

São Paulo

2004

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**UM SIGNIFICATIVO LADO OBSCURO DA MODERNIDADE
MODERNIZADORA — À LUZ DE KIERKEGAARD E CAMUS**

Márcio Alves de Oliveira

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**UM SIGNIFICATIVO LADO OBSCURO DA MODERNIDADE
MODERNIZADORA — À LUZ DE KIERKEGAARD E CAMUS**

Márcio Alves de Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

São Paulo, 2004

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao meu orientador, o Franklin, que acreditou nas possibilidades de execução desse trabalho e tranqüilizou-me em muitos momentos sobre seus rumos, à minha mãe, Leide, pelo apoio sempre presente, sem o qual a feitura do trabalho ficaria comprometida, ao meu amigo Marcelo de Almeida e a todos os outros amigos que apoiaram direta ou indiretamente esse trabalho, em especial à Carmem pela atenciosa revisão do texto e por seu apoio também sempre presente, por vezes em momentos muito difíceis, e também ao Gustavo por verter o resumo para o inglês.

Meus agradecimentos também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela bolsa de mestrado disponibilizada durante o período do trabalho.

RESUMO

A dissertação busca acompanhar um movimento kierkegaardiano de deslocamento da dúvida clássica do objeto para o sujeito, que iniciaria o que Camus denomina de uma tradição do pensamento absurdo, a qual problematiza os próprios fundamentos de uma modernidade modernizadora que tende a padronizar as experiências e diluir a singularidade das subjetividades. Contra um formal deslocamento rousseauiano e kantiano de um problemático ser para um dever ser, o ser aparente de uma tradição romântica faz do livre esgotar-se num instantâneo presente um fim em si. Para Hegel, essa negação subjetiva de uma universalidade imediata, preexistente em si kantianamente, deve ser negada, pois no instante presente propriamente transpareceria o vir-a-ser de uma universalidade mediada que é um em-si-e-para-si. Mas esse existir totalmente num romântico porvir hegeliano que aparenta formalmente dissolver as aparências com sua totalizadora interiorização imanente, nega a essencial singularidade de toda existência individual que interioriza a cada instante presente um interior absurdamente exteriorizado.

Para além das convergentes tendências formalizantes e totalizantes de uma modernidade modernizadora que tende a paralisar demoniacamente as subjetividades ao fazer de tudo um fim em si, Kierkegaard perspectiva uma tensão no interior de uma existência real alienada, em tensão, por sua vez, com outra no interior da realidade alienada desta. Aqui, uma singular existência individual alienada, ironicamente interioriza sua própria realidade como uma não-liberdade em tensão com sua própria liberdade, e por outro lado, nesta realidade alienada, ironicamente interioriza seus próprios ideais livremente projetados como possibilidades ideais em tensão com suas possibilidades propriamente reais.

E também para Camus a existência atualiza indiretamente seu ser ao atualizar singularmente sua própria subjetividade, numa criativa transformação simultânea, para além de uma (in)determinação subjetiva da realidade com viés objetivo, do conteúdo real de uma existência e da forma da liberdade de uma existência real que deseja efetivamente transformar sua realidade. Trata-se da tensa incerteza da criação de sua própria medida através de uma revolta formada no absurdo, mesmo e principalmente diante da maior desmedida, medida que se equilibra precariamente entre suas possibilidades reais e ideais de criar uma realidade menos precária para uma incerta existência real comum, e isso sempre a um passo de sua própria desmedida.

ABSTRACT

The dissertation tries to accompany a kierkegaardian movement of displacement of the classic doubt, from the object towards the subject, that would inaugurate what Camus calls a tradition of the absurd thought, which questions the very foundations of a modernizer modernity that tends to standardize the experiences and, consequently, to dissolve the singularity of the subjectivities. Against a rousseauian and kantian formal displacement from a problematic being to an ought to be, the apparent being of a romantic tradition turns the free becoming exhausted in an instantaneous present into an end in itself. For Hegel, that subjective denial of an immediate universality, kantianly preexistent in itself, should be denied, because in the present instant would become visible the becoming of a mediated universality that it is an in-itself-and-for-itself. But that totally existing in a romantic hegelian future that apparently formally dissolves the appearances with its immanent totalizer interiorizing, denies the essential singularity of every individual existence that it internalizes in each present instant an interior absurdly exteriorized.

Beyond the convergent formalizing and totalizing tendencies of a modernizer modernity that tends to demonically paralyze the subjectivities by making everything an end in itself, Kierkegaard perspectivates a tension inside an alienated real existence, tensioned, in its turn, with another, inside the alienated reality of the latter. Here, a singular alienated individual existence, ironically internalizes its own reality as non-freedom in tension with its own freedom, and on the other hand, in this alienated reality, ironically internalizes its own ideals freely projected as ideal possibilities in tension with their properly real possibilities.

Also for Camus the existence indirectly actualizes its being upon singularly actualizing its own subjectivity, in a creative simultaneous trans-formation, beyond a subjective (in)determination of the reality with objective inclination, of the real content of an existence and of the form of the freedom of a real existence that effectively wants to transform its reality. It is the tense uncertainty of the creation of its own measure through a revolt formed in the absurd, even and mainly in face of the dismeasure, measure that precariously balances between its real possibilities and the ideals of creating a less precarious reality for an uncertain common real existence, and that, always one step far from its own dismeasure.

PALAVRAS-CHAVES/KEY WORDS

Liberdade, alienação, existência, absurdo e revolta / freedom, alienation, existence, absurd and revolt

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	8
I- EXISTÊNCIA E LIBERDADE EM KIERKEGAARD	16
II- A QUESTÃO DA LIBERDADE EM <i>O CONCEITO DE ANGÚSTIA</i>	28
III- A QUESTÃO DO ABSURDO EM <i>O MITO DE SÍSIFO</i>	65
IV- REVOLTA METAFÍSICA /DESESPERO DEMONÍACO	107
V- REVOLTA HISTÓRICA/DESESPERO REVOLTADO	151
CONCLUSÃO	219
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	225

INTRODUÇÃO

“Trabalhas sem alegria para um mundo caduco, / onde as formas e as ações não encerram nenhum exemplo. / Praticas laboriosamente os gestos universais, / sentes calor e frio, falta de dinheiro, fome e desejo sexual. // Heróis enchem os parques da cidade em que te arrastas, / e preconizam a virtude, a renúncia, o sangue-frio, a concepção. / À noite, se neblina, abrem guarda-chuvas de bronze / ou se recolhem aos volumes de sinistras bibliotecas. // Amas a noite pelo poder de aniquilamento que encerra / e sabes que, dormindo, os problemas te dispensam de morrer. / Mas o terrível despertar prova a existência da Grande Máquina / e te repõe, pequenino, em face de indecifráveis palmeiras. // Caminhas entre mortos e com eles conversas / sobre coisas do tempo futuro e negócios do espírito. / A literatura estragou tuas melhores horas de amor. / Ao telefone perdeste muito, muitíssimo tempo de semear. // Coração orgulhoso, tens pressa de confessar tua derrota / e adiar para outro século a felicidade coletiva. / Aceitas a chuva, a guerra, o desemprego e a injusta distribuição / porque não podes, sozinho, dinamitar a ilha de Manhattan”.

Carlos Drummond de Andrade, “Elegia 1938”, em *Poesia Completa*, p. 86.

Operando um deslocamento da dúvida clássica do objeto para o sujeito¹, Kierkegaard dá início ao que Camus denomina de uma tradição do pensamento absurdo², que problematizará, no correr de uma dinâmica modernidade, os fundamentos tanto do que seria uma existência real quanto da realidade onde esta se insere cada vez mais problematicamente; problemática que acreditamos retomada, em certo sentido, pela revolta camusiana formada no absurdo.

Como veremos, Kierkegaard desenvolve uma tensão que haveria entre o indivíduo e sua sociedade moderna³, a qual, apesar de latente pelo menos desde o início da modernidade, encontra um angustiante limiar apenas após o decisivo período

¹ Para Kierkegaard “não existe mais apenas dúvida sobre isso que eu creio, existe absurdidade disso que eu creio, e existe dúvida sobre eu que creio” (Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 301).

² “desde a doença mortal de Kierkegaard — ‘esse mal que confina com a morte sem mais nada depois dela’ —, os temas significativos e suplicantes do pensamento absurdo se sucederam” (Camus, *O Mito de Sísifo*, p. 42).

³ Não por acaso a questão de uma dialética entre indivíduo e sociedade será como que uma obsessão de todo século XIX, que entre outras coisas viu a sociologia e a psicologia se consolidarem enquanto ciências.

revolucionário do final do século XVIII⁴. Apesar do problema estar enraizado na síntese operada pelo cristianismo⁵ entre um mundo greco-romano com suas relações mediadas que tendem a absolutizar a justa medida de tudo, inclusive de seus deuses, segundo a natureza própria de cada coisa, isso por um lado, e um mundo judaico com suas relações imediata e totalmente dependentes apenas de seu Deus absoluto, medida que se justifica por si mesma com imediata força de lei, por outro lado, essa tensão, todavia, só vai se manifestar propriamente a partir de um certo patamar de um crescente antropocentrismo em tensão, por sua vez, com o teocentrismo do qual ele se originou⁶. Nesse contexto, o *cogito* cartesiano chega mesmo a dar uma expressão a essa tensão de uma realidade cada vez menos apresentável para a sensível percepção daqueles que nela existem, e que buscam, por isso, representá-la segundo o que ela propriamente deveria ser.

Porém, apenas com a problematização das possibilidades de representação da realidade feita no correr da modernidade, em especial com Rousseau e Kant, não por acaso ligados ao contexto revolucionário do final do XVIII, é que se evidencia essa

⁴ Hobsbawm nos diz em relação às revoluções que se seguiram desde então: “Não tem sentido perguntar quando se ‘completou’, pois sua essência foi a de que a mudança revolucionária se tornou norma desde então” (Hobsbawm, *A Era das Revoluções*, p. 45).

⁵ Trata-se para Kierkegaard, em última instância, da interiorização da lei divina em si e por si a cada instante decisivo, por conta da mediação de um deus que se teria feito propriamente histórico, transformando-se historicamente, por então, o sentido da liberdade através de um original viés teleológico, a eternidade, a partir do pressuposto do ser de um não-ser; em outros termos, através da angustiante possibilidade de eterno retorno criativo de si a cada decisivo instante, que tende todavia, esse o ponto, a se cristalizar numa desesperante repetição dogmática do mesmo. Já para Camus, sob a ótica revoltada formada no absurdo, “o Novo Testamento pode ser considerado como uma tentativa de responder antecipadamente a todos os Caim do mundo, ao suavizar a figura de Deus e ao criar um intercessor entre ele e o homem [...] o deus homem sofre também, com paciência” (Camus, *O Homem Revoltado*, p. 49); mas desde o início “os blasfemos, paradoxalmente fazem reviver o deus ciumento que o cristianismo queria enxotar do palco da história. Uma de suas profundas audácias foi justamente a de anexar o próprio Cristo à sua facção, encerrando a sua história no alto da cruz e no grito amargo que precedeu a agonia” (id., p. 51). E por fim, todo esse movimento tende no limite para uma modernidade que recupera o “céu implacável do Antigo Testamento” agora interiorizado a cada instante decisivo por um niilista esforço puritano que vai tender, por sua vez, a uma terrível hipocrisia e cinismo a marcar, profundamente, nossa contemporaneidade.

⁶ Trata-se no fundo da passagem de um deus histórico para uma história divinizada, aonde o crescente das promessas de emancipação consolidam um espírito propriamente revoltado: “Em sociedade, o espírito de revolta só é possível em grupos nos quais uma igualdade teórica encobre grandes desigualdades de fato. O problema da revolta, portanto, só faz sentido no interior de nossa sociedade ocidental” (id., p. 32).

tensão através da afirmação de uma existência que recusa sua redução a um pensar objetivo que se mantém exterior à sua vivência propriamente subjetiva. Em Kant especificamente, a singular determinação subjetiva da realidade, construída objetivamente segundo idéias reguladoras, problematiza, seguindo em muito Rousseau, as possibilidades de coincidência presente entre real e ideal, e conseqüentemente a realidade de uma existência real, experimentada, por então, de modo antinômico como fenômeno e coisa em si. Mas se o deslocamento kantiano do ser de uma existência real para o dever ser dá os contornos de uma modernidade cada vez mais definida pela sua capacidade de modernização de si mesma, isto é, não pela estabilidade de si mesma e sim do processo auto-suficiente pelo qual ela se determina permanentemente a si mesma em cada instante, a tensão entre indivíduo e sociedade fica aqui diluída, todavia, na idealizada certeza *a priori* de que amobs só se põe problemas historicamente equacionáveis, e isso num processo que tende ao infinito.

A crescente confiança iluminista num homem que é ele próprio cada vez mais absoluta e imediatamente a medida das coisas, emancipando-se progressivamente de uma cegante luz divina, faz emanar de si, todavia, uma luz que, absoluta, obscurece a compreensão de si mesmo, e conseqüentemente de sua realidade, e isso justamente pela falta, como observa Kierkegaard, de uma outra luz pela qual se possa enxergar essa luz interior à própria humanidade dos homens, a qual se faz, por então, paradoxalmente exterior a uma existência real. Assim, se uma livre determinação de sua própria realidade rompe com princípios externos à própria experiência humana, a absolutização desta por uma razão universal preservada das contradições de uma existência real, formaliza o agir desta, por outro lado, como uma conversão de boa-vontade à suas próprias razões, e portanto, também a tensão que se esboça entre ela e sua própria realidade.

Nesse contexto, seguindo a problematização do ser da realidade de uma existência real, e estendendo-a ao caráter formal do dever ser, a tradição romântica que se segue a Rousseau e Kant, tensiona conflituosamente uma existência individual e sua realidade governada, por então, pelas aparências, as quais tendem mesmo a mobilizar totalmente as subjetividades com formais deveres absolutos. Aqui, o esgotar-se por completo em cada instante presente como forma de resistir a um ser aparente, escancara o abismo delineado formalmente por Rousseau e Kant entre a existência e sua própria realidade. Porém, se para Kierkegaard o romantismo intui o incerto e conflituoso caráter de passagem do instante presente, seu ser aparente absolutiza, todavia, as contradições

em instantâneos presentes ao invés de buscar propriamente fazer algo transparecer nesse instante. E nesse sentido, a paralisia demoníaca das subjetividades, que faz passar a repetição genericamente criativa de si pelo máximo de liberdade, justamente por se sentir impotente em abrir-se singularmente para um outro igual e diferente de si, será apenas um dos corolários mais do que possíveis do esclarecimento iluminista e da modernidade modernizadora na qual este se insere.

Acompanhando a virada rousseuniana e kantiana, para Kierkegaard a subjetividade é a verdade, mas, por outro lado, ela é simultaneamente a não-verdade, pois também a falsidade se dá na e pela liberdade; devendo-se, portanto, buscar a verdade através da subjetividade, pelo interior de si, sem contudo iludir-se com um valor em si da verdade, mesmo que paradoxalmente seja ele aparente. Assim, a reflexão sobre a identidade passageira de uma existência real contraditória cria uma imagem distanciada de si e de sua realidade que ao mesmo tempo problematiza a identidade anterior e perspectiva uma nova. No limite, como já havia percebido o romantismo, trata-se da absurda identidade passageira de si para consigo e com o mundo, repetida a cada problemático instante. Mas para além do romantismo, trata-se propriamente, tanto para Kierkegaard quanto para Camus, da necessidade de (re)criar ironicamente, no limite da desilusão, sua própria medida a cada instante, sem o que se prepara estrategicamente a derrocada no instante seguinte por uma angustiada e desesperada má-fé, como diria Kierkegaard. E esse abrir-se para um outro ao mesmo tempo igual e diferente de si, ao invés de esgotar todo fim de uma existência real em si mesma é propriamente, como veremos, uma interiorização a cada instante de uma posição interior que tende a se fazer absurdamente exterior à própria subjetividade conforme uma sintomática tendência dessa modernidade modernizadora, que tende a padronizar as experiências e conseqüentemente a arruinar as subjetividades.

Mas é a reflexão dialética hegeliana sobre as aporias kantianas e românticas, que primeiramente vai aspirar ir além, tanto da efetivação formal de uma liberdade baseada numa universalidade imediata quanto da inefetiva liberdade baseada na pureza de um ser aparente visto como um singular em si. Para Hegel, a determinação subjetiva da realidade é construída objetivamente no curso da própria experiência de uma existência, o qual se faz aparente apenas da perspectiva finita de uma consciência individual que ainda não se abriu propriamente para a infinitude de um outro igual e diferente de si, interiorizando, assim, o abstrato ser puro de uma subjetividade individual, e conseqüentemente de sua realidade, como um momento necessário na imanente

construção de uma concreta inter-subjetividade, a qual no limite se faz uma universalidade mediada pelo reconhecimento mútuo e total.

Mas trata-se aqui de uma conversão a um *curso-do-mundo* que é determinado por uma flexibilidade mais uma vez exterior à sua vivência propriamente subjetiva, apenas que incorporada ao fluxo mobilizador de uma modernidade modernizadora, justificando imanentemente os fatos, aparenta o contrário, justamente à medida que fornece a expressão ideológica mais apropriada para um processo que tende a se autonomizar em relação às existências reais inseridas, cada vez mais problematicamente, nele. Assim, a tensão entre a existência e sua realidade é apenas um momento de dissolução da universalidade imediata que põe a individualidade através de uma negação que deve ser negada para se perspectivar, por fim, o vir-a-ser de um fim em-si-e-para-si. Assumindo formalmente as contradições de uma existência real com sua totalizadora interiorização imanente, Hegel perde a singularidade dessa existência afirmada por Rousseau, Kant e, de modo mais próprio, pelo romantismo que se seguiu a estes; mas trata-se ainda de uma romântica aparência de dissolução das aparências, estabilizando a história definitivamente pelo reconhecimento mútuo e total que acumula sinais quantitativamente na esperança de uma unidade qualitativa futura que no limite é uma coercitiva homogeneização.

Para Kierkegaard, mas também para Camus, o problema comum aqui é que as finalidades humanas passam por serem um fim em si, preexistente em Kant, existente apenas presentemente com os românticos e totalmente existente no romântico porvir hegeliano. Elas na verdade se fazem propriamente apenas para si, ou melhor, visto que para nossos dois autores o problema individual e o histórico são apenas duas faces da mesma problemática, para mais precisamente uma incerta existência comum em permanente tensão criativa com a realidade presente. Assim, mais do que uma determinação subjetiva da realidade com viés objetivo, ou mesmo uma indeterminação, trata-se de uma criativa transformação simultânea do conteúdo real de uma existência e da forma da liberdade de uma existência real que deseja efetivamente transformar sua realidade para além das tendências formalizantes e totalizantes, simultaneamente individuais e históricas, de uma modernidade modernizadora.

Contrapondo-se a essa tendência de esvaziamento da experiência presente ao fazer de tudo no limite um fim em si, Kierkegaard perspectiva uma tensão no interior de uma existência real alienada, em tensão, por sua vez, com outra no interior da realidade alienada desta. Assim, dialetizando ironicamente uma singular existência individual

com sua realidade histórica alienada, ele indica que uma existência real alienada ironicamente interioriza, por um recalque demoníaco, sua própria realidade como uma não-liberdade em tensão com sua liberdade. Mas como se trata de um problema simultaneamente individual e histórico, ele vai assumir também, por outro lado, a ênfase dialética na singular interiorização histórica das contradições presentes na realidade dessa existência real, mas agora interiorizada ironicamente pelo potencial criativo de uma reflexão à segunda potência feita a cada instante por uma contraditória e singular subjetividade que busca uma irônica determinação negativa de si para além do que seria uma negação determinada; subjetividade esta que ironicamente interioriza, por um recalque demoníaco, seus próprios ideais livremente projetados como possibilidades ideais em tensão com suas possibilidades propriamente reais no interior de sua própria realidade.

Essa aguda tensão entre uma existência real e sua realidade igualmente alienadas caracteriza a existência, singularmente, como uma subjetividade que visa atualizar-se diretamente a si mesma sem deixar de atualizar indiretamente, mas de modo igualmente fundamental, o ser de sua própria realidade, no sentido daquela criativa transformação simultânea da existência e da realidade. E nosso percurso será, então, no sentido não só de mostrar melhor esses movimentos até aqui descritos, mas também de esboçar a profunda influência dessa distinção em parte dos rumos da crítica contemporânea, recebida essa geralmente de maneira enviesada e de difícil distinção. Mas, principalmente, da influência desses movimentos na camusiana revolta formada no absurdo.

Para Camus, a certeza da precariedade da existência ironicamente a reaproxima, de modo dilacerado, de sua própria realidade igualmente precária, o que perspectiva a fundamentação de uma existência real na tensa incerteza da criação de sua própria medida através de uma revolta formada no absurdo, mesmo e principalmente diante da maior desmedida. Mas diferentemente da tradição hegemônica da modernidade modernizadora, não se trata de uma medida imediatamente real ou mesmo ideal, como nos mostra aquela distinção kierkegaardiana, e sim equilibrada precariamente entre suas possibilidades reais e ideais de criar uma realidade menos precária para uma incerta existência real comum, e isso sempre a um passo de sua própria desmedida.

Também Camus buscará iluminar ironicamente a luz de uma revolta metafísica, onde o romantismo se enraíza, pela luz de uma revolta histórica, onde um romantismo hegeliano se enraíza, e vice-versa. A ênfase no indivíduo e numa certa natureza que

resistiria ao vórtice temporal da modernidade modernizadora que tende a se movimentar por si para si mesma, e a ênfase na história que problematiza a integridade de uma posição em si, são duas faces da mesma existência e realidade igualmente alienadas, que oscilaram entre a problematização e a fundamentação dessa modernidade modernizadora que tende a totalizar tudo ao seu redor. Assim, a unidade precária camusiana, mas também kierkegaardiana, entre uma existência e uma realidade igualmente precárias, visa os fundamentos da própria modernidade modernizadora, como nos mostra seu irônico *cogito*, mas tem que resistir a sua tendência totalizadora que padroniza as experiências num processo que tende a arruinar a singularidade das próprias subjetividades, como, aliás, já apontava a irônica estratégia kierkegaardiana de fragmentação de si em heterônimos, a irônica estratégia ensaística de Camus, ou mesmo o significativo romance camusiano *O Primeiro Homem*. E por tudo isso, Camus *ensaia* uma crítica através da contraposição desses dois tipos de revolta, mostrando que o distensionamento romântico das possibilidades de experiência presente ao tratá-las como um fim em si, é ironicamente o outro lado do singular romantismo que as dilui num fim em-si-e-para-si.

Acreditamos, assim, que também a luz camusiana ilumine melhor o sentido desses movimentos kierkegaardianos, especialmente em relação a uma certa crítica dos rumos da modernidade, os quais procuraremos manter em permanente tensão com os autores no correr do texto, mesmo que por vezes mais ao fundo. E nesse sentido, tendo em mente que esses movimentos críticos de Kierkegaard não se fazem propriamente um fim em si e sim na tensão com outros similares, temos que a reflexão ensaística de Camus sobre alguns dos autores que, num sentido bem específico, fizeram parte de uma tradição revoltada contemporânea formada no absurdo, se faz realmente privilegiada — luz que, aliás, já ilumina inteiramente essa introdução, como distinguiremos no correr do texto.

Por fim, nos dois primeiros capítulos trataremos principalmente das reflexões kierkegaardianas sobre a liberdade feitas em *O Conceito de Angústia*, bem como da concepção de existência que a forma, buscando um movimento semelhante nos capítulos seguintes, focados principalmente na formação absurda de *O Mito de Sísifo*, nesse “equivalente, na existência, à dúvida metódica de Descartes”⁷, que prepara propriamente, então, a liberdade revoltada de *O Homem Revoltado* — buscando sempre

⁷ Id., p. 18.

que possível, como dissemos, iluminar um autor pelo outro, bem como ter essa modernidade modernizadora de pano de fundo.

EXISTÊNCIA E LIBERDADE EM KIERKEGAARD

Para compreendermos a questão da liberdade em *O Conceito de Angústia* é necessário, antes de mais nada, contextualizá-la em relação ao original viés kierkegaardiano sobre a problemática da existência, para o autor tão essencialmente individual quanto fundamental:

“[...] permaneço, num e noutro sentido, reconhecido à Providência por este papel — facilmente se vê — sob todos os aspectos infinitamente subalterno que me foi reservado; de me *tornar*, todavia, *atento* a esta categoria [“o Indivíduo”]”¹

Étienne Gilson reconhece o caráter fundamental da crítica de Kierkegaard por detrás de sua concepção de existência mas a considera essencialmente errônea. Visando anular a existência pensada como sistema, nosso autor teria realçado os limites de uma ontologia através da retomada de um sentido antigo de *ex-sistentia* que a concebe como um ser que vem depois de outra coisa e a partir do que não é ele²; o que, em última instância, acabaria por identificá-la menos como o ato em virtude do qual o ser é, isto é, o “ato de existir” (*actus essendi*) — do qual Gilson vem tratando no correr de seu livro —, do que como uma condição particular desse ato, implicando isso, conseqüentemente, uma determinação abstrata do ser:

“[...] ela é o modo empiricamente conhecido de ser. A existência devém, então, esta ruptura ontológica, sem cessar recorrente e sem cessar superada, que separa e reata continuamente o ser a si mesmo, ainda durante um longo tempo, um pouco menos que o triunfo do nada [...] O que se designa com o nome de existência é então de fato, não o ato de existir que se poria como a raiz mesma do ser, mas antes uma das variedades ou modalidades do ser. O existente é aquele cujo ser se debulha, por assim dizer, de momento em momento. Neste sentido, que se pode dizer constante em Kierkegaard, a existência se opõe a eternidade e o existente se opõe ao eterno. ‘Deus não existe, é o eterno’. Uma ontologia que se inspira neste axioma não faz certamente da existência o cume da realidade”³.

Contudo, apesar de Gilson acusar na existência kierkegaardiana uma abstração da realidade concreta do ser até transformá-lo num simples possível, o que possibilitaria, então, apenas um conhecimento do ser em geral, ainda assim, ele nos dirá que “sua crítica ao hegelianismo ataca o adversário no coração, em sua pretensão de metamorfosear em dialética abstrata a existência e o existente”, contrapondo-se a Hegel,

¹ Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, “Uma palavra sobre a minha obra de escritor considerada em relação ao ‘Indivíduo’ (*den Enkelte*)”, p. 130.

² conf. Gilson, *L’être et l’essence*, p. 234 e segs.

³ Id., p. 247.

por então, através “da irreducibilidade do existente ao objetivo”⁴. E nesse sentido, toda crítica de Kierkegaard à ontologia como ciência revela-se fundamental, pois por ela perceberíamos que todo “conhecimento abstrato das essências, tomadas segundo a significação mais clássica do termo, não tem nada do conhecimento ‘especular’ de que Kierkegaard denunciou a bom curso a insuficiência”⁵. — Mas, de qualquer forma, para Gilson ele consideraria erroneamente a existência como interrupção do pensamento, esquecendo em suas reflexões que pensar seria um agir tanto quanto existir.

Retomaremos as críticas de Gilson, mas agora vejamos, também sumariamente, o que nos diz Jean Wahl. Para ele, a existência em Kierkegaard começaria verdadeiramente na fratura entre sujeito e objeto, pensamento e ser, eu e outro, isto é, na profunda cisão que poderíamos chamar de pecado, como veremos no capítulo seguinte; e por isso, ela seria antes de mais nada um *existere*, quer dizer, um *ser* a partir de alguma outra coisa que não seja si mesmo, que *seja* exterior⁶. E como a existência iniciada na fratura é justamente a cicatrização desta, ou seja, de si mesmo, haveria, então, uma primeira proposição existencial que afirmaria a subjetividade como a verdade — única unicidade possível diante da dispersão da exterioridade. Contudo, a essa primeira reflexão de um pensador existencial, subjetivo, seguir-se-ia uma segunda que contradiria a primeira ao dizer que a subjetividade é o erro, pois, afinal, a fratura teria sido imposta propriamente por si a si mesmo. E desse modo, a cicatrização que é a existência nunca seria propriamente completada — ao menos pela própria —, dependendo justamente, enquanto *existere*, da alteridade que estaria diante de si. Por fim, Wahl nos diz que a consciência dessa fratura — no caso, o pecado — se faria presente pela consciência da diferença infinita do indivíduo finito para com o absoluto — no caso, Deus —, pela qual tomaríamos consciência, então, não propriamente da finitude da existência mas da diferença intrínseca existente no indivíduo entre ela e a infinitude, contradição irreductível deste.

Mas acompanhemos por um instante, ainda, mais uma posição sobre o assunto. Para André Clair, a questão da verdadeira existência em Kierkegaard passaria pelo grau de intimidade do existente singular para com ela, numa relação que poderíamos caracterizar por uma dupla reflexão, como já vimos em Wahl: uma primeira que

⁴ Id., p. 250.

⁵ Id., p. 295.

⁶ conf. Wahl, *Études kierkegaardienes*, p. 355 e segs.

apresentaria a tese da subjetividade como verdade, apontando, com isso, para uma verdade ligada à interioridade; e uma segunda como não-verdade, tensionando, assim, o que seria um certo distanciamento de si implícito na primeira ao tratar a interioridade como um ser exterior à existência própria de cada um, e isso justamente por causa do caráter universalizante de toda verdade. É por isso que Clair nos diz que a segunda reflexão é um retorno, “um esforço de interiorização e de concentração sobre si”⁷. E o que essa dupla reflexão nos mostraria seria justamente a dificuldade de se ver verdadeiramente a si mesmo, a verdade conforme a primeira reflexão, pois, em última instância, só poderíamos ver uma luz por outra luz, conforme nos diz um fragmento dos *Papirer* de Kierkegaard que Clair considera como “uma formulação do método dialético”⁸, baseado na oposição de teses.

Apesar da subjetividade ser a verdade, não conseguimos, admitindo esse viés interpretativo, coincidir com nós mesmos, e assim, ficarmos presos a uma interioridade exteriorizada como verdade, convictos da plenitude de nossa consciência de si, torna-se aqui a não-verdade. Base mesma de uma alienação radical, se pensarmos que o essencial da segunda reflexão é propriamente o movimento de interiorização:

“Quando se compara a beatitude da a-espiritualidade ao estado dos escravos no paganismo, a escravatura ainda apresenta um sentido, pois, em si mesma, nada é. Ao invés, a perdição do homem a-espiritual revela-se como a mais terrível de todas. O mal da a-espiritualidade é estar em relação com o espírito — e essa relação ser nada. [...] pode perfeitamente dispor da verdade mas não como tal, note-se bem, e sim como boato ou intriga de bairro. [...] O homem a-espiritual pode dizer absolutamente as mesmas coisas que o espírito mais rico, só com a diferença que não as diz em virtude do espírito. A orientação a-espiritual faz do homem uma máquina falante”⁹.

Assim, uma relação interior exteriorizada, fechada para o movimento de interiorização, é mais propriamente alienada que uma relação exterior aberta para essa angustiante possibilidade, como nos mostra a comparação entre o paganismo grego e a a-espiritualidade atual¹⁰. E por isso, Kierkegaard arremata dizendo que:

“Dentro da esfera de possibilidades da liberdade, a regra é que a profundidade da descoberta da culpa assinala a grandeza do gênio; na verdade, a grandeza do homem depende

⁷ Clair, *Kierkegaard: existence et éthique*, p. 15, grifo meu.

⁸ Id., p.19.

⁹ Kierkegaard, *O Conceito de angústia*, p.143.

¹⁰ conf. id., p.142 e segs.

unicamente da energia com que se volve para Deus, ainda quando esta aparição divina venha a encontrar uma expressão tão perfeitamente errônea como o destino”¹¹.

Como a subjetividade é a verdade e a não-verdade, a existência não é qualquer interiorização, mas a de sua própria interioridade. A necessidade de uma segunda reflexão se dá justamente porque o interior foi exteriorizado, e para não ser ela o fruto de uma nova exteriorização, reflexos de um pensar sistemático, “longe de ser o prolongamento da primeira reflexão, ela é antes o oposto”¹². Na dialética existencial kierkegaardiana, a existência é a síntese de termos conflitantes: a essência da existência é a contradição. Aqui, como nos mostra Clair, uma reflexão sobre a irreducibilidade dos termos da existência implica caracterizá-la antes de mais nada como um *pathos* vivenciado ativamente, pois ela seria como que um abismo no qual se pode saltar apenas por si mesmo.

A existência aqui, apesar de não ser absoluta, nem um ser em si, muito menos um ser da idéia (afirmação abstrata da identidade entre ser e pensar), também não é um absurdo, visto ser propriamente anterior a qualquer racionalidade ou irracionalidade: ela simplesmente é, ou melhor, existe¹³; afirmação calcada num juízo de existência que antecede qualquer juízo de identidade¹⁴. Desse modo, a subjetividade kierkegaardiana não é essencialmente um saber das coisas ou de si, como se tratasse de um sujeito do conhecimento “capaz, por uma mediação, de se saber adequadamente em uma presença imediata do pensamento a ele mesmo, como coincidência consigo; assim, ele não é, no sentido cartesiano, princípio do conhecimento”. Mas, além de não ser transparente a si, também não é “num sentido kantiano, a consciência unificadora do diverso da experiência e, assim, como função sintética, o pressuposto de todo conhecimento”¹⁵. E por fim, é claro que muito menos se trata aqui de um sujeito meramente formal.

¹¹ Id., p. 65.

¹² Clair, op. cit., p.15.

¹³ conf. id., p. 37.

¹⁴ “Assim, minha conclusão nunca termina na existência, mas sim eu tiro conclusões a partir da existência, quer eu me movimente na esfera dos fatos sensíveis e palpáveis, quer no domínio do pensamento. Assim, eu não provo que uma pedra existe, mas sim que algo, que de fato existe, é uma pedra; o tribunal não prova que um criminoso existe, mas prova que o acusado, que evidentemente existe, é um criminoso. Quer chamemos existência de *acessorium* ou de *prius* eterno, ela jamais poderá ser provada” (Kierkegaard, *Migalhas Filosóficas*, p. 65).

¹⁵ Clair, op.cit.,40.

A síntese existencial entre eternidade e temporalidade, como veremos mais detidamente num momento seguinte, permite de modo irônico, a partir do primeiro termo, transcendente à temporalidade, não só identificar a verdadeira existência com a consciência de si, como também afirmar o paradoxo de uma relação absoluta com o absoluto¹⁶. Aqui, o desejo de ser a si mesmo no devir, em constituição, pode até revelar uma identidade precária, pois não consegue existir plenamente por si mesma, todavia, como dissemos, não algo absurdo^{17 18}. Aliás, só se reflete sobre a fratura do ser a partir

¹⁶ “Depois que o paradoxo converteu a inteligência em absurdo o que a inteligência considera importante já não é critério algum [...] a inteligência afirma que o paradoxo é um absurdo, porém isto é apenas uma caricatura, pois afinal o paradoxo é o paradoxo quia absurdum” (*Migalhas Filosóficas*, p. 79, grifos meus). Apesar da precariedade de ambas, o absurdo não está nem na existência nem na realidade, mas na possibilidade paradoxal de reconciliação delas, pois, afinal, para Kierkegaard “não existe mais apenas dúvida sobre isso que eu creio, existe absurdidade disso que eu creio, e existe dúvida sobre eu que creio” (Wahl, op.cit., p. 301, grifo meu). Como veremos no correr do texto, esse deslocamento da dúvida clássica do objeto para o sujeito torna a relação entre os dois propriamente absurda, mas não rigorosamente impossível, pois os termos em si mesmo nada são e pensados um em relação ao outro cada um possui apenas uma identidade precária que se torna absurda na relação, ou melhor, no eterno retorno da mesma relação frustrante. Uma absurda e paradoxal potência reconciliadora se forma na angústia formada, por sua vez, num indivíduo que para se libertar de suas ilusões finitas acaba por se aprisionar nas ilusões infinitas: “imediatamente crer que Deus faça qualquer coisa que vá diretamente contra nossa razão e nosso entendimento, isto é o absurdo. E, pois, quando se tem crido que isso acontecerá, crer, mesmo que isso não aconteça. Mas se alguém arrebata a primeira determinação da fé, crer porque se vê os sinais e os milagres, então as esferas são confundidas” (id., p. 311, grifo meu). Assim, a verdadeira esperança de reconciliação consigo próprio e, conseqüentemente, com o mundo, ou seja, a fé no instante presente, como veremos no capítulo seguinte, passa pela ilusória liberdade, e isso nos termos mesmos de que uma segunda reflexão sobre a existência não pode fazer esquecer da primeira. Atentemos, de qualquer forma, para que se sujeito e objeto em si mesmo nada significam e se a relação dos dois é absurda, não se trata propriamente de inteligir a identidade que reconciliaria mas de compreender que no plano contraditório da existência — que é o da ilusória liberdade e de sua abertura de possibilidades, e não o da condensação destas no possível da realidade —, cabe apenas uma paradoxal e necessária esperança de reconciliação; como, aliás, na paradoxal afirmação de uma relação absoluta com o absoluto, isto é, na irônica pressuposição, como veremos, de uma história do Indivíduo porvir como contraponto à atual História do indivíduo.

¹⁷ Clair,op.cit., p. 33 e segs.

¹⁸ Nos parece que em Kierkegaard, diferentemente do que pensa Gilson, antes que a existência é mais propriamente a temporalidade que se opõe à eternidade; a existência, apesar de existir apenas no tempo, é aqui a síntese desses opostos, pois paradoxalmente um termo depende do outro para se afirmar, um é a luz necessária que ilumina o outro. Para Kierkegaard, existência e realidade são no fundo a mesma coisa, na

da perspectiva da reconciliação, sendo por isso que um dos termos irreduzíveis e contraditórios da síntese existencial sempre aponta para a alteridade que nega, mas também simultaneamente afirma, o indivíduo existente. Contudo, a não efetivação de seu verdadeiro ser pela existência, como nos mostra a segunda reflexão, não pode nos fazer esquecer da primeira e do caráter irreduzível dos termos de uma reflexão dialética em Kierkegaard. Assim a subjetividade é, como vimos, também a verdade, ou, como diz Silvia Saviano: “o critério da verdade não se encontra na subjetividade, mas a verdade se encerra na existência do indivíduo, a subjetividade é o lugar da verdade”¹⁹. Em outros termos, poderíamos dizer que existir é sim a atualização de uma potência, não do ser, ou melhor, de uma essência como quereria o *essencialismo* contemporâneo de Gilson²⁰, mas da própria subjetividade²¹. Não se trata, evidentemente, da subjetividade,

eternidade, já na temporalidade, prenhe de eternidade, as duas são contraditórias internamente e entre si. Assim, os juízos existenciais não são propriamente ontológicos pois não visam o ser enquanto ser, o que ele é, mas o ser identificado com a existência, o que ele pode vir a ser no devir. “O instante é, no fundo, um átomo não do tempo, mas da eternidade” (Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 134), em tensão com a temporalidade, ou seja, uma projeção dessa para um porvir através de uma repetição criativa de si mesmo que mantenha o original viés teleológico da liberdade enquanto eternidade; trata-se aqui da proposição de um contraponto histórico ao viés determinado pelos gregos, que definiam o instante, contrariamente, “como algo de retrógrado e não como uma projeção para o futuro. Para eles, o átomo de eternidade era essencialmente eternidade e, assim, nem o tempo nem a eternidade logravam verdadeiramente autonomizar-se” (id., p. 134). Não é portanto conhecimento do ser em geral, não atualizado, como quereria Gilson, visto que algo é sim atualizado: a subjetividade, em toda sua liberdade, pois “na ordem intelectual, o conteúdo da liberdade é a verdade; à verdade incumbe tornar-se livre. Por isso a verdade é a ação da liberdade, de modo que esta nunca deixa de a produzir” (id., p. 206); geração, no caso, de uma certeza interior que é a própria “subjetividade, mas não num sentido puramente abstrato [...] a subjetividade abstrata carece de conteúdo” (id., p. 211).

¹⁹ Silvia Saviano, *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 48.

²⁰ Apesar da existência em Kierkegaard depender, como vimos, de algo exterior, ela não é apenas uma possibilidade, uma espécie de condição particular do ato de existir. A ruptura recorrente, num movimento que separa e reata a si mesmo, não é propriamente ontológica, mas anterior, calcada no que vimos ser um juízo de existência. Todavia, Gilson não pode aceitar essa perspectiva pois seu *actus essendi* pretende ir a raiz mesma do ser e, por isso mesmo, a irreduzibilidade contraditória da existência lhe parece, em última instância, um elemento noético (conf. Gilson, op. cit., p. 239) que toma abstratamente um modo de ser pelo próprio ato de ser; e então, conseqüentemente, o eterno separar e reatar de si mesmo se revelaria de modo mais próprio como algo equivalente ao triunfo do nada. Tendo em mente as críticas de Gilson, caberia aqui um parênteses para esboçar um distanciamento entre o que por vezes é excessivamente aproximado, e que desenvolveremos em capítulo posterior. Diferentemente de Kierkegaard, para

por assim dizer, essencializada de Kant, fundamento de si mesma; se a tratarmos como uma espécie de portador da lei moral agindo para o devir, isso poderia se dar no máximo retrospectivamente, caso contrário, promover-se-ia novamente uma exteriorização de sua própria interioridade. — A subjetividade aqui é sim o princípio da vida ética.

Contudo, a existência permanece aqui abstrata se não atentarmos para seu duplo aspecto: esse princípio da vida ética do indivíduo não é pura criação a partir de um ponto abstrato, e sim repetição criativa, isto é, uma (re)afirmação de si a partir de uma posição histórica inicial sua, conforme o afirmado na tese de que “o indivíduo é si mesmo e o gênero humano” feita em *O Conceito de angústia*, como nos lembra Clair. Ao refletir sobre si e descobrir a não-verdade em sua subjetividade, o indivíduo existente (re)afirma sua existência primeiramente como negatividade diante de um outro, singularizando-se, então, num “esforço para realizar seu ser” mesmo que “sem termo de coincidência de sua essência e de seu ser”²². Mas esse esforço de ser único é simultâneo a descoberta de que se é a si próprio e ao gênero humano, e portanto de que a unicidade singular de todos passa pela de cada um, explicitando-se, assim, o caráter essencialmente múltiplo da verdade. E nesse sentido, a precária afirmação ética de sua

Heidegger “o instante pressupõe uma temporalidade mais originária, embora existencialmente não explicada” (*Ser e Tempo*, Parte II, p.135); trata-se, em última instância, de uma presença que precede ontologicamente a si mesma e, conseqüentemente, com uma verdade que não pode ser pressuposta, como seria em Kierkegaard, por já ser esta verdade a base mesma das pressuposições (id., Parte I, p. 297). Nesse contexto, algo como a *cura* [*Solge*], a cicatrização da fratura do ser para consigo, seria propriamente, então, o desentranhar de uma unidade originária no plano ontológico (ibid., p. 209). Nos parece todavia, que numa visão kierkegaardiana uma redução ontológica de uma certa dimensão ôntica à razão, à comensurabilidade, como que amalgamaria abstratamente o instante decisivo com a liberdade decidida, recobrando formalmente a realidade e esvaziando, assim, o salto decisivo kierkegaardiano em nome de algo como uma decisão ontológica (conf. nesse sentido as críticas que Adorno faz a Heidegger em seu livro *Dialética Negativa*, bem como as diferenciações aí efetuadas entre este e Kierkegaard).

²¹ “[...] existe uma verdade da subjetividade que é a de realizar em si a verdade da qual ela é potencialmente” (Clair, op.cit. p. 61). Conferir também: “Cada um é, em potência, o Indivíduo (*Enkelte*): a fé deve ser adquirida por cada homem, num esforço de cada instante, numa dupla relação: de alteridade e de identidade” (Silvia, op.cit., p. 30).

²² (Clair, op. cit., p. 51). Para este autor, a originalidade da concepção de existência em Kierkegaard se caracteriza pela junção entre um existente como síntese de elementos opostos, elementos “efetuados em e pelo pensador passional” (subjetivo), por um lado, e uma decisiva afirmação ética de si mesmo para que a existência venha realmente a existir, por outro.

subjetividade passional a cada instante implica uma verdadeira paixão de existir, isto é, um verdadeiro *inter-esse* por si mesmo²³, o qual, considerando o vir a ser como uma possibilidade no devir²⁴, passa necessariamente pela questão da alteridade²⁵. Em outros termos, se a original reflexão por si em si visa a identidade do existente consigo próprio no devir, numa interiorização que seria para si, todavia essa identificação só poderia ser pensada em termos de um ser em si para o outro. — Agora, antes de entendermos melhor o porquê dessa evidente referência a Hegel, nos aprofundemos um pouco ainda na questão da subjetividade como potência a ser atualizada.

Para Kierkegaard, “o verdadeiro lugar da *passagem* é no domínio da liberdade histórica, pois que se trata de um *estado*, de uma realidade”²⁶; trata-se propriamente da passagem do indivíduo como possível para sua realização histórica culpada a partir da

²³ A partir das observações de Tisseau sobre a etimologia de *inter-esse* na língua dinamarquesa, em seu *Le Concept d'ironie*, Silvia Saviano nos diz que: “A realidade é um *inter-esse* entre a unificação hipotética do pensamento, operada pela abstração e o ser. A abstração trata da possibilidade e da realidade, mas sua concepção da realidade é uma falsa tradução, porque o meio em que ela opera não é a realidade mas a possibilidade [...] Todo saber sobre a realidade é possibilidade; a única realidade da qual um existente tem mais que um saber é a sua própria existência” (Silvia, op. cit., p. 36). Assim, a existência não é nem propriamente posterior ao ser, como num essencialismo, nem mesmo anterior, como num existencialismo: ela está sim no meio do ser — seu interesse pela identidade com seu próprio mundo, onde mais do que o desejo de ser trata-se de um desejo de ser a si mesmo, é sua mais profunda realidade. Pela existência, um ser concreto pensado em abstrato reflete na abstração da afirmação de seu próprio ser como concreto, o que problematiza a concretude de sua realidade mas não a suprime propriamente. — Aqui, estar no meio do ser é como veremos, por assim dizer, des-substancializar a *res cogitans* cartesiana, reconhecendo a alteridade como essencial na existência, e conseqüentemente, na realidade, e isso sem, no entanto, anular-se nela.

²⁴ Compreendemos melhor porque a existência não é uma mera possibilidade acompanhando essas linhas de Silvia Saviano: “A natureza do sujeito é caracterizada por uma dialética da generalidade e da unicidade. Enquanto retoma os caracteres gerais da espécie, o homem é subsumido sob o universal; mas esta retomada é única. A generalidade tem também uma expressão social. Neste sentido, o Indivíduo é o único (*den Eneste*) e ao mesmo tempo o homem comum (*den menige Mand*), mas não o Indivíduo que se anularia na multidão (*Moengde*), niveladora de todas as diferenças. A relação ao geral é necessária para que o Indivíduo não permaneça apenas na possibilidade, significa uma passagem à existência. O homem se identifica com a generalidade e retoma-a em si mesmo. Esta é a tarefa da ética” (id., 28).

²⁵ conf. Clair, op. cit., p. 46 e segs.

²⁶ (*O Conceito de Angústia*, p. 124). E nesse sentido, Kierkegaard enfatiza, logo em seguida, que devemos “compreender, não logicamente mas no sentido de liberdade histórica, a palavra de Aristóteles quando designa a passagem da possibilidade à realidade por $\chi\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ [‘movimento’]”.

síntese entre temporal e eterno²⁷, deste instante no qual a liberdade adquire um original viés teleológico, a eternidade, a partir do pressuposto do ser de um não-ser, interiorizando-se, por então, a liberdade no sentido da segunda reflexão existencial abordada mais acima. E portanto, o que é atualizado é o próprio indivíduo que dialeticamente se pressupõe a si mesmo a partir da dupla reflexão existencial.

Podemos entender melhor esse processo que seria de uma autonomização dos pressupostos, acompanhando as seguintes observações: “Se a primeira Ética pressupõe a Metafísica a segunda pressupõe a Dogmática, mas acaba também por completá-la, e deste modo, aqui como em toda parte, a premissa autonomiza-se”²⁸. Como veremos no capítulo seguinte, a passagem entre o pensar a possibilidade real do pecado (sistematicamente através da Psicologia) para o pensar a sua realidade (Segunda Ética) é feita através do pensar a sua possibilidade ideal (Dogmática). Nesse contexto, a impotência de uma primeira Ética em relação ao pecado é justamente o que possibilita pensá-lo, por então, como simultaneamente individual e geral: “o pecado do indivíduo se convertia em pecado de todo gênero humano”²⁹.

Assim, pensar a passagem entre a potência e o ato, que é diferente de efetivar, implica tensionar as possibilidades reais da realidade (de ser) com suas possibilidades ideais (com a precariedade desse ser refletida em algo como um não-ser). E isso acontece porque, como vimos, quando o indivíduo se descobre simultaneamente como si mesmo e o gênero humano ele efetua a segunda reflexão existencial, tensionada, por então, com a primeira. Se a subjetividade é a verdade, a verdadeira realidade é a da existência interior, porém, como a subjetividade também é a não-verdade, o ser da realidade, que, no fundo, nada mais é que o ser da existência (lembrando, uma identidade na eternidade e uma tensão, visando a identidade, na temporalidade), é também interiorizado pela segunda reflexão como realização, histórica como vimos acima. Assim, a atualização pensada no domínio da liberdade histórica reconhece o indivíduo como ele próprio e o gênero humano, não transformando o indivíduo que é em potencial nem num impotente nem num onipotente, reconhecendo-o, isso sim, como

²⁷ “Recentemente, tem se insistido sobre a importância dos fenômenos da ambigüidade na filosofia e na psicologia de Kierkegaard e sobre esses estados intermediários e dialéticos, não sistemáticos, os quais ele adora analisar e mostrar que não podem se inserir na trama da filosofia hegeliana” (Wahl, op. cit., p. 216).

²⁸ *O Conceito de Angústia*, p. 37.

²⁹ Id., p. 32.

“a expressão de um problema [...] um movimento para o que é semelhante, para o que é proposto como idêntico — é um movimento histórico”³⁰.

O ponto importante a ser frisado aqui é, portanto, que no esteio de uma autonomização dos pressupostos, a essencial contradição de um juízo de existência não pode deixar de se refletir também no juízo de identidade. Nesse sentido, a análise da angústia por Kierkegaard começa pelo abstrato ser inocente de uma existência pura anterior à verdadeira existência histórica do indivíduo. Contudo, uma nova reflexão mostra que também não se trata de uma existência a pôr livremente sua própria realidade. A angústia existe no meio do ser, ela não advém propriamente de uma realidade inocente anterior, nem projeta propriamente uma realidade posterior, como se o indivíduo existente realmente estivesse em si, um em si, por então, substancializado. E justamente por não se tratar aqui de uma substância, a livre determinação das coisas, como já vimos acontecer consigo próprio a partir da segunda reflexão existencial, torna-se também problemática; isto é, os juízos de identidade feitos pelo indivíduo existente são afetados por uma existência, por sua vez afetada por uma realidade que só existe, numa volta a mais, se (re)posta por essa própria existência. Esse círculo vicioso reflete justamente que no fundo, no sentido já exposto, existência e realidade são o mesmo, e que pensar verdadeiramente a existência, isto é, a existência real existindo na temporalidade, devemos perceber que o problema central da contradição existencial passa pela questão do ser, isto é, pela resolução desse problema histórico que é o indivíduo; em outras palavras, passa pela tensão, como veremos mais detidamente no correr do texto, entre existência e realidade.

Assim, sob esse ponto de vista, o que a segunda reflexão nos mostra propriamente é que a verdadeira existência é antes de tudo uma resistência a uma exteriorização recorrente, afinal *ex-sistere* implica ser a partir de algo exterior, sendo, por isso, inerente à existência essa contradição entre exterioridade e interioridade: existir não é ser algo exterior nem ser algo interior a partir de um rompimento com o exterior, ou seja, a existência não é, repita-se, uma substância. Mas se a existência é uma interiorização, onde entra propriamente a exteriorização? Seria uma espécie de ser exterior a partir de si? No contexto real de uma existência existindo na temporalidade, o ser da realidade é (re)posto por ela, sendo, nesse sentido, também não-ser. Podemos pensar, então, que a interiorização, justamente por ser contraditória, traz dialeticamente

³⁰ Id., p. 43.

também uma exteriorização³¹. Mas esses limites da existência apontados pela segunda reflexão existencial não podem deixar de incidir, nos termos vistos acima, sobre uma realidade que mais do que uma exterioridade seria, então, uma exteriorização a partir de si.³² Assim, a contradição existencial, reforçamos, não é aqui anterior a realidade, e sim real, a base mesma da realidade complementarmente contraditória de uma existência — e é pensando dialeticamente existência e realidade como opostas que podemos visualizar, assim, uma a partir da outra.

Agora, para podermos compreender melhor a presença constante de Hegel no correr desse texto, acompanhemos por um instante o que significaria para Kierkegaard o agir ético de um indivíduo histórico. Sócrates e Cristo seriam propriamente aqui as duas únicas existências rigorosamente individuais porque partindo de uma posição histórica eles problematizaram a própria história, (re)fundando-a na tensão proposta entre uma singularização ética de si e a generalidade moral vigente (conf. *Uma Palavra sobre a minha obra de escritor...*, op. cit.). Por outro lado, acompanhando as *Migalhas Filosóficas*, vemos que ser contemporâneo de Cristo é singularizar-se a partir de sua posição histórica, que inclui tanto suas problematizações éticas (enquanto indivíduo ele é um problema histórico, como vimos), quanto — esse o ponto — o comum da experiência que as transformaram em generalidades; lembremos que o mundo grego, sob certo aspecto, pode ter mesmo mais grandeza espiritual do que o mundo cristão a-espiritual da atualidade. Assim, a generalização histórica dos princípios éticos obriga a uma originalidade individual, isto é, existir como indivíduo. E por isso, não se é propriamente um indivíduo histórico porque se está na história, determinado por ela, mas porque se põe a si mesmo a partir dela.

Como acompanharemos no correr do texto, é Hegel quem formalizou historicamente alguns dos princípios éticos fundamentais da época de Kierkegaard,

³¹ Podemos encontrar pistas para estudar essa difícil e muito pouco estudada questão em obras da tradição frankfurtiana como *A Dialética do esclarecimento* de Horkheimer e Adorno, ou a *Dialética negativa* de Adorno.

³² “Não é o gênero humano que recomeça com cada indivíduo — pois nesse caso não poderia existir como gênero — mas cada indivíduo que recomeça o gênero humano” (*O Conceito de Angústia*, p. 51). E isso em si próprio, pressupondo-se a si mesmo ao reapropriar-se da generalidade da história a partir de sua posição nela, através da qual, então, pode-se pôr a si mesmo de modo mais próprio, isto é, mais singular. Conferir também a necessidade apontada por Clair de que a verdade universal seja reapropriada individualmente para ser verdade (Clair, op. cit., p. 56).

através, no caso, da contradição na realidade apontada pelo seu método dialético, da abstração de um ser em si que é todavia princípio da realidade, de um ser mais concreto (caricatura da contradição de uma subjetividade como a verdade e a não-verdade), do seu vir-a-ser, do trabalho do espírito, etc. Assim, nessa época de hegelianos, neo-hegelianos e anti-hegelianos, nos parece, seguindo o raciocínio exposto acima, que Kierkegaard se posicionaria mais propriamente como não-hegeliano. Se assim o for, apesar de suas críticas a Hegel, ao menos dialeticamente ele estaria mais próximo dele do que de outros autores menos criticados por ele³³, e justamente porque sua crítica, como vimos, não se pode fazer exteriormente a partir de uma genérica moralidade.

³³ “Sem dúvida, Kierkegaard, ou ao menos seu pseudônimo Vigilius Haufniensis, ao qual ele atribui a obra, conserva um certo número de elementos do pensamento hegeliano” (Wahl, op. cit., p. 210). E o autor põe-se, em seguida, a enumerá-los: síntese entre corpo e alma como contradição e tarefa (mola da história); fenomenologia de tipo hegeliana, com noção de progresso; ideal implicando unidade e mediação; síntese final, com união da estabilidade e do movimento; identidade do pensamento e do ser (apenas no domínio do geral, pois particular teria atitude negativa frente a esta identidade); um domínio dos fenômenos sobre as categorias, apesar destas terem um sentido diferente do hegeliano; perfeição humana como perfeita participação na espécie; a aceitação da definição hegeliana de fé; uma verdade que não é menos verdade por ser contraditória; e, finalmente, a visão de Cristo como um indivíduo que é mais que indivíduo.

A QUESTÃO DA LIBERDADE EM *O CONCEITO DE ANGÚSTIA*

Tendo em mente as considerações feitas sobre a existência em Kierkegaard, tentemos por agora dar contornos mais precisos à problemática da liberdade neste autor através de uma análise de *O Conceito de Angústia*. Neste livro, seu heterônimo, Vigilius Haufniensis, nos diz logo na Introdução que o ceticismo kantiano coloca-se como um divisor de águas no pensamento ao escancarar a enorme dificuldade deste em recobrir a realidade. Dificuldade escamoteada pelo ilusório pensamento sistemático pós-kantiano representado principalmente por Hegel, que visava, por sua vez, escancarar o que seria um caráter formal da reflexão kantiana. A reflexão sistemática aqui percorreria abstratamente o que seria um abismo entre pensar e realidade, iludida, por então, pelo alcance de suas mediações, e isso, considerando-se o que seria um momento de verdade em sua trajetória, traria consigo uma profunda alteração na relação em geral do ser existente com sua realidade, e em particular na relação do indivíduo com a alteridade que o faz ser o que é. Contudo, se “a hora dos *distinguo* passou”¹ e atualmente só podemos pensar a experiência direta e particular do mundo de modo mediado pelo geral, isso não implica abrir mão de nuançar o alcance dessas mediações, desenvolvendo um pensamento crítico que aponte para seus limites frente a esse abismo. É nesse sentido que ele se propõe mediar, ironicamente², as mediações pela

¹ Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 8.

² Como veremos, se a transposição hegeliana do abismo entre pensar e real, no fundo o mesmo que separa o particular do geral, não deixa de recuperar os termos de uma verdadeira experiência, de um ser que é apenas no devir para um outro, ela acaba todavia por inverter os pressupostos ao atribuir um caráter determinante à antecipação do pensar. Às pretensões absolutas da razão contrapõe-se seus limites absolutos, pressupondo-se, por então, uma anterioridade e, em conseqüência, uma posterioridade irredutíveis, as quais extrapolam qualquer experiência imanente da consciência através do que seria uma experiência transcendente da subjetividade, uma determinação indiferente que antecede qualquer determinação reflexiva. Por isso, para tensionar o pensar e seu irredutível pressuposto, Kierkegaard propõe uma irônica metodologia de universalização de determinações existenciais particulares, como num conceito de angústia ou de pecado, que contrapor-se-ia à particularização de determinações gerais promovida pelo pensamento sistemático, e abriria, por então, uma possibilidade de mediação do geral pelo particular (conf. Wahl, *Etudes Kierkegaardienes*, p. 213).

nossa problemática, e cada vez mais problematizada, experiência imediata, resistindo assim ao caráter coercitivamente totalizante das mediações.³

Para Kierkegaard, uma reconciliação hegeliana entre pensar e realidade parte acertadamente do caráter subjetivo do pensamento explicitado por Kant a vincular problematicamente o objetivo ao subjetivo, e também corretamente o flexiona no sentido de mostrar que o caráter objetivo desse subjetivo não se encontra *a priori*, como uma espécie de condição da subjetividade a ser efetivada pela liberdade que seguiria autonomamente uma lei moral posta pelo próprio sujeito, calcando-se, por então, a realização do nosso desejo de ser, de ser totalmente reconciliado com a alteridade, numa espécie de boa vontade guiada pelo que seria uma razão prática. Ao contrário, para Hegel, esse caráter objetivo se constrói objetivamente como uma totalidade objetiva obtida no curso de uma experiência subjetiva, que, diferentemente de Kant, só pode ser da própria coisa, não havendo sentido, portanto, na separação entre coisa em si e fenômeno; e assim, as categorias subjetivas, ou melhor, as determinações reflexivas, seriam não uma condição objetiva da subjetividade e sim o ser originário dela, iniciando-se como uma determinação abstrata para se refletir, no correr dessa experiência, enquanto determinação reflexiva, de modo cada vez mais concreto —; um movimento, portanto, propriamente contrário ao kantiano.

Todavia, o caráter mais dinâmico da realidade em Hegel, em comparação com uma substancialização da lei moral kantiana tratada como uma espécie, singular é verdade, de fato da razão, apesar de realçar o caráter não arbitrário da existência, acaba por substancializar, em contrapartida, a própria subjetividade ao desprezar os limites da razão realçados por Kant⁴. O conceito que tudo explica e reconcilia é mero acordo

³ Kierkegaard desenvolverá esse quadro de profunda alienação na atualidade de modo mais amplo e explícito em *O Desespero Humano: Doença até a Morte*.

⁴ A distinção kierkegaardiana entre uma existência, subjetiva, a própria subjetividade, e a realidade, depende em certa medida da complexização promovida por um pensar sistemático. Pensando esse movimento retrospectivamente, já lá em Descartes a problematização radical do *cogito* alcançaria uma tensão no interior do que seria a própria subjetividade, contraposta, por então, ao que seria uma certa objetividade da realidade exterior. Contudo, apenas após o despertar do sono dogmático de Kant, através de Hume e sua cética problematização da possibilidade de representação do mundo exterior, se dá uma verdadeira problematização dessa tensão interior. No bojo de sua revolução copernicana, seu *a priori* reflete uma duplicidade interior representada na ambigüidade antinômica do pensar o real como fenômeno e coisa em si. Hegel aqui, problematizaria a realidade a partir dessa problematização kantiana de uma tensão interior, através da contradição entre ser e não-ser. Desse modo, a realidade preservada

verbal de uma imanência egocêntrica consigo mesma, uma caricatura da infinitude do espírito expressa numa experiência mediada como imediata, isto é, na figura de um Espírito Absoluto a aspirar uma distinção absoluta, ou melhor, já que se trata de uma contradição de termos, uma indistinção generalizada. E aqui, a aspiração por uma identidade absoluta com a alteridade através de seu sistemático esquecimento, revela-se, contraditoriamente, como uma absolutização dessa des-identificação abismal⁵.

Essa ilusão sistêmica de uma plena identidade através de mediações afeta de tal modo a relação com a realidade, que se põe contraditoriamente como falsa e verdadeira ao mesmo tempo. De um modo geral, seu momento de verdade foi o da problematização da simplicidade de visão de um homem íntegro capaz de discriminar com a certeza necessária o bem e o mal em si mesmo, reconciliando-se assim por si com toda

num *a priori* passa a ser construída, no caso, objetivamente na imanência consciente de um vir-a-ser. Mas para Kierkegaard, o caráter exterior da síntese hegeliana, meramente reflexivo, confunde as duas tensões ao interiorizar o exterior e exteriorizar o interior, simulando assim a travessia do abismo refletido pela antinomias kantianas. Na diferenciação das duas tensões, Kierkegaard propõe uma nova: um dos termos seria uma realidade histórica, enquanto tal problemática no seu ser em si, e pensada, por então, mais propriamente como uma síntese estruturadora das possibilidades reais e ideais existentes; e o outro termo seria uma existência individual, igualmente problemática no seu ser em si para o outro, e pensada, por então, como uma síntese estruturadora das reais possibilidades individuais de liberdade e de não-liberdade. Essa nova tensão se dá precisamente entre uma necessidade real interiorizada, sempre individual e historicamente (reflexo particular e geral do mesmo), como liberdade entravada em si mesma, e um ideal livremente projetado interiorizado como possibilidade da realidade. A existência assim pensada contrapõe-se à exteriorização do interior proposta por Hegel; e quanto à realidade, não se trataria propriamente de um afastamento do exterior e sim dessa interiorização hegeliana do exterior que pela imanência acabaria propondo, em última instância, uma introjeção dele livremente feita por uma não-liberdade; e é por isso que a necessidade real expressa na certeza de um vir-a-ser é interiorizada na existência, de modo mais próprio, como uma não-liberdade. Contudo, ao invés de uma simples negação, afirmando uma aproximação abstrata, o momento de verdade hegeliano exigiria o contraponto de algo como uma projeção da verdadeira realidade num porvir incerto, e portanto, de certa forma, distanciada — embora não ausente — do instante presente.

⁵ A superação das diferenças não é uma des-diferenciação em Hegel, pois a consciência hegeliana não reflete uma origem das idéias advinda de uma determinação indiferente do indivíduo particular que se funda a si mesmo enquanto tal, e que, assim, instaura a consciência, retrospectivamente, de uma diferenciação a ser superada; sua origem retrospectiva é já a própria diferenciação de uma determinação reflexiva, num processo exponencial que trata as distinções particulares de modo genérico, como abstrações a serem progressivamente superadas — em outras palavras, como o Mal na história.

alteridade em si⁶. Mas o pensamento sistemático, esse seu momento de falsidade, complexizou essa problematização a tal ponto que tornou a própria distinção problemática⁷, como nos diz Vigilius em seu enfático e fundamental início, aliás, tão bem destacado do restante do texto e revelador de sua *atmosfera* que diríamos se tratar de uma epígrafe complementar:

“A hora dos *distinguo* passou. Matou-os o sistema e quem nos dias de hoje ainda os amar é um extravagante cuja alma se agarra a algo há muito desaparecido. Seja! Mas nem por isso Sócrates deixa de continuar a ser quem foi — o sábio da simplicidade — devido àquela estranha distinção por ele formulada e praticada, e que, dois mil anos mais tarde, só o bizarro Hamann retomou admirativamente; porque, para este, a grandeza de Sócrates consistia em ‘distinguir o que sabia do que não sabia’”⁸

Podemos ter uma idéia do significado de “a hora dos *distinguo* passou” ao considerarmos — logo no início da Introdução— que a afirmação de “que o pensamento em geral cobrisse a realidade, nunca a filosofia antiga e a Idade Média duvidaram. Com Kant, a dúvida chegou”⁹. Assim, a experiência de distinguir o que sei do que não sei talvez possa ser considerada aqui, ao menos retrospectivamente, como aquela que pressupõe a identidade entre meu pensamento (em geral) e a realidade que penso¹⁰. E é justamente a “hipótese mais do que problemática” de que Hegel conseguiu “*esfuracar* o

⁶ A falsidade aqui não está no momento anterior à distinção proposta num problema e sim querer persistir nele após a proposição do problema, sendo meramente retrospectiva, portanto, qualquer imputação de falsidade, pelo menos nesse sentido, ao que vem antes da problematização.

⁷ O indivíduo é “a expressão de um problema. Ora, um problema é um movimento mas um movimento para o que é semelhante, para o que é proposto como idêntico — é um movimento histórico” (*O Conceito de Angústia*, p. 44, grifos meus). Nesse sentido, a problematização exponencial em questão parece levar a tratar *ad infinitum* a proposição anterior como posição, até esquecermos do caráter problemático de ser um por vir todo projeto da subjetividade, seus ideais, ou melhor, dos próprios projetos, pois que, então, precisariam ser, por assim dizer, des-problematizados antes de poderem propor o que quer que seja; ou ainda, trocando em miúdos, anulados simplesmente.

⁸ Id., p. 8.

⁹ Id., p. 18.

¹⁰ No entanto, há uma importante distinção a ser feita em relação à questão da identidade: “A filosofia moderna nenhum progresso fez na concepção do não-ser, e isto apesar de se ufanar da sua qualidade cristã. Para a filosofia grega como para a dos nossos dias, o grande problema é induzir o não-ser a ser, pois eliminá-lo ou fazê-lo desaparecer não passa de um artifício. Para a filosofia cristã, o não-ser existe em toda parte, como o nada de que tudo foi criado, como ilusão e vaidade, como o temporal esquecido da eternidade; por isso, a grande tarefa será aboli-lo de modo a fazer surgir o Ser” (id., p. 126).

ceticismo kantiano”¹¹, que o texto parece, em última instância, ir progressivamente esvaziando.

Assim, seguindo o que tentamos delinear no capítulo anterior como uma posição não-hegeliana, vemos que a distinção socrática, essa distinção ética de si que põe de modo mais próprio o indivíduo existente¹², conforme o que já vimos, é caricaturada pela identidade abstrata hegeliana. Agora, se atentarmos para que o sistema “matou” justamente a “simplicidade” da distinção socrática, isto é, a possibilidade do indivíduo conhecer-se por si mesmo, então percebemos que o contraponto a essa simplicidade, isto é, a complexidade, é mais precisamente, enquanto caricatura da distinção, uma complexização. Em outras palavras, é um processo de formalização da contradição essencial da existência, desconsiderando toda a questão de um paradoxo *quia absurdum*, como vimos no capítulo anterior.

Portanto, essa caricatura da distinção singular que todo indivíduo pode fazer apenas por si mesmo, se lembramos que o indivíduo existente é propriamente “a expressão de um problema” histórico, pode ser identificada como a complexização de um problema. Contudo, como nos mostrou a segunda reflexão existencial, o indivíduo é antes uma interiorização do que uma interioridade, e por isso, o movimento geral do sistema é mais precisamente de uma complexização da problematização individual, quer dizer, um projeto de mediação por inteiro dessa distinção singular. Hegel faria, desse modo, uma “tábua rasa de toda e qualquer premissa”, propondo uma “absoluta ausência

¹¹ (Id., p. 18.). E Vigilius pergunta logo em seguida: “[...] será, porém, a realidade assim obtida uma reconciliação? Com tudo isso, afinal não se fez mais do que levar a filosofia até o ponto de partida de outrora, desses tempos de outrora em que a reconciliação detinha, justamente, uma importância enorme”

¹² “A verdadeira censura dirigida por Sócrates aos sofistas, segundo o seu *distingo* de que eles sabiam falar bem mas não dialogar, era que podendo ser inesgotáveis sobre qualquer assunto, careciam, não obstante, do dom da interiorização. Ora, é no interiorizar que justamente reside o segredo do diálogo” (*O Conceito de Angústia*, p. 25). A distinção socrática se fará sentir na interiorização proposta por Vigilius, onde “a vigília instaura a distinção entre mim mesmo e o outro-em-mim” (id., p. 63). Aliás, para Kierkegaard, a categoria “O Indivíduo” foi usada “a primeira vez com uma dialética decisiva, por Sócrates, para dissolver o paganismo” (Kierkegaard, *Uma palavra sobre minha obra de escritor...*, 130); quer dizer, Sócrates não estava inteiramente subsumido ao pressuposto de um ser, apesar de ter (re)afirmado sua singularidade no interior de uma realidade histórica com esse pressuposto (conf. nota acima). De qualquer forma, essa ambígua distinção socrática, como não poderia deixar de ser, mostra que o pensamento do ser em particular não permite chegar ao ser em geral, isto é, que pensar a realidade não recobre seu ser em geral.

de pressuposições”¹³ que acaba por atribuir movimento à Lógica apesar de que aí “nenhum movimento deverá *devir*; porque a Lógica, como tudo o que é lógico, limita-se a *ser*”¹⁴. E por isso, a realização histórica de si, de sua própria potência, como vimos, é feita para Hegel menos por um espírito individual que se pressupõe a si mesmo do que por um espírito absoluto que ameaça resolver o problema anulando-o.

Contudo, essa complexização não pode ser simplesmente negada após a interdição de uma experiência direta do mundo, conforme seu momento de verdade. Resta porém distinguir entre uma posição propriamente exterior a esse mundo complexizado (uma simplificação), visto a crítica bem fundamentada do pensar sistemático, e o que seria uma proposição de uma posição por vir, e que, portanto, (ainda) não é propriamente interiorizada; em outras palavras, o que seria uma verdadeira problematização.

Por isso, a resistência que se contraponha à formalização da contradição existencial e (re)afirme, assim, a interiorização de si por si, passa por algo equivalente, se tivermos em mente o que seria uma posição não-hegeliana, a uma des-complexização¹⁵. É por esse processo que se interioriza propriamente, por um lado, um

¹³ *O Conceito de Angústia*, p. 123.

¹⁴ *Id.*, p. 21.

¹⁵ Aqui, apesar da coincidência profunda de movimento de uma des-diferenciação (citada em nota anterior) com uma des-complexização, é necessário distinguir o alcance mais próprio de ambas: o abismo profundo entre o eu e o outro no primeiro caso; já no segundo, o ilusório escamoteamento desse abismo, verdadeira filigrana que acompanha todo livro, como compreenderemos ao final desse capítulo. Aliás, podemos obter a transparência desta se pensarmos, por um lado, na tendência do pensamento a fazer sistema — em tal alto grau que a consciência da alienação parece se interverter a todo momento em seu contrário — e por outro, no contraponto historicamente fundamental de algo como uma re-dialetização da dialética a cada instante, portanto, propriamente em contraposição a Hegel. E esta visa especificamente aqui o que seria uma formalização da dialética hegeliana que pensa a contradição mas não em contradição, pois esqueceria que esta só é realmente contraditória a partir da vivência existencial de cada indivíduo. Em outros termos, a mesma segunda reflexão existencial, vista no capítulo anterior, que fala na interiorização da interioridade como sendo a existência, também deve ser aplicada quando se pensa, dialeticamente, essa existência contraditória. Assim, algo como uma re-dialetização da dialética nada mais é aqui que uma retomada de um processo abandonado; todavia, com um enorme alcance crítico se atentarmos para que essa interiorização visa propriamente a possibilidade de se pensar a realidade radicalmente alienada de nossa sociedade a-espírita atual, convicta que está da plenitude de sua consciência de si. Poderíamos dizer, então, que diante da complexização do mundo, num certo sentido, a dialética seria o pensamento que antecipa a possibilidade de experiência da realidade — não a própria —,

ideal livremente projetado como possibilidade posta nessa realidade problemática, e por outro, a possibilidade da liberdade se projetar, contraditoriamente, como não-liberdade. Ou seja, é por ele que estabelecemos a relação entre uma liberdade que não consegue projetar livremente seus ideais e uma alienante efetivação exterior de idéias racionais propostas coercitivamente pelo pensamento sistemático.

O *pathos* dessa ilusão sistêmica, que se põe contraditoriamente como índice de realidade, é sofrido historicamente por um indivíduo que, desesperado¹⁶ diante de um abismo, confunde a idealização de seu ser posto no imediato por um abstrato vir-a-ser com seu verdadeiro devir, como se a duplicação da consciência que acompanha a realidade pudesse vir a tomar o lugar da própria. Ilusão calcada de modo mais propriamente histórico, no realce kantiano do caráter subjetivo do conhecimento que vincula o certo de uma ciência à certeza de quem conhece, e reforçada, também lembrando, pelo realce hegeliano do caráter propriamente experiencial do aspecto objetivo dessa certeza. Para Hegel, a consciência ao antecipar um si que é essencialmente um vir-a-ser supera uma abstrata certeza em-si por meio de uma certeza em-si-para-si, possibilitando, assim, o reatamento da identidade do particular com o geral. E neste ponto, Kierkegaard propõe uma inflexão fundamental no sentido de mostrar que se trata mais propriamente da antecipação de uma incerteza, isto é, da ambigüidade da liberdade diante de seu próprio projetar-se; e então, após uma

pois se trata aqui da incerteza de uma existência problemática vivenciada numa realidade que também é um problema; assim, a des-problematização seria, então, justamente o resultado dialético visado diante da caricatural problematização exponencial do sistema — e se o problema se equaciona, então, bem, passou-se também o tempo da dialética.

¹⁶ Diferentemente da angústia do ser de um não-ser, conforme o que veremos, o desespero se dá mais propriamente diante das possibilidades infinitas de perder a si mesmo, isto é, do devir de um nada. Contudo, se pensarmos na anterioridade da angústia, podemos especular se o desespero no fundo não é porque o devir de um não-ser implica a falta atual de um ser, posto por si mesmo apenas quando põe simultaneamente o não-ser: “Assim, estar *mortalmente doente* é não poder morrer. [...] No desespero, o morrer continuamente se transforma em viver. Quem desespera não pode morrer; *assim como um punhal não serve para matar pensamentos*, assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não devora a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo. Mas esta destruição de si [...] é pelo contrário, uma acumulação de ser, ou a própria lei dessa acumulação” (Kierkegaard, *O Desespero Humano: Doença até a Morte*, p. 341). Como veremos no correr do texto, a questão não é propriamente de vida ou morte, mas de viver (na morte) ou de morrer (na vida): não poder morrer a cada instante em si para se abrir ao seu essencial devir no outro é contraditoriamente um suicídio do espírito que vive na morte da mera repetição de um si cristalizado, acumulado quantitativamente, então, momento a momento.

existência problemática distinguir, como vimos, uma contraditória projeção não-livre de seus ideais, resta-lhe uma tensão com uma realidade que já vimos ser igualmente um problema. Por isso, apenas interiorizando, problematicamente, essa realidade problemática, põe-se a possibilidade de uma verdadeira certeza, a qual, conforme veremos, em especial na questão da fé, não é exteriorizada por um processo reflexivo a propor meros modelos coercitivos de virtude através de seu abstrato vir-a-ser, mas, pelo contrário, interiorizada em si mesmo, a cada instante, na figura de um porvir.

Uma vez percebida que a complexização do mundo dificultou a tal ponto sua experiência mais imediata, interna, que qualquer reflexão tende patologicamente a fazer sistema, compreende-se que o apoio de Kierkegaard e de seu heterônimo no lusco-fusco da linguagem, com todas as limitações daí decorrentes, visa tanto o abismo, conforme veremos, quanto o escavar dele pelo pensamento sistemático. Nesse sentido, se a sistêmica indistinção generalizada lembra uma espécie de sono dogmático, seu despertar não se dará todavia por uma razão cética kantiana, a qual desconsideraria o vacilar da consciência diante do abismo (a tendência de interversão da consciência da alienação em seu contrário), e que, por isso, trataria os limites extremos da razão apenas como postulados necessários a uma possível expansão do conhecimento teórico e prático de uma razão autônoma. Contrariamente, a intenção de Vigilius é justamente não adormecer nas altas horas do sistema, manter escandalosamente os *distinguo* vivos, mediando as mediações sem complexizá-las ainda mais —, visando, isso sim, uma descomplexização. Desse modo, diante dos limites absolutos da razão, irônico contraponto a uma consciência que pensa antecipar de modo absoluto a realidade, resta despertar através dos sobressaltos provocados pelo desesperante pesadelo de vir a perder a si mesmo no sono dogmático do sistema e no seu tudo que se revela um nada, bem como manter aqui a vacilante vigília empreendida sempre no tênue limite do sono.

De qualquer forma, por mais que se acentue a experiência da perda da experiência¹⁷, figurada pelo abismo entre pensar e realidade, e hipostasiada em não-

¹⁷ Tendo em mente aquele enfático início que parece dar a *atmosfera* do texto, vimos que a distinção singular caracterizada por uma experiência de interiorização de si por si foi como que perdida no caricato movimento do sistema. Contudo, ainda é possível aqui a experiência dessa perda, quer dizer, efetuar uma interiorização que distinga a possibilidade de uma verdadeira distinção do indivíduo a partir, no caso, de uma posição não-hegeliana. Por isso, a experiência da perda da experiência nada mais é que aquela interiorização proposta pela segunda reflexão existencial, apenas que considerada historicamente, isto é, em função de um hipostasiamento sistemático dela em não-experiência, promovido, em especial, pela

experiência pelo pensamento sistemático, ainda assim a experiência individual nunca deixa de estar presente. A sistemática alienação não consegue abolir sua própria base, apenas acrescentar-lhe um a menos de disposição para romper com sua alienação — e contrariamente, uma consciência dessa alienação, antes do seu momento de interversão, acrescentaria também apenas um a mais. Assim, diante do grau histórico de uma alienação sistêmica, pois posta inclusive pela interversão de uma consciência dela a fazer passar a abertura para a mesmice que suprime a diferença por um abrir-se para a alteridade que apenas a superaria, o que isola ainda mais radicalmente o indivíduo de sua própria experiência, devém, por tudo isso, como historicamente fundamental, o contraponto de uma contraditória experiência solitária da busca de si através do que seria um verdadeiro abrir-se para a alteridade. Desse modo, visando o isolamento solipsista promovido pelo pensamento egocêntrico do sistema, nosso heterônimo autor esvazia a autoridade de seu livro, ou melhor, de um olhar exterior sobre ele feito por uma consciência que, em sua tendência de fazer sistema, barateia qualquer projeto e inviabiliza qualquer exemplar distinção no interior do que seriam propriamente exemplos¹⁸. Para Vigilius, o valor de verdade da obra está em aberto para o olhar do outro, se faz a partir desse olhar, e é por isso que ele se despede em seu Prefácio desejando um “adeus bem intencionado” ao leitor, que doravante terá que fazer solitariamente sua própria experiência; bem intencionado, no caso, porque todo conhecimento, inclusive o buscado nesse livro, exprime o inter-esse da subjetividade por um verdadeiro contato com a alteridade que está nela e que a faz ser o que é. Não se tratando, portanto, de uma contemplação desinteressada que levaria aqui a procurar o outro apenas exteriormente (cristalizado, como o eu, num em si)¹⁹.

Do que vimos até aqui, podemos levantar algumas características fundamentais dessa experiência radical de perda da experiência: a culpa por ela ser feita por si

formalização hegeliana de uma contradição viva: a da ambígua e singular interiorização de cada existência propriamente individual.

¹⁸ Vigilius não deseja relativizar o valor de sua obra, pois relativismo e absolutismo são no fundo lados da mesma moeda que é o pensar sistemático: formas sistemáticas de lidar com a indiferença. Descobrir que “costas largas” e “carregar um mundo” não fazem de ninguém um Atlas, não seria motivo para se abdicar do pensamento (conf. *O Conceito de Angústia*, p. 12). E assim, o relativismo não seria propriamente nem des-complexização, nem uma ingênua simplificação do mundo.

¹⁹ Como vimos, se a contemplação grega do outro no destino ambíguo traçado pelos oráculos nos templos é retrospectivamente exterior, não o é, todavia, desinteressada.

mesmo; seu caráter histórico à medida que vai contraditoriamente sendo gerado como um mal fundamental; também seu caráter transcendente figurado por um salto para um estado qualitativamente diferente; um problemático ser que põe a si mesmo apenas quando põe seu não-ser, caracterizando, por então, uma realidade tão problemática quanto a existência individual inserida nela, e equacionadas ambas apenas em algo como um porvir de infinitas possibilidades refletidas num instante presente; e por fim, uma consciência impotente diante da incerteza de uma subjetividade, e que revela uma decisão pela consciência, fundante de qualquer verdadeira diferença (daquela que aproxima da alteridade), como anterior a qualquer decisão consciente. E por essas características podemos entender, então, porque para Vigilius essa experiência radical de perda da experiência se aproxima muito do que é caracterizado como pecado, distinção fundamental a ser problematizada no correr do livro visando caracterizar mais profundamente essa experiência abismal²⁰. Quanto ao pensamento sistemático propriamente dito, tendo em mente que se ele não altera diretamente a realidade do pecado o mesmo não acontece quando se trata da existência frente a essa realidade, no fundo, o verdadeiro interesse do autor, podemos compreender, então, que a contraposição kierkegaardiana à sistêmica formalização da essencial contradição da existência transparece propriamente como a verdadeira visada do texto²¹.

Desse modo, ao se tratar da problemática do pecado, temos que ter em mente uma contraposição à imposição de se pensar uma experiência mediada desse

²⁰ “[...] toda a especulação dos Antigos tinha como premissa a realidade do pensamento, do mesmo modo toda a sua ética implicava a possibilidade prática da virtude. O ceticismo do pecado é inteiramente estranho ao paganismo, para cuja consciência moral o pecado era o mesmo que o erro para sua teoria do conhecimento: uma exceção que nada prova” (id., p. 31). Comparativamente, com o advento do pecado, a exceção vira regra e o abismo se consuma com o comprometimento da realidade do pensamento.

²¹ O projeto crítico kierkegaardiano de contraposição à formalização da contradição da existência feita por uma dialética intervertida em pensamento sistemático a promover uma exteriorização crônica, se dá, como vimos, pela interiorização da própria existência a partir da distinção do que seria um modo contraditório de lidar com a contradição. Não por acaso, Kierkegaard foi considerado como uma das influências decisivas do chamado existencialismo; e Sartre, em seu *Questão de Método*, justamente uma espécie de prefácio de sua *Crítica da Razão Dialética*, considerava que essa radicalização da existência do indivíduo e de suas contradições, até o limite da contradição, fazia de Kierkegaard, conjuntamente com Marx, e sua, por assim dizer, radicalização da realidade do indivíduo e de suas contradições, igualmente até o limite da contradição, fazia de ambos os autores chaves para se entender o século XX gestado no XIX.

complexizado mundo. Assim, uma vez posta a sistematização da razão em várias áreas do conhecimento, delimitemos propedeuticamente tanto a problemática do pecado no campo de conhecimento apropriado quanto o próprio. Essa distinção propedêutica, proposta na Introdução do livro, seria o contraponto ao embaralhamento dos conhecimentos sistematizados no esteio de uma indistinção generalizada supostamente reconciliadora²². Mas ela não é preparatória propriamente para outra ciência, outra sistematização, que mais rigorosa melhor daria conta, kantianamente, do problema; o contraponto às pretensões absolutas do sistema, como vimos, implica limites absolutos da razão, mesmo, e até mais, considerando-se o caráter exteriorizador da complexização, no caso, da totalidade desses conhecimentos sistematizados. Considerando que a realidade complexizada do pecado não é interiorizada como sua existência imediata e sim simplificada, o que se prepararia mais propriamente seria tão-somente o devir de uma verdadeira distinção do problema, posta de modo transcendente no seio da indistinção atual, e que, enquanto apenas proposição problematizada, é mediada pelas ciências em geral.

A abstrata reconciliação hegeliana sustenta-se fundamentalmente na sobreposição de uma Lógica, seu referencial maior do conhecimento, a uma Realidade, supondo-se assim um abstrato começo imediato dessa em si mesma que desconsidera a anterioridade de uma realidade concreta; e para tanto, desconsiderar-se-ia o caráter propriamente transcendente de todo real movimento, supondo-se em seu lugar um fantasmagórico movimento imanente. Aliás, é precisamente na distinção propedêutica do que seria um verdadeiro pensar lógico, onde tudo simplesmente é, que o caráter transcendente do movimento se faz perceber, pois ironicamente haveria uma necessidade lógica da passagem deste plano para o devir, aonde se põe de modo mais próprio tanto a realidade quanto a existência (a expressão propriamente real do movimento). Mas Hegel ainda estende essa sobreposição para a Ética e afirma que seu movimento imanente, seu negativo, é o mal, o qual complementarmente seria o negativo; e aqui, então, uma substancialização do mal dita positivamente (coercitivamente) o bem correspondente, ou seja, independente da experiência própria

²² O embaralhamento hegeliano “não favorece as investigações propedêuticas, pois estas ganham com isso tão pouco quanto a verdade em clareza ou uma alma de homem em beatitude pelo fato de a enfeitarem com um título” (id., p.19). Vigilius propõe, então, delimitar em termos gerais o alcance de cada ciência aqui em questão antes de especificar propriamente sua relação com o objeto estudado: o pecado.

que cada um deve fazer do mundo e do caráter transcendente da realização dos ideais éticos. E desse modo, trata-se da Ética, ao confundir seus limites com os da Dogmática, como mero modelo de virtudes, esquecendo-se que nela não se realiza o ideal, apenas idealiza-se o real.

Por fim, Hegel confundiria o *logos* dogmático com o da Lógica, supondo, analogamente uma imediatidade abstrata a ser naturalmente superada pela Dogmática: a fé, desconsiderada, então, em sua história própria, a qual se confunde propriamente com aquela experiência radical de perda da identidade com o outro e, conseqüentemente, consigo mesmo. — Assim, a fé seria propriamente o pressuposto problemático desta sistematização em particular. As aporias temporais expressas na figura de um abismo são contrapostas por uma abertura extra-temporal, a qual, por ser tratar de um ser aberto para o porvir — e não para algo que essencialmente, de algum modo, já estava lá, como nos gregos e sua categoria da reminiscência —, é possível ser identificada ironicamente, então, com a categoria de fé.

Tendo feito essas distinções propedêuticas iniciais, visando preparar a contextualização do alcance de sua obra, Vigilius retoma, por então, a questão do campo adequado ao conceito de pecado, problematizando a insuficiência de aproximação dos campos em geral diante da gravidade de sua *atmosfera*²³, a qual, mantendo a relação contraditória da interioridade com sua realidade e consigo mesma, realça a experiência solitária de um Isolado²⁴ em sua busca por uma verdadeira interiorização da alteridade.

²³ Assim, pensar o pecado na Estética anularia a seriedade, subjacente ao conceito, de *efetivamente* superá-lo, ficando-se tão-somente na frivolidade do cômico ou na melancolia do trágico. Na Metafísica, perder-se-ia sua existência em profunda intimidade para conosco, pois o pensamento tentaria aí dominá-lo. Na Psicologia, a superação de sua existência de fato, através de corajosa e necessária resistência, é substituída pela visão dele como um estado a ser tenazmente observado por uma curiosidade sem paixão (id., p. 24).

²⁴ O pecado seria propriamente “objeto daquele sermão em que o Isolado se dirige, só a só, ao Isolado” (id., p. 25). A solidão desse Isolado que visa outro em posição semelhante é conseqüência de uma verdade que o indivíduo impõe a si mesmo ao interiorizar o conceito de destino, enquanto relação exterior consigo: “é este conceito de culpa e de pecado que transforma cada indivíduo no Isolado. Todas as relações com o resto do mundo, com todo o passado, desaparecem. Só uma questão interessa: a da culpabilidade” (id., p. 149). Como veremos, o Isolado se relaciona com o mundo mediado por sua culpa justamente por não conseguir produzir por si próprio a *verdade*, e isto porque o ser da existência real devém apenas na comunhão, aqui inviabilizada, com a alteridade (lembramos da dupla reflexão existencial que afirma a subjetividade como a verdade e a não-verdade): “a verdade só existe para o Isolado quando é ele próprio que, agindo, a produz. Se a verdade existe de outra maneira para o indivíduo

Contudo, pela categoria ética do remorso esbarramos com o ar de seriedade que necessariamente cerca o pecado, embora logo se compreenda que aí ele teria um tratamento meramente disciplinar ao se distinguir a impossibilidade ética de realizar o ideal de um homem integral. De qualquer forma, esse real que não alcança o que o pensar antecipa revela justamente o abismo até aqui tratado, e algo mais: que o caráter individual deste é pensado também a nível geral, no caso, pela Ética, revelando-se, assim, de modo mais aprofundado, a insuficiência de atitudes exemplares, a sua nulidade mesma. E isso então realça, contraditória e desesperadamente, tanto o caráter propriamente solitário da transposição desse abismo quanto a impotência individual em fazê-la, pois de modo absurdo o pecado, apenas posto individualmente por si mesmo, revela-se, por então, simultaneamente imposto patologicamente a todo gênero humano²⁵, numa como que disposição geral de se prender a ele²⁶. Aqui, uma existência alienada, em particular e em geral, revela também que o projeto de des-complexização tem sempre dois lados: o da realidade e o da existência, bem como que é ambigualmente particular e geral nos dois casos, os quais no fundo são um só. E quando o caráter objetivo dessa experiência subjetiva de perda da experiência revela-se objetivado pelo sistema numa padronizada experiência comum através, como vimos, de uma exteriorização do interior, deve-se então interiorizar, criticamente, essa experiência comum como uma liberdade profundamente entravada em si mesma.

Diante da problemática do que seja propriamente particular e geral na relação com o pecado, “uma vez que o pecado do indivíduo se convertia em pecado de todo o gênero humano”²⁷, Vigilius busca então na Dogmática, em particular na sua categoria de *pecado original*, auxílio à Ética, e aponta para o que seria uma espécie de *nova Ética*, a qual, pressupondo a idealidade de um pecado original, poderia abordar as manifestações reais de um pecado individual. A Dogmática auxilia porque, “em

ou se este a impede de existir para si tal como a descrevi, estamos perante um fenômeno demoníaco” (id., p. 207).

²⁵ Conf. id., p. 32.

²⁶ Aqui, a irônica metodologia de universalização de determinações existenciais particulares como contraponto a uma visão sistêmica que particulariza determinações gerais permite propor ironicamente a generalização de uma experiência particular de perda radical do geral e coloca em discussão uma das problemáticas centrais do livro, justamente a posição que ocupa tanto o particular quanto o geral nessa discussão toda.

²⁷ Id., p. 32.

contraste com essa ciência estritamente ideal que é a *Ética*, parte da realidade”, no caso, do pecado, sendo que ela “pressupõe-o e explica-o mediante a prévia instauração do pecado original”²⁸, dessa idealidade que, funcionando como ponto de partida problematizador, põe “a consciência do real como objetivo para a realidade”²⁹, pois se trata da própria consciência do pecado —, e isso em consonância, por então, com a profundidade do abismo até aqui tratado.

Mas essa *nova Ética* ainda não explicaria o pecado, pois apenas trata de suas manifestações, e assim, a delimitação propedêutica proposta por Vigilius continua problemática: “no fundo, o conceito de pecado não tem lugar em ramo algum do conhecimento”³⁰. Por então, Vigilius delimita melhor suas pretensões e propõe focar a origem do pecado através da Psicologia, ressaltando, no entanto, que o seu caráter excessivamente curioso compromete a atmosfera de seriedade que o cerca. Por aqui, como o pecado é um ato livre, o objeto psicológico não seria um estado e sim um elemento estável, uma disposição prévia que não anularia o pecado, pois sua possibilidade real aí observada não se confunde com uma liberdade, verdadeira apenas como efetividade³¹. Esse limiar entre possibilidade e efetividade do pecado só pode ser observado tendo em mente a disposição problemática do que seja geral e particular no pecado, isto é, através do conceito de pecado original exposto na Dogmática. Por isso, a Psicologia orienta-se para a Dogmática, lugar onde a observação de um espírito particularmente subjetivo que peca é transformada numa afirmação dogmática de um espírito absoluto, no caso, por se ter aí o pecado como pressuposto³². Mas esse caráter absoluto do pecado é contraditoriamente completado por aquela *nova Ética*, num processo de autonomização dos pressupostos desta que reflete um agir, o do pecado, que se põe a si mesmo. Portanto, o trajeto conceitual do texto de Vigilius encerra-se propriamente no limite do pressuposto pelo qual se pensa as manifestações reais do pecado, em outras palavras, entre o pensar a possibilidade real do pecado e pensar a sua realidade põe-se a ambígua e contraditória mediação de um pensar sua possibilidade ideal.

²⁸ Id., p. 31.

²⁹ Id., p. 32.

³⁰ Id., p. 33.

³¹ Id., p. 35.

³² Id., p. 37.

Podemos distinguir por agora, a partir dessa discussão propedêutica proposta por Vigilius na Introdução, o caráter geral de seu texto proposto em sua primeira epígrafe: “simples esclarecimento psicológico, prévio ao problema do pecado original”³³. Contrapondo-se à complexidade do pensamento sistemático e seu trato ideológico de toda experiência indireta como direta, Vigilius restringe sua distinção ao campo psicológico. Contudo, seu estudo é anterior não à realidade do pecado mas ao problema da sua possibilidade ideal, pois uma realidade problemática como a do pecado, conforme vimos, revela-se apenas na tensão entre suas possibilidades reais e ideais. O que se prepara, portanto, é uma verdadeira distinção do que seria uma realidade problemática, ou seja, em tensão com uma existência igualmente problemática, onde se revelaria, por então, o caráter mais próprio de uma liberdade a partir de seu entrave por si mesma. Mas lembrando, isso se trata de um porvir, preparada, essa verdadeira distinção, no instante presente pelos tensionamentos corretos, mas realizada apenas no contraditório diálogo solitário do Isolado para com o Isolado. Desse modo, entrelaçando-se com o que vimos a respeito de uma epígrafe complementar e reforçando, assim, a percepção da *atmosfera* do texto, vemos que o “simples esclarecimento” de Vigilius visa mais propriamente, repita-se, uma des-complexização; ou seja, uma contraposição à formalização da essencial contradição da existência real. Um projeto crítico que, dada a tensão apontada entre uma existência e uma realidade igualmente alienadas, fruto de uma alienação sistêmica, é simultaneamente individual e geral.

Avançando até o primeiro capítulo do livro, vemos que Vigilius, orientando seus estudos psicológicos para a Dogmática, distingue que o conceito de pecado original não remete a um primeiro pecado abstrato³⁴ e sim ao primeiro pecado real de cada indivíduo, através do qual este se põe a si mesmo e a todo o gênero humano³⁵, o que

³³ Id., p. 7.

³⁴ Um primeiro pecado abstrato gera explicações fantasiosas sobre o estado anterior à queda e confunde as conseqüências do ato com o próprio, como se Adão pecasse sem ter propriamente contato com a pecabilidade. E a fantasmagoria se completa ao pensarmos, então, os pecados seguintes como resultantes dessa pecabilidade, confundindo-se uma repetição vazia que pretende gerar o indivíduo de modo exterior a ele mesmo (id., p. 49), e que acaba por esvaziar a própria história do gênero humano, com uma verdadeira repetição do ato de realização particular de si, o qual, em geral, é também a do gênero humano (id., p. 47).

³⁵ Conf.id., p. 43.

revela o caráter ambíguo de um ser problemático a propor uma história de equacionamento de sua identidade com o semelhante. Nessa problemática do que seja propriamente particular e geral no pecado, distinguimos, por um lado, uma perfeição individual que passa pela do gênero humano, pois somos afetados pela história dos demais, e por outro, que a história da humanidade depende de que cada indivíduo a retome por si mesmo a partir do ponto histórico particular do qual ele parte. Essa ambigüidade do indivíduo é percebida no caráter de um pecado, particular, que se pressupõe contraditoriamente a si mesmo³⁶, instaurando assim a pecabilidade, que é geral, através da qual ele próprio se põe por então de modo mais apropriado. Em outras palavras, a progressiva história da pecabilidade do gênero humano, gerada por um indivíduo que a faz entrar em si por si mesmo, e não propriamente geradora dele, se não recomeça com cada um, todavia só pode recomeçar em cada indivíduo que faz esse movimento particular³⁷.

O pecado instaura a pecabilidade ao romper com um inocente estado anterior, e desse modo generaliza a culpa — caráter mais profundo da pecabilidade —, na totalidade das relações do indivíduo. A supressão da inocência não é necessária, a reflexão culpada o revela, pois ela não é um abstrato imediato hegeliano a confundir, como vimos, *Ética e Lógica*³⁸; pelo contrário, ela tinha sim sua própria concretude

³⁶ O indivíduo particular se pensa a si mesmo: para se pôr em relação com a pecabilidade, essa antecipação geral do pecado, ele a antecipa, o que, retrospectivamente, se caracterizaria como um pecado, apesar da culpa ainda não existir pois seu ato ainda não foi refletido, e portanto não se pôr propriamente como pecado — atentemos aqui para que essa auto-suposição seria uma predestinação se não fosse retrospectiva (conf. id., p. 95), recaindo-se, por outro viés, numa mera suposição lógica da origem do fenômeno. O pecado se pressupõe a si mesmo como a realidade vivida por uma existência se antecipa à antecipação do pensar. É de se notar a coincidência entre esse movimento e o projeto crítico de Kierkegaard apontado mais acima. No fundo, o que o autor propõe é refletir sobre os pressupostos pelos quais se pensa a realidade, sua verdadeira *atmosfera*, “posto que Hegel e sua escola embasbacaram o mundo com a grande idéia de que a filosofia, antes de mais, deve fazer tábua rasa de toda e qualquer premissa, de que é necessário que reine antes dela uma absoluta ausência de pressuposições” (id., p. 123).

³⁷ A diferença do que seria um primeiro pecador, como Adão, para os seguintes é obviamente que esse geral posto por ele ainda não tem uma história cumulativa de todos os outros indivíduos que a puseram, e, portanto, o que é posto seria tão-somente ele mesmo.

³⁸ A ilusão da consciência com o alcance de sua sistemática retrospectão supõe uma abstrata inocência destinada ao saber, um certo paganismo em Hegel, segundo Kierkegaard, exteriorizador do movimento propriamente interior do indivíduo numa temporalidade imanente vista, em última instância, como destino.

irredutível, apenas não refletia propriamente sobre si mesma — esse seu caráter mais profundo —, pois de algum modo se bastava. Apesar de não ser um nada imediato, o pensamento não consegue dizer o que precisamente ela é, pois a reflexão é justamente o sintoma, e não propriamente a causa, de que ela foi transformada numa relação culpada, repleta de pecabilidade, com o mundo. A inocência é, de modo mais próprio, o pressuposto desse conhecimento, e assim uma disposição variável de uma maior ou menor consciência não altera essencialmente o ato particular de transpô-la em direção a um novo estado. Dito isso, devemos distinguir que se a inocência se bastava, todavia, num mundo refletido, que como vimos tem seu momento de verdade, ela deve ser problematizada no mesmo sentido da espontânea experiência imediata do mundo, com a qual, no fundo, coincide; mas se ela não é uma perfeição desejável, tampouco é uma imperfeição a ser superada, típica sistematização que esquece a grave atmosfera na qual esse conhecimento se faz, no caso, de um sentimento de culpa essencialmente revelador do sujeito que conhece. Essas duas formas complementares de esquecimento de si, de seu estado atual, acentuam ainda mais o abismo que separa o indivíduo de si mesmo, e constituem-se assim em novo pecado.

Explicar a queda do homem na pecabilidade por algo como a tentação, necessário contrapeso da liberdade, atenua a culpabilidade de um indivíduo que sucumbe apenas por si mesmo ao enfatizar em demasia o caráter patológico do pecado³⁹. A mediação entre os dois estados deve refletir a tensa incerteza que antecede o salto, a indistinção entre o que é propriamente posto e imposto, evitando aquietar-se com as certezas duvidosas da consciência sobre a transposição do abismo⁴⁰. Mas essa reflexão retrospectiva sobre um estado que não é propriamente reflexivo, obriga Vigilius, como vimos, a trabalhar no lusco-fusco da linguagem⁴¹. Nesse sentido, Vigilius fala num inocente espírito sonhador, o qual sem uma unidade propriamente dita

³⁹ Para Vigilius, devido à ênfase com que enfrenta as manifestações do pecado, esse conceito caberia mais propriamente nos estudos de uma *nova Ética* (conf. id., p. 60).

⁴⁰ Apesar do egoísmo não se fixar apenas no patológico, como o ser se põe mais propriamente apenas ao pôr seu não-ser, na verdade é o pecado que explica o egoísmo.

⁴¹ Daí a importância de se aprofundar nos mitos não racionalistas, onde a reflexão não é absoluta e se fazem associações bastante imediatas entre uma ação interior e uma imagem exterior (conf. id., p. 70). Ou no sentido mais profundo da linguagem comum, que trabalha na mesma chave, principalmente através de metáforas. Para Kierkegaard, os fenômenos se mostram à experiência mas nem sempre as categorias os demonstram.

entre sua alma e seu ser natural, flui sem maiores contradições na ignorância de si mesmo, não discernindo propriamente, assim, algo como o bem e o mal. Contudo, nas profundezas dessa calma agita-se um angustiante nada “(a linguagem corrente diz justamente: afligir-se por nada)”⁴²; sem determinações postas pelo espírito adormecido, a ignorância não é de algo determinado, e por isso sua angústia é quase como um sonho projetado a revelar o mau augúrio de um nada de realidade da inocência. Nesse ponto, o inocente apenas parece subjugado pela inquietante angústia, pois apesar de seus receios ele ambigualmente a cultiva, no fundo ele até a ama: por ela sua realidade se esvazia, mas nela paradoxalmente ele se refugia desse esvaziamento.

Como diz Vigilius: “a aparição da angústia condensa o fulcro de todo problema”⁴³, o máximo de aproximação conceitual do pecado, o qual, enquanto um ato, não é propriamente ambíguo. Já para o inocente, o espírito adormecido é ambigualmente uma potência inimiga, perturbadora da relação subsistente entre alma e corpo, e amiga, desejosa de (re)construir essa relação. Mas essa ambigüidade em sua realidade é também a da sua existência, pois no fundo se trata da mesma coisa. Por um lado, quer fugir dessa que é a base mesma de sua própria humanidade, distanciando-se, no fundo, de si mesmo, mas não consegue; por outro, quer se aproximar, mas sente que, por então, abrir-se-ia sobre o nada, e recua. No máximo de angústia o inocente pressente algo como um outro-em-si, o que seria revelador de algo como um eu-em-si a se sentir culpado pelo isolamento de si mesmo — mas tudo isso é meramente retrospectivo, o inocente limita-se a pressentir que essa aproximação absurdamente aniquila. E assim, no limiar do salto, a angústia se condensa numa quase-reflexão, num balbuciar de palavras sem sentido que nada refletem, pois ainda não determinadas por um espírito livre; todavia, à possibilidade insinuada segue-se outra quase-reflexão, associando uma nova possibilidade à primeira, uma palavra que teria o sentido de “castigo”, e nesse avolumar de possibilidades, o inocente, já por um fio, se sente culpado, apesar de ainda não o ser propriamente⁴⁴.

Uma vez instaurada a pecabilidade, o angustiante nada da inocência, por então inserido na história, devém em *algo*: um complexo de pressentimentos refletidos sobre si mesmo que no fundo nada significam, mas que podem todavia predispor para o

⁴² Id., p. 65.

⁴³ Id., p. 66.

⁴⁴ Conf. p. 67 e segs.

pecado. A história é a realidade que precede a possibilidade da liberdade, de um *poder-se*, e não de um abstrato livre arbítrio a decidir entre o bem e o mal, ou mesmo uma necessidade. E a angústia é aqui o intermediário psicológico que possibilita justamente compreender essa passagem — nunca realizá-la⁴⁵ —, pois não é propriamente nem uma categoria da necessidade nem da liberdade, tratando-se, isso sim, de uma ambígua liberdade entravada em si mesma⁴⁶ (pág. 75). Ao penetrar em si, o espírito desperto gera tanto uma diferenciação sexual como apetite (efeito sensual, no corpo) quanto uma diferenciação moral entre bem e mal (efeito propriamente espiritual, na alma)⁴⁷. Por isso, o inocente inserido na pecabilidade angustia-se com a possibilidade de pecar através de sua própria sensualidade, presentindo o contraditório alheamento do espírito

⁴⁵ Para Kierkegaard, o “negativo não passa de um fantasma. Hegel, pelo contrário, para que algo suceda na Lógica, transforma o negativo em qualquer coisa mais: no produtor do seu contrário, quer dizer, não já numa negação mas numa ‘contra-posição’. Então o negativo deixa de ser o mudo repouso do movimento imanente, tornando-se esse ‘indispensável Outro’, de que a Lógica, com efeito, grandemente necessitará para poder efetuar o movimento, mas que de modo algum é negativo” (id., p. 21). Aqui, a mediação hegeliana “designa, pois, não só o movimento como também o repouso” (id., p. 19), funcionando, esse “indispensável Outro”, como antítese e síntese. Mas, como vimos, para nosso autor o pensamento dialético antecipa a incerta experiência da realidade, e nesse sentido algo como uma negação determinada é demasiado. Não se trata, entretanto, propriamente de uma negação indeterminada, pois embora a negação irônica de Kierkegaard projete a sistêmica interiorização do exterior como um porvir, este exterior contudo não deixa de se refletir no instante presente, nesse instante decisivo eternamente retornado e que revela um pressuposto a agir, por então, em todo lugar e em lugar nenhum. Portanto, tratar-se-ia propriamente de uma determinação negativa, no bojo do que seria uma distinção crítica entre uma dialética positiva formalizadora da contradição e uma dialética propriamente negativa. E desse modo, a pobreza no retorno do sempre igual, da mesmice, não se afigura propriamente em Kierkegaard como o que se convencionou chamar de uma consciência infeliz. (Certamente encontramos reflexos dessa problematização na Escola de Frankfurt, no inesperado suspenso na espera de Benjamin ou na singular suspensão da dialética negativa de Adorno; aliás, parece haver neles como que uma tentativa singular de tensionar essas duas dialéticas.) Posto isso, e tendo em mente o caráter transcendente do salto, refletido posteriormente na estruturação de uma síntese, diante desse complexo “indispensável Outro” contrapor-se-ia, ironicamente, algo como um inteiramente Outro.

⁴⁶ É por isso que, apesar da angústia ser essencialmente individual, bem como o pecado, sua ambigüidade permite falar em algo como uma angústia objetiva (conf. id., p. 87).

⁴⁷ Conf. id., p. 73.

diante do corpo no ápice da síntese pela qual ele propriamente se poria⁴⁸; ainda sem apetite, o pudor do inocente é por nada, e todavia, como diz a linguagem comum: morre-se de vergonha. Um dos efeitos da geração é justamente a distinção entre a inocência e a ingenuidade perdida por esta, uma simplicidade perdida a simplesmente acrescentar uma complexidade à ignorância do inocente, compreendida, por então, como uma espécie de saber cuja primeira determinação seria ignorar. Assim, ao pressentir a força da disposição para o pecado, o inocente sucumbe ao cultivo dessa angústia e já se sente, por então, contraditoriamente culpado, embora não o seja essencialmente, pois o pecado ainda não suprimiu propriamente sua inocência. Além da angústia de pecar mediante um apetite sexual que por enquanto é um nada, o inocente inserido na pecabilidade também sucumbe à angústia diante da possibilidade de parecer culpado, um nada que é efeito de dados históricos, como a sensualidade e o pecado, envoltos, por então, pela gravidade de algo como bem e mal, se lhe apresentarem como palavras confusas⁴⁹.

Capítulo a capítulo do livro, a angústia vai tornando-se mais refletida⁵⁰, visando uma aproximação conceitual máxima desse que é o eixo de todo problema, pois seria o

⁴⁸ As contradições avolumam-se na sensualidade transformada em pecabilidade — apenas pelo pecado —, como na geração de um espírito que seria eterno, como veremos, ou na ausência de um espírito presente tanto na concepção quanto no nascimento (conf. id., p. 109).

⁴⁹ Apesar de, no primeiro caso, se tratar “de um equívoco ético que confunde erotismo e pecado”, feito pelo cristianismo (conf. id., p. 108).

⁵⁰ Como o segundo capítulo marca mais propriamente o início desse voltar reflexivo sobre o objeto, pensando a angústia do que seria a inocência inserida na realidade histórica, no caso, da pecabilidade, é justamente nele que Vigilius reflete, ironicamente, como veremos ao final do capítulo, sobre seu método. As observações psicológicas “devem revelar o selo da frescura, o interesse do real”, seduzindo-o para que este se revele; e, então, imitar o observado, interiorizando-o, “se exercitar no que acabou de descobrir, até ser capaz de o mistificar”, e isso tudo com uma “primitividade de alma” capaz de criar uma totalidade, uma nova regra; e para tanto é necessária uma “elasticidade que o torna capaz de improvisar exemplos [...] individuais com préstimo para a experiência”, isto é, que sejam simultaneamente particular e geral (id., p. 83 e segs.). E no correr desse capítulo, através da reflexão sobre a angústia se faz propriamente a primeira problematização do que seria a inocência, retirando-lhe, por então, a ingenuidade. Assim, no final do capítulo, Vigilius complementa suas explicações, refletindo que a ambigüidade da angústia reflete seu caráter intermediário, e que qualquer tipo de efeito dos exemplos só pode ser explicado propriamente através de um intermediário e não diretamente pelos próprios como se tivéssemos uma imanente “eficácia dos exemplos”; portanto, “a sagacidade psicológica atém-se exclusivamente a cada fenômeno isolado sem atender ao mesmo tempo às categorias eternas, e daí que não cuide

máximo de aproximação conceitual da passagem de uma realidade para outra através de uma existência, e justamente porque são ambas problemáticas, conforme a reflexão sobre o assunto vai distinguindo. Assim, por um irônico conceito de angústia, o pensamento dialético iria antecipando, por uma perspectiva psicológica, a incerta experiência da realidade, certa apenas no próprio ato de experienciar, seguindo-se, desse modo, o caminho crítico de uma des-complexização. Dito isso, recordemos que de uma angústia por nada no inocente, ao tratarmos do que seria um estado de inocência, passamos pela angústia por um nada mais refletido no inocente inserido na pecabilidade, justamente ao tratarmos do que seria esse estado. Agora, avançando até o terceiro capítulo, a reflexão mais aprofundada sobre a passagem da inocência para a pecabilidade problematiza o próprio estado de inocência ao se tratar da “angústia como consequência do pecado de não se atingir a consciência do pecado”⁵¹.

A síntese do espírito acontece no *instante* decisivo da angústia, onde se dá a passagem do indivíduo como possível para sua realização histórica culpada. No máximo de angústia uma outra síntese antecede e prepara, no ápice de um instante, a síntese do espírito: a do temporal e do eterno. Antes de ser uma sucessão infinita de presentes vazios, o tempo é essencialmente um ir passando, um passado. Não fazer essa distinção é espacializar o tempo e esquecer, desse modo, do caráter problemático de um presente que repleto da presença de uma eternidade aboliria, mesmo que por apenas um instante, a sucessão temporal na qual ele se insere. Abolição que não implica uma identidade concreta entre tempo e espaço, pensada sempre extra-temporalmente, pois a infinita plenitude atribuída pela imaginação a esse presente (sem passado e sem futuro), que inserido no tempo contraditoriamente progride sem avançar, é precisamente instantânea, não se tratando por isso do que seria, por assim dizer, uma plenitude dos tempos. Em suma, o presente não existe propriamente, isto é, na temporalidade, e quando a linguagem habitual fala em viver no instante, seja numa vida sensual ou mesmo espiritual, no fundo tratar-se-ia de uma paródia do que seria a perfeição do eterno, revelando-se, desse modo, a imperfeição dessa existência. Por isso, temporalmente o instante é apenas um intermediário abstrato entre o passado e o futuro; contudo, é por ele que própria e mutuamente a temporalidade e a eternidade se põem⁵², instaurando-se,

suficientemente de salvar a humanidade, ao salvar custe o que custar cada indivíduo dentro do gênero humano” (id., p. 114 e segs.).

⁵¹ Id., p. 123.

⁵² Conf. id., p. 132.

então, a síntese do espírito, culpada por um ambíguo e repetitivo movimento do espírito de repelir temporalmente a eternidade, reveladora de sua essencial identidade com o eterno, para em seguida fazê-la penetrar novamente na temporalidade. E surge por então, agora sim, a possibilidade de uma divisão do tempo. Considerando-se que a eternidade é a liberdade na ordem teleológica⁵³, onde esta adquiriria seu verdadeiro sentido em relação a um espírito, por então, eterno, compreende-se a precedência da síntese entre temporal e eterno em relação ao espírito; mas principalmente, a importância fundamental da eternidade para se sustentar a tensão da liberdade consigo mesma, através, no caso, da figura de uma não-liberdade, distinção chave para caracterizar uma existência e uma realidade, ambas problemáticas.

O instante seria o primeiro reflexo visível da eternidade no tempo, um átomo de eternidade captado temporalmente “num abrir e fechar de olhos” — como a linguagem comum costuma designar o instante. Platão, um dos maiores problematizadores dessa ambigüidade do instante, tratava-o como uma categoria invisível situada entre o movimento e a imobilidade, isto é, em lugar nenhum [*atopos*], pois como para os gregos em geral, o não-ser era, temporalmente falando, um devir, tempo e eternidade (projetada para o passado que regressa por uma reminiscência) acabavam por coincidir, então, sem maiores tensões⁵⁴. Sem uma verdadeira relação, “nem o tempo nem a eternidade logravam verdadeiramente autonomizar-se”⁵⁵; faltaria justamente a distinção de que um

⁵³ Trata-se de uma livre transformação histórica do sentido de sua própria liberdade a partir do pressuposto do ser de um não-ser, através de um original viés teleológico. Em outras palavras, uma interiorização de sua própria liberdade, tratada, retrospectivamente, de modo exterior.

⁵⁴ Em Platão, especialmente no *Parmênides*, o instante desfaz, *estranhamente*, a contradição conceitual de um Uno que, ao participar do tempo, simultaneamente é e não é, tratando para tanto o não-ser, temporalmente, como um devir. Já o mundo cristão pressuporia, ao contrário, o não-ser, o que levaria a tratar o não-ser como ser, como uma realidade fundada na ilusão e na vaidade de um temporal esquecido da eternidade, e que uma vez transposto permitiria fazer surgir o Ser, redentor de um ser que, inserido na temporalidade, seria mais propriamente um porvir. De qualquer forma, a oscilação platônica entre posicionar o instante no tempo (na passagem do não-ser ao ser) e fora dele (em nenhum lugar: nem na mobilidade do múltiplo, nem na imobilidade do uno), preserva de algum modo a ambigüidade do instante. Já o mesmo não aconteceria com o que o autor designa como paganismo no mundo cristão. Hegel diluiria o instante inteiramente no tempo ao fazê-lo coincidir com a suposição de um ser puro (a expressão mais abstrata da eternidade) a iniciar de modo propriamente abstrato tanto a temporalidade, quanto, de um modo geral, também a realidade — seu vir-a-ser seria mais propriamente uma caricatura de um mundo antigo já a muito desaparecido.

⁵⁵ Id., p. 135.

átomo de eternidade não é essencialmente a própria e sim um entrar nela por antecipação, no que seria uma precária *primeira* tentativa de suspensão do tempo. E assim, algo como uma projeção retrógrada nos pareceria percorrer o caminho antes mesmo de se dar qualquer passo. A projeção da eternidade, ao contrário, é para o futuro, ou melhor, para um porvir, e por isso sua repetição não se daria por uma reminiscência e sim por algo como um irônico conceito de *repetição*. Portanto, o que o instante reflete é uma eternidade porvir, isto é, uma incógnita a preservar, assim, sua irredutibilidade na temporalidade, e que, justamente por ser um porvir, abarca todo tempo passado em si — , sendo nesse sentido que a linguagem comum identificaria a vida futura com a vida eterna.

O espírito se põe a si mesmo após o instante de síntese entre o temporal e o eterno justamente por ser esse segundo termo. Mas o é de modo ambíguo, como um porvir e um porvir passado, pois se põe no instante apenas temporalmente⁵⁶. Tendo em mente essa identidade, e considerando que a angústia nada mais é que a vertigem da liberdade no abismo de suas possibilidades, oscilante entre saltar e agarrar-se à finitude para não cair, distingamos que o inocente se angustia propriamente pela possibilidade da sua eternidade, isto é, de seu eterno porvir. Já para o angustiado inocente inserido na pecabilidade, o porvir aparenta antecipado pelo passado antes mesmo de existir, como se o destino lhe roubasse seu possível. Mas no instante de angústia o possível é apenas porvir, visto que para o tempo (um dos termos da síntese) o porvir é o possível e para a liberdade (eternidade: o outro termo) o possível é o porvir. Assim, ao transformar uma culpa passada numa possibilidade de reprodução desse passado, o inocente torna-se culpado pela perda do possível porvir, por não atingir a consciência do pecado ao se apegar sorratamente à sua própria angústia, de ser ou parecer culpado, como vimos.

Esse apego à angústia pode se revelar como uma a-espiritualidade, culpada por se negar a conhecer a si mesma e não propriamente pela relação exterior que trava consigo através do destino. Por isso, apesar da atitude ambigualmente simpática e antipática do angustiado no paganismo grego diante do destino, dessa potência oracular que ambigualmente avança por uma necessidade cega, ao acaso, pois sem consciência de si, não se tem aí, no sentido mais estrito, uma culpa. No fundo, eles reconheciam aonde estava a verdadeira ambigüidade, apesar de — esse seu trágico profundo —

⁵⁶ Um instante sem a presença do eterno seria um mero *discrimen*, como no judaísmo e seu porvir eterno (conf. id., p. 137).

timidamente preferirem habitar na angústia⁵⁷. Ao pôr uma relação consigo, mesmo que exterior, abre-se a angustiante possibilidade de interiorizá-la, produzindo por si mesmo a culpabilidade que, mediadora das relações do Isolado, abolirá o conceito de destino. Contrariamente ao movimento ambíguo do paganismo grego para o espírito, a a-spiritualidade atual o nega, e por isso se torna culpada. Mas mesmo na observação de uma disposição religiosa de aproximação do eterno pelo instante encontraremos esse apego à angústia. Apesar de se descobrir culpado ao se afastar do destino, um gênio religioso lida exteriormente com sua culpa, como se fosse inocente, e repõe assim o destino em seu caminho⁵⁸. Em sua angústia da liberdade, da possibilidade dela ser culpada, ele a trava por uma fixação na culpa, reveladora de uma apetência por trás da renúncia, que o perde, desde então, no hipostasiante arrependimento de sua própria liberdade.

Observando esse apego à angústia, distinguimos a ambígua relação do indivíduo diante de sua própria culpa mesmo no caso do inocente inserido na pecabilidade. A tensão entre inocência e culpa sintetizada na angústia parece revelar que o inocente é contraditoriamente culpado e inocente, pois a culpa parece advir de uma realidade problemática plena de pecabilidade — no caso da inocência, uma ambigüidade evidentemente do inocente inserido numa realidade histórica e não na pureza de um em-si. Mas, analisando o conceito de instante, vimos que o nada da angústia é mais que um mero complexo de pressentimentos refletidos, trata-se de um nada com potencial criativo, de uma angústia pela possibilidade de seu eterno porvir, revelador, por então, de que a liberdade se caracteriza pelo que seriam infinitas possibilidades, distinguindo-se, nesse instante, de um livre arbítrio. Assim, a angústia da inocência a revela, mais propriamente, como sendo um recalque da consciência do pecado, uma recusa de

⁵⁷ Reencontra-se a angústia pagã da culpa no cristianismo na figura do gênio, que por seus dotes extraordinários reinaria num em-si onipotente sobre o tempo, igualando-se demoniacamente a Adão e seu primitivo início a partir do nada (conf. id., p. 158), mas que encontraria fragorosa derrota interior ao se deparar com o vazio igualmente onipotente do destino, limite absoluto de suas disposições imediatas. Sem uma disposição propriamente religiosa, sua angústia é aqui de parecer culpado, de se reconhecer como tal.

⁵⁸ Para o judaísmo, a angústia da culpa, diante da lei, tentaria ser superada pela inútil repetição oracular do sacrifício diante da lei, pois faltaria justamente um espírito posto como culpado de modo mais apropriado, isto é, por si mesmo, e não pela ambígua relação com a lei que, contraditoriamente, põe a culpa mas como um nada pelo qual se deve angustiar-se, não a assumindo, assim, verdadeiramente, e por isso não transformando a angústia em remorso.

assumir as novas possibilidades abertas por uma idéia mais concreta da culpa gerada no ventre da história da pecabilidade⁵⁹. Esse complexo psicológico que se recusa a assumir as possibilidades de sua liberdade, mantém-se fechado em si mesmo, angustiado porque o faz por si mesmo. Todavia, o indivíduo, apesar de já sentir-se culpado por toda culpa acumulada ao seu redor, só o será verdadeiramente no instante que sucumbir interiormente a essa causa exterior, a qual, do ponto de vista do possível, é apenas ilusória. A angústia é aqui justamente a passagem de uma culpa exteriorizada, seja pela angústia de ser ou parecer culpado, para uma culpa interiorizada.

Assim inserida como consequência do pecado, a angústia, que como vimos, o antecede, começa a entabular uma relação dialética com a liberdade numa tensão que revela a relação problemática desta consigo mesma, pois no fundo a angústia é uma liberdade entravada, uma não-liberdade a um triz de ser uma liberdade culpada, como veremos —; e é nesse sentido que a angústia da inocência a compromete. (Simultaneamente, entabula-se a mesma tensão dialética em outros termos: entre o instante (de angústia) e o espírito.) É justamente dos termos dessa tensão, tratados antes separadamente, que trata o penúltimo capítulo, procurando-se mostrar que a angústia não é nem propriamente anterior, como vimos inicialmente, nem propriamente consequência do pecado, mas é “a angústia de pecado ou a angústia como seqüência do pecado no indivíduo”⁶⁰.

Diante da abusiva realidade da pecabilidade, a angústia só faz aumentar, pois como vimos ela não é propriamente um inocente nada anterior a liberdade, sendo esta, ao contrário, seu verdadeiro lar. Assim, distingue-se, por agora, uma angústia

⁵⁹ Conf. id., p. 165.

⁶⁰ (Id., p. 167). Trata-se de uma das passagens fundamentais da reflexão sobre o conceito de angústia, portanto, sobre a relação entre liberdade e alienação, no fundo o tema central do texto se contextualizarmos ironicamente essa reflexão no quadro mais amplo de um pensamento sistemático. O problema parecia ser o de uma tensão interior entre uma existência livre e angustiada e outra alienada num processo de resistência a uma realidade alienante que geraria um a menos de disposição de rompimento; contudo, tratava-se não de uma existência livre alienada pela realidade, e sim de uma existência alienada que se queria, alienadamente, livre diante de uma realidade alienante (re)posta por essa existência; e se assim não o fosse, o problema não seria verdadeiramente particular e geral ao mesmo tempo. Portanto, o verdadeiro problema se reflete propriamente na tensão entre uma existência e uma realidade igualmente problemáticas. E, por isso, a experiência da perda da experiência hipostasiada em não-experiência pela formalização da contradição feita por um pensamento sistemático é o próprio índice geral da alienação.

concretamente determinada pela problemática do Bem e do Mal, pois consequência do pecado, conforme o que vimos anteriormente. Bem que não é uma abstração de aparência infinita, mas a realização da própria liberdade no que ela tem de mais essencial, sua própria infinitude de possibilidades que nasce do nada de sua própria angústia. O rompimento com o estado de pecabilidade, no qual a liberdade encontra-se travada por si mesma, não é realizado mediante uma determinação finita redutora da liberdade a um livre arbítrio; apenas o bem que converge para o sentido exposto acima faz essa passagem para além do mal do pecado, isto é, para um estado em que a liberdade persevere seriamente no Bem ao ignorar, de modo não inocente, embora também não mais propriamente culpado, o Mal em cada instante presente.

Não se trata aqui de uma angústia da liberdade, onde a inocência se revelaria ambigualmente culpada por se recusar a abrir-se para a possibilidade de seu eterno porvir, o que significaria reconhecer-se no pecado, ou seja, como verdadeiramente culpada. Tendo sido feito esse reconhecimento, e, conseqüentemente, se compreendido melhor o caráter da inocência, o que se põe mais propriamente é uma angústia do pecado, que enquanto tal, pode ser tanto do Mal quanto do Bem. Na angústia do Mal, a possibilidade extraída da realidade abusiva não é a de instauração do espírito e sim a de um novo pecado, preparando-se, nesse mesmo instante, eticamente falando, a realização de outro pecado. Ela pode se dar também pela possibilidade de uma pecabilidade maior, um desvio de atenção de si para as conseqüências do pecado, para a diversidade, preparando-se assim uma relação frívola com o pecado pela atenuação da angústia. Por fim, pode ser pela mera possibilidade de uma liberdade, que prepara um arrependimento da própria liberdade, ao invés da culpa, na tristeza passiva diante do pecado. Enquanto numa angústia da liberdade se queria fugir do pecado pois no fundo se acreditava inocente, numa angústia do pecado, ao contrário, se quer afugentá-lo, pois no fundo se acredita culpado, revelando-se, por então, uma pecaminosa pobreza de espírito⁶¹.

Uma segunda expressão da angústia do pecado é a angústia do Bem. Trata-se de uma relação involuntária com o Bem, do que se costuma chamar de demoníaco, uma

⁶¹ Eticamente, arrepender-se de suas próprias culpas é o que se exige, para que assim “o indivíduo seja posto adequadamente na sua relação com o pecado. Desde que o seja, o indivíduo estará em pecado com o seu arrependimento E, imediatamente, do ponto de vista da Idéia, cai na jurisdição da Dogmática” (id., p.177). Nessa perspectiva, a inteligibilidade do que seria um pecado original aboliria conceitualmente essa ambigüidade do arrependimento que a todo momento arrepende-se de ter se arrependido, forçando-se, então, uma reflexão dele sobre si mesmo.

figura mais amplamente difundida do que nossa época pretensamente esclarecida gostaria de admitir, como diz Vigilius⁶². O demoníaco angustia-se com a possibilidade da liberdade, mas porque nele, contrariamente ao que se daria num inocente, ela se põe, de modo hipostasiado, como não-liberdade⁶³. Por isso, seu estado corresponde mais propriamente à possibilidade do pecado, e para não o realizar ele se encerra em si mesmo. Como a continuidade infinita da liberdade implica que ela seja sempre comunicante, o demoníaco emudece, para que, por assim dizer, a liberdade não traia sua não-liberdade, traindo-se, no fundo, a si mesmo, na angústia de uma liberdade sempre possível, pois no fundo sempre presente. Seu hermetismo é a consequência ética de permanecer na vacuidade do Mal, e seu maior temor é justamente revelar-se involuntariamente a si mesmo, devir transparente para si próprio ao abrir-se para o Bem, pois, como diz o ditado: ousar pronunciar a palavra destrói a maldição⁶⁴. O caráter hermético de palavras que nada dizem revela-se temporalmente na forma da subitaneidade⁶⁵, fenômeno psíquico que, por vezes, apenas em comparação com a dispersão do eu em impressões fugidias, faz parecer que a vertigem de seu girar em falso seria algo mais do que uma continuidade no nada. Desse modo, o verdadeiro conteúdo do estado hermético, psicologicamente falando — eticamente trata-se apenas de verificar como daí sai um novo pecado —, é a determinação de um vazio infinito, revelador, no caso, da sua profunda incapacidade de amar, de abrir-se para o Bem, pois apenas aí se uniria, verdadeiramente, estado e movimento⁶⁶.

O demoníaco perde sua liberdade tanto pela angústia de que sua existência corporal possa ter algum sentido através de seu espírito, afastando-se deste para se aproximar abstratamente daquela (perda somático-psíquica)⁶⁷, como pela angústia frente ao conteúdo possível da liberdade, afastando-se deste até o ponto de confundi-lo com uma diversidade de conteúdos que não mantêm uma relação direta com a liberdade (perda pneumática).

⁶² Conf. id., p. 183.

⁶³ A liberdade constrange-se a si mesma porque no fundo sua vontade maior seria aqui de não-vontade; apesar de haver sempre a possibilidade de se ir mais fundo, justamente o que angustia o demoníaco.

⁶⁴ Conf. id., p. 190.

⁶⁵ O correspondente na angústia do Mal seria a fraqueza, a revelar justamente sua pobreza de espírito (conf. id., p. 195).

⁶⁶ Conf. id., p. 199 e segs.

⁶⁷ Conf. id., p. 205.

Em relação ao segundo caso, distingamos inicialmente a verdade como o conteúdo específico da liberdade, produzido por esta; — e não, como em Hegel, por um movimento imanente do pensamento tratado como eterno pela indevida associação entre necessidade e liberdade do pensamento, promovendo, assim, uma complexidade que impediria de ver que se o Isolado não consegue simplesmente produzir por si mesmo a verdade, é porque se trata, em verdade, do fenômeno — amplamente difundido — do demoníaco⁶⁸. Trata-se, portanto, de uma angústia do conteúdo, no bojo da qual até se aumenta, por vezes, a verdade de modo quantitativo, mas que a diminui em sua essência, isto é, em sua certeza, a qual, enquanto essencialmente interior, se dá apenas na e pela ação da liberdade. A perda da liberdade é, desse modo, a dessa certeza interior, pela qual verdadeiramente se compreenderia a diversidade de conteúdos, pois, seguindo a sabedoria de um velho ditado, haveria compreensões e compreensão (aquilo que propriamente nos visaria no compreendido). Essa certeza interior, essa interioridade, é mais precisamente o conteúdo da liberdade pensada na ordem intelectual, e “constitui, portanto, a subjetividade”⁶⁹, no interior da qual se desenvolve de modo mais próprio a problemática do conhecimento, em especial, como vimos, após Kant. E se atentarmos que foi justamente aí que o abismo se escancarou conceitualmente, distinguiremos nessa angústia do conteúdo justamente a aproximação conceitual máxima do salto, revelando um demoníaco a um quase nada de distância de sua própria culpa. Além disso, considerando-se que a reconciliação hegeliana supõe fundamentalmente a identidade entre pensar e real, transparece, assim, esse conteúdo da subjetividade que é a interioridade, a certeza interior, como irônico contraponto à exteriorizante complexização sistêmica do mundo através de uma certeza subjetiva como determinação reflexiva, conforme o que vimos ser o projeto crítico kierkegaardiano de contraposição à formalização das contradições.

Agora, mesmo considerando que essa ausência de interioridade como possibilidade de uma angústia do conteúdo da liberdade não é um processo mecânico, pois sempre há atividade, ainda assim, enquanto categoria ela não pertenceria ao domínio da realidade, onde o conteúdo imediato coincidiria imediatamente com a própria interioridade, mas propriamente ao da reflexão⁷⁰ —; não se tratando,

⁶⁸ Conf. id., p. 207.

⁶⁹ Id., p. 212.

⁷⁰ A ausência de interioridade, essa radical alienação, é um processo reflexivo, uma ilusão no fundo, e que devido à sua radicalidade remete propriamente ao pensamento sistemático.

evidentemente, de uma reflexão como interioridade exercida sobre um imediato ausente de interioridade a fim de se edificar uma síntese, como em Hegel. Tendo isso em mente, o conteúdo mais concretamente compreendido seria a consciência de si, não uma ação contemplativa de um ser em si, pois nos vemos apenas em devir, mas sim um agir, uma interiorização a caracterizar em profundidade uma interioridade problemática tensionada por uma exterioridade crônica. Desse modo, a ausência de interioridade seria mais propriamente uma ausência de interiorização, de uma relação interior do indivíduo consigo mesmo, alienado, por então, de uma consciência de suas próprias contradições, ou melhor, de sua existência essencialmente contraditória. Isso posto, restaria por agora procurar o esquema apropriado dos casos onde esta ausência se manifesta, sem descuidar da forma dupla de toda categoria reflexiva, a qual, sem prejuízo, poderíamos reduzir à ambigüidade de uma atividade passiva ou de uma passividade ativa ⁷¹.

Mas a visão esquemática da ausência de interioridade ainda não nos diz o que é propriamente sua presença. Aqui, não se trata apenas da dificuldade de caracterizar categorias existenciais, mas de uma certa frivolidade em ocupar seu tempo em defini-las ao invés de mais propriamente vivê-las. Mas eu o faço justamente porque essa interioridade é ao mesmo tempo contraditoriamente exterior à própria subjetividade problemática do indivíduo, tensionada esta última, por sua vez, com uma correspondente objetividade, conforme o observado no começo do texto. O problema, assim, é precisamente a contradição de se querer definir com certa objetividade esse conteúdo próprio da subjetividade. Portanto, uma aproximação conceitual séria da interioridade implica manter a grave atmosfera de seu essencial movimento de interiorização, de aprofundamento em si mesmo, o que levaria a identificá-la ao irônico conceito de *seriedade*, sem o que essa interiorização tenderia a se formalizar numa interioridade exteriorizada conforme a tendência do pensamento em fazer sistema.

⁷¹ Assim, podemos distinguir, esquematicamente, que à incredulidade passiva por atividade, supersticiosa consigo mesma até o ponto de se fechar inteiramente em seu orgulho, corresponde uma superstição ativa por passividade, incrédula em relação a si até o ponto de petrificar sua subjetividade numa objetividade abstrata. Um segundo esquema possível seria o da ativa hipocrisia, escândalo contra si, em correspondência com o passivo escândalo, hipócrita consigo devido a instalar-se comodamente em sua receptividade. Um terceiro esquema seria o da ativa altivez, covarde astuciosa que no fundo nada ousa a fim de salvaguardar seu orgulho, em correspondência com a passiva covardia, que em sua altivez astuciosa retrai-se em si mesma poupando-se de quaisquer derrotas (conf. id., p. 217).

Por isso, o ponto é justamente evitar a viciada tagarelice contemporânea, principalmente a do pensamento sistemático, sem contudo deixar de refletir na possibilidade de gestação de uma verdadeira certeza interior. E aqui, então, o peculiar silêncio criativo da ironia, no limite do hermetismo demoníaco, conforme veremos, distingue-se como a seriedade possível diante de uma complexa realidade contraditória que, formalizando todas as suas contradições, pretende deixar de se contradizer. E nesse sentido, Vigilius propõe algumas irônicas “linhas de orientação” que antecipem uma verdadeira experiência da interioridade. Observando, desse modo, as sistematizações de Rosenkrantz em sua *Psicologia*, veremos aí o *Gemüth* (alma) como síntese do sentimento e da consciência de si, visto que a falta do primeiro termo implicaria um conceito abstrato e a do segundo um mero ímpeto do espírito natural; definição que nos permite “formar uma idéia sobre o que é uma personalidade concreta”,⁷² se atentarmos para sua definição de sentimento como uma síntese entre o agregado psíquico (que incluiria o importante aspecto de uma determinação natural imediata) e sua consciência. Apesar de ser inicialmente uma categoria da imediatidade, o *Gemüth* só é quando conservado na responsabilidade da liberdade atual, mas plenamente presente, para além de um mero sentimento difuso, apenas com uma liberdade verdadeiramente livre; em outras palavras, ele só se põe mais propriamente através de uma “originalidade adquirida”. E desse modo, mantida aqui a perspectiva irônica podemos, por então, caracterizar a seriedade da interioridade como a originalidade do *Gemüth*.

É justamente no caráter original da repetição de si, senão mero hábito, que se manifesta o espírito como eterno (por isso, lembra Vigilius, Constantino Constantius dizia que “a Repetição é a seriedade da existência”⁷³). Assim, a repetição da seriedade pela personalidade concreta identifica esta apenas enquanto essa refletir a interioridade de uma determinação do eterno, caso contrário, a seriedade se dará no máximo em relação à diversidade, desconsiderando-se assim que “ainda que não houvesse eternidade, o instante seria tão longo como se ela existisse”⁷⁴. A angústia da eternidade afasta-a completamente do presente para transformá-la numa pura abstração, até o ponto de imaginar a eternidade do tempo, que onipresente já não se distingue se é sonho ou realidade (como na imanência hegeliana), ou até, contrariamente, diluir sua

⁷² Id., p. 222.

⁷³ Id., p. 223.

⁷⁴ Id., p. 227.

ambigüidade por uma imaginação artística que a anteciparia, e esta última forma, “se possui talvez o *Sinnigkeit* [sentido] da intuição, nunca dispõe da *Innigkeit* [interioridade] da seriedade” (evidentemente que o despertar do desejo pela eternidade não é pouco, mas do ponto de vista aqui abordado continua sendo essencialmente demoníaco). Mas, considerando-se a duplicidade das formas de reflexão, o movimento contrário também é possível, e o demoníaco, então, aproxima a eternidade tão completamente, na cômica figura de uma eterna consciência de si, como no idealismo em geral, que transforma nossa eternidade em nós próprios, até o ponto de fazer toda ridícula diversidade temporal (pois essa ambigüidade seria justamente o que nos define) participar da própria eternidade; esquecendo, no caso, de distinguir que, do ponto de vista da eternidade, recorda-se apenas o essencial, sua própria interioridade, conservando-se qualquer diversidade temporal apenas nesse sentido.

A angústia, que parecia apenas abrir para as possibilidades infinitas da liberdade, revelando a carência de ser de uma realidade problemática, ambigüamente também nega essas mesmas possibilidades e se mantém a um triz do pecado, pois justamente reflete uma existência igualmente problemática. No fundo já se está no pecado mas a angústia se mantém ambígua mesmo quando o angustiado se reconhece no pecado: na angústia do Mal ele reconhece sua culpa mas se recusa a interiorizá-la, agindo como se fosse inocente; na angústia do Bem ele se fecha em si pois sente o nada que o separa da culpa, até o ponto de mistificar a revelação da eternidade num caricatural caráter incógnito que no fundo é vazio. Sustentada na ambigüidade entre inocência e culpa, a angústia no fundo se identifica com esta visto que a inocência, se bem compreendida, no fundo é culpada; todavia, por ela a culpa se mantém como que inocente, nunca realmente interiorizada. Falta-lhe justamente a seriedade de superar a culpa pelo verdadeiro arrependimento, pois no fundo a culpa só existe quando não existe mais, como um pressuposto que está em todo lugar e todavia em lugar nenhum; uma potente ilusão a abrir essa outra, também no fundo, ilusão, que seria a possibilidade infinita de um eterno porvir frente ao abismo de nossas possibilidades⁷⁵. A tensão da angústia com a

⁷⁵ Em *O Banquete*, Kierkegaard diz que a recordação é diferente da memória que “conhece somente uma flutuação entre a exatidão e o erro de cada lembrança. Que é, por exemplo, a nostalgia? Uma lembrança recordada. Simplesmente, a dor-da-terra resulta da distância. A arte consistiria em sentir a mesma dor, permanecendo na terra, o que exige a virtualidade da ilusão. Não é tão difícil viver numa ilusão, entre as brumas cinzentas de um nevoeiro perpétuo e libertar-se da ilusão pela reflexão na ilusão e deixar que esta atue com todo o poderio na consciência que nem por isso se deixa enganar. Não é tão difícil evocar aos

liberdade revela também o caráter precário do instante em relação às infinitas possibilidades de um eterno porvir. Sem perseverar no Bem, o espírito perde por si seus próprios instantes, suas próprias possibilidades abertas nele; por outro lado, o instante se revela contraditoriamente como fugidio, um momento passageiro onde a interiorização nesse instante torna-se exterior no instante seguinte.

Tendo chegado aos limites do conceito, caberia agora distinguir qual possibilidade a angústia nos abre. Diante do caráter ambigualmente criativo, pelo qual o espírito transforma livremente sua relação com sua própria liberdade, e reativo da angústia, de uma liberdade timidamente travada em si por si mesma, o que se faz necessário é justamente a originalidade da seriedade, seu caráter inteiramente criativo em relação a cada instante, para se superar, assim, a precariedade deste. Vimos que ao se sustentar entre o finito e infinito a angústia nos ensina que no domínio da possibilidade tudo é possível e que na realidade ela própria é o possível (efetivação das possibilidades da liberdade), e também que nos ilude ao imiscuir o primeiro termo no segundo, numa possibilidade de se viver no instante, ou, contrariamente, numa queixa da dureza da realidade como se esta fosse um destino. Em suma, se a angústia abre a possibilidade do espírito se conhecer, mesmo que seja de sua própria impotência, da qual, se bem entendida, poderá sair uma renovada potência, pois “nunca ninguém é tão infeliz que não tenha guardado um pequeno resto de possível e, como diz a razão prática muito justamente, para quem não for tolo há de haver sempre uma saída”⁷⁶; todavia, a revelação entusiasmante das ilusões finitas, e a conseqüente possibilidade de novas relações com a realidade, são traídas na idealização destas como figuras da infinitude. Assim, complementando-se a formação ainda frouxa na angústia, deve-se

nostros olhos o passado como exorcizar da nossa frente o imediato para dar lugar à recordação. É nisso que residem, propriamente, a arte da recordação e a reflexão à segunda potência” (Kierkegaard, *O Banquete*, p. 36). A possibilidade da reflexão na ilusão, no fundo, enquanto reflexo, outra ilusão, nos permite um ilusório distanciamento do nada, ou melhor, se refletirmos que se trata de um ilusório distanciamento, talvez seja mais apropriado falar num sacrifício do espírito (um distanciamento no nada), que exigiria, por então, uma contraditória seriedade nesse pôr-se ilusório (distanciado). Aqui, ressalvadas as distinções sutis entre ironia e recordação, que distinguem no primeiro termo um caráter mais propriamente dinâmico (conf. Lukács, *A Teoria do Romance*, nota à pág. 131, bem como a nota 83 desse capítulo), podemos aproximar uma reflexão à segunda potência do que seria uma dialética negativa, no sentido já visto, isto é, uma re-dialetização da dialética para não se iludir com seu alcance. E por aqui, percebemos que se trata ainda do projeto crítico kierkegaardiano de des-complexização.

⁷⁶ *O Conceito de Angústia*, p. 235.

revelar também as ilusões infinitas⁷⁷ (conf. nota 75 desse capítulo), abrindo-se, desse modo, a possibilidade de distinção de uma verdadeira infinitude. Trata-se de uma certeza interior que, considerando-se o caráter do instante, antecipe a infinitude, justamente o que Hegel define como fé⁷⁸. Mas em sentido próprio, fé de que mergulhando em seu precário instante presente⁷⁹ se abre um incerto devir de possibilidades e não a certeza de um vir-a-ser a esvaziar esse instante⁸⁰.

A vertigem na angústia é tão grande que quaisquer normas salvadoras mostram-se como um nada para o angustiado: valores vazios “no mercado da época e já não percebe que afinal o seu preço igualava o da maior parte”⁸¹. É justamente nesse ponto que a angústia do possível pode bifurcar ou para o suicídio ou formar a fé no sentido acima exposto, a qual nos ensinaria, então, que devemos renunciar à angústia, verdadeiramente, isto é, sem angustiar-se⁸², e não propriamente ao mundo finito. O indivíduo formado na fé fecha-se em si mesmo com sua angústia, como o demoníaco, mas não para afastar sua liberdade infinita, apenas para expulsar verdadeiramente as ilusões finitas passadas; ou seja, pela tranqüilidade crispada de uma *recordação* do

⁷⁷ “Mas agora alguém dirá: ‘És um caçador de quimeras ... e sobretudo tão absurda que seria necessário esvaziar minha consciência de todo o seu conteúdo para achá-la’. Com toda segurança é isto o que tu tens de fazer; mas será justificável querer conservar todos os pressupostos que tens na consciência e ainda querer achar que pensas sobre a tua consciência sem pressupostos?” (*Migalhas Filosóficas*, p. 73).

⁷⁸ Conf. *O Conceito de Angústia*, p. 234.

⁷⁹ Em outras palavras, não se trata de uma certeza do porvir, mas mais propriamente de interiorizar em si mesmo o reflexo deste no tempo, que considerando a identidade entre eterno e espírito seria, por assim dizer, como que uma interiorização, repetida em cada instante, de sua própria interioridade exteriorizada a cada momento por uma ambígua angústia; e isso até o que seria o final dos tempos, fim da ambigüidade a partir da perseverança no Bem, com toda seriedade aí implicada, que ignora qualquer reflexo do Mal, desta ausência total de possibilidades, num, aí sim, fluir pleno da interioridade. É justamente por essa ilusória possibilidade, no sentido singular já exposto, que se abre a possibilidade dessa certeza interior (re)afirmar o instante apesar e justamente por sua extrema precariedade (conf. uma das passagens fundamentais de *Temor e Tremor* sobre a abstração do que seria um conteúdo ético e a conseqüente necessidade de se relacionar com o que lhe é próximo apesar de se visar algo distante, pois é com esse que travo uma experiência direta (Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 292)).

⁸⁰ Trata-se da certeza íntima de que cada instante presente, cada espírito de época, subsume os anteriores como abstrações numa intimidade reflexivamente crescente até, por fim, as contradições do espírito encontrarem historicamente sua plena resolução.

⁸¹ *O Conceito de Angústia*, p. 236.

⁸² Caso contrário, sucumbe-se novamente à má-fé de suas ambíguas e terríveis astúcias, imiscuindo-se o finito no infinito, numa, por assim dizer, má infinitude.

sentido passado destas ilusões, ele não se deixa levar pelas astúcias da angústia e percebe que o verdadeiro acontecimento nunca é exterior a si mesmo, embora, esse o ponto, não se trate de uma interiorização propriamente imanente⁸³.

A angústia “engana piedosamente e desmama a criança antes que a finitude comece a complicar as coisas”⁸⁴ com sua limitação das possibilidades; mas num segundo momento engana miseravelmente, e sua ilusão, pois “a angústia, como a possibilidade, é uma fórmula mágica”⁸⁵, deve, apenas por então, ser desfeita por uma relação audaciosamente mais interiorizada consigo mesmo. Aqui, o leite da prudência é demasiado tímido frente à angustiante onipotência do possível, e um novo desmame deve ser feito antes que a angústia comece a complicar as coisas. Movimentos que revelam a infinitude de uma liberdade criadora de suas próprias possibilidades numa

⁸³ É de bastante interesse comparar o assunto aqui discorrido com algumas linhas de *A Teoria do Romance*, o texto kierkegaardianizado de Lukács, conforme diz o próprio em seu Prefácio de 1962 (pág.15): “o tempo torna-se o portador da sublime poesia épica do romance: ele se tornou inexoravelmente existente, e ninguém mais é capaz de nadar contra a direção única de sua corrente nem regradar seu curso imprevisível com os diques do apriorismo. Porém um sentimento de resignação permanece vivo: tudo isso tem de vir de algum lugar e ir para algum lugar; embora a direção não traia nenhum sentido, ainda sim é uma direção. E desse sentimento maduro e resignado brotam as experiências temporais legitimamente épicas, pois que despertam ações e nas ações têm suas origens: a esperança e a recordação; experiências temporais que simultaneamente ultrapassam o tempo” (Lukács, op. cit., p. 130). Essas experiências extra-temporais são expressões de uma verdadeira reflexão infinita visando transcender as aporias reflexivas; a fé no instante se forma justamente quando a ação angustiada o esvazia, de modo culpado pois por si mesmo, diante da onipotência temporal; e por ela se abre, então, a possibilidade de uma ação verdadeiramente séria em cada instante. Mas algumas linhas depois, Lukács arremata: “são elas as experiências de maior proximidade à essência que podem ser dadas à vida num mundo abandonado por deus” (id., p. 130). Por aqui, se atentarmos para que o caráter ilusório da recordação se revela de uma extrema intranquilidade, pois no fundo toda antecipação irônica é de uma incerteza, perceberemos a precariedade da fé: justamente porque a originalidade é o que distingue fundamentalmente a seriedade, a fé deve se reinventar a cada instante, sem o que a certeza se esvai no instante seguinte, arrastada por esse, então, verdadeiro vórtice temporal. Nesse sentido talvez pudéssemos falar numa certa tensão entre o hermetismo da fé e o do demoníaco, a refletir o problemático e angustiante esvaziamento escatológico do mundo —; o que, se repararmos bem, talvez não contraste muito com essas últimas palavras de Lukács.

⁸⁴ *O Conceito de Angústia*, p. 239.

⁸⁵ Id., p. 238.

transcendência de si para si tendo eternamente em vista um outro a cada instante⁸⁶. Mas por aqui, como vimos, a cada momento se confunde uma verdadeira repetição do indivíduo particular, que põe a si mesmo pelo geral, com uma abstrata repetição do geral que se manifestaria, coercitivamente, no particular; trata-se de uma ilusória suposição sobre um caráter imanente da interioridade a ser acompanhado exteriormente pela própria interioridade, no que seria uma finitização do infinito —, como no caso do demoníaco pensamento sistemático. Por aqui, o estudo psicológico de Vigilius termina e, como foi dito anteriormente, o problema passaria, então, a ser tratado pela Dogmática, visando, no caso, a Ética, para se poder pensar de modo mais próprio, isto é, com vistas à sua incógnita superação, a realidade do angustiante pecado e dessa sua expressão máxima que seria a culpa.

Kierkegaard costumava se referir ironicamente a seu próprio projeto crítico como visando simplesmente recordar coisas esquecidas. Aqui, se contextualizarmos esse esquecimento como histórico, isto é, sistemático, perceberemos que, num certo sentido, ele está perdido. Mas o essencial em cada lembrança é o que nela fazia se aproximar de si mesmo, portanto, apesar da recordação implicar uma mudança radical

⁸⁶ A liberdade está no domínio das possibilidades, ela é uma “fórmula mágica” que abre o possível, o domínio da realidade: “a liberdade nunca é um mero possível: logo que é, é como realidade” (id., p. 35). A angústia tem aqui o seu papel: ela é a realidade da liberdade, isto é, “ela é o possível da liberdade” que “descobre todas as finitudes mas idealiza-as como figuras da infinitude” no instante seguinte (id., p. 234). É então que a fé formada na angústia, fé no instante presente, abre a possibilidade de superação das ilusões infinitas. Nesse processo, a liberdade é ilusão na exata medida da segunda reflexão existencial; isto é, ela confunde seus domínios de possibilidades infinitas com o domínio do que é propriamente possível, procurando resolver formalmente a contradição existencial, até o ponto, como revela o caso da angústia, de identificar a não-verdade da segunda reflexão existencial como dizendo respeito à finitude, quando na verdade trata da contradição entre finitude e infinitude, como vimos em capítulo anterior. Agora, Kierkegaard nos diz que “não é necessário, decerto, sentir angústia ante os homens e as coisas do finito mas que só depois de se ter passado pela angústia do possível se está formado de modo a não ser sua presa” (id., p. 234); ou seja, o movimento ilusório da liberdade tem um papel importante para o retensionamento singular da contradição existencial a ser (re)afirmada eticamente pelo indivíduo existente, mas falta, ainda, o contrapeso que nasce do indivíduo livre, isto é, angustiado: a fé que absurdamente acredita, contra a razão, poder antecipar no instante presente a reconciliação de si para consigo, mesmo que precariamente. Não se trata, contudo, de uma verdadeira reconciliação, mas de um retensionamento singular dos termos de uma existência contraditória, para que justamente não se perca de vista a potência que faz a existência existir, no caso, como um *inter-esse* por si, isto é, uma busca pelo seu ser, pela sua identidade (reconciliação), e isso no meio do ser (da alteridade).

de forma e conteúdo, uma essencial certeza interior pode ser recordada, pois, no final das contas, essa lembrança anterior era mais propriamente uma ilusão com potencial criativo a ser, por agora, refletida em segunda potência. Nesse sentido, considerando que a dialética é uma reflexão em processo, o potencial criativo dessa recordação reflete sobre o esquecimento sistemático visando uma desilusão que, tendo em mente o percorrido até aqui, poderia ser caracterizada mais propriamente como uma descomplexização do mundo, verdadeira filigrana de *O Conceito de Angústia*⁸⁷.

⁸⁷ Todavia, cabe realçar, como diz Wahl, que Vigilius é muito dogmático para ser Kierkegaard (conf. *Études Kierkegaardienes*, p. 255). Sua personalidade psicológica exagera na possibilidade de domínio do potencial criativo das ilusões, excedendo-se nas determinações psicológicas; e justamente por se concentrar numa ciência em particular e aceitar, assim, em certa medida, a experiência mediada do mundo. Para percebermos melhor a distância de Kierkegaard de seu pseudônimo, acompanhemos uma nota de seu diários íntimos de 1844, lembrada pelo tradutor português de *O Conceito de Angústia* justamente no momento em que Vigilius discorre sobre seu método (conf. nota 50 desse capítulo): “O esquema de observador que tracei em ‘O Conceito de Angústia’ perturbará mais do que uma pessoa. Porém, longe de constituir uma excrescência, é antes uma como que filigrana no livro. Aliás, sempre mantive uma relação poética com as minhas obras” (*O conceito de Angústia*, p. 83). O caráter esquemático desenhado por Vigilius revela os limites reflexivos de sua crítica à reflexão hegeliana, e mais: uma certa relação exterior com sua própria interioridade devido a um excesso de dogmatismo. Mas isso se tratava mais propriamente de uma exigência histórica da exteriorização do interior feita pela dialética formalizadora hegeliana, uma armadilha dialética desarmada por um heterônimo —, um pseudônimo não faria tanto. Vigilius precisa de uma originalidade dialética a lhe dar contraditórios ares de uma personalidade concreta para ter propriamente o que ser exteriorizado no processo hegeliano de formalização das contradições. O projeto de des-formalização da dialética é necessariamente contraditório, beirando sempre a formalização. É justamente no momento de maior visibilidade da armadilha, quando Vigilius expõe seu método, que ironicamente Kierkegaard se mostra em outra chave, tratando-se, por isso, da “filigrana do livro”. Mas enquanto sacrifica esse pesado eu que é Vigilius, Kierkegaard gravita ao seu redor, pois, em certo sentido, ele também é Vigilius. Aliás, como toda personalidade concreta, não faltava a Vigilius consciência das suas dificuldades, como pudemos observar na contraditória definição de um conceito de seriedade ou na constatação de que faltava seriedade à Psicologia (conf. id., p. 24); mas nosso heterônimo autor, ainda assim, usa de sua elasticidade para definir de modo sagaz, e irônico, é verdade, a seriedade. O que Kierkegaard nos diz *repetitivamente* é que o problema não é propriamente reflexivo, havendo sempre nesse processo uma relação exterior a ser interiorizada. Vigilius chega mesmo a alertar na Introdução que “a atmosfera do psicólogo é uma angústia de explorador e, nessa angústia, o psicólogo, enquanto desenha os contornos do pecado, apavora-se ante o desenho que ele próprio vai traçando” (id., p. 24). Kierkegaard continua o traçado, pois “não é tão difícil viver numa ilusão”, desde que se saiba o momento de se distanciar dela, no caso, de Vigilius (conf. nota 75 desse capítulo). Mas esse tipo de distanciamento Vigilius não podia realizar, e, ao final,

apenas podia esconder-se demoniacamente de si mesmo em seus próprios limites. Ou talvez, nos limites do próprio Kierkegaard, pois este gravitava em torno justamente porque sua angústia é, no fundo, também a de Vigilius. E por aqui, o potencial criativo das ilusões começa a tensionar de modo mais próprio com um certo potencial destrutivo, no caso específico, da própria subjetividade; sem o que formalizamos, *ad infinitum*, essa radical alienação de um mundo complexizado.

A QUESTÃO DO ABSURDO EM *O MITO DE SÍSIFO*

Um século depois, também Camus problematizará os rumos alienados da liberdade contemporânea e em moldes, como veremos, que se aproximam bastante daquilo que acompanhamos em *O Conceito de Angústia*. Também ele buscará um fundamento diferenciado para o que seria uma existência real na atualidade para além de fundamentos niilistas que estariam enraizados na própria história do pensamento ocidental, desenraizando-os por um pensamento absurdo que segue não por acaso um movimento parecido com aquela distinção kierkegaardiana entre existência e realidade igualmente alienadas. Pensamento desenvolvido em *O Mito de Sísifo*, e que fundamentará num segundo momento, em *O Homem Revoltado*, um *cogito* camusiano e as possibilidades de uma liberdade menos alienada, a qual, inclusive, dado seu caráter simultaneamente particular e geral, perspectivará, por sua vez, as possibilidades atuais de uma ruptura histórica.

As epígrafes d’*O Mito de Sísifo* e d’*O Homem Revoltado*, tiradas de Píndaro e Hölderlin, respectivamente, não deixam dúvidas quanto ao assunto de que trata Camus em suas obras: esgotar o campo do possível sem apelar para o impossível, e abrir-se amorosamente, assim, para todas as conseqüências da vida, inclusive e principalmente a seu fatal e único destino.

Esse ponto crucial nos é particularmente interessante, pois em seu ensaio sobre o absurdo ele diz que Kierkegaard seria mais propriamente um pensador existencial do que do absurdo, embora “talvez o mais interessante de todos, Kierkegaard, pelo menos em uma parte de sua existência, fez mais do que descobrir o absurdo: ele o viveu”¹. E o foco de nossa pesquisa é justamente na primeira parte dos trabalhos deste autor, em especial no heterônimo Vigilius Haufniensis, privilegiando, assim, mais os aspectos que fazem sentir o clima comum em ambos os autores, em particular no tema da liberdade e alienação, mas isso sem desconsiderar, contudo, os demais aspectos.

Para Camus, Kierkegaard foi o primeiro a fazer aflorar plenamente essa nova sensibilidade: desde a recusa de Zaratustra de qualquer referência a uma vontade eterna, e anteriormente, “desde a doença mortal de Kierkegaard — ‘esse mal que confina com a morte sem mais nada depois dela’ —, os temas significativos e supliciantes do pensamento absurdo se sucederam. Ou, pelo menos, e essa minúcia é

¹ Camus, *O Mito de Sísifo*, p. 44.

fundamental, aqueles do pensamento irracional e religioso”². Em 1936, ele também observa logo no início de seus diários o que se segue:

“Não se separar do mundo. Consegue-se sua vida quando se coloca ela sobre a luz. Todo meu esforço, em todas as situações, desventuras, desilusões, é de retomar os contatos... Desespero sorridente. Sem saída, mas exercendo sem cessar um domínio que se sabe vão. O essencial: não se perder e não perder o que de si está latente no mundo... Todos os contatos = culto do Eu? Não. Culto do eu pressupõe curiosidade ou otimismo. Duas tolices. Não eleger sua vida, senão desenvolvê-la. Atenção: Kierkegaard, a origem de nossos males, é a comparação. Comprometer-se a fundo, logo aceitar com igual força o sim e o não”³.

Vemos aí resumidos os principais temas do absurdo: o amor pela vida de quem se recusa terminantemente a renunciar aos contatos com o mundo, por maiores que sejam as recusas; o desespero lúcido, pelo qual se empreende, com uma certa felicidade desdenhosa, uma busca contraditoriamente vã e necessária de uma enorme consciência de si e do mundo; e a insatisfação permanente, pela qual se recusa até mesmo o fortificar-se em si, ainda que isso implique uma imagem inumana de si próprio, uma náusea que é uma “queda incalculável ante a imagem do que nós somos”⁴.

Como nos diz Camus, o amor pela vida é sua “religião”, onde a nostálgica vontade de ser feliz se mantém como elemento irreduzível tanto quanto a ausência de condições para essa felicidade, não sendo possível mais do que desenvolver, assim, sua própria vida nessa situação absurda, que Camus, tendo Kierkegaard como referência, chega mesmo a chamar de “pecado sem Deus”⁵. Aqui, o desnudar-se de todas as máscaras e ilusões, o “‘estar despojado’ conserva sempre um sentido de liberdade física e esse acordo das mãos e das flores, esse entendimento amoroso da terra e do homem liberado do humano”⁶; e no sentido de reatar todos os contatos, ele continua em seguida: “meu esforço consiste em levar essa presença de mim mesmo em mim até o fim, em mantê-la frente a todos os rostos de minha vida, ainda que ao preço da solidão, que sei agora tão difícil de suportar. Não ceder; nisso consiste tudo”. E assim, Camus nos diz que para ser digno de amar, deve-se abrir para si mesmo⁷, procurando sempre

² Id., p.42.

³ Camus, *Carnets*, p. 37, grifo meu.

⁴ *O Mito de Sísifo*, p. 34.

⁵ Id., p. 58.

⁶ *Carnets*, p. 75.

⁷ Kierkegaard nos diz que uma religião do amor pressuporia amar a si mesmo, ou seja, amar um ser que lhe falta em si próprio, abrindo-se para esse ser (Kierkegaard, *Migalhas*, p. 64).

escapar ao mundo das aparências. Nesse sentido, ser feliz não é estar completo, vã esperança que tanto desespero causa, mas aberto à incompletude, verdadeira satisfação na desesperança. Por fim, dizendo que não “tem outra força que amar e admirar”, Camus diz procurar a conjugação de “desespero e amor” para acariciar essa “vida com rosto de lágrimas e sol”; e nesse “sim e não” só lhe resta, então, a revolta que lhe abre “o incerto do porvir, mas a liberdade absoluta com respeito a meu passado e a mim mesmo... nem mais feliz nem mais infeliz, mas com a consciência de minhas forças, o desprezo de minhas vanidades e esta febre lúcida que me apura frente ao meu destino”⁸.

Essa libertação das vestes da ilusão para se defrontar com uma “realidade nua” é toda justificação que Camus procura em sua vida. A esse respeito, lembremos que ele anota no começo de seus diários: “Protestantismo. Nuance. Em teoria, atitudes admiráveis: Lutero, Kierkegaard. Na prática?”⁹; e mais à frente ele transcreve um trecho da prédica sobre a *Justificação*: “é mil vezes mais importante crer firmemente na absolvição do que ser digno dela. Essa fé o torna digno e constitui a verdadeira satisfação”¹⁰. Mas antes de ousar uma relação entre as duas justificações, lembremos também que Camus, que antes de tudo se pensava como um homem de seu tempo, um indivíduo aberto para os problemas de sua história, nos diz em nota no início do capítulo sobre “A Revolta Histórica” de *O Homem Revoltado*, dessa que é a terrível condição de seu tempo, o que se segue:

“Uma vez que não interessa a este ensaio o espírito de revolta no interior do cristianismo, nele não há lugar para a Reforma, assim como para as numerosas revoltas contra a autoridade eclesiástica que a antecederam. Mas pode-se ao menos dizer que a Reforma prepara um jacobinismo religioso e que começa, de certa forma, aquilo que 1789 vai terminar”¹¹.

Os jacobinos mataram a justificação eterna e não o princípio, inaugurando a era dos valores formais justificados por uma deificada natureza humana e sua abstrata razão universal. Lutero, de certa forma, matou as certezas do espírito quanto à sua salvação, num como que terrorismo religioso, fornecendo as bases, assim, daquela “desencarnação da divindade”. E acrescentemos, seguindo esse raciocínio, que também Kierkegaard, num certo sentido, bebeu na mesma fonte, e matou, assim, toda certeza

⁸ *Carnets*, p. 77.

⁹ Id., p. 42.

¹⁰ Id., p. 49.

¹¹ Camus, *O Homem Revoltado*, p. 137, grifo meu.

absoluta do espírito¹². Para Lutero, o orgulho de querer se eleger a si mesmo revela apenas uma dignidade exterior em relação àquilo de que se deve ser digno — aqui, no caso, da absolvição —, um mero símbolo que se torna mais importante do que aquilo a que se aspira. A única certeza possível é a busca, nunca o resultado, humildade que implica, nesse sentido, a indiferença da obra. Mas essa certeza ainda é uma certeza e por ela, então, posso me tornar verdadeiramente digno, contanto que esgote todas as minhas possibilidades nela, mergulhando nessa vida ao invés de esperar que por méritos exteriores ela venha até si. Portanto, para fazer a experiência a que se aspira é necessário se despojar das ilusões que se colocam no meio do caminho. E essa justificação, por fim, a única que se tem, é a que constitui a verdadeira satisfação¹³. Forçando a mão um pouco mais, deixemos para o leitor julgar, lembremos que para Kierkegaard, uma relação interior consigo mesmo em cada instante resume o fundamental da grandeza humana, e num sentido muito parecido com a lucidez sempre presente, de Camus; ressaltando, contudo, que em Kierkegaard a fé é, por assim dizer, desesperada, e que em Camus não cabe a questão da fé quando se trata de um pensamento absurdo¹⁴ — o que, evidentemente, muda o foco do que seria uma justificação.

Agora, tendo esses movimentos em mente, em especial que Kierkegaard é “a origem de nossos males”, acompanhemos mais minuciosamente o tema no ensaio de Camus sobre o absurdo. Logo de início ele nos diz que “aqui se encontrará a descrição, em estado puro, de uma doença do espírito (*mal d’esprit*)”¹⁵ que se encontra esparsa em nosso tempo. Como, seguindo “as evidências sensíveis ao coração” e tendo em mente a descrição da sensibilidade própria desse mal, passamos de imediato por um

¹² “O homem que escreve ‘O mais certo dos mutismos não é o de calar, mas o de falar’ se convence, logo de início, que nenhuma verdade é absoluta e não pode tornar satisfatória uma existência que é impossível em si” (*O Mito de Sísifo*, p. 44).

¹³ Alguns passos a mais e chegaríamos a vontade boa em si mesma de Kant ou até mesmo ao universal concreto hegeliano; aliás, “os pensadores alemães do século XIX, particularmente Hegel, quiseram continuar a obra da Revolução Francesa... e da Reforma, a ‘revolução dos alemães’, segundo Hegel” (*O Homem Revoltado*, p. 161).

¹⁴ “Pode-se pensar que negligencio, aqui, o problema essencial que é o da fé. Mas não estou examinando a filosofia de Kierkegaard ou Chestov ou, mais adiante, de Husserl (seria preciso um outro lugar e uma outra atitude de espírito): eu lhes tomo emprestado um tema e examino se suas conseqüências podem convir às regras já fixadas. É só uma questão de tenacidade” (*O Mito de Sísifo*, p. 56).

¹⁵ Id., p. 21.

questionamento radical do sentido da vida através da questão do suicídio, esse mal parece inicialmente ser de natureza propriamente existencial. Essa confissão de uma radical falta de sentido¹⁶ consoma a separação da vida com o mundo e com a luz que ela obtém nele, negando assim o sofrimento absurdo de quem se sente estrangeiro em sua própria terra.

Mas para Camus, seguindo um “raciocínio absurdo”, a falta de esperança não implica necessariamente o suicídio; mesmo consumada a falta de sentido, ainda podemos estar conscientes disso, sendo logicamente impossível que tudo seja falso, como se sabe pelo menos desde Aristóteles¹⁷. De qualquer forma, não se conclui no começo: tendo em mente essa falta de sentido o pensamento absurdamente aspira refletir sobre seus limites. Apenas um raciocínio absurdo poderia chegar aos limites do pensamento, lugar desértico onde o “pensamento vacila”, e observar “o jogo inumano em que o absurdo, a esperança e a morte se alternam nos seus lances”. Nessas paisagens absurdas, procurando “não ceder o tanto quanto possível... o espírito pode então analisar as imagens... ilustrando-as e revivendo-as ele próprio antecipadamente”¹⁸.

Visando esses limites, o pensamento analisa as imagens que atribuímos às coisas, refletindo, por então, o absurdo de se querer medir sua própria vida, o mundo ou o sentido em geral das coisas¹⁹, o que aponta para o rompimento com um cotidiano que não faz mais sentido e insinua um novo valor pelo qual se guiar²⁰. E o mesmo acontece quando refletindo sobre si mesmo descobre paradoxos irredutíveis que frustram o desejo de unidade do espírito, os quais refletem, por então, este querer como um fato também irredutível²¹, a consumir de modo absurdo “o divórcio que nos separa de nossas próprias criações”²². Assim, essa desesperança do espírito de realizar seu desejo mais profundo, sua maior felicidade, isto é, seu nostálgico apetite de absoluto, obriga a

¹⁶ Camus não desconsidera outras motivações, apenas se mantém nos limites propostos.

¹⁷ Conf. id., p. 36.

¹⁸ Id., p. 29.

¹⁹ A atitude tranqüilizadora de viver para o futuro é absurda diante da morte; o hábito de medir a espessura do mundo é absurdo diante da irredutibilidade inumana desta; finalmente, qualquer justificação moral *a priori* é absurda diante do desaparecimento da alma no corpo inerte quando da experiência da morte alheia (id., p. 33 e segs.).

²⁰ “pois tudo começa com a consciência e nada sem ela tem valor” (id., p. 33).

²¹ Camus nos lembra que seria uma evidente contradição a que implica a suposição da diferença na afirmação da unidade total.

²² Id., p. 37.

repensar, então, a história do pensamento humano como aquela dos “arrepentimentos e impossibilidades”²³ na busca do verdadeiro conhecimento.

Esse contra-senso de um pensamento que conclui seu destino antes mesmo de se expor, uma conclusão absurda sobre sua impotência de concluir, e que ademais parece querer arrepender-se de antemão de uma culpa que cinicamente admitiria como seu destino, tudo isso, na verdade, faz parte das exigências da natureza do conhecimento em questão. Um pensamento se faz a partir de uma imagem, mas quando essa imagem é de um pensamento que não consegue refletir sobre as imagens, trata-se propriamente aqui de um pensamento metafísico²⁴. E enquanto tal, a conclusão que ele faz de seus objetos, que igualmente o afetariam, só adquire um verdadeiro sentido ao final²⁵.

Assim, diante da imagem que analisa, o pensamento absurdo fica ciente da indefinição do mundo²⁶, de um si mesmo, e dos valores pelos quais julgaria o sentido das coisas²⁷; restando, então, apenas experimentar e fazer um juízo de existência disso, bem como descrever os fenômenos sem hipóteses incertas de apreensão deles; e isso porque, apesar de tudo, esses “muros da razão” implicam, no mínimo, um acúmulo de vivência prática de aparências pelo qual as reconhecemos, bem como a um clima que as envolve. Aqui, estranho diante de si e do mundo, e com um pensamento que nega a si mesmo, apenas a recusa de saber e viver poderia dar paz; envenenada, contudo, pois baseada na negligência do pensamento, na renúncia mortal diante da vida ou na

²³ Conf. id., p. 38.

²⁴ “o absurdo, que é o estado metafísico do homem consciente” (id., p. 58). Evidentemente que se trata de um ensaio com perspectiva metafísica, e que não ignora todas as críticas que se têm feito pelo menos desde o XIX sobre as pretensões universalizantes do conhecimento, em especial por essa tradição existencial à qual Camus não deixa de dar continuidade. Contudo, essa aparente contradição só poderá ser melhor compreendida mais à frente.

²⁵ Até lá, e principalmente lá, é preciso ter como “referência permanente, neste ensaio, a constante separação entre o que imaginamos saber e o que realmente sabemos, o consentimento prático e a ignorância simulada de idéias que, se verdadeiramente experimentássemos, deveriam perturbar toda nossa vida” (id., p 37, grifo meu).

²⁶ Para Camus, até mesmo o discernimento da ciência “se perde na metáfora”, isto é, perde sua medida (id., p. 39).

²⁷ Camus nos fala de “jogos estéreis” com um valor apenas aproximativo a revelarem o tanto de nostalgia e ignorância que nos pesa.

calmaria de um coração sonado — não há felicidade sem saber no plano da consciência²⁸.

Uma reflexão levada ao extremo se dá nos limites da contradição, flertando mesmo com o escândalo, sem o que, logo de início, ficaria preso ao círculo vicioso de querer usar juízos de identidade para refletir sobre uma imagem que justamente os problematiza. Assim, seguindo sua reflexão, o espírito conclui, com o coração em brasas, que além de seu profundo desejo por clareza há outro fato irredutível ligado diretamente a ele: “sua verdade profunda, que é estar acorrentado” a uma “multidão de irracionais”. E por aqui, Camus faz uma distinção fundamental: o mundo só seria absurdo se o desejo por clareza se efetivasse, e o espírito, então, teria um refúgio em si mesmo — todavia, permanece tão irredutível quanto o mundo, que “em si mesmo não é razoável”²⁹, embora para si seja um absurdo; aliás, como limite necessário do racional, o irracional jamais poderia ser absurdo. Assim, a estranheza generalizada sentida nas paisagens absurdas não permite definir propriamente nem o estranho nem o familiar, apenas evidenciar uma subjetividade própria a essa perspectiva³⁰. Conseqüentemente, do absurdo retemos de modo consciente apenas esse estranhamento, que se dá precisamente do confronto entre as duas únicas certezas irredutíveis que se pode obter no pensamento absurdo. E nesse sentido, é o absurdo que “regula minhas relações com a vida”, unindo homem e mundo num conflito que é, “no momento, o único laço entre os dois”. Não é necessário lembrar que se trata antes de uma percepção metafísica do que propriamente cotidiana.

No deserto do absurdo, a razão humana mal consegue manter sua tensão com o irracional, mostrando, assim, toda sua fragilidade. Historicamente, foi pela tradição do “pensamento humilhado”, em sua crítica ao racionalismo, que compreendemos esse contraste entre a inegável vitalidade das esperanças da razão e sua falta de eficiência, o qual gera uma busca desesperada por sentido. Contudo, partindo das pretensões

²⁸ Como veremos, ao final de qualquer raciocínio é preciso fazer seus julgamentos e escolha, e nesse sentido: “existe um fato evidente que parece inteiramente moral: é que um homem é sempre a presa de suas verdades. Uma vez reconhecidas, ele não saberia se desligar delas. E é preciso pagar um tanto por isso. Um homem que tomou consciência do absurdo se vê atado a ele para sempre” (id., p. 50).

²⁹ Id., p. 40.

³⁰ Nesse sentido, Camus inicia seu texto dizendo que “as páginas que se seguem tratam de uma sensibilidade absurda que se pode encontrar esparsa em nosso século — e não de uma filosofia absurda que o nosso tempo, para sermos claros, não conheceu” (id., p. 21).

racionais indevidas, tiveram a pretensão de desqualificar todas, levando-as no fundo, contrariamente à sensibilidade absurda, excessivamente a sério. Depois disso, esperaram construir cidadelas nesse ambiente sufocante, onde vivendo para todo sempre poderiam, finalmente, efetivar singularmente sua nostalgia: a familiaridade do estranho garantiria, então, uma objetividade norteadora das condutas. Mas o espírito absurdo sente que essa duplicação do mundo rompe com o único elo que o ligava verdadeiramente a qualquer coisa, e reflete sobre os limites estreitos dessas fortificações diante da vastidão do deserto³¹. Pode-se viver, apenas em certo sentido, pelo absurdo³², mas desejar viver nele é querer refletir sobre sombras, o que, evidentemente, está muito longe do irreduzível desejo de clareza; trata-se aqui, ainda do velho tema que é o do mito da caverna, só que agora da sufocante perspectiva de quem está dentro, a única verdadeira aqui, pois aquela que remete à experiência de uma subjetividade³³. Todavia, ainda não se ficou tempo suficiente no deserto para se ter noção do alcance desse pensamento.

Constatadas as dificuldades de um juízo de identidade numa reflexão levada às últimas conseqüências, seguimos refletindo sobre a absurda indiferença generalizada do mundo através de um juízo de existência, o qual, como vimos, nos conscientiza dela na verdade como uma intencionalidade que está na subjetividade, e sem a qual, em si, nada seria. Aqui, mais um passo e estamos na atitude existencial de renúncia ao desejo de clareza, enquanto mera ilusão, e de afirmação de um singular viver a vida simplesmente, em toda sua irracionalidade. E é precisamente desse ponto que a reflexão deve prosseguir para saber qual sua direção na trilha absurda.

Acompanhemos, assim, em parte, as andanças de um desses errantes, aquele que pela primeira vez fez aflorar plenamente essa nova sensibilidade aqui em questão com sua “doença mortal”, mas que apostaria, todavia, numa atitude existencial; ambigüidade que, nesse momento, se torna sem dúvida um ponto privilegiado de reflexão. Com esse fim em mente, e considerando os limites dessa pesquisa, observemos, então, o original viés kierkegaardiano na distinção entre existência e realidade, observando alguns aspectos de *O Conceito de Angústia*.

³¹ A persistência da esperança no coração humano acaba resultando em que no absurdo “reconhece-se a sua trilha descobrindo os caminhos que se afastam dele” (id., p. 134).

³² Uma vez adentrado no solitário deserto nunca se será inteiramente das cidades.

³³ O pensamento absurdo é filho de seu tempo; aqui, especificamente, da revolução copernicana de Kant, também filha de seu tempo, como veremos.

Procuremos, inicialmente, reter o cerne do movimento reflexivo sobre a questão da liberdade neste livro. Iniciando conforme à dialética hegeliana, Kierkegaard parte do mais abstrato, de uma realidade puramente inocente, onde o indivíduo é apenas pressuposto e a questão da liberdade cresce numa intensidade angustiante, até efetivar-se no rompimento culpado que instaura livremente uma realidade alienada. Por aqui, uma primeira reflexão nos torna conscientes da liberdade como fundamento da realidade, que é refletida propriamente, por então, como alienada.

Todavia, uma reflexão subsequente, iniciada no capítulo II, vai problematizar justamente o alcance de um princípio abstrato num tema como a liberdade, que é também dos princípios do conhecimento³⁴. Seguindo a problemática hegeliana vai se desenhando uma sutil diferenciação. Passando pela questão de um pressupor-se a si mesmo, compreendemos que o princípio de uma realidade concreta é o movimento pelo qual uma existência particular põe a realidade em geral para se por através dela, por então, de modo propriamente singular. Por aqui tomamos consciência de que o indivíduo livre põe simultaneamente a si mesmo e ao gênero humano e que, conseqüentemente, o problema da liberdade se mostra ao mesmo tempo particular e geral. Em outros termos, o princípio abstrato de que partimos é livremente escolhido a partir da transformação de uma identidade posta num ser pressuposto, visando, desse modo, resolver um problema (realidade alienada), e criar uma nova identidade; assim, o não-ser do movimento da liberdade visa um novo ser, uma realidade não alienada. Tendo compreendido isso, vemos então que o angustiante nada da inocência inserida na pecabilidade reflete, antes que um ser abstrato, uma liberdade temerosa de livremente se alienar ao assumir como sua uma realidade alienada. E assim ficamos conscientes, por fim, de que afirmar a liberdade como o verdadeiro fundamento da realidade implica afirmá-la também como criadora, ou simplesmente reprodutora, dos princípios abstratos

³⁴ Todo racionalismo pretende justificar a realidade alienada pelo desmedido das paixões. Mas, como vimos mais acima, no bojo de um processo iniciado, em certo sentido, pela Reforma e concluído pela Revolução de 1789, toda justificação externa dos princípios racionais vai sendo sistematicamente problematizada. Aqui, um certo jacobinismo de Kant ganha destaque ao realçar a liberdade como fundamento da realidade. Uma realidade abstrata, todavia, no seu em si como um caminho infinito, e que solicita, por isso, o contorno do *a priori* kantiano a garantir a certeza do caminho bem como de que se trata, no fundo, apenas de uma questão de boa vontade. E desse modo, a internalização da justificativa nos termos da autonomia kantiana mantém “apenas uma aparência de Deus relegada ao céu dos princípios” (*O Homem Revoltado*, p. 147, capítulo sobre o jacobinismo, em comentário estendido a Kant). O que, em última instância, atribui um sentido para essa realidade alienada.

pelos quais o indivíduo e a história se movem; o que nos leva a concluir, por sua vez, por uma realidade já alienada pela liberdade de muitos na qual a liberdade de cada um se move.

Mas não se trata ainda da última volta do pensamento sobre si. O capítulo III conclui pela arbitrariedade da escolha do princípio pelo qual o indivíduo se põe de modo singular, pois a inocência é refletida por agora como uma recusa de interiorização das novas possibilidades abertas pela liberdade do próprio indivíduo³⁵, uma espécie de recalque da culpa de se manter alienado de si mesmo, ou melhor, de suas possibilidades. Assim, o angustiante nada não é propriamente o de um inocente temeroso da culpa diante de uma realidade extremamente alienada, mas de uma existência igualmente alienada só que sem plena consciência disso. Afinal, uma liberdade situada no meio de uma realidade alienada só não o seria se mantivesse individualmente para si um princípio abstrato, como o que foi recusado para a história no bojo da segunda reflexão feita mais acima, considerando-se, assim, corrompido em sua integridade inocente.

E daqui, concluí-se então pela arbitrariedade da escolha do princípio, em função, no caso, de uma realidade alienada; aqui, os limites de uma liberdade completam a volta sobre a primeira reflexão iniciada pela segunda, mostrando, em parte contra esta, que numa realidade alienada trata-se ainda de um princípio abstrato, só que agora em tensão, completando-se a volta sobre a segunda reflexão, com uma liberdade igualmente abstrata, justamente o fundamento de uma realidade alienada. Acrescente-se ainda, complementarmente, a consciência de que a culpa diante desta realidade abstrata é um nada, isto é, sem conteúdo propriamente objetivo, tratando-se também, portanto, da recusa de interiorização das novas possibilidades abertas pela liberdade a cada instante. A tensão dialética entre inocência e culpa mostra o recalque da primeira e o nada da segunda; em ambas, trata-se dessa recusa de interiorização, de sustentar-se

³⁵ Hegel fez da razão uma grande paixão, princípio ambíguo de um racionalismo e um irracionalismo, “introduzindo no pensamento fixo de seu tempo... subitamente um movimento irresistível” (id., p. 162). A razão incorporada no fluxo histórico obriga a mergulhar por inteiro na vida sem a certeza *a priori* do caminho. A justificação se torna, então, temporal, par e passo com a ação. E daqui se poderia concluir uma razão eternamente ultrapassada por uma vivência apaixonada no tempo. Mas Hegel funde razão e paixão, e o que se abre é então um vir-a-ser e não um eterno porvir; com ele, a justificação da realidade é refletida como totalização ao invés de unificação. Porém, historicamente, nos interstícios de seu pensamento abre-se essa outra possibilidade, pela qual ficamos conscientes das construções arbitrárias da razão, perdendo-se, por então, a realidade alienada em sua própria falta de sentido.

apenas na negação das ilusões que é um abrir-se para novas possibilidades, e que transformaria a angústia recalcada em consciência de culpa e esta em arrependimento³⁶. E por aqui, finalmente, ficamos conscientes de uma radical alienação que se equilibra na tensão entre realidade e existência igualmente alienadas, e que por ser fundamentada na liberdade humana não pareceria exagero denominar de pecado.

Essa nova tensão pretende justamente recuperar aquela da antinomia kantiana sem perder a contradição dialética hegeliana: a realidade seria como que a síntese estruturadora das possibilidades reais e ideais existentes, e a existência a das reais possibilidades individuais de liberdade e não-liberdade. Aqui, a possibilidade ideal seria justamente a interiorização de um ideal livremente projetado como uma possibilidade da realidade, ou seja, a conclusão por uma arbitrariedade dos princípios postos por uma liberdade abstrata; e a não-liberdade seria a interiorização de uma necessidade real, ou seja, a conclusão por uma existência afetada, de modo recalcado, por uma realidade extremamente alienada.

O que essas duas interiorizações concluídas nesse processo todo fazem, no fundo, é problematizar tanto o ser da realidade através dos reflexos do não-ser de uma liberdade que se põe alienadamente, quanto a liberdade da existência através dos reflexos do ser posto alienadamente expressos no que seria uma não-liberdade, tudo isso num tensionamento que, contra Hegel, reafirma a irreduzibilidade da existência particular ao problemático ser da realidade, o qual, por então, tem seu vir a ser, baseado

³⁶ Como vimos, para Camus a indiferença generalizada das coisas resume como única história significativa possível do pensamento a de seus “arrependimentos e impossibilidades”. Para Kierkegaard, pelo arrependimento, por este avançar olhando para trás, que não quer nada esquecer (cf. *Migalhas*, p. 39), abre-se uma verdadeira interiorização das possibilidades. Nos dois, a radical alienação fundamentada numa liberdade que se aliena de si por si mesma implica um arrependimento que volta e meia se arrepende de si, gerando um círculo vicioso que vai formando a história do pensamento. Para Camus, entretanto, trata-se de uma culpabilidade calculada, pois como veremos essa busca é também a base de sua inocência; trocando em miúdos, essa oscilação faria parte do verdadeiro dilema da existência que seria existir ou não-existir. Contudo, é verdade também que diante de uma inocência e uma culpa pensadas propriamente como ilusões que governam o mundo, se faz necessário matizar o significado de uma culpabilidade total em Kierkegaard, e mesmo o significado do que seria um dilema existencial do tipo ser ou não-ser; ainda mais se as origens dessa diferenciação entre existência e realidade se encontram de fato neste autor. Além do desenvolvimento dessa questão, também se faz necessário relacionar minimamente, mais à frente, a fé desesperançada e a desesperança apaixonada que a nada renuncia, as quais completam a volta sobre o desespero em cada um dos autores.

numa liberdade que se quer livre, refletido como apenas um porvir, uma possibilidade ideal presente na realidade.

E essa irreduzibilidade da existência implica, por sua vez, justamente a afirmação de que antes de ser ela propriamente existe. Isto é, da perspectiva da liberdade trata-se da busca do ser apenas em si mesmo, esperando deixar de ser a partir de algo exterior, o que implicaria o rompimento da tensão que caracteriza a existência e a faria coincidir, assim, com a realidade. Já sob a perspectiva do ser trata-se de romper a tensão entre possibilidades reais e ideais na realidade para fazer coincidir esta com a existência. Se apenas entendemos uma tensão pela consideração dialética da outra, pois no fundo o assunto é o mesmo, isto é, a eternidade, os enfoques entretanto, vistos separadamente, são diferentes: a liberdade está em tensão com a possibilidade de não existir e o ser com a possibilidade de perda da sua realidade, da sua identidade.

Portanto, tendo em mente que a liberdade de uma existência e o ser de uma realidade refletem um no outro, simplesmente supor a liberdade como um não-ser, sem o movimento contrário, implica justamente não fazer aquela última volta do pensamento. Ou seja, supor uma existência livre entregue ao dilema de ser ou não-ser: totalmente íntegra ou, com os conseqüentes subterfúgios de integridade que temos visto no correr desse texto, totalmente perdida. Ao contrário, a tensão dialética da existência com a realidade a faz ser e não-ser (um ser a partir de algo exterior a si, como vimos), sendo seu verdadeiro dilema apenas existir ou não-existir.

E por aqui podemos compreender, finalmente, que a atitude existencial de ser ou não ser, do tudo ou nada, de viver a vida simplesmente, renunciando ao irrealizável, e nesse sentido, ilusório desejo de clareza, é propriamente impossível. Viver a vida não é ser mas existir, não implica um juízo de identidade pelo qual uma racionalidade ligada a um pensamento qualquer procurar-se-ia efetivar³⁷. A subjetividade desse viver implica tão-somente num juízo de existência a partir da experiência singular de uma vida, essa

³⁷ Enquanto o racionalismo pretende que a razão controle as paixões, o irracionalismo pretende o contrário. A problematização inicial do pensamento absurdo passou necessariamente pelos juízos de identidade, mas não para metodicamente reencontrá-los com ainda mais certeza no fim de uma busca contraditória de uma razão que se quer íntegra em sua autonomia, como compreenderemos numa reflexão subsequente. Contudo, também é um erro afirmar a integridade das paixões, o que apenas aparentemente é mais evidente, como veremos ao final. De qualquer forma, por aqui estamos cientes de que o dilema existencial se sustenta num imiscuir de juízos de identidade onde caberia apenas os de existência.

sim, sobre a qual se poderia fazer um juízo de identidade, contanto que transpusesse os obstáculos levantados por uma reflexão absurda. E como desse juízo de existência aferimos que existir é ser e não-ser, é impossível então viver sem desejar ser. Por fim, como essa intencionalidade esbarra numa surdez inumana que não se pode medir, ficamos conscientes, por então, através de um juízo de existência, de sua absurdidade.

Todavia, ainda se poderia argumentar que “esse comprometer-se a fundo, logo aceitar com igual força o sim e o não”, pressupõe um viver anterior a esse comprometimento, uma vivência que ainda não é consciente dos laços que a une ao mundo, o que, em última instância, faria ruir a irredutibilidade nostálgica da subjetividade absurda e, conseqüentemente, a própria. Por aqui, é persistindo ainda um pouco mais em Kierkegaard que ganharemos alguma luz.

Para Kierkegaard, o desejo de unidade desse ato de ser que é o existir, o viver, implica que a motivação necessária para a liberdade seja um estado patológico anterior ao instante decisivo de sua efetivação. E assim como essa necessidade de liberdade (no fundo, de realidade, de ser) não é um fato, também não o é o desespero que faz a liberdade girar em falso justamente no limiar daquele instante decisivo. Esse estado patológico do desespero é o do pecado, pois se trata de uma liberdade radicalmente alienada a se afastar de si por si mesma, isto é, incapaz de se abrir ao seu essencial devir no outro; no limite, como vimos, abrir-se a um inteiramente Outro. Mas se o derradeiro e único destino de todo viver é o não ser da morte, isso não implica, enquanto juízo de existência, uma contradição dialética com esse que é o contrário da vida. O eterno dilema da existência, sua tensão permanente, é viver ou morrer; em outros termos, morrer ainda é um viver, tanto quanto viver, como se costuma dizer, é morrer um pouco a cada dia. E desse modo, enquanto um livre viver é um eterno morrer na vida, ou melhor, abrir a si mesmo para o mundo numa eterna busca de ser, contrariamente, essa doença mortal que é o desespero nos faz eternamente viver na morte, num fechar-se em si mesmo que é mera repetição de um si cristalizado a acumular ser apenas de modo quantitativo.

Assim, não haveria um viver anterior a esse ser e não-ser que é contraditoriamente o próprio existir, apenas que a consciência, em seu distanciamento característico de um juízo de identidade, rebuscou a objetividade correspondente à subjetividade aqui exposta, extrapolando, assim, mais uma vez, seus limites reflexivos,

justamente o ponto sobre o qual o pensamento absurdo quer ter clareza³⁸. Até aqui, as duas únicas certezas nesses limites apenas delinearão uma subjetividade, presa irreduzivelmente tanto ao seu desejo de clareza quanto a uma “multidão de irracionais” indiferentes a este. A familiaridade do estranho como uma objetividade obrigaria a recomençar a partir daquele círculo vicioso ou, apesar dos senões lógicos que veremos, aliás, justamente por isso, a atitude existencial seria o término da jornada, restando apenas saltar para a vida.

A questão, no fundo, é de perspectiva. Diferentemente de um juízo de identidade, que visaria a realidade da existência, uma reflexão sobre os limites do pensamento em sua capacidade de dar sentido às coisas, visa a existência na realidade. Como a identidade refletida pela razão depende da essencial contradição da existência, uma reflexão extrema nos coloca precisamente nesse limite³⁹. Assim, um juízo de existência não nega a objetividade, apenas afirma que ela não faz sentido diante dessa subjetividade precária que é existir. Nessa perspectiva, pode-se sentir a familiaridade do estranho, mas concluir daí que o estranho é o familiar, renunciando a todo desejo de clareza, resulta, em última instância, na afirmação de que uma vida morta pode ser vivida melhor em toda sua reconfortante previsibilidade — o que, logicamente, não deixa de fazer algum sentido.

Desse modo, haveria apenas duas maneiras de viver a vida, de se abrir para ela: ou um morrer na vida, que reconhece a morte, desesperançosamente, como único destino fatal de qualquer existência; ou um viver na morte, que espera salvar-se, desesperadamente, a si mesmo de seu destino fatal, num culto do eu que é um abrir-se para a vida através de um eterno jogo de esconder-se. E por aqui podemos compreender, finalmente, a diferença entre um absurdo viver lúcido que se compromete com a vida e um existencial vivê-la simplesmente, em desespero⁴⁰.

³⁸ Tendo a liberdade como fundamento da realidade, apenas uma singular fusão de tipo hegeliana entre paixão e razão poderia “patologicamente” fazer acreditar que a razão é capaz sempre de espiar por detrás de seus muros, que se desmanchariam, por então, nos ares de um pensamento esclarecido. Evidentemente, isso não implica que os limites extremos da razão sejam como que postulados necessários a uma possível expansão do conhecimento teórico e prático de uma razão autônoma — uma espécie bastante singular de espiada *a priori*. Conferir os limites de justificação dessas atitudes em notas anteriores.

³⁹ Como vimos, os juízos de identidade feitos pela razão criam uma unidade formal se não for posta em questão a origem passional dos princípios que regem um raciocínio.

⁴⁰ Como vimos, o problema da fé, ou afins, é essencial para a compreensão do alcance das filosofias existenciais. Contudo, Camus parte, como ele mesmo diz, da premissa de uma vida sem sentido, convite à

Ao refletir que a radical inumanidade das coisas está ligada à intencionalidade de uma subjetividade, a reflexão absurda se vê sempre a um passo de concluir seu raciocínio pelo desespero, por um existir que é viver na morte, sem se abrir verdadeiramente para a vida. A reflexão absurda continua naquele ponto que a existencial, refletindo sobre o caráter patológico do desespero, assumiu, com vistas para “os cenários familiares do eterno”⁴¹, como pecado. Mas “o absurdo, que é o estado metafísico do homem consciente, não conduz a Deus”⁴², ou a quaisquer outras garantias que dêem significação ao salto no abismo da existência, pois não fazem sentido nesse plano. Contrariamente, o pensamento absurdo, refletindo sobre as profundas esperanças que afligem um coração desesperado com a falta de sentido generalizada, conduz de modo mais próprio à desesperança.

Para o pensamento absurdo, um racionalismo é coerente em sua aspiração de tudo explicar, mas se a lógica existencial que parte de uma filosofia da não-significação conclui pela dissolução dos paradoxos, trata-se, então, de um sacrifício da razão que Camus denomina de “suicídio filosófico”: o mesmo raciocínio que traçou os limites da razão devido a “impotência para acalmar sua angústia”, não pode logicamente concluir contra si e simplesmente negá-los⁴³.

morte, e através de um jogo da consciência a transforma em regra de vida de um viver que a assume, por então, como seu verdadeiro sentido. “Nos extremos. E sobretudo, o jogo. Nego, sou covarde e débil, atuo como se afirmasse, como se fosse forte e valente. Questão de vontade = levar o absurdo até o extremo = sou capaz de.... Daí, portanto, considerar o jogo trágico, em seu esforço; cômico, no resultado (melhor indiferente)”. E sendo coerente com essas implicações, “buscar a experiência extrema na solidão. Purificar o jogo pela conquista de si mesmo, sabendo-a absurda” (*Carnets*, p. 39). No jogo da desesperança, onde o homem tenazmente se mantém indiferente à indiferença das coisas, a resposta da fé ou afins só pode ser uma esperança desesperada a negar a essencial falta de sentido do viver, e portanto um sem sentido no plano de um juízo de existência no qual o raciocínio absurdo, visando os limites do pensamento, pretende se manter. Contudo, como veremos, Camus é ciente dos limites de qualquer raciocínio, e que “absurdo, morte e esperança alternam seus lances nesse jogo inumano”.

⁴¹ *O Mito de Sísifo*, p. 66.

⁴² *Id.*, p. 58.

⁴³ Justamente por se vacilar numa reflexão feita nos limites da contradição, a razão, antes de saltar rumo à existência na realidade, tem que procurar ter discernimento em seu “juízo e escolher suas conclusões” (*id.*, p. 46). Portanto, “o salto não representa um perigo extremo, como o pretendia Kierkegaard. O perigo, ao contrário, está no instante sutil que precede o salto” (*id.*, p. 67). Após refletir sobre a esperança latente no desespero, a conclusão existencial é por uma esperança outra sem juízo possível no plano da existência. Nesse sentido, a separação kierkegaardiana entre inocência no saber e

Por agora, então, o que era sensibilidade vira noção quando temos em mente a primeira certeza: o saber necessariamente simultâneo do que o homem quer, o que mundo oferece, e o que os une. E essa noção do absurdo implica “total ausência de esperança” (desesperança), “recusa contínua” (não renuncia, pois se trata apenas de evitar problemáticos juízos de identidade) e “insatisfação consciente” (não uma inquietude juvenil, que dificilmente se manteria conseqüente com os ares rarefeitos do deserto)⁴⁴.

Desesperançado, o homem atado à consciência do absurdo “não pertence mais ao futuro. Isso está na ordem. Mas está igualmente na ordem que ele se esforce por escapar ao universo de que é criador”⁴⁵, paradoxo que esclarece que apesar do caráter irrisório da razão, ela é ainda o contraponto necessário ao irracional se não quisermos divinizá-lo, pois mesmo a afirmação dessa radical falta de sentido só faz sentido por ela.

culpabilidade no desejar saber implica uma reflexão sobre as ilusões da liberdade que indica uma renúncia desse desejo no salto, fixando, assim, os limites desesperadores da razão desejosa de saber, mesmo quando se trata de um juízo de existência. Mas os sucessivos saltos implicam a necessidade de retomada dessa “elasticidade do espírito”, e aqui, então, a afirmação de um “suicídio filosófico” se complica um tanto. Num extremo vacilar do pensamento, Kierkegaard reflete tão singularmente como Camus sobre a expressividade das imagens — contudo, de caráter propriamente *religioso*. No jogo de ilusões de Kierkegaard, a fé no instante presente reafirma a necessidade de uma busca ingrata de ser, única justificação possível de uma existência às voltas com um jogo de esconder-se pelo qual se aparece e reaparece dos modos mais inesperados, pois, no fundo, esperados instante após instante, nesse que é um verdadeiro jogo sem fundo. A razão descrente na identidade diante desses volteios do consciente e inconsciente, ilude-se paradoxalmente com o alcance de sua liberdade: se a necessária identidade buscada por uma existência é impossível, então seria isto que a razão busca; na ostentação orgulhosa de seu desejo ela esqueceria o que deseja, justificando formalmente um viver na morte assombrado pelo fantasma de si mesmo dissolvido “em poeira de instantes”. Mediante um inapropriado juízo de identidade, essa razão descrente escolhe entre ser e não-ser, pois acredita que as possibilidades da existência necessariamente têm que ter realidade, esquecendo que na realidade elas *apenas* se fazem necessárias, pois são elas que se condensam no possível que é a realidade da existência; confusão que implica, conseqüentemente, um viver tão dilatado que é propriamente um “movimento sem deslocação” de nada. (conf. *O Desespero Humano: doença até a morte*, em especial p. 354). Podemos perceber, comparativamente ao tema central aqui discutido, que o jogo de ilusões de Kierkegaard mostra, no fundo, um saber que não tem amanhã, deslizando a dúvida clássica, assim, do objeto para o sujeito, e sem os subterfúgios kantianos ou hegelianos, conforme vimos em notas anteriores, e fazendo-o até o ponto mesmo de transformar o saber numa absurdidade (conf. Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 301).

⁴⁴ Conf. *O Mito de Sísifo*, p. 50.

⁴⁵ Id., p. 50.

Assim, opondo-se absurdamente a toda criação, munido de verdades absurdas que volta e meia se voltam contra si, o espírito absurdo sai do deserto, “volta para a vida de um homem e reencontra sua pátria”⁴⁶.

Mas aí tudo está transfigurado. Tendo o presente como seu inferno, pois desaprendeu a esperar, se revolta embriagado de absurdo e alimentado pela indiferença em relação ao que não lhe seja certo, procurando, assim, a grandeza de um viver sem apelação. Diante da radical falta de sentido da vida ele descobre, então, que todo “sentido” de uma vida se esgota nela mesma, e que, conseqüentemente, viver é aceitá-la plenamente, bem como o absurdo e seus termos irreduzíveis, sem exigir dela, portanto, uma impossível transparência. Mas como vimos, isso implica, paradoxalmente, uma revolta consciente e permanente para que a aceitação do destino esmagador em sua obscuridade não destrua o termo complementar do absurdo através da resignação. Portanto, nessa perspectiva, o suicídio, num sentido estritamente lógico, além de não acrescentar nada em termos de sentido, contradiz os resultados do raciocínio ao negar a vida que deveria aceitar plenamente. O absurdo não autoriza uma revolta contra a vida, na verdade, uma renúncia; pelo contrário, a revolta consciente é contra tudo que nega a possibilidade de se abrir plenamente para ela — no fundo, contra a morte. E nessa perspectiva, Camus nos diz, então, que o contraponto lógico ao suicida seria o condenado à morte preocupado apesar de tudo em amarrar os sapatos à beira do cadafalso.

Dessa maneira, procurando sua grandeza no tudo suportar nessa vida, o que implica inclusive um morrer irreconciliado, e não no irreconhecimento do suicídio, o homem absurdo reflete, então, que em seu mundo cotidiano a primeira conseqüência da noção de absurdo, no fundo, sua única verdade, é o paradoxo de ter que sustentar suas recusas, num esforço solitário e diário, sem nenhuma esperança de êxito, visando, assim, esgotar todas as suas possibilidades⁴⁷.

⁴⁶ Id., p. 69.

⁴⁷ Retomando a discussão de nota anterior, vemos, contra Kierkegaard, que para um pensamento absurdo desejar saber seria “precisamente o único pecado em que o homem absurdo poderia ver fazer-se ao mesmo tempo sua culpabilidade e sua inocência” (id., p. 66), base ao mesmo tempo do desesperado viver na morte e do livre morrer na vida — trata-se de uma culpabilidade calculada. O homem absurdo não se recusa a saltar, apenas não está certo de que precisa fazê-lo inteiramente às cegas, e “ele sabe, somente, que nessa consciência atenta não há mais lugar para a esperança” (id., p. 55). Também Camus terá que buscar suas forças diante dos desencontros recorrentes do pensamento absurdo, porém, seu amor pela

E desse esforço ingrato decorre um segundo paradoxo: a recusa de qualquer lógica que conduza à reconciliação implica que no momento que faço o maior uso possível da liberdade, não posso mais ter uma noção verdadeiramente universal dela, apenas impressões inteligíveis que ponho à prova, visto que “o problema da ‘liberdade em si’”, no fundo, o de ter ou não um senhor, é possível apenas pela noção de Deus, que uma vez posta suprime absurdamente todo seu sentido; e isto “porque, diante de Deus, há menos um problema da liberdade que um problema do mal”⁴⁸.

Assim, não podendo afirmar uma plena liberdade que dependa de garantias de um ser superior, um raciocínio absurdo tem que abandonar uma liberdade eterna em benefício de uma precária liberdade de ação⁴⁹. Nesse sentido, a reflexão sobre a absurdidade mais evidente que é a morte que se faz possível, mostra que esta é a única realidade plena de verdade, e que são desmedidos tanto a crença na existência da “liberdade de *ser* que é a única a poder fundamentar uma verdade”, quer dizer, uma verdade que não seja paradoxal, quanto o culto do eu e a certeza do sentido das coisas que se seguem a essa primeira crença.

Nessa perspectiva, quando o homem cotidiano vive para o futuro e para justificações em geral, trata-se tão-somente de aparências de um agir livre, pois, na verdade, está se escravizando a ilusões que obrigam a agir sempre em função do que se elege, do que se prepara para ser. Desse modo, escravizou-se livremente ao se levar a sério a liberdade, organizando sua vida em torno de um sentido que obriga a um fechar-se em fortificações defensivas, ao invés de um abrir-se que libertaria, inclusive, das ilusórias culpas. A liberdade aqui é antes de tudo um libertar-se, uma libertação, embora num sentido totalmente inverso daquele dos místicos em geral, pois se trata da libertação das mistificações do mundo e não do próprio, visando absorver-se

vida e a conseqüente ruminação fecunda do desespero tomam como ponto de desvio do absurdo os excessos da atitude existencial — justamente de quem esteve a vagar pelos desertos. E por isso, na indiferença calculada de seu jogo de ilusões, Camus pretende se sustentar na desesperança que problematiza a questão da fé ou afins como juízos de identidade imiscuídos num plano onde caberiam apenas juízos de existência. Desse modo, para um pensamento absurdo que aspira refletir sobre a existência na realidade, mais importante que concluir pelo “suicídio espiritual” é “saber se podemos viver disso ou se a lógica determina que morramos disso” (id., p. 67).

⁴⁸ Id., p. 73

⁴⁹ “só posso ter, da liberdade, a concepção do prisioneiro ou do indivíduo moderno submetido ao Estado” (id., p. 73), ou seja, aquela que se aproxima do que seria mais propriamente uma libertação.

plenamente nele com toda sua paixão apesar de se sentir esmagado pela morte que se abre no horizonte⁵⁰.

Essa radical estranheza suscitada pela reflexão absurda, até o ponto mesmo de se sentir “estrangeiro em sua própria vida”, permite desenvolvê-la “sem a miopia do amante”⁵¹, que não consegue discernir ao longe preso que está, excessivamente, ao objeto amado. Como vimos, a conjugação de desespero e amor para Camus abre um porvir incerto mas permite uma libertação de si e do passado; sem o desespero não se liberta do sono cotidiano e sem o entregar-se do amor não se liberta desse viver na morte com vistas a um morrer na vida — contudo, o amor que liberta tende a esquecer que mesmo a eternidade de um presente tem seu fim, e faz retornar o desespero. Dessa perspectiva, o amor pela vida é como uma “febre lúcida”, que pelo fogo das paixões purifica das ilusões e mergulha na vida fixamente sem perder a consciência de seus limites — sendo o maior deles precisamente a morte. E assim, do paradoxo suscitado pela primeira consequência, concluímos agora uma segunda: a disponibilidade diante da vida, o desinteresse em relação a tudo mais, a morte e o absurdo são os princípios da única liberdade verdadeiramente razoável.

Essa fixação na vida promovida pelo pensamento absurdo aclara toda sua nostalgia de se opor pela revolta, mesmo que sem esperança, à irremediável morte, que enquanto tal não é passível de escolha do homem; ou seja, o absurdo depende da morte que nega a vontade do homem, sendo esta, nessa perspectiva, *apenas* o agente que “mantém a consciência e fornece uma disciplina de vida”⁵². Nesse contexto de uma vida que esgota todo sentido em si mesma, um existir que se abre plenamente a ela, sem

⁵⁰ O primeiro paradoxo implicado numa noção do absurdo, base de uma verdade paradoxal, recupera a tensão contraditória entre criador e criatura. Contraopondo-se a uma lógica que busca uma identidade formal a partir de uma liberdade abstrata, no jogo das ilusões uma razão escravizada por uma ilusória liberdade perde seus limites e quer tudo transformar, resignando-se, assim, à reprodução da indiferença de um universo irracional criado por si mesmo; inversamente, a indiferença em relação à obra implica libertar-se instante após instante dessa ilusão, numa lucidez que é o verdadeiro princípio de qualquer criação. Contudo, não nos iludamos, ainda trata-se, comparativamente, dos princípios que irão sustentar algo equivalente à segunda parte daquela reflexão kierkegaardiana que tensiona, no sentido visto logo acima, uma existência e uma realidade igualmente alienadas. Ainda estamos distantes de compreender algo como a difícil e ambígua imagem de René Char de que “a lucidez é a ferida mais próxima do Sol”, desse que seria o poeta do renascimento segundo Camus.

⁵¹ Id., p. 76.

⁵² Id., p. 79.

nenhuma consolação, implica que viver mais é ainda mais fundamental que viver melhor⁵³. Contudo, esse acúmulo de experiências que determina o máximo de vivência possível, considerando-se que os homens, em geral, estão sujeitos às mesmas experiências, só pode ser mensurado propriamente pela lucidez diante delas, diante dos fatos; medida esta que aqui, no plano dos juízos de fato, substitui plenamente qualquer escala de valores. Assim como a morte, também a loucura é irremediável, e aqui também o absurdo se instaura independente da vontade humana, bem como uma certa faceta nostálgica desse pensamento: a lucidez.

E por aqui, pode-se agora concluir por uma terceira consequência desse raciocínio: quando dizemos que o homem absurdo busca nostalgicamente através de sua difícil liberdade absurda viver plenamente sua própria vida, desenvolvendo-a sem nenhum tipo de apelação, isso implica que para ele a libertação das ilusões seja um viver ao máximo cada experiência; ou seja, esgotar todas as possibilidades — sua verdadeira paixão — significa para ele esgotar toda lucidez possível numa sucessão de presentes conscientes.

Após esse raciocínio concluir pela revolta, liberdade e paixão como suas consequências mais evidentes nesse mundo, num jogo que faz do convite à morte uma regra de vida, é necessário escolher e saltar para um viver que nenhum modo de pensar consegue reduzir, evitando assim a ilusão da resolução desses paradoxos pelo raciocínio, e reafirmando-os, pelo contrário, para que o mundo se aclare, então, em toda sua absurdidade — e eis que finalmente, como diz Camus, a impotência de Kierkegaard pode retomar legitimamente “seu lugar comovedor nas paisagens indiferentes da história”⁵⁴.

Mas na noite que se avizinha ao espírito desesperado diante do abismo, no sutil instante das derradeiras escolhas antes do salto, o homem absurdo recusa cerrar seus olhos numa prece desesperada — último apelo —, jogando-se, assim, numa noite sombria e fechada na qual aspiraria se perder. Ele sabe dos limites da vontade humana, que o pensamento absurdo se sustenta na morte e na loucura, mas também numa vida e na débil lucidez que a acompanha — e assim, em toda sua paixão, ele deseja saltar de

⁵³ Nessa perspectiva, inclusive, os juízos de fato são a base mesma dos de valor: atendo-se apenas às evidências da experiência imediata, o que excluiria elementos como a contribuição espontânea do indivíduo, temos que a moral se funda “menos na importância ideal dos princípios que a animam do que na norma de uma experiência que é possível mensurar” (id., p. 78).

⁵⁴ Id., p. 67.

olhos bem abertos: não renunciar ao desespero que o formou, mas também não se iludir com as desesperadas esperanças escondidas em seu fundo; ele prefere reter, isso sim, o travo amargo da lucidez, do que seria um desespero lúcido.

Por uma libertadora lucidez sempre presente, aclarada por uma revolta consciente, a liberdade absurda busca apaixonadamente o máximo possível de vida. Nem reconciliar nem se perder, o pensamento absurdo aspira uma resistência lúcida que faça os ares de uma singular reconciliação irreconciliada, que a vigília de uma lucidez resistente suscite algo como uma “noite polar” a anunciar um novo vigor do pensamento em sua “claridade branca e intacta”, fazendo, quiçá, até mesmo que o sentido das coisas, isto é, “a equivalência, reencontre a compreensão apaixonada”⁵⁵, desenvolvida por Camus nesse ensaio.

A base paradoxal de uma recusa radical da revolta consciente, até mesmo das esperanças, é justamente o não renunciar a nada. Sentindo que um mal enfraquece sua vontade de viver, o espírito começa a refletir sobre sua infelicidade e se descobre inserido então num mundo de aparências que procura encobrir as fragilidades dos homens, postando máscaras ao mesmo tempo frágeis em si e fortificadas em relação às terríveis interrogações por detrás delas. No correr dessa reflexão sobre uma doença mortal que lhe tira as forças, o espírito segue tendo sua experiência presente como único guia, aspirando, por então, se libertar dessas máscaras que a cerceiam — não um questionamento dos juízos de valor por um posterior desregramento mas pela anterior lucidez. Essa absurda ascese ao contrário, que aspira trazer de volta para o mundo todo o transcendido por essas ilusões, sustenta seu efêmero êxtase nas evidências deduzidas da vivência mais imediata, mesmo que seja de uma ilusão — como saber de antemão —, e se o resultado for uma ilusão, bem, aí está novamente a lucidez, instante após instante. E se de ilusão em ilusão houver o desespero da ilusão seguinte, então, bem, extrapolou-se aqui os limites de um raciocínio absurdo, apelando-se para as ilusórias esperanças que sempre espreitam do fundo de um coração humano ao querer experimentar a experiência seguinte sabe-se lá com que esperançosa mediação, e esquecendo, nesse instante, da experiência imediata, de um viver que deveria ser ao máximo aí. — É por isso que se trata propriamente de “retomar os contatos” ao se libertar das aparências, e não de antecipá-los como se fossem mais do que são.

⁵⁵ Id., p. 81.

Guiado apenas pela sua própria lucidez — sua única justificação — o homem absurdo sabe que as regras morais só podem obrigar a seguir aparências, fazendo-se uma justificação externa à experiência irreduzível de cada um, e sabe também que essa lucidez tampouco conduz, absorto que está no instante presente, a diretrizes éticas. Contudo, quando um Ivan Karamazov diz que “tudo é permitido” ele o faz com um travo amargo de quem esperava nostálgicamente por um sentido das coisas, e no limite entre a lucidez e a loucura, ele antevê que a absurda indiferença por tudo⁵⁶ não se estende até a vida, muito pelo contrário: aqui, a lucidez não permite identificá-la a um “nada é proibido” que justificaria qualquer crime. De qualquer modo, o homem absurdo não se julga propriamente culpado por seus atos, apenas responsável, procurando julgar as conseqüências destes com a devida serenidade para que possa, assim, ter uma experiência mais lúcida em seu presente.

Procurando persistir tenazmente, então, em sua própria lucidez, mesmo diante do maior desespero, o homem absurdo reflete sobre os desencontros de um pensamento vacilante exigido ao extremo, e conclui lucidamente, contra o próprio raciocínio absurdo, que no limiar de uma existência real irreduzível só lhe resta acompanhar ilustrações e sopros de vida; vidas contraditórias, como não poderiam deixar de ser, e que guardam o que têm de verdadeiramente exemplar justamente na infecundidade na qual conscientemente aspiram se consumir, mais do que nas suas vidas em si.

Essas figuras desiludidas que agora seguem, podem ser infelizes mas sua lucidez garante que não necessariamente desesperadas. Com condutas extremas que preferem um ser conseqüente com o que se tem a um abstrato agir melhor, elas jogam alguma luz sobre as ilusões da realidade a que um homem absurdo aspira se libertar. Condutas particularmente significativas para nós, pois afinal encontram eco em Kierkegaard, que “viveu o absurdo”, ao menos em parte, nesse “conquistador mas no terreno do espírito, Don Juan mas do conhecimento, comediante mas da inteligência”⁵⁷, e que nos diz ironicamente que aperfeiçoar uma vida de carneiro leva a ser apenas — em contraste com o agir conseqüente dos esboços traçados — um perfeito carneirinho e nada mais.

⁵⁶ Camus nos lembra que a indiferença também se encontra na legítima lucidez oriental que “escolhe *contra* o mundo”, o que “dá a este ensaio sua perspectiva e seus limites” (id., p. 80).

⁵⁷ (Id., p. 111). Apesar da referência vaga de Camus, e de num outro recorte ser possível ver aqui também a figura de Nietzsche, como compreenderemos no capítulo seguinte, entretanto, o correr do ensaio sobre o absurdo, a *atmosfera* que temos procurado acompanhar e as comparações que veremos a seguir parecem sustentar com tanto ou mais força os contornos aqui da figura de Kierkegaard.

A primeira figura descrita por Camus é Don Juan. Ele ama inteiramente a cada vez e com uma intensidade irradiante de quem quer se esgotar naquele instante, pois sabe que não há nada por detrás e nem depois. Consciente de que na vida só se espera a morte, ele desdenha de qualquer esperança, mesmo aquela da saudade: Don Juan não deseja viver da recordação de suas conquistas, mas do acúmulo de alegrias sem amanhã. Sua eficaz articulação das convenções é apenas o meio pelo qual ele obtém o gozo no qual ele se esgota por completo, e isso sempre ciente de sua efemeridade. Abrindo-se para a intensidade máxima de cada instante, seu amor sempre singular se mostra também generoso em sua recusa da esperança de um amor eterno, que afastaria os amantes da vida — e então, Don Juan multiplica seus amores. Mas sempre ciente do que o espera, traído finalmente pelo corpo impotente, e morto, assim, para a vida que amava, este sedutor que sempre viveu ardentemente apenas para o gozo de suas alegrias sem amanhã, ajoelha agora num convento diante do vazio que ele sabe que o espera, servindo nesse presente sem gozo a um deus que não adora, que não ama, e com toda intensidade de quem aí quer se esgotar. Nos limites do absurdo, Don Juan continua aspirando se libertar das ilusórias esperanças que o desviam da vida enquanto aguarda a morte. Numa terrível lucidez, recusando-se ainda viver do passado ou para o futuro, ele asceticamente se absorve nesse imenso vazio que lhe resta presentemente, e se liberta, assim, dessa derradeira esperança que é o renascimento de um mundo morto, sem alma — e que foi toda sua vida; e desse modo, escravizando-se trágica e conscientemente ao vazio, enquanto espera seu cômico e derradeiro destino, reencontra, com intensidade, sua própria vida: a de um morto-vivo. A ascese é ainda seu derradeiro gozo!

A segunda figura descrita por Camus seria o ator e seu destino absurdo experimentado em vidas que se esgotam por inteiro no instante de um espetáculo, mesmo sabendo do nada ao final; contudo, após se perder, reencontra-se no instante seguinte em outra vida e com a mesma intensidade, com o mesmo fingimento completo que faz do parecer o ser e anula a fronteira deste com o querer. Sabendo da ilusória seriedade da salvação e da vida eterna, ele escolhe a eterna vivacidade da comédia, recusando, assim, viver em um destino, e se precipitando em todos os excessos para que desse modo todos os subentendidos do cotidiano adquiram significado. E consciente do efeito do tempo no qual compõe inúmeras vidas das quais seguidamente tem de se separar, quando ele sente finalmente chegada a hora de morrer para o palco, retira-se — para um daqueles asilos de comediantes — à espera daquela que ele sabe, como poucos, ser a única verdade de qualquer vida.

Mersault, personagem de *A Morte Feliz*, explica a Claire já perto do fim do romance de Camus que quer ser um ator perfeito, não fazer da vida uma experiência sua mas de si a experiência de sua vida, até chegar mesmo a uma impessoalidade absoluta de quem aceita plenamente seu destino. E num momento muito próximo a esse, ele diz a Bernard que é preciso apaixonar-se por seu destino, num como que destino sob medida onde as experiências se desenvolvem como se espera, pois nem toda antecipação sentimental seria falsa, algumas sendo apenas pouco razoáveis. Tanto Claire quanto Bernard apontam para o risco de uma vida sem amor. Mersault assume o risco da solidão, não sem certo desespero, mas também sem resignação a ele, e procurando uma paixão intensa e lúcida, a qual seria sua justificação.

Em seus diários, logo após os esboços da conversa de Mersault e Claire, Camus toma Kierkegaard como referência para se compreender essa figura do ator perfeito na vida, “aquele que ‘é impulsionado’, conscientemente, à paixão passiva”⁵⁸. Kierkegaard, nas *Migalhas Filosóficas*, nos lembra que a impetuosidade revelada por uma paixão não pode fazer esquecer da passividade que a caracteriza propriamente. Para Camus, o ímpeto consciente com que o ator perfeito se entrega a uma vida, sofrendo apaixonadamente tudo que ela esgota, ciente do destino fatal de toda vida e da solidão que isso implica, encontra ecos na vida em geral, pois qualquer paixão comporta esse duplo aspecto apontado por Kierkegaard; e se esse representar sem saber que é o viver não é representado como absurdo, trata-se, então, apenas de uma questão de falta de lucidez — viver é antes de tudo uma paixão pela vida, mas por mais ímpeto que se demonstre há sempre um caráter de passividade fortemente presente. Contudo, precisamos ser cuidadosos para não cairmos novamente na atitude existencial de viver a vida simplesmente — é preciso aceitar “com igual força o sim e o não”. A passividade da paixão não é propriamente diante da vida, mas dos destinos que ela toma nessa vida vivida com todo ímpeto (ver o caso de Mersault). Mas ainda falta um universo mais concreto de ação para relacionar essa passividade com a descoberta absurda de que tirante o destino fatal pelo qual regulo minha vida, todo resto é incerto e depende dessa absurda liberdade que é libertar-se das aparências instante após instante. Ou em outros termos, ainda falta algo análogo àquela terceira parte da reflexão kierkegaardiana que vimos distinguir uma existência e uma realidade igualmente alienadas.

⁵⁸ *Carnets*, p. 83.

A terceira e última figura é a do conquistador. Ele ama a ação mas sabe pensar, e antes de se calar tem algo a dizer sobre o indivíduo diante das ruínas e sangue que acumulam a realidade atual de evidências. Outrora se procurava saber, entre indivíduo e sociedade, quem deveria servir quem, persistente aberração humana; hoje, era da mobilização, não há serenidade para discernir sobre valores eternos, restando apenas a certeza da história que esmaga. Assim, solidário com seu tempo, mas sem deixar de estar angustiado com o destino desse mundo em conflito, o indivíduo submerge na ação para viver e morrer com seu tempo, devendo estar ciente, contudo, de que não há nada por detrás dessas agitações e, conseqüentemente, nada depois. Para o conquistador a vitória é desejável, mas todas as causas são perdidas, pois a única vitória seria a eterna. Nesse tempo absurdo que ao mesmo tempo esmaga o indivíduo e o liberta terrivelmente para esse nada que é tudo, a ação inútil do conquistador redescobre apaixonadamente a carne, negada pelo eterno, como a única certeza. Diante da morte que rege a vida, ele encontra, então, dois extremos: mergulha em brasa nas revoluções, sentindo-se como um deus que é capaz de tudo dominar, e encontra a extrema fragilidade humana, sua precibilidade. E por isso, em cada efêmera conquista ele faz da intensidade das relações humanas seu único fim. Ferido por sua própria lucidez, ele sabe, como poucos, do travo amargo do único destino fatal de uma vida, e, então, ao invés de escolher os belos cemitérios que exalam esperança, escolhe a vala comum que exalta corajosamente a injustiça e o horror da morte.

Agora, quanto ao nosso “Don Juan do conhecimento” e afins, esboçemos apenas alguns possíveis pontos de contato que podem ajudar na compreensão que Camus tem de Kierkegaard. O amor generoso que recusa o amor eterno parece encontrar alguma analogia no pensamento irônico em geral, e em especial no conhecimento fragmentado e singular dos heterônimos que recusa as ilusões de um culto do eu e assume a efemeridade de todo saber. Da mesma forma, assim como Don Juan sente o corpo lhe trair, Kierkegaard sente sua doença mortal como uma morte do espírito, uma liberdade impotente que tornaria a “existência insatisfatória”, sem alma; e isso o levaria, então, ao que seria um “sacrifício do intelecto”, numa ascese intensa de quem nunca deixou de aspirar conhecer por mais ciente que fosse da vanidade dessa aspiração⁵⁹. De resto, para

⁵⁹ “Kierkegaard quer curar. Curar é seu voto enfurecido, o que lhe percorre todo o diário. Todo o esforço de sua inteligência é para escapar à antinomia da condição humana. Esforço tanto mais desesperado quanto ele lhe percebe a inutilidade por clarões, nos momentos, por exemplo, em que fala de si mesmo,

Camus tanto o amor quanto o conhecimento, que se tocam no esboço e no personagem real, absurdamente libertam, se devidamente conjugados numa lucidez apaixonada — mas aqui também precisamos esperar por um universo menos abstrato. Atente-se, finalmente, que nessas comparações Kierkegaard é somente como que um sopro a mais de vida dado a esses esboços; ciente de seus limites, um raciocínio absurdo não concluiria, a essa altura, sobre uma existência na realidade.

Já vimos que o nosso “comediante da inteligência” é a inspiração para seu viver apaixonado; acrescentaríamos, da mesma forma que em Don Juan, a ironia que ri da seriedade e os heterônimos vividos plenamente em sua “personalidade concreta”; aqui, sua essencial postura estética, estádio sempre presente mesmo em outros estádios, também dissolve a fronteira entre o ser e o parecer.

E em relação ao nosso “conquistador do espírito”, ele também tem algo a dizer sobre o indivíduo, categoria central de seu pensamento⁶⁰, e isso justamente diante das ruínas da subjetividade, o outro lado de um potencial criativo da ilusória liberdade. Aquele que “viveu o absurdo”, também mobiliza solidariamente suas forças impotentes nas “paisagens indiferentes da história” que esmaga e liberta o indivíduo, descobrindo aí a existência individual negada pela eternidade. E nas revoluções de um espírito que se sente capaz de uma “elasticidade infinita”, Kierkegaard toma consciência, dolorosamente, da angustiante contradição irreduzível entre a finitude e a infinitude do indivíduo, fazendo da intensidade dessa contradição em cada instante seu maior fim. E também ao final, mesmo diante das esperanças depositadas nos “belos cemitérios”, seus “clarões” de consciência nunca o deixaram de atormentar e reabrir suas feridas, numa impotência que jamais “inspirou tão comoventes acordes quanto os de Kierkegaard”⁶¹.

Contudo, se esses esboços de vida nos dão uma idéia de um agir conseqüente com o absurdo, ainda lhes falta um universo minimamente concreto de locomoção. Aqui, um raciocínio absurdo ainda tem que recusar, contra si, a pretensão de reduzir essas figuras particulares a um universo abstrato, sem contradições como na existência

como se nem a crença em Deus nem a piedade fossem capazes de lhe dar paz” (*O Mito de Sísifo*, p. 56, grifo meu).

⁶⁰ “permaneço, num e noutro sentido, reconhecido à Providência por este papel — facilmente se vê — sob todos os aspectos infinitamente subalterno que me foi reservado; de me tornar, todavia, atento a esta categoria [“o Indivíduo”]” (*Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*, “Uma palavra sobre a minha obra de escritor considerada em relação ao ‘Indivíduo’ (*den Enkelte*)”, p. 130).

⁶¹ *O Mito de Sísifo*, p. 67.

real, se é que o homem absurdo ainda almeja um salto sustentado apenas em sua própria lucidez. O risco é justamente concluir por uma atitude qualquer que, esperançosa, se baste a si mesma; isto é, uma existência recalcada a se fechar na unidade formal de uma razão que se quer universal, perdendo, assim, a tensão daquela terceira e última parte da reflexão kierkegaardiana que distingue uma existência e uma realidade igualmente alienadas.

Nessa busca tateante do limiar do abismo para uma existência real, é a criação artística, enquanto criadora de universos, que permite manter a singularidade de cada experiência para além de uma abstrata razão universal: ela “marca ao mesmo tempo a morte de uma experiência e sua multiplicação”⁶². Aqui, “a expressão começa onde o pensamento acaba”⁶³, exaltando uma diversidade de unidades possíveis que respeita o amadurecimento próprio de cada espírito⁶⁴ — o criador absurdo sabe que a libertação absurda é necessariamente solitária. Apesar desse criador imanente ao mundo se comprometer e se transformar em sua obra que o expõe, o pensamento aparece nela, paradoxalmente, apenas como organizador, pois este lucidamente renuncia a sobrepor um sentido mais profundo às imagens retiradas do mundo concreto, evitando, assim, a sobrecarga de uma identificação total; trata-se, contrariamente, da organização de fragmentos de sua experiência, trabalhando também, conseqüentemente, com os subentendidos desta. E então, podemos dizer que essa organização do consciente e inconsciente em imagens expressivas “encarna um drama da inteligência” obrigada a reconhecer seus limites e não concluir nada.

Contudo, nesses derradeiros limites de uma razão sem amanhã, ainda cabe refletir de modo absurdo sobre a expressão artística, especialmente sobre a absurda recusa de conclusão. E daí, então, a escolha de análise da forma romance, aquela que, intencionalmente, mais se confunde com o pensamento. Mais do que contar histórias, o romancista absurdo é um filósofo a criar universos, só que, persuadido da inutilidade dos princípios de explicação, ele prioriza as elucidativas imagens da aparência sensível:

⁶² Id., p. 117.

⁶³ Id., p. 120.

⁶⁴ Em relação à criação artística, Camus diz que “pela primeira vez ela induz o espírito a sair de si mesmo e o situa diante de outrem, não para que se perca nisso, mas para lhe mostrar com um dedo preciso o caminho sem saída a que todos estão ligados... ela fixa o ponto de onde as paixões absurdas se atiram, e em que o raciocínio pára” (id., p. 117).

“incapaz de sublimar o real, o pensamento se detém imitando-o”⁶⁵. E por isso, suas obras são simultaneamente um fim e um fecundo começo: as conclusões romanescas abrem um universo de possibilidades de amadurecimento de um espírito absurdo; contudo, como toda conclusão há ainda aí um caráter formal que arrisca distensionar a obra com a existência real.

A questão derradeira que se abre a um raciocínio absurdo, através da criação artística, é como evitar a tentação de concluir na iminência do salto, esforçando-se para não voltar ao caminho comum da ilusão. O nó todo está justamente em não se poder esquecer do caráter insensato do viver, sem o que não se saberia continuar vivendo: confundindo meios e fins, numa precipitação em direção a uma unidade formal, o personagem do conquistador apegou-se à ambição que o levaria a uma vida maior, perdendo sua consciência absurda; e Don Juan se satisfaz com sua existência, sem a revolta que daria a grandeza absurda (críticas que evidentemente ecoam em Kierkegaard) — em outros termos, assim como os “deuses de luz”, também os “ídolos de lama” expressam uma forma de apelo para além da lúcida vivência do instante presente⁶⁶.

Tendo isso em mente, Camus analisa, então, o absurdo na obra romanesca de Dostoievski e descobre aí que uma obra pode apresentar o problema absurdo, mostrando a luta dos homens contra suas esperanças, sem ser absurda — Dostoievski conclui como um romancista existencial. Aqui, o que se confirma na obra de arte, e que antes era apenas pressentido, é propriamente “que as convicções não impedem a incredulidade”⁶⁷. E assim, também diante de uma criação sem amanhã, com imagens que se esgotam um instante antes do salto, arriscando-se igualmente perder aqui a tensão entre existência e realidade pela imitação, só resta então, tendo em mente todos os fracassos recorrentes vistos até aqui na caminhada absurda, matizá-los melhor em toda sua ampla fecundidade⁶⁸; afinal, para uma existência não se trata de tudo ou nada, mas de ser e não-ser — e assim, oscilando entre existir ou não-existir, o homem absurdo vai ruminando com serenidade os fracassos alheios e espreitando os próprios.

⁶⁵ Id., p. 122.

⁶⁶ Conf. id., p. 124.

⁶⁷ Id., p. 133.

⁶⁸ “Isso mostra a dificuldade da ascese absurda. Mostra, principalmente, a necessidade de se manter uma incessante consciência e rearticula o quadro geral deste ensaio” (id., p. 134).

Desse modo, mesmo ciente da persistência da esperança no coração de um homem, alternando seus lances ambigualmente com o absurdo e a morte, de que até mesmo uma conclusão de raciocínio a exige, ainda assim, o homem absurdo conclui sobre a atitude criativa, esperando, lucidamente, que a fixação do ponto de salto das paixões absurdas seja amplamente fecunda.

Mas antes de adentrarmos propriamente em algo análogo aquela terceira e última parte da reflexão kierkegaardiana que distingue uma existência e uma realidade igualmente alienadas, cabe ainda atentar para que a passividade da paixão diante do destino — completando-se uma explicação anterior — só pode ser ou aquela do morrer na vida que é uma libertação das aparências ou aquela de um desesperante viver na morte; ou seja, a paixão é arrebatada a partir do dilema de uma existência real que quer ser senhora de seu destino. Assim, antes desse ímpeto que é o viver, existiria esse dilema meditado, fecundamente, através de um juízo de existência. E se considerarmos que todo “pensar é, antes de tudo, querer criar um mundo (ou limitar o seu, o que vem a dar no mesmo)”, visando “resolver o divórcio insuportável” que é o absurdo⁶⁹, percebemos então que é no interior de um pensamento, com todas as suas razões conscientes e universo inconsciente, que o dilema é propriamente meditado. Contudo, como vimos, é o desejo apaixonado de ser de uma existência real a viver na contradição que sustenta uma razão irrisória a criar uma identidade sempre ultrapassada pela realidade da existência, o que realimenta, por sua vez, essa essencial contradição da existência — uma paixão inútil, portanto, mas que define bem o essencial da existência humana, como diria Sartre. Assim, o que esse movimento circular mostra é que, no interior de um pensamento, as razões conscientes e as paixões desse universo inconsciente arrebatam-se mutuamente dando um a intensidade do outro — mesmo uma paixão cega precisa ser legitimada por uma razão omissa que nega a si mesma um momento antes, e o mesmo acontecendo com uma razão universal em relação a uma paixão dócil.

Toda criação é sem amanhã, é um “esculpir com barro” que só adquire sentido definitivo pela morte, pois todo “pensamento profundo está em contínuo devir” na experiência⁷⁰. Mas, se como vimos, o absurdo é independente da vontade humana, a lucidez e paciência que esta sustenta resume, contudo, todo esforço em vão mas

⁶⁹ Id., p. 121.

⁷⁰ Id., p. 136.

necessário de um homem absurdo. E nesse ponto a criação artística é a que se mostra mais eficiente nesse libertar-se dos fantasmas do cotidiano: mantendo a tensão entre sua razão e sua paixão, o criador absurdo “dá uma forma ao seu destino”, como o conquistador, obra pela qual, por sua vez, ele sabe que é simultaneamente formado, ciente que está, pelo comediante, da diluição entre ser e parecer. Todavia, mesmo consciente da inutilidade da obra diante de seu destino fatal, ele ainda precisa, como nos demais casos, não esquecer do caráter insensato do viver, que dilui qualquer sentido aparente das coisas, libertando-se assim das ilusões que possa ter sobre o alcance de sua própria liberdade. E daí, então, poder se dizer, em relação a todas as atitudes absurdas, que isso “lhes dá mais desembaraço na realização dessa obra, como a percepção da absurdidade da vida os autorizava a mergulhar ali com todos os excessos”⁷¹.

Desse modo, ciente de que na expressão artística criador e criatura não precisam se separar, mantendo-se aí a tensão entre razão e paixão, o pensamento absurdo sabe agora também que não precisa concluir pelo sacrifício do intelecto na iminência do salto apaixonado para a existência real, inclinando-se, ao contrário, por uma explosão de si em imagens. Assim como a diversidade de unidades possíveis se mostra mais fecunda que uma unidade formal, o mesmo acontecerá, diante de uma criação sem amanhã, com a diversidade de imagens possíveis condensadas nos mitos. Sem querer ver nelas outra profundidade que a dor humana inesgotável, a razão encontra seu máximo de tensão com a paixão na difícil sabedoria que os mitos resumem, sendo talvez a mais angustiante, como veremos, a lucidez de uma paixão sem amanhã.

Assim como Kierkegaard fala num instante decisivo onde a liberdade se efetiva ou se perde no patológico desespero, Camus, analogamente, tem seu *mythe de Sisyphe*, trocadilho que reflete bem a última parte de seu ensaio, e com o deslocamento necessário do instante do salto para a imagem presente nesse instante⁷².

Tendo em mente a imagem decisiva de Camus, acompanhemos antes por um instante esse decisivo ponto em Kierkegaard. O instante sintetiza no presente a imagem de uma presença eternamente porvir, isto é, que apesar de não existir só faz sentido pensada no tempo, com um pensamento que só desdobra justamente porque existe essa imagem — de um possível que nunca propriamente se efetiva — a ser desdobrada. Esse

⁷¹ Id., p. 138.

⁷² Aqui cabe lembrar mais uma vez que “o salto não representa um perigo extremo, como o pretenderia Kierkegaard. O perigo, ao contrário, está no instante sutil que precede o salto” (id., p. 67).

condensado de um precário ser imaginado com um existir que o busca, reflete a tensão, como temos visto, entre uma realidade e uma existência igualmente alienadas. O instante aqui é um nada: ou uma liberdade de possibilidades que devolve à existência real sua própria imagem que é a de um buscar ser, ou um não-ser que aclara a realidade da existência como uma imagem condensada daquelas possibilidades no que seria o possível delas; isso, como vimos, conforme a perspectiva dos termos. No plano da existência, ele é mais precisamente o impetuoso salto de uma paixão ou para o viver na morte ou para o morrer na vida. No da identidade, ele é o passivo salto preparado pela razão. Nos dois casos, ele é o ponto de estruturação da tensão entre razão e paixão. E assim, todo instante é propriamente decisivo, ou seja, abre o tempo para as possibilidades porvir, e isso na medida que uma possibilidade anterior que vinha sendo desdobrada é concluída e se torna passado; só que se trata da mesma possibilidade expressa de formas diferentes, isto é, aquela de ser; um eterno porvir que aclara, como vimos, a essencial precariedade de toda conclusão.

Mas esse instante de abertura temporal se faz possível a partir da consciência de que a efetivação da liberdade implica sua negação, ou melhor, a libertação da imagem ilusória da liberdade, através, no caso, de uma reflexão à segunda potência pela qual se vê o duplo de si próprio, refletindo-se, por então, que o poder ser de um si mesmo é apenas uma potência ilusória. E como não se trata propriamente de uma volta para si mas de um abrir-se para outro, mais do que se distanciar do nada, trata-se propriamente de um distanciamento no nada, um mergulho nesse instante presente que é todo possibilidades e que não significa outra coisa que uma possível libertação inesgotável das ilusões.

Para Camus, uma abertura temporal teria que ser imanente à experiência de uma existência, sem a imagem, portanto, de uma presença que a transcenda, mesmo que ela só faça sentido temporalmente, no caso, como porvir; aliás, como veremos, esse é justamente o ponto de discordância em relação a Kierkegaard: antes que uma abertura temporal, haveria nele propriamente uma singular continuidade, embora bastante fecunda para uma verdadeira abertura do tempo. O pensamento desdobra uma imagem problemática experimentada na existência real, aquela da realidade da existência como uma precária busca de ser, visando assim articular uma identidade. Contudo, após ficar ciente de que a razão não pode pensar essa identidade, e depois, que a imaginação não pode expressá-la, o pensamento absurdo fica sabendo, por então, que toda imagem se articula na tensão entre razão e paixão. E a partir daí, que da mesma forma que não

existe propriamente um viver anterior à lucidez, não existe também uma imagem pura anterior à reflexão (ou posterior, no caso) — sempre se trata do mesmo assunto sob a dupla perspectiva ou da existência ou da realidade. Enquanto no plano da realidade da existência a passividade da paixão é preparada por uma razão ativa, no da existência real a razão acompanha uma paixão vivida com todo ímpeto.

Portanto, ainda sem ter fixado propriamente o ponto de passagem, sabemos que essa derradeira imagem, que fixa o lugar de onde as impetuosas paixões saltam para uma existência real, é a imagem decisiva para uma verdadeira abertura temporal. A existência real, na sua busca de unidade, se fixa apaixonadamente numa imagem repleta de possibilidades para que daí se condense o possível da realidade. Contrariamente, o pensamento que reflete sobre a realidade da existência aspira uma existência real, isto é, contraditória; ou melhor, aspira explodir esse núcleo duro da realidade em imagens que reabram todas as possibilidades inseridas no tempo.

Tendo isso em mente, acompanhemos a jornada de Sísifo, que dizem ter espalhado segredos divinos; que em troca de água a Corinto teria oferecido préstimos contra Zeus; que teria mesmo acorrentado a Morte; e que, ao fim, teria tido permissão para sair do inferno, por um tempo, mas que não quis mais voltar, extasiado que estava em poder ver o mundo mais uma vez. Camus o chama de “herói absurdo” com seu “desprezo pelos deuses, o ódio à Morte e a paixão pela vida”⁷³, bem como pelo seu conseqüente destino atormentado por nunca completar nada. Nesse esforço em vão, tantas vezes recomeçado, a imaginação absurda vê o rosto extenuado e calejado, aparentado com seu destino de pedra, descendo o monte enquanto reflete sobre sua vida a qual tem tudo para concluir como trágica.

Contudo, a imagem de sua impotência gesta a de uma revolta consciente pela qual ele mede suas possibilidades nesse inferno presente, aí onde o desespero de uma nostalgia destemperada iludiria sobre o esgotamento das possibilidades. Contemplando seus atos sem nexos, ele compreende que tirante o destino fatal que é o porvir de toda vida e a unificação do que passou através da memória, o resto está todo em aberto no presente, recusando-se assim a concluir, e preparando, então, por sua lucidez, a paixão com que terá que subir o monte mais uma vez. Não que ele seja livre, só que essa liberdade em si não lhe faz mais sentido: ele sabe apenas de seu rochedo e da ingrata libertação diária que sua revolta reclama.

⁷³ Id., p. 142.

Na perspectiva absurda de quem pensa a realidade da existência, a fixação numa imagem não gera realidade e sim calcifica um destino. Por isso, formar uma paixão absurda que livremente se esgote ao máximo em cada momento presente, implica uma explosão em imagens da realidade condensada. Contudo, e esse é o ponto, essa paixão se esgota inteiramente ali e também não tem amanhã, solicitando sempre uma outra razão: também há uma diversidade de paixões assim como de imagens, e nenhuma delas é um destino; uma paixão fixa é explodida junto com uma razão fixa, ambas fixadas singularmente numa imagem — e isso é uma libertação.

Desse modo, o instante decisivo de libertação da ilusão da liberdade, aclarado por uma reflexão à segunda potência, apenas é possível de se efetivar por uma paixão preparada pela imagem decisiva que liberta da ilusão de uma paixão de ser, abrindo-se, então, como vimos, as possibilidades temporais de uma existência real através da explosão do núcleo duro da realidade dessa existência. Por isso, para Sísifo — herói absurdo — o decisivo não é propriamente a retomada de seu esforço cotidiano e sim como o retoma, com quais possibilidades abertas, e isso tanto em relação as suas paixões quanto as suas razões; afinal, na existência real existem não só razões de viver — tema que foi nosso guia no ensaio de Camus —, mas também paixão de viver, isto é, gosto ou desgosto pela vida conforme ou a um morrer na vida ou a um viver na morte.

Assim, liberto de razões e de paixões sem amanhã, Sísifo tateia cego pela noite presente que não tem fim, e ainda com um desejo apaixonado por clareza. Ele sabe que a felicidade e o absurdo se esgotam no mundo presente⁷⁴, que as absurdas possibilidades inesgotáveis de um presente tendem a uma felicidade tanto quanto uma felicidade desmedida de quem, como os desgraçados Édipo e Kirilov, pronuncia um “tudo está bem” é absurda. Num universo presente que esgota todo sentido possível de razões e paixões sem amanhã, tudo é fecundo; e nada é fútil, pois a utilidade reclamada nessa falta de sentido seria exterior ao verdadeiro sentido implícito nessa ausência — por isso, a falta de sentido esmaga mas paradoxalmente também liberta.

Na iminência de subir mais uma vez a encosta, Sísifo precisa concluir sem esquecer do caráter insensato de todo viver, evitando, assim, calcificar suas possibilidades em um destino pétreo. Ele aceita absurdamente o esforço trágico sem a

⁷⁴ Como vimos, a felicidade para a razão é saber e não propriamente ser, isto é, um completar-se coerentemente a cada raciocínio presente mais do que reter razões completas; e o mesmo vale para as paixões, que aspiram se esgotar por completo a cada vez — contudo, para uma percepção mais ampla disso ainda falta uma diferenciação entre consciência e lucidez.

resignação da conclusão trágica: mergulha em seu presente desejoso de esgotar-se nessa luta que é sua vida, mas não perde a lucidez do cômico dos resultados; e assim, ciente da diluição da fronteira entre ser e parecer, ele se mantém indiferente à indiferença da realidade que apesar de parecer petrificada não é nada diante do fatal destino de toda realidade. E desse modo, um raciocínio absurdo conclui ironicamente⁷⁵, então, para ser conseqüente, que “é preciso imaginar Sísifo feliz”⁷⁶.

O herói do absurdo encontra as felicidades presentes, isto é, sem amanhã, apenas enquanto tal⁷⁷. Feliz pelas possibilidades medidas que se abrem, não está

⁷⁵ Camus diz ao final do segundo volume dos *Carnets*, como Kierkegaard, que toda sua obra é irônica. Kierkegaard, pensando em Hegel, diz que a *seriedade* só é possível quando as determinações do sujeito não são postas arbitrariamente por ele a todo instante, devendo-se desconfiar da “seriedade” identificada apenas no bem moral, onde os compromissos são arbitrariamente mais de ordem geral do que propriamente individual (conf. Kierkegaard, *O Conceito de Ironia*, p. 178). Para Kierkegaard, a ironia mostra, contrariamente, o cômico vazio de uma época que oculta coisas sem sentido, escondendo assim um trágico desespero (conf. Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 303). Partindo de uma determinação dialética que sustenta a realidade através de uma positividade precária, a negatividade da ironia dialética os limites da dialética visando sustentar com toda firmeza “o nada, isto é, a consciência negativa na qual a dialética abstrata é assumida” (*O Conceito de Ironia*, p. 105), o qual, como temos visto, é potencialmente libertador das ilusões que nos governam; contudo, como essa libertação não visa propriamente um conteúdo objetivo, a reflexão à segunda potência dessa ironia não faz propriamente “jorrar sobre a realidade”, e sim “reter a recordação” que permite a experiência subjetiva, e, conseqüentemente, solitária de cada um — ela “carece da possibilidade” aberta pelo mundo, pois por ela é que propriamente esta se abre.

⁷⁶ *O Mito de Sísifo*, p. 145.

⁷⁷ Trata-se, ironicamente, do contrário de uma resignação. Nesse ensaio sobre o estado “metafísico do homem consciente”, o pensamento carece da luz do mundo. Pelo que vimos até aqui, um juízo de identidade sobre o mundo que afirmasse a felicidade de Sísifo não faz sentido para um juízo de existência — embora não o negue, nesse irônico jogo. Contudo, não se trata de uma descrição ajuizada abstratamente, e sim contextualizada num universo expressivo. Mas se a imagem de Sísifo feliz conclui toda aproximação de uma existência real de que é capaz um raciocínio, é necessário não esquecer do caráter insensato do viver e que, assim, toda conclusão é fecunda aqui apenas enquanto espreita seu próprio fracasso. Um leitor absurdo sabe que a unidade formal para que tende toda razão ainda tem que ser confrontada com a diversidade de imagens experimentadas na experiência amadurecida de cada um, na qual há a possibilidade de outros raciocínios. E ele também sabe que esse ensaio pode apenas perspectivar o alcance dessa experiência amadurecida a partir de seu próprio fracasso: tendo em mente aquela terceira e última parte da reflexão kierkegaardiana que distingue uma existência e uma realidade igualmente alienadas, ficamos cientes de que essa arbitrária imagem final é coerente com uma realidade da existência pensada arbitrariamente por uma existência real igualmente arbitrária — embora, ainda

contente muito menos contentado com sua situação, ele apenas sabe que estranhamente está completo nessa incompletude, desejando viver nela com todas as implicações de um “comprometer-se a fundo, logo aceitar com igual força o sim e o não”, e podendo assim acariciar “a vida com rosto de lágrimas e sol”. Em outros termos, abrir-se através de uma revolta consciente que aspira se libertar das ilusões presentes, fazendo-se senhor de seu destino para esgotar ao máximo suas possibilidades nessa vida, isto é, suas razões e paixões.

Pensar a realidade de uma existência é querer criar outra, mas como vimos mais atrás em Kierkegaard, isso acontece através de uma pressuposição de si mesmo, pela qual o indivíduo particular põe o geral através do qual se porá, então, de modo propriamente singular. Ou seja, o pensamento *apenas* abre as possibilidades de uma existência real em toda sua singularidade⁷⁸, e isso com todas as limitações que temos visto.

Mas por aqui voltamos a reencontrar Kierkegaard inesperadamente⁷⁹. Como vimos, a obra absurda também forma o criador, suscitando, assim, outras obras: o

aqui, falte a difícil lucidez de que a paixão de ser é uma paixão sem amanhã. Quanto ao pensamento irônico, ciente de seus limites, lucidamente mais retém do que jorra, jogando, por então, com as ambigüidades possíveis — ele parece quase dizer que “é preciso imaginar Sísifo feliz” seria a conclusão, por assim dizer, sisífica de um pensamento desesperado. É evidente, contudo, que isso só faz sentido se for contextualizado nos termos daquele frágil jogo que pretende fazer de um convite à morte uma regra de vida — e isso sempre a um passo do desespero.

⁷⁸ A terceira e última parte daquela reflexão kierkegaardiana que distingue uma existência e uma realidade igualmente alienadas, nos mostra que não existe uma existência íntegra em suas paixões que antecipe uma experiência certa da realidade, mesmo que seja, como vimos, do singular modo hegeliano. Por isso, apesar de cientes de que não principiamos um conhecimento da realidade da existência por uma imagem pura, por um princípio abstrato, ainda assim, diante de uma liberdade abstrata essa imagem só poderia ser arbitrária. Assim, apenas após algo equivalente a uma reflexão à segunda potência, poderíamos iniciar em nossa existência real uma reflexão que não fosse propriamente formal e sim singular. Não se cria em cima de nada, ou melhor, se cria apenas em cima de um verdadeiro nada, se cria o que se deseja: ou o nada de um ser que contraria a contradição da existência, um viver na morte, ou o nada de um não-ser, um morrer na vida, que sabe lucidamente, ao menos desde Aristóteles, diferenciar contrariedade de contradição — trata-se para Camus de resistir obstinada e lucidamente à sobreposição recorrente do plano da realidade sobre o da existência. E é desse modo que uma reflexão à segunda potência anteciparia a incerteza de uma experiência da realidade.

⁷⁹ Ou melhor, nesse inesperado suspenso na espera, como diria Benjamin, e num sentido muito parecido com o que estamos vendo.

pensamento absurdo não quer contemplar a realidade da existência absurda, ele deseja explodir seu núcleo duro e abrir novas possibilidades, as quais, logicamente, tornam esse pensamento sem amanhã. Ou seja, o desejo de ser que sustenta um pensamento absurdo também se mostra sem amanhã, se esgota plenamente no presente para um homem absurdamente lúcido. Mas esse ensaio sobre o estado “metafísico do homem consciente” sabe de seus limites⁸⁰, e que a paixão preparada na realidade presente de uma existência alienada por uma imagem que a conclui como sendo carente de unidade, é conseqüentemente a paixão de ser, aquela pela qual se busca ser. E por isso, ciente de que nada disso tem amanhã, o homem lúcido mergulha por completo nessa paixão presente, esperando, assim, a fecundidade de seus fracassos.

Contudo, para Camus o ponto essencial em relação a Kierkegaard não é tanto a questão de uma paixão sem amanhã, mas que ela oscilaria entre ser apenas aparentemente sem amanhã e definitivamente; o mergulho nos instantes presentes sempre com a mesma paixão distensionaria razão e paixão, fazendo recair, por um outro viés, num “movimento sem deslocação” — ele aspiraria, no fundo, um singular fortificar-se nas paixões sem amanhã para resistir ao vórtice temporal de nossa época.

É verdade que o difícil saber aqui constatado inclui, coerentemente, o pensamento exposto nesse ensaio naquela história de “arrepentimentos e impossibilidades”, fazendo-o tão precário como a paixão que o sustenta, embora sem esquecer, esse é o ponto, a força relativa das ilusões diante do terrível vazio que se insinua por detrás dessas máscaras. O homem absurdo sabe, como Kierkegaard, que as ilusões governam o mundo, e quer ruminar isso com serenidade e lucidez, na fecunda desesperança de quem espera ainda, no fundo, reencontrar contraditoriamente a felicidade em sua terra natal, no inesgotável presente — talvez se pudesse dizer mesmo que o pensamento absurdo é ironicamente desesperado.

Por agora, podemos compreender, então, que o “mal de nossa época” de que fala Camus, objeto de estudo desse ensaio, não é propriamente a doença mortal de Kierkegaard. Só se vive na morte porque se confundem os planos de uma realidade e de uma existência igualmente alienadas, conseqüentemente, o ser com o existir; e nessa confusão o existir vai perdendo toda sua vitalidade até virar um simulacro de si mesmo,

⁸⁰ E não é o menor deles o paradoxo de uma reflexão ativa e transformadora da realidade se calcar numa reflexão metafísica que tende a ser contemplativa — mas afinal, diante de uma liberdade abstrata, o princípio ainda é abstrato.

um agir que é uma desesperante repetição mecânica. Contudo, como existência e realidade estão numa tensão dialética, um círculo vicioso se instaura, e o ser da realidade vai progressivamente ganhando uma monstruosa existência anônima⁸¹. Assim, o desesperante enfraquecimento da paixão de viver, de seu ímpeto, é sofrido por causa de uma racionalização progressiva que aspira conclusões definitivas antes do salto na existência, fixando, assim, uma conduta prévia geral⁸² que possa unificar o que é essencialmente contraditório — o girar em falso de um pensamento sistemático, rotineiro em sua atividade passiva da razão, solicita uma paixão escravizada à rotina, uma passividade ativa sobre essa razão reprodutora de racionalidades.

O pensamento absurdo aspira precisamente escapar desse círculo vicioso, retensionando razão e paixão ao máximo; o mal aqui é tanto a falta de sentido quanto a de vontade de viver, problemas interligados mas que não são propriamente o mesmo. Assim, o problema absurdo não é só da existência (ou melhor, existencial), quer dizer, do desespero, ele é também da realidade, é real. O problema do dilema existencial é que ele quer combater o patológico desespero com outra paixão, como a fé, perdendo de vista que essa nova paixão, para ter o mesmo alcance patológico da outra precisa ser gestada no interior de uma tensão entre uma existência real e a realidade dessa existência, o que remete, como vimos, à tensão entre razão e paixão — caso contrário, o desespero não seria propriamente patológico.

Se por aqui o desespero parece maior — estamos sempre a um passo dele —, contudo, a ruminação serena dos fracassos não nos faz esquecer do caráter insensato do viver: as feridas expostas à luz do sol pela lucidez assustam pela “queda incalculável ante a imagem do que nós somos”, mas a sabedoria que o próprio viver ensina, num acúmulo lúcido de vivência, aconselha expor essas entranhas a um cicatrizante esgotar-se por completo no presente sol, sem iludir-se com curas milagrosas e ciente de que o destino fatal de toda vida um dia abre em definitivo todas as feridas.

Como vimos, o desejo de ser reforça de modo insensato a ilusão de um amanhã a ser aclarado pela consciência que aspira em vão uma unidade, justamente por ser apenas

⁸¹ Por aqui poderíamos reencontrar aquela tendência do pensamento a fazer sistema vista no capítulo anterior, e que devido ao caráter exterior de sua reflexão é o contrário daquela máxima comum de que “um pouco de pensamento afasta da realidade e muito aproxima”, que Camus usa a certa altura para justificar seu ensaio.

⁸² Camus diz no primeiro volume dos *Carnets* que as idéias gerais foram justamente as que mais lhe fizeram mal.

aparentemente sem amanhã. Contudo, se repararmos bem, Camus desloca a repetição kierkegaardiana de uma paixão por ser⁸³ para a repetição da paixão por lucidez; e como essa lucidez sabe amargamente que ela também não tem amanhã, isso nos reposicionaria novamente na problemática existencial, isto é, no desespero. Contudo, é necessário aqui matizar as diferenças entre consciência e lucidez.

A consciência, como vimos, se inclina necessariamente pela busca de uma objetividade correspondente à subjetividade em questão, afinal, esta só poderia ter se distanciado de algo, o qual, pela distância, se oferece visualmente como uma imagem objetiva; assim, a consciência opera propriamente com juízos de identidade, ou seja, no plano da realidade de uma existência, lidando, com toda precariedade já vista, com as paixões de um universo inconsciente. O ponto aqui é que aquele deslize da dúvida clássica⁸⁴ do objeto para o sujeito que torna absurda a relação entre os dois, feito por

⁸³ Como para o heterônimo Constantino Constantius, a repetição é a seriedade da existência pela qual o caráter original de um eterno porvir de novas possibilidades retorna a cada instante, caberia matizar, em Kierkegaard, o quanto esse viés original implica realmente uma interferência indevida da consciência sobre a existência real.

⁸⁴ A problematização radical dos fundamentos da existência resumida no *cogito* cartesiano fundamentou o que seria propriamente um pensamento subjetivo da realidade, isso se pensarmos no contraponto ao que seria um certo pensamento objetivo anterior, e, assim, apenas numa certa perspectiva, o *cogito* teria alcançado alguma tensão na própria existência a partir da tensão com o que seria uma certa objetividade da realidade exterior. Contudo, o vínculo abstrato entre pensar e existir sobrepõe o plano da identidade sobre o da existência, confundindo um pensar a realidade da existência com a própria. Aqui, o ponto fixo cartesiano forma a consciência moderna ao dar uma volta, num certo sentido, sobre a distância perspectivada renascentista. É nesse contexto que ocorre, como vimos, o deslize da dúvida em Kierkegaard, e acentuado aqui em Camus pela sutil diferenciação entre consciência e lucidez, o que levaria mesmo a re-problematizar os fundamentos da existência — lembremos das conseqüências de uma liberdade em si como ilusão, e todo enfoque que ganha a lucidez a partir daí; aliás, Camus diz que “Kirilov tem razão... os homens têm a ilusão de ser livres. Os condenados a morte não tem essa ilusão. Todo o problema está na realidade dessa ilusão” (*Carnets*, p. 141, grifo meu), isto é, na profunda confusão do plano da existência real com o da realidade da existência. E nesse sentido, vemos Camus dizer que não devemos “manter-nos no absurdo, menosprezando o seu verdadeiro caráter, que é o de ser uma passagem vivida, um ponto de partida, o equivalente, na existência, à dúvida metódica de Descartes. O absurdo é, em si, contradição” (*O Homem Revoltado*, p. 18). A lúcida paixão preparada pelo ensaio sobre o absurdo, por essa negação metódica dos fundamentos anteriores da existência, prepara o espírito para um pensamento posterior, o revoltado, que aspire a afirmação de um novo valor para a existência real através da consciência: eu me revolto, logo existimos. Daí a importância da lucidez, que é a ferida mais próxima do sol, exaltada pelo “poeta do renascimento”, bem como daquela imagem fundamental

Kierkegaard, como vimos mais atrás, ainda não é completo enquanto se operar no plano da existência com uma categoria do plano da realidade. Isto é, a consciência que busca identidade está imiscuída no plano da existência, aquele da contradição, como um desejo de ser. E por isso, não é a eternidade e sim a lucidez que retorna eternamente a cada instante pelo ímpeto de uma existência apaixonada. Ou melhor, deveria retornar se não tivéssemos a tensão de uma existência e realidade igualmente alienadas.

Assim como os precários reflexos da eternidade no instante presente revelariam uma presença precária de si em si mesmo, também haveria, comparativamente, reflexos de lucidez no presente do homem absurdo, não de uma lucidez futura mas daquele acúmulo de sabedoria das feridas cotidianas aproximadas do sol, e que ensina que a dolorosa lucidez é apenas o sintoma de uma doença que precisa ser enfrentada no presente.

O ensaio sobre o absurdo, embora planejado antes, foi feito na clandestinidade de uma guerra que parecia indicar o sem amanhã de qualquer lucidez, um extremo viver na morte. Uma razão e uma paixão niilista pareciam, então, se impor desesperadamente. É aqui, na história real, que encontramos o verdadeiro sentido do ensaio de Camus, afinal, como vimos na questão do suicídio, um pensamento absurdo aspira tomar consciência da realidade de uma existência real.

Em 1939, Camus diz, num trecho que será retomado em *A Peste*, que “se exagera sempre a importância da vida individual” e que a guerra “generaliza a absurdidade um pouco mais essencial da vida. A torna mais imediata e mais pertinente... Desde o instante que essa guerra ‘é’, todo juízo que não possa integrá-la é falso”⁸⁵. É

que Camus toma emprestada de René Char a certa altura de *O Homem Revoltado*: a de um arco tensionado ao extremo, numa busca obsessiva, não por ser (inexistente ponto fixo no plano contraditório da existência), mas pela colheita cotidiana, por mais pobre que seja, insistindo em viver apesar de uma história destrutiva, e que implica aprender a morrer diante de sua voracidade. Mas esta idéia fixa no que seria um nostálgico pensamento mediterrâneo, desenvolvida no plano da realidade de uma existência, ainda precisa ser preparada propriamente pelo ímpeto de uma paixão absurda — o renascimento aqui aspira reencontrar o mundo antigo, afastando-se de uma existência objetivada e sua complementar realidade subjetivada.

⁸⁵ (*Carnets*, p. 166). Mas Camus nos fala, logo em seguida, da “máquina de fabricar mentiras” por parte dos que “incitavam a resistência e dos que falavam de paz”, enquanto alimentavam hipócrita ou cinicamente, como veremos nos dois últimos capítulos, um estado de guerra permanente, e por tudo isso, sem poder ignorar a guerra, Camus conclui que “se não se tem o direito de apartar-se ou menosprezar, conserva todavia o de julgar”.

diante desse absurdo consumado que supera a vontade humana que se justifica propriamente um pensamento absurdo: na libertação das ilusões de uma existência real, isto é, situada historicamente. Aqui, como uma existência lúcida implica aquela presença de si em si mesmo em cada instante presente, no qual um juízo de existência afirma a absurda guerra⁸⁶, um pensamento deveria empreender a busca consciente das razões de tal absurdo e dos conseqüentes valores pelos quais se guiar, mas isso se a falta de lucidez generalizada não parecesse, todavia, sobrepor uma desesperante irracionalidade a qualquer verdadeira racionalidade. Porém, isso acontece justamente porque a confiança cega na razão fez esquecer do desejo apaixonado que sustenta absurdamente a relação com o mundo presente, isto é, que toda racionalidade e sua complementar irracionalidade são conseqüências das apaixonadas aspirações nostálgicas de um pensamento específico. É a partir desse niilismo generalizado por uma guerra que desilude toda uma geração quanto às possibilidades de transformação da realidade, que o ensaio de Camus busca refletir sobre o que seria propriamente a consciência⁸⁷.

Quanto às conclusões do ensaio, acompanhemos a “Carta a um Desesperado”, também de 1939, onde Camus diz que não se pode “fazer do desespero uma norma de vida e, julgando que tudo é inútil, refugiar-se em sua repugnância. Pois o desespero é um sentimento e não um estado. Não se pode permanecer nele. E o sentimento deve deixar lugar a uma visão clara das coisas... os indivíduos não podem fazer nada e você desespera da sociedade. Mas tenha cuidado, que você já havia repudiado essa sociedade muito antes da catástrofe, você e eu sabíamos que o fim dessa sociedade era a guerra”⁸⁸. Como vimos, o caráter patológico do desespero se sustentaria na tensão entre razão e paixão alienadas, e uma nova paixão, como a fé, precisaria ser gestada a partir de um retencionamento desses termos. Contudo, a diferenciação entre lucidez e consciência nos mostrou que se trata no fundo da continuidade da mesma lógica desesperada a imiscuir juízos de identidade nos de existência. É por isso que Camus arremata sua carta dizendo “que se pode desesperar do sentido da vida *em geral*, mas não de suas formas particulares; da existência, posto que não se tem poder sobre ela, mas não da história, na qual o indivíduo pode tudo. São indivíduos os que hoje nos fazem morrer... se faz a

⁸⁶ Conf. id., p. 172.

⁸⁷ Lembremos, ainda mais uma vez, que o absurdo é o estado metafísico do homem consciente.

⁸⁸ Id., p. 178, grifo meu.

guerra tanto com o entusiasmo dos que a desejam como com o desespero dos que a renegam com toda sua alma”⁸⁹. Quer dizer, por mais desesperante que seja uma situação histórica, um homem lúcido que vivencia esse desespero sabe que os fracassos da consciência não implicam uma consciência de um patológico desespero, mas das razões de seu desespero presente que levem a compreender o porquê desse caráter patológico, sintoma de uma doença maior que aliena recorrentemente uma existência real, caricatura de si mesma, de seu presente real.

Assim, um juízo que conclui por um maior desespero aqui é falso, “o é como cada vez que uma verdade, ao invés de aparecer à luz do raciocínio, se encarna no vivente. Você previu a guerra, mas pensava impedi-la... mas estou seguro que não fez todo o necessário, não mais que qualquer um de nós”⁹⁰. A verdade não brilha numa existência que radiante em sua liberdade sabe o caminho da des-alienação da realidade; tendo em mente aquela terceira e última parte da reflexão kierkegaardiana que distingue uma existência e uma realidade igualmente alienadas, sabemos que a lucidez de uma existência aproxima a ferida do sol a espera de que a razão a ilumine e abra possibilidades reais para que uma paixão busque sua precária cicatrização no seu presente real — trata-se da diária libertação da ilusão sobre o alcance de sua liberdade. Esteja mais perto ou mais longe da verdade, Camus nos diz na carta que o papel do indivíduo continua o mesmo⁹¹, devendo procurar manter a lucidez sempre presente; e por isso, a noção de inutilidade que faz se refugiar na própria repugnância só poderia sustentar, como vimos no correr desse ensaio, uma certa idéia de utilidade que é exterior ao juízo de existência que se pode fazer da presente guerra.

Esta era, em 1939, a questão presente, por mais desiludida que a geração de Camus estivesse quanto às possibilidades de transformação da realidade. A amarga lucidez dos tempos de Camus expôs as ilusões coletivas sobre os avanços da razão, mas a sintomática falta de consciência não soube dimensionar suficientemente que o problema estava na existência real, e isso precisamente porque o pensamento aspirava desde há muito tempo reduzi-la fundamentalmente a uma identidade. E por isso, completando-se um círculo vicioso, a desilusão com a existência real se estendeu até a realidade da existência, imiscuindo-se lucidez onde caberia consciência através de uma

⁸⁹ Id., p. 181.

⁹⁰ Id., p. 179.

⁹¹ Lembremos da fundamental distinção kierkegaardiana entre uma existência propriamente pagã e uma existência a-espíritual.

consciência que se viu obrigada a refletir contra si própria. Aqui, quando a lucidez expõe à nossa sensibilidade o contrário do avanço da razão, essa barbárie evidencia o bom senso de se pensar, antes de mais nada, num contraponto ao seu avanço, isto é, numa resistência⁹², e não no refugio da descrença generalizada.

O pensamento absurdo abre a possibilidade de que um lúcido dilaceramento sobre a impotência de uma existência real em fazer juízos de valor sobre a realidade de sua própria existência seja amadurecido na existência individual. Contudo, considerando que “o próprio viver não passa de um juízo de valor”, o pensamento absurdo não se sustenta, precisando, então, se inscrever naquela única história significativa do pensamento; aqui, tendo em mente que a “ferida que se coça com tanta solícitude acaba dando prazer”⁹³, se faz necessário, então, evitar o conforto das feridas expostas pela lucidez. Antes de tudo, não podemos esquecer que pela fixação nos fecundos fracassos de um pensamento absurdo é possível que uma paixão absurda condense uma imagem sobre a qual se debruce um pensamento revoltado⁹⁴. Bem como, que este aspira fazer seus singulares juízos de valor sobre a realidade da existência — uma razão revoltada é aqui o irônico contraponto àquela razão escravizada —, preparando, por sua vez, uma paixão revoltada que se fixe no que seria a imagem de uma realidade conciliada, pensada, então, como veremos ao final, por algo equivalente ao que poderíamos chamar de um amoroso pensamento da medida, o qual refletiria, finalmente, os valores de uma reconciliação com o presente a serem vividos intensamente aí — e isso com a difícil lucidez de quem não esquece o sem amanhã de qualquer possível acordo entre razão e paixão.

⁹² Mesmo que seja especificamente nos limites da chamada resistência francesa, pelo lado de um sitiado povo francês durante essa guerra.

⁹³ *O Homem Revoltado*, p. 19.

⁹⁴ Pensando comparativamente, a lucidez como que distinguiria uma consciência problemática como sendo uma possibilidade ideal da realidade, de surgimento dos valores pelos quais se orientar.

REVOLTA METAFÍSICA/DESESPERO DEMONÍACO

Visando contextualizar a originalidade da noção de existência kierkegaardiana, importante para compreender a relação entre liberdade e alienação não só neste autor mas em toda uma linha de pensamento que se estende até a geração de Camus formada no conturbado período das duas grandes guerras mundiais do século XX, e sobre a qual exercerá uma forte influência, traçamos genericamente em nota do capítulo II a origem dessa problemática conceitual desenvolvida por Kierkegaard, nos remetendo, por então, até Descartes. Historicamente, o idealismo francês sistematizado por este autor é irmão do desenvolvimento da modernidade que se convencionou chamar de burguesa, a qual, diferentemente da estabilidade visada por outras épocas, se consolidará enquanto propriamente um processo interminável de modernização¹ apenas após a ocorrência histórica da Revolução Francesa e da reflexão subsequente do idealismo alemão, em especial a partir de uma verdade hegeliana pensada em termos de movimento de um espírito histórico. Assim, inserida numa problemática pós-idealista sobre as bases da racionalidade moderna², a questão da existência individual em Kierkegaard ganha em clareza se refletirmos, tendo em mente apenas o recorte conveniente aos fins aqui propostos, sobre o fio que une o racionalismo cartesiano ao iluminismo kantiano, base de todo idealismo alemão. O que poderá ajudar, por sua vez, na compreensão, retrospectiva, das possibilidades prospectivas abertas por essa problemática kierkegaardiana, a qual, de modo mais específico, refletirá na questão camusiana sobre o absurdo e a revolta.

¹ Toda modernidade se afirma diante de algo, por então, antiquado. Mas na modernidade modernizadora, a estabilidade presente em tensão com o passado se faz progressivamente menos fundamental que a do processo que tensiona um presente eternamente passageiro e um futuro sempre porvir, conforme vai tomando corpo o pressuposto de uma homogeneização total que garantiria a certeza dessa continuidade, a qual no limite tenderia mesmo ao infinito; e isso sustentado, por sua vez, pela pressuposição de uma descontinuidade radical, pelo menos desde o período denominado de Renascimento, que distancia de modo perspectivado o passado, tendendo a totalizá-lo, retrospectivamente, assim, num todo coerente. E nesse sentido, ao qual retornaremos recorrentemente, a modernidade como modernização sempre incompleta mas com um certo sentido estável é propriamente datada.

² Pensemos na vontade que resistiria a ser representada em Schopenhauer, e na questão de uma existência histórica, implícita na discussão de um materialismo histórico, que permitiria a Marx resistir ao hipostasiamento de um processo de alienação da realidade a um outro que seria de racionalização.

Contudo, para compreender a reflexão pós-idealista kierkegaardiana, bem como um movimento que seria semelhante em Camus, recuemos ainda um passo; até o início da modernidade burguesa, onde um certo humanismo que se convencionou chamar de renascentista se contrapôs a um teocentrismo qualificado, por então, de medieval. Aí, tanto as dificuldades de fundamentação de uma nova racionalidade, quanto o próprio caráter desta, levam à afirmação de uma razão centrada na experiência mundana dos homens, a qual, por não ser iluminada mais diretamente pela fé, que agiria cada vez mais num plano de fundo — ainda intensamente, como veremos —, acaba por se afirmar como uma experiência limitada e via de regra fragmentada.

Nesse contexto de precariedade, destaca-se, em relação à questão da fundamentação, uma reflexão montaigniana sobre o caráter ensaístico da verdade, reflexo de um eu individual contraditório e limitado que não alcança o conhecimento universal. Porém, dessa essencial contradição não advém evidentemente uma identidade contraditória cartesiana a identificar a verdade como uma adequação objetiva de uma representação subjetiva. A descrição cética montaigniana de si como um personagem de si mesmo lida com uma verdade percebida precariamente no limite entre a imaginação e a razão; quer dizer, a verdade seria construída pelo indivíduo no interior das imagens, geradas, por sua vez, em circunstâncias históricas específicas às quais nos acostumamos. Aqui, apesar da prisão do homem aos costumes de sua época problematizar a conjugação ética entre vontade e razão, este ainda poderia precaver-se ceticamente contra as ilusões a respeito de si e do mundo, voltando-se, então, livremente para si mesmo. Contudo, essa estoíca busca por um ponto fixo que sustente uma autonomia moral frente à contradição essencial do homem — tema que será retomado numa chave propriamente moderna por Pascal — não se faz propriamente por uma liberdade condicionada à experiência de uma totalidade exterior, como nos estoícos, e sim às possibilidades precárias de desenvolvimento de uma identidade no fluxo de uma experiência contraditória sobre si mesmo —, o que levaria a afirmar, em última instância, apenas a possibilidade de um valor futuro.

Retomaremos a questão do ensaio em Montaigne, mas por agora tentemos contextualizar o contorno cartesiano de uma problematização da percepção direta da realidade experienciada pelos sentidos, por intermédio, no caso, de seu *cogito* e do estreitamento da relação entre pensamento e existência implicado nele. Por esse movimento, gerador de uma certa tensão entre interior e exterior, como vimos, Descartes visa reencontrar os fundamentos de uma existência real não mais na realidade

propriamente dita, e sim numa construção inteligível que representaria adequadamente a realidade dessa existência ao invés de apresentá-la diretamente. Por outro lado, em oposição ao idealismo francês, o empirismo inglês sistematizado por Locke explica a adequação das idéias à realidade por um conteúdo derivado da experiência sensível que estaria interiorizado nelas; embora, também aqui não se tenha propriamente uma percepção substancial de uma existência real, e sim de qualidades coexistentes nela e que lhe dão a realidade inteligida pelas idéias. Em relação ao nosso ponto, resumiríamos dizendo que em ambos a questão de uma representação adequada da realidade reflete uma verdade tão dinâmica quanto a realidade histórica de seu tempo, e por isso, a precariedade dessa fundamenta-se de modo conflituoso, em última instância, numa autoridade exterior às razões desenvolvidas na própria modernidade.

Apenas no bojo de um pensamento iluminista que aspira iluminar progressiva e ordenadamente toda a realidade, ou seja, sem as sombras que subsistiriam no período anterior, e que é contemporâneo da realidade histórica de efetivação do mundo burguês, apenas aí a modernidade burguesa se pensará realmente como modernização. O idealismo transcendental kantiano absorve as problematizações empiristas de Hume sobre as possibilidades de representação do mundo exterior mas não deriva as idéias pelas quais se tem o entendimento da realidade dos fatos empíricos, que precisariam depois ser entendidos por estas, gerando assim um círculo vicioso de querer entender uma coisa pelo seu oposto que seria entendido, por sua vez, do mesmo modo. Procurando dar conteúdo à representação sem perder sua forma específica, sua revolução copernicana interdita a experiência da coisa em si mesma para reencontrar a experiência internalizada como fenômeno. Assim, mais do que uma representação da realidade, existiria propriamente uma determinação subjetiva desta, a qual seria objetivamente constituída a partir de idéias *a priori* que regulariam a própria experiência subjetiva — uma como que condição formal da subjetividade que só toma forma propriamente quando efetivada na realidade. Para Kant, a verdadeira relação de conhecimento não está na experiência direta de um objeto em sua forma pura [*Objekt*], e sim na experiência de um objeto existente apenas para um sujeito que o põe ao mesmo tempo que a si mesmo [*Gegenstand*]; ou seja, através de idéias reguladoras o homem determina livremente um problema de relação com o mundo, o que posiciona

simultaneamente sujeito e objeto³. Apesar de haver aqui uma relação bem determinada que deve ser inteligida adequadamente, esta é, contudo, provisória, isto é, prepara um conhecimento futuro que solucione o problema fazendo coincidir real e ideal. E assim, o processo de iluminação tem seu sentido garantido mesmo que não alcance seu término, salvando-se pelo menos a verdade do processo.

Para nossa pesquisa interessa lembrar que Hegel mostraria aqui que a idéia é construída, em verdade, no curso da própria experiência, ou seja, sua objetividade é construída objetivamente no curso de uma totalização que suprassume todos os movimentos anteriores até uma totalidade que supera a relação sujeito e objeto através do que seria um sujeito absoluto com plena consciência da realidade, superando, portanto, a figura do indivíduo e, conseqüentemente, os próprios problemas históricos; e nesse sentido, a própria história, pois não se trataria mais de uma realidade onde a relação sujeito e objeto fosse propriamente problemática.

Mas feita essa rápida contextualização inicial, vemos em seguida que o movimento iluminista, à luz de um movimento absurdo de descrença generalizada nas possibilidades da modernidade, acredita propriamente numa progressiva e ordenada consciência rumo ao que deveria ser um fim da história que paradoxalmente nunca chega, pois se fundamenta, ainda mais paradoxalmente, na crença íntima de que, no fundo, já cessou o reino das possibilidades históricas e se trata apenas da efetivação de

³ “Até aqui, no entanto, tratava-se tão-somente de um *conceito escolástico* de Filosofia [...] Mas ainda existe um *conceito cósmico* (*conceptus cosmicus*) [...] Neste sentido, a Filosofia é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (teleologia *rationalis humanae*), e o filósofo é não um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana” (Kant, *Crítica da Razão Pura*, cap. sobre a Doutrina Transcendental do Método, p. 238). Trata-se de fins essenciais da razão humana e não propriamente do homem racional (*rationalis humanae*), pois Kant aspira resolver a relação problemática de conhecimento do objeto — determinada pelo próprio sujeito — preservando a razão das contradições do ser homem através de um dever ser humano efetivado plenamente apenas no reino dos fins, lugar onde a razão é “inteiramente senhora da faculdade de desejar” e onde a lei moral é tanto princípio objetivo quanto princípio subjetivo do querer (conf. nota em Kant, *Metafísica dos Costumes*, p. 31, bem como no que segue): “o fato de que um homem jamais agirá adequadamente ao que a idéia pura da virtude contém de modo algum prova algo quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo sobre o valor ou o desvalor moral é, não obstante, possível somente através dessa idéia; por conseguinte, ela encontra-se necessariamente como fundamento de toda aproximação da perfeição moral, por mais distantes que possam manter-nos desta perfeição os obstáculos presentes na natureza humana e não determináveis em seu grau” (*Crítica da Razão Pura*, cap. sobre a Dialética Transcendental, p.17).

um possível já antecipado racionalmente. Assim, a expectativa de emancipação orientadora desse movimento acabaria por trair, como veremos, seu contrário, quer dizer, uma totalização que no limite tenderia para uma totalidade barbaramente homogeneizadora.

Nesse sentido, a problemática absurda, posta em movimento “desde a doença mortal de Kierkegaard”, chegou ao seu ápice numa Guerra total de 30 anos que historicamente mobilizou a todos e impôs universalmente uma absurdidade antes dispersa, bem como, complementarmente, a necessidade de um pensamento que refletisse sobre ela. É no calor da hora de uma guerra em pleno curso, onde a barbárie nazista ainda é uma ameaça eminente, e apenas um dos corolários possíveis de um processo mais amplo, que Camus concluirá seu ensaio sobre o absurdo, procurando uma lucidez que distinga engajamento de adesão cega. E por isso, diante da morte sistematizada e do esvaziamento dos valores, fez-se necessário reafirmar o valor de uma vida revoltada que se esgote por completo na busca incessante de libertação das ilusões generalizadas de um difícil presente.

Mas passado o calor da hora, faz-se necessário distinguir as próprias justificativas para agir e julgar, e o contraditório pensamento absurdo, então, não dá conta aqui de uma faceta do contraditório pensamento niilista. A generalização do absurdo através da guerra limitou paradoxalmente o absurdo no momento de sua maior visibilidade, no caso, como o problema histórico fundamental anterior, e isso justamente porque ele é, de modo mais próprio, o pressuposto que permite a crítica do niilismo contemporâneo. E por aqui, se a morte sistematizada e o esvaziamento dos valores continua sendo o problema, o viés do suicídio que negava tudo, inclusive e principalmente a si mesmo, é deslocado agora para o assassinato que nega principalmente outrem a partir da afirmação de uma culpa inocente diante de uma inocência culpada em sua formalidade, a qual se estende, aliás, como mera moralidade, a qualquer culpabilidade que se queira imputar a essa época dos crimes racionalmente justificados.

E aqui, um raciocínio absurdo refletindo sobre as niilistas justificativas éticas encontra seus derradeiros limites. Diante da impossibilidade absurda de afirmação de valores, a questão do assassinato parece ser, no limite, indiferente e, portanto, possível⁴

⁴ E isso tanto em relação à ação direta quanto à indireta que recusa a agir mas aceita que se mate outrem, limitando-se, neste caso, a deplorar a imperfeição humana; ou ainda, ao contrário, referendando essa ação

— no absurdo de nossos tempos o assassinato parece ter lugar privilegiado, devendo logicamente nos prepararmos para matar ou morrer, ou ainda deixar que façam um dos dois por nós. Entretanto, o assassinato lógico, assim como o suicídio, não só não oferecerá uma saída lógica possível como também distensionará os termos de um absurdo. Se a partir do confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo, a vida é afirmada como o mais valioso bem, na verdade, o único, isso não se faz todavia de modo solipsista, pois o desejo de ser escutado, de que as palavras não ecoem surdamente no vazio, só se sustenta propriamente através do outro⁵ — trata-se de um bem que é de toda humanidade. Assim, “diante do confronto, assassinato e suicídio são a mesma coisa [...] duas faces da mesma ordem — a de uma inteligência infeliz, que prefere ao sofrimento de uma condição limitada a negra exaltação em que o céu e a terra se aniquilam”⁶, uma niilista indiferença pela vida, onde diferentemente de outras épocas, os excessos criminosos dar-se-iam não propriamente por uma paixão desregrada pela vida e sim por uma ordem monótona que igualaria tudo em sua esterilidade. No limite, o assassinato lógico levaria ao extremo a lógica niilista que tenta legitimar o

por um diletantismo trágico que lida com a eficácia imediata das coisas, isto é, com a lei do mais forte, pensando a divisão do mundo, por então, não mais pela dicotomia moral de justos e injustos e sim de senhores e escravos.

⁵ Como vimos, para Camus o deslize kierkegaardiano da dúvida clássica do objeto para o sujeito precisaria ser completado pela diferenciação entre consciência e lucidez, evitando, assim, operar no plano da existência com uma categoria do plano da realidade — sem valores coerentes pelos quais se orientar, a lucidez visava aqui um agir que escapasse da problemática niilista presente em nossos tempos. Na verdade, esse deslize foi iniciado conceitualmente pela revolução copernicana de Kant ao deslocar a percepção de um *Objekt* para um *Gegenstand*, mas aqui, apesar da fundamentação do caráter subjetivo de todo conhecimento, preservou-se excessivamente a objetividade deste. A questão do ab-surdo iniciada por Kierkegaard desloca o problema kantiano porque visa o caráter subjetivo da própria relação sujeito e objeto, visto que o *Gegenstand*, nessa perspectiva, juntaria planos distintos; não se trata no ab-surdo, portanto, de uma movimentação diante do estático (*stand*), típica de um sujeito do conhecimento e sua relação homem e natureza, e sim diante do dinâmico; quer dizer, as palavras são ditas, no final das contas, devido à esperança de que outro escute, de vencer nele, que é também vencer em si, os mais variados tipos de surdez.

⁶ (Camus, *O Homem Revoltado*, p. 18). Aliás, Camus atenta para que o suicida solitário ainda parece preservar um valor ao não reivindicar o terrível poder que ele tem sobre a vida do outro; por ter uma idéia, mesmo que vaga, do que não seria a indiferença do mundo, do gesto suicida ainda “renasce um valor que talvez tivesse justificado a vida” (id., p. 17).

suicídio, tendendo mesmo para uma negação absoluta de si e dos outros⁷. Por isso tudo, numa perspectiva absurda, mais que indiferente, o assassinato, ao menos o de fundo nihilista, seria propriamente injustificável.

Desse modo, abandonados à contradição por um pensamento absurdo que nem legítima nem impede o assassinato sustentado logicamente, numa solitária lucidez que parece não ter nem mesmo presente, os homens seduzidos pelo nihilismo encontram-se, então, como um conquistador absurdo, “mergulhados na solidão, de armas na mão e com um nó na garganta”.

Mas o absurdo é em si mesmo contradição pois se trata de uma “passagem vivida, um ponto de partida, o equivalente, na existência, à dúvida metódica de Descartes”⁸. A paixão absurda preparada por um raciocínio absurdo é uma passagem histórica e não lógica, devendo ser vivida apaixonadamente por uma existência real. E nesse sentido, apesar da absurda tábula rasa dos valores, a revolta se faz aqui a primeira e única evidência da experiência absurda, aspirando “agir, e agir, amanhã, será matar,

⁷ Não por acaso, assassinato e suicídio lógicos confluíam para algo como um suicídio coletivo, como, aliás, demonstraria historicamente o “apocalipse hitlerista de 1945” (id., p. 17).

⁸ (Id., p. 18). Este pensamento que se inscreve na história dos “arrepentimentos e impossibilidades” é propriamente inimaginável tanto em forma, visto que a expressão, mesmo as dos absurdos sem amanhã, tende a dar um sentido àquilo que não tem nenhum, quanto em conteúdo, pois é propriamente impossível viver sem juízos de valor, isto é, sem escolher. Assim, sem atentar para o caráter de passagem desse fecundo dilaceramento refletido no espelho absurdo, o desconforto tende a ficar narcisicamente confortável: “a ferida que se coça com tanta solicitude acaba dando prazer” (id., p. 19). — Num certo sentido, todo verdadeiro pensamento metafísico, inclusive o do absurdo, “estado metafísico do homem consciente” (Camus, *O Mito de Sísifo*, p. 58), é primeiramente uma passagem com pretensões de rediscutir, sempre até um certo ponto, os fundamentos anteriores das coisas. Aqui, como o pensamento absurdo não visa a realidade de uma consciência adequada por parte de uma existência, e sim a existência consciente que busca orientar-se para uma realidade menos problemática, Camus tem que retroagir, então, até o *cogito* cartesiano para perspectivar, contra este, uma fundamentação propriamente passional da existência. Porém, a lucidez sem amanhã, sempre a um passo do desespero, não ostenta uma dignidade diferenciadora dos outros e, conseqüentemente, de seu valor, mesmo que sublimado como nesse caso. Assim, tomá-la como um fim em si mesma, ao invés de um fim para si, é esquecer daquela terceira reflexão kierkegaardiana que distingue uma existência e uma realidade igualmente alienadas, e ostentar uma existência de algum modo íntegra diante de uma realidade apenas ela alienada. Ao contrário, pela lucidez um homem consciente busca um valor para si, e é esse fim que o justifica e a faz ser o que é (a lucidez), mesmo que se trate apenas de uma decisiva passagem, na qual, aliás, seja como instante ou imagem, decididamente não se vive.

enquanto ela ainda não sabe se matar é legítimo”⁹. Assim, enquanto única evidência absurda, e geradora da ação cuja legitimidade está em questão, é necessário eticamente que a revolta tire as suas razões de si mesma, visto que não pode tirar do absurdo, encontrando em suas razões ou a justificação do assassinato universal ou, “pelo contrário, sem pretensão a uma impossível inocência, ela pode descobrir o princípio de uma culpabilidade racional”¹⁰, isto é, calculada.

E coerente com o absurdo no qual se formou, essa revolta parte da descrição de uma sensibilidade revoltada para assim não renunciar a nada. Dizendo sim e não ao mundo através de um sentimento de extrapolação de um limite, que delimita o conflito entre um direito certo que vai sendo esvaziado em seu sentido à medida que outro ainda confuso busca exprimir-se em sentido contrário, o revoltado tensiona propriamente com um desejo de transformação da realidade e não diretamente com a própria; e isso porque seu valor aspira romper não apenas com a ordem estabelecida mas também com a própria condição absurda, para assim, por fim, reconciliar-se¹¹. E desse modo, completando o movimento absurdo de retensionamento dos termos genéricos de uma revolta que mal conseguia se expressar contra o niilismo atual, um pensamento revoltado, após ter sido posto em geral o absurdo ponto de partida “metafísico do homem consciente”, põe agora o indivíduo de modo mais próprio a julgar e agir concretamente contra a injustiça presente¹². — Trata-se, então, de acompanhar historicamente agora se o revoltado põe propriamente sua revolta ou se a trai num desmedido ressentimento, e nesse percurso encontraremos essencialmente dois tipos de revoltados, um propriamente metafísico e outro histórico.

⁹ *O Homem Revoltado*, p. 21.

¹⁰ *Id.*, p. 22.

¹¹ “A resistência irreduzível do homem transforma-se no homem que, por inteiro, se identifica com ela e a ela se resume” (*id.*, p. 26), tanto que até arrisca por ela sua própria vida, seu bem supremo. É aqui que o valor revoltado se faz, justamente nesse solitário arriscar-se por um obscuro bem comum, como justiça ou liberdade, para assim superar a solidão. Trata-se do sentimento de que algo presente deva ser preservado apesar de tudo, sustentado principalmente em sociedades nas quais “uma igualdade teórica encobre grandes desigualdades de fato” (*id.*, p. 32), justamente aonde acontece o descompasso entre um direito formal que esconde os fatos e um direito que aspira reconciliar os dois numa ordenação verdadeiramente humana. Assim, para além da absurda esterilidade, a revolta, nossa primeira e única evidência, delimita um território comum pelo qual um revoltado se guia: “Eu me revolto, logo existimos”.

¹² “O desespero, como o absurdo, julga e deseja tudo, em geral, e nada, em particular” (*id.*, p. 26), tendendo à mesma paralisia niilista em relação a qual aspirava ter lucidez.

Desde o processo revolucionário francês do final do século XVIII, que a nossa história vem sendo moldada por uma revolta com pretensões de que haja um reconhecimento generalizado sobre um juízo de valor afirmativo da humanidade de todos, e que, por isso, não é apenas contra a condição humana particular de escravo, mas sobretudo contra a condição humana em geral. Insubordinando-se, esse revoltado metafísico blasfema no fundo contra as injustiças do Senhor¹³, aspirando uma impossível unidade feliz que vença a Morte e o Mal. E se esse desafio ainda não aspira desmedidamente criar a Unidade como na ateísta revolta histórica, será através de seus (des)caminhos, contudo, que se “evolui do parecer para o fazer, do dândi ao revolucionário”¹⁴. Assim, sucumbindo ao dilema existencial, a revolta esquece de seu dilacerado valor primeiro afirmado originalmente, até “entregar-se por fim à negação de todas as coisas ou à submissão total”¹⁵.

Apesar dos modelos longínquos dessa revolta metafísica remontarem até os gregos, ela só faz verdadeiramente sentido contra o deus pessoal do Antigo Testamento¹⁶, e mais especificamente, após as heresias contra a divindade de Cristo, a

¹³ Na perspectiva do homem revoltado, a recusa categórica do ateu ilude sobre o *poder-se* da liberdade, introjectando, em última instância, a lógica dominante através da figura de um senhor de si mesmo; contraponto dialético de um esclarecimento iluminista que acaba por reproduzi-lo em sua negação formal, quer dizer, sem romper singularmente com sua forma e conteúdo dominante. Contudo, como veremos, a blasfêmia também reproduz, como de resto toda revolta metafísica, a lógica da dominação. Por enquanto, todavia, cabe apenas atentar que em ambas as atitudes o princípio de justiça estaria de forma íntegra em si e o de injustiça nessa realidade corrompida por outros, ou, conforme a perspectiva, por Outro — ou seja, trata-se também aqui de um problema semelhante àquele enfrentado pela terceira reflexão kierkegaardiana sobre uma existência e uma realidade igualmente alienadas.

¹⁴ Id., p. 41.

¹⁵ Id., p. 42.

¹⁶ Apesar da “luta contra a morte”, do “messianismo” e da “filantropia” de Prometeu, ao final ele é perdoado, como nos mostra Ésquilo, pois para o grego tudo tende naturalmente a reencontrar sua medida. É justamente na progressiva percepção histórica do mundo que os erros naturais vão se tornando crimes contra os quais se justificaria, então, uma revolta. Nesse sentido, quem faz a transição não é o mito e sim a filosofia, no caso, a epicurista. De dentro da praça forte construída por Epicuro para se refugiar dos deuses, Lucrecio, pela primeira vez no mundo grego, nega a divindade indigna que faria sofrer criminosamente, e então, em seguida, “descobre que subtrair o homem ao destino equivale a entregá-lo ao acaso” (id., p. 48). Contudo, apesar da “noção de um deus pessoal que começa lentamente a se formar na sensibilidade dos contemporâneos de Epicuro e Lucrecio” (id., p. 49), a revolta metafísica só fará

qual, nessa perspectiva, justificaria amargamente a morte e o mal por uma “injustiça generalizada” que se estenderia até “o sacrifício de um deus inocente”¹⁷; blasfêmias que perspectivariam a morte de Cristo como um crime divino contra um inocente. E no correr desse processo, já após o período triunfal do cristianismo, os movimentos libertinos do XVI ao XVIII aplainaram, por fim, o terreno da revolta metafísica formulada coerentemente pela primeira vez apenas com Sade, justamente, e não por acaso, no conturbado período revolucionário francês.

Assim como os jacobinos, Sade busca um valor humano universal que se contraponha às justificativas externas de todo princípio moral, porém “ele recusa, com uma clarividência excepcional para o seu tempo, a presunçosa aliança da liberdade e da virtude. A liberdade, sobretudo quando ela é o sonho de um prisioneiro, não pode suportar limites. Ela é o crime ou não é mais liberdade”¹⁸. Em seu sonho de destruição universal, “ao contrário de seu tempo, ele codifica a maldade natural do homem” em sociedades ideais¹⁹. E assim, com a libertinagem, único fundamento possível da existência real após a negação absoluta de qualquer justificativa, “o julgamento muda: ‘se sua conduta for pura, ele é culpado’”²⁰. Todas as blasfêmias de Sade levam ao

verdadeiramente sentido a partir do gesto criminoso de Caim; e “sob esta ótica, o Novo Testamento pode ser considerado como uma tentativa de responder antecipadamente a todos os Caim do mundo, ao suavizar a figura de Deus e ao criar um intercessor entre ele e o homem” (id., p. 49).

¹⁷ Id., p. 52.

¹⁸ Id., p. 57.

¹⁹ (Id., p. 61). A justiça se fundamentaria na lógica das paixões, anterior a das razões, como demonstrou o papel decisivo do assassinato do rei para a fundação da república; e nesse sentido, Sade pede ao “franceses, mais um esforço, se quiserem ser republicanos”: o da liberdade racional do crime que nos elevaria a graça de uma insurreição permanente, conclusão passional a qual se seguiria ato contínuo quaisquer raciocínios justificadores. Aspirando liberar os instintos através de uma utópica república universal dominada pela técnica do aviltamento, aonde todos os homens seriam igualmente liberados, a obra ficcional de Sade cria microcosmos na tentativa de reproduzir uma unidade impossível: ao acúmulo de crimes inocentes praticados, contraditoriamente por apenas uma casta esclarecida, contra inocentes culpados, segue-se, numa terrível coerência, a aniquilação mútua entre os libertinos. — E por aqui, guardadas as proporções e a coerência que só a imaginação artística poderia estilizar, vemos imaginariamente antecipadas, em tempos de guerra permanente, como veremos, as barbaridades dos campos de concentração que se instaurarão não apenas na periferia mas também no centro da modernidade modernizadora por ocasião da barbárie nazista.

²⁰ Id., p. 61.

extremo a “aposta libertina que é a réplica da aposta pascaliana”²¹, ou seja, sem a possibilidade de unificar a realidade pela liberdade, sua aspiração por unidade o impede de afirmar categoricamente a inexistência de Deus²².

A unidade impossível aspirada na revolta de Sade contra o mal histórico, através, no caso, do mal natural²³, leva a um acúmulo de desespero que nos mostra a terrível face do poder: a realização de sua tendência a ser único e solitário mostra-se ao fim como uma conquista vazia; em outros termos, a sistemática redução do homem a objeto tende a um desejar mecânico, uma impotência proporcional aos excessos de todo poder, e que nada mais é que um desejo sublimado impotente até mesmo em focar seu objeto²⁴. Trata-se ainda da carência de algo equivalente àquela terceira reflexão kierkegaardiana que distingue uma existência e uma realidade igualmente alienadas, ou seja, de atentar que as possibilidades de se poder verdadeiramente, isto é, do *poder-se* de uma liberdade, são apenas possibilidades ideais numa realidade extremamente alienada pela má-fé generalizada de uma existência individual e histórica igualmente

²¹ Id., p. 55.

²² O movimento blasfemo de Sade e seu conseqüente automatismo dos instintos seria aqui o contraponto lógico à autonomia kantiana, de fundo jacobino (aliás, numa certa perspectiva crítica, como na marxista, talvez se pudesse falar mesmo numa certa moral de autômatos em Kant ao se refletir propriamente sobre o que seria sua coisa-em-si): tratar-se-ia dos dois lados extremos da mesma lógica dominante que se apresenta como modernização ininterrupta pelo menos desde o período revolucionário francês. E assim, na perspectiva revoltada, é com Sade que “realmente começa a história e a tragédia contemporâneas” (id., p. 65).

²³ “Sade irá negar Deus em nome da natureza — o material ideológico de seu tempo fornece-lhe discursos mecanicistas — e fará da natureza um poder de destruição” (id., p. 56).

²⁴ “Ei-lo que reina, afinal, senhor e Deus. Mas, no instante de sua mais importante vitória, o sonho se dissipa. O Único volta-se para o prisioneiro cuja imaginação desmedida lhe deu origem: confundem-se um com o outro. Ele está só, na verdade, preso em uma Bastilha ensangüentada, toda ela construída em torno de um gozo ainda não saciado mas já sem objeto” (id., p. 63, grifo meu). Assim como Don Juan no absurdo, encontramos ao fim um morto-vivo que trai o espírito de revolta. Porém, não se trata de um esquecimento genérico da insensatez de todo viver, confundindo, assim, a vida com a passividade ativa diante de um destino; como vimos, o absurdo permite tratar da revolta em geral mas não da ação particular que a liga ao crime. Todas as atitudes revoltadas não se reportam a uma lucidez que se alienou individual e historicamente de seu difícil sem amanhã, e sim ao precário e fundamental valor primeiro da revolta formada no absurdo. De qualquer forma, o girar em falso de um desejo mal focado que tende a aniquilar seu próprio objeto e faz desse acúmulo destrutivo um desejo sublimado que é seu próprio viver (na morte) só pode ser qualificado, em termos kierkegaardianos, de desespero, e que tornado sistemático acaba por se identificar, para Camus, com o niilismo contemporâneo.

alienada, e para que, portanto, a lucidez está aí comprometida. De qualquer forma, foi Sade que expressou pela primeira vez as “conseqüências extremas de uma lógica revoltada, pelo menos [e esse é o ponto] quando ela esquece de suas verdadeiras origens. Essas conseqüências são a totalidade fechada, o crime universal, a aristocracia do cinismo e a vontade de apocalipse”²⁵. Pensando em seu legado, Camus atenta para que por detrás de sua busca ficcional existiria uma desmedida ambição por uma unidade explicativa justificadora de todo mal²⁶, e também para que esta “afina com a sensibilidade contemporânea: a reivindicação de liberdade total e a desumanização friamente executada pela inteligência”²⁷. Contudo, o assassinato lógico contemporâneo extrapolaria o sonho de liberação do assassinato por instinto, reencontrando o nexo negado por Sade entre liberdade e virtude, nexo “que se tornou policial” desde então. Mas ainda não chegamos aos desenlaces da revolta histórica, e precisamos por agora acompanhar o segundo passo histórico, e portanto simultaneamente individual, em direção ao que se caracterizaria como a revolta nos dias de Camus.

O niilismo só será definido, e o assassinato conseqüentemente legitimado no imaginário histórico e individual, pela revolta luciferina romântica, que imaginariamente anula as fronteiras entre bem e mal até o ponto mesmo de invertê-los²⁸. A percepção romântica de uma desagregação interior²⁹ não permitiria algo como

²⁵ Id., p. 64.

²⁶ “Sua obra revoltada comprova sua sede de sobrevivência. Mesmo se a imortalidade que ele cobiça é a de Caim, pelo menos cobiça-a, e comprova, contra a própria vontade, aquilo que é mais verdadeiro na revolta metafísica” (id., p. 65).

²⁷ Id., p. 65.

²⁸ “Para combater o mal, o revoltado, já que se julga inocente, renuncia ao bem e gera novamente o mal [...] a fatalidade confunde o bem e o mal sem que o homem possa defender-se. A fatalidade exclui os juízos de valor” (id., p. 66) que norteariam uma escolha, mas isso sem deixar, por outro lado, de culpabilizar o Criador desse “escandaloso estado de coisas”. Como diz Kierkegaard, se “o drama moderno desembaraçou-se do destino” trágico em nossa época reflexiva, reencontrou-o, todavia, “na consciência do drama”: o “ato livre do herói que transporta ao ombros toda a responsabilidade” se dá agora em relação à idéia esteticamente implícita que o situa dramaticamente (Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 302); e mesmo quando é necessária, a manifestação estética desta se sai “da dificuldade com um golpe do acaso” (id., p. 305). Sem matizar sua incapacidade de distinguir bem e mal através de algo equivalente àquela terceira reflexão kierkegaardiana sobre sua existência revoltada, será pela intensidade da atitude estética de devoção demoníaca ao mal que ele reencontrará singularmente um valor.

²⁹ Essa frouxidão interna caracterizada de modo apropriado pelo *spleen* baudelairiano das multidões solitárias que vivem em ruínas internas, prenuncia, como diria Benjamin, a “catástrofe de uma história

uma unidade libertina desejosa de liberar o prazer natural de extrapolar todos os limites até chegar naturalmente ao mal; guiado pela “nostalgia de um bem impossível”, isto é, sem esperanças, o mal será para esse revoltado tão-somente a atitude justificadora³⁰ possível de uma existência individual condenada a perecer. Ele será o primeiro que identificará a morte como o único elo verdadeiro entre a liberdade e seus fins, mas como isso o arruinaria enquanto indivíduo, ele paradoxalmente engendra uma reação extremada e singular a respeito da qual Camus nos diz que “muito mais do que o culto do indivíduo, o romantismo inaugura o culto do personagem”³¹. Assim, sem propriamente um eu individual, desorientado que está em relação à posição de sua *persona* no grande palco que representa sua vida, o indivíduo como personagem de si mesmo, rosto estranho que se assemelha a mim e que percebo apenas ao fitá-lo num

produtora de cadáveres”. Para este autor, o tédio romântico aprofunda a melancolia barroca causada pela ausência de escatologia e pela impossibilidade do luto que redimensionaria o imobilismo histórico; a mudez demoníaca refletiria, por então, o esmagamento das possibilidades de abertura temporal (lembramos do processo de interiorização dos ideais como possibilidades da realidade em Kierkegaard), gerando assim, pesadelos que atormentariam o sono letárgico da história, como no caso dos “poços sacrificiais” da Primeira Grande Guerra. Como diria Kierkegaard, “o silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o Indivíduo toma consciência da sua união com a divindade” (*Temor e Tremor*, p. 305). Para ele, como vimos em capítulo anterior, é pela tensão permanente entre a abertura temporal pela fé no instante presente e sua caricatura pelo demoníaco, esse estado de não-liberdade, que se configuraria na atualidade a máxima aproximação conceitual do abismo entre uma existência real e sua própria realidade. Ou seja, é justamente no crescente histórico do que vimos ser uma problematização de uma tensão interior que parece se concentrar o inter-esse da reflexão kierkegaardiana (conf. nota 23 do capítulo I), a qual, não por acaso, estende ironicamente a conceituação de demoníaco até as pretensões formalizadoras da dialética hegeliana e o que seria sua angústia da eternidade a dissolver esta no tempo.

³⁰ Trata-se na perspectiva de Camus, como vimos no capítulo anterior, de uma justificação exterior que ostenta orgulhosamente uma certa dignidade, na embriaguez de uma liberdade frenética que as antigas terras ébrias de um Lucrecio angustiado diante do acaso ainda não conheciam.

³¹ O dandismo “é antes de tudo a necessidade ardente de alcançar uma originalidade dentro dos limites exteriores das conveniências. É uma espécie de culto de si mesmo, que pode sobreviver à busca da felicidade a ser encontrada em outrem, na mulher, por exemplo, que pode sobreviver, inclusive, a tudo o que chamamos de ilusões. É o prazer de provocar admiração e a satisfação orgulhosa de jamais ficar admirado. Um dândi pode ser um homem entediado, pode ser um homem que sofre; mas, neste último caso, ele sorrirá como o Lacedemônio mordido pela raposa [...] é como um fogo latente que se deixa adivinhar, que poderia — mas não quer — se propagar” (Baudelaire, *O Pintor da Vida Moderna*, “O Dândi”, p. 871).

espelho, aspira ao menos sentir-se vivo no instante presente que lhe parece vazio, bem como que isso justifique toda sua existência; ou seja, através desse instante presente ele, no fundo, aspira de modo blasfemo se contrapor por inteiro no e pelo instante presente à “violência divina”³² que tudo mataria em sua ordenação das coisas. E desse modo, num movimento parecido com o de Sade, esse revoltado que aspira uma unidade estética reencontra na liberdade frenética que combate o vazio do tédio a justificação de sua existência. Mas agora, pela primeira vez, sua atitude estética não busca mais um valor: ela é o próprio.

Lembremos, por agora, que para Kierkegaard, visando, assim como Camus, uma certa similitude entre a problemática romântica e a da dialética³³, o outro lado da angústia da eternidade de tipo hegeliano seria justamente sua antecipação meramente estética a esvaziar igualmente toda a ambigüidade do instante presente³⁴. A intensidade

³² Camus nos diz em relação ao romantismo que “sem dúvida, essas obras são também um desafio à sociedade da época. Mas em sua origem o romantismo desafia primeiro a lei moral e divina. Eis por que sua imagem mais original não é o revolucionário, e sim, logicamente, o dândi” (*O Homem Revoltado*, p. 69).

³³ Parece haver uma tensão permanente entre “A Revolta Metafísica” e “A Revolta Histórica”, e isso se reflete numa certa complementaridade das partes de cada capítulo. Assim, da mesma forma que há uma relação entre “A Negação Absoluta” de “Um homem de letras” como Sade e seus contemporâneos, “Os Regicidas”, haveria também uma certa similitude entre “A Negação Absoluta” d’ “A revolta dos dândis” e “Os Deícidios” de tipo hegeliano. Analogamente, não se compreende em Kierkegaard sua concepção de existência individual fortemente influenciada pelo romantismo sem pensar a relação dialética, e portanto, problemática, dela com sua realidade; da mesma forma que não se compreende a ironia de uma dialética negativa, fortemente influenciada pela dialética hegeliana, sem atentarmos para a singularidade da existência individual necessariamente reafirmada a cada instante.

³⁴ Toda aspiração idealista por uma liberdade auto-suficiente acaba por caricaturar uma verdade na e pela liberdade. Como vimos, a reflexão pós-idealista kierkegaardiana sobre as bases da racionalidade moderna encontra na generalização do demoníaco o outro lado do esclarecimento iluminista. A angústia demoníaca do pecado, e, conseqüentemente, do vazio que se abre sobre seus pés, o faz virar a face iluminada para o hermetismo de uma não-liberdade e se contentar em simular movimentos reais através de atitudes súbitas que se esgotam por completo em cada instante. Na modernidade como modernização, a existência individual vai progressivamente perdendo sua singularidade até repetir automaticamente um movimento infinito que tende a ser uma, digamos, esquizo-frênica continuidade no nada —, não por acaso uma das características da nossa época parece ser sua profunda incapacidade de amar, isto é, de abrir-se verdadeiramente (singularmente) para o outro. Sem refletir apropriadamente que o nada do instante presente se deve ao seu caráter de passagem, o demoníaco não visa fundamentalmente transformar sua existência ou realidade, fazendo apenas formalmente aquela terceira reflexão kierkegaardiana. E assim,

sentida e expressa em cada instante no qual o indivíduo se cria efetivamente a si mesmo teria sido um legado da atitude romântica tanto quanto o que Kierkegaard qualifica de paródia da perfeição de um eterno que sempre retorna temporalmente: um viver no e pelo instante presente que aspiraria resistir, assim, ao vórtice temporal³⁵. No bojo da revolução copernicana de Kant, a atitude romântica teria sido a primeira, no sentido visto no capítulo anterior, que perspectivou no mito da caverna uma liberdade sem as possibilidades arquetípicas platônicas — ou mesmo, no fundo, quaisquer outras — de recuperar o verdadeiro sentido das coisas. Porém, diante de um mundo de aparências que nos governa, uma sucessão infinita de presentes plenos de vazio a serem preenchidos completamente por uma livre imaginação criativa (ou mesmo perceptiva)

seria pelo demoníaco romântico que perceberíamos pela primeira vez que a modernidade como modernização esvazia progressivamente as possibilidades de uma atitude singular e tende para uma coercitiva repetição genérica de si mesmo, até o ponto mesmo de sua introjeção ideológica como o máximo de liberdade possível.

³⁵ Para Kierkegaard, como vimos anteriormente, a subjetividade é a verdade e a não-verdade, pois também a falsidade se dá na e pela liberdade. Aqui, apesar de toda verdade só existir se for gerada de modo livre, bem como expressa livremente, identificar simplesmente liberdade e verdade é perder o matiz do caráter singular de uma e da tendência universalizante de outra, caindo-se, assim, num círculo vicioso que nada explica. A subjetividade como não-verdade reflete justamente que a verdade em si de uma interioridade tem que ser pensada como uma verdade em si para o outro, isto é, como uma interiorização. E desse modo, mais do que ser em cada instante, a verdade, assim como a falsidade, propriamente transparece. Por isso, se a atitude romântica de se abrir para um outro em si mesmo a cada instante foi a primeira a intuir isso, no entanto, sem distinguir propriamente isolamento de solidão, ela acabou por dissolver o ser da verdade no parecer de um instante isolado que demoniacamente se bastaria (conf. *Desespero Humano*, p. 377, bem como *O Homem Revoltado*, p. 70, a respeito da estéril e orgulhosa ostentação de um ponto fixo moral que tentaria comprometer o Criador de sua miséria sem salvação). Ao invés de partir do geral (História do indivíduo) visando o absoluto (história do Indivíduo), através do qual se abriria a possibilidade de se pôr criativamente suas relações com o mundo, o demoníaco, ao contrário, parte de um absoluto abstrato (como o ser puro hegeliano ou o ser aparente romântico, como no caso da existência que esgota em si mesma todo seu ser, em Schelling) até o ponto de divinizar o Isolado que não consegue fazer uma experiência direta do mundo. A unidade perversa expressa no instante presente se contrapõe à dispersão da modernidade que impede de reatar os contatos com o mundo, como diria Camus, sendo esta obtida por um viver a cada instante a vida simplesmente, isto é, sem visar mais nada que aparentar intensamente ser. Porém, como vimos, em sua angústia do Bem, o demoníaco romântico alimenta, ideologicamente, essa mesma dispersão: temendo voltar suas vistas por si e, paradoxalmente, apesar de si, para a precariedade de uma eterna possibilidade de retorno singular do mesmo, ele a volta, então, para um presente vazio, revelando, assim, que “se possuem talvez o *Sinnigkeit* [sentido] da intuição, nunca dispõem da *Innigkeit* [interioridade] da seriedade” (*O Conceito de Angústia*, p. 228).

apenas caricatura o viés teleológico da liberdade que é a eternidade, desconsiderando, assim, que sem a expectativa de eterno retorno do mesmo presente não haveria propriamente uma percepção espacializada do tempo³⁶. Aqui, uma síntese formal dos reflexos do passado conservado e do futuro esperado num instante presente não distingue um simples vazio daquele deixado por toda verdadeira *passagem*, que enquanto tal, reflete uma unidade a ser construída e não obtida imediatamente³⁷.

Diferentemente de Schelling, a existência para Kierkegaard não esgota em si mesma todo seu ser, e sim o visa problematicamente. A existência angustiada de um indivíduo que se põe a si mesmo enquanto tal, é fruto, como vimos, de uma construção simultaneamente histórica e individual, apesar de só existir realmente se retomada por cada um. Assim, apesar e justamente por ser essencialmente subjetiva, haveria também uma angústia objetiva, que nada mais é que uma interiorização histórica, na forma de uma não-liberdade, daquilo que se opõe à liberdade, sempre retrospectivamente, como destino. A interiorização kierkegaardiana nada mais é, aliás, que um contraponto irônico ao caráter de destinação com o qual se reveste a modernidade como modernização. Para Kierkegaard, quando Schelling e sua escola falam de uma “angústia que se encontraria na natureza inanimada”³⁸, anuvia-se o caráter extremamente perturbador de uma alteração profunda de iluminação, ou seja, do Isolado que media suas relações com o mundo pela culpabilidade — mais do que uma necessidade natural, a angústia de uma existência que não consegue ser é, por assim dizer, uma necessidade histórica, bem

³⁶ Apesar de ser uma mudança efetivada e que efetiva a nossa modernidade (pensemos, por exemplo, em Newton), suas raízes recuam, como vimos anteriormente, até o pressuposto cristão do ser de um não-ser.

³⁷ Como vimos, sustentando uma positividade precária no instante presente, no fundo um paradoxal nada criativo, a ironia faz a dialética que sustenta a realidade sair de sua posição abstrata (a suposição de um ser puro inteiramente abstrato que vai se tornando progressivamente mais concreto) e revelar seus pressupostos, abrindo, assim, as possibilidades porvir, refletidas singularmente, por então, em cada instante (conf. *O Conceito de Ironia*, p. 105 e segs.). Invertendo a dialética hegeliana (há sem dúvida muitas semelhanças entre Marx e Kierkegaard no trato pós-idealista da dialética), a ironia kierkegaardiana lembra que o vazio das nuvens deve estar acima da realidade e não o contrário. Aqui, se a intuição romântica aponta pela primeira vez o sentido concreto do movimento, visando a singularidade individual no instante presente, ela perde, por outro lado, em relação a dialética hegeliana, o movimento de abertura temporal pelo qual, se bem compreendido, teríamos a interioridade da seriedade, quer dizer, a interiorização que resiste instante após instante a uma relação exterior consigo próprio que tende a se calcificar num destino (conf. *O Conceito de Angústia*, p. 228).

³⁸ Id., p. 91.

como individual³⁹. Apesar da consciência que o gênio romântico tem “de começar tão primitivamente como Adão”⁴⁰, sua tendência demoníaca de naturalização de uma condição objetiva, que não podia ser a de um primeiro homem, o faz perder a si mesmo diante do vazio instantâneo visto como destino. O que falta aqui é justamente atentar para a relação dialética que existiria entre atividade e passividade, como vimos na figura camusiana de um ator perfeito que mergulha por inteiro num destino preparado por si mesmo, e que se apóia, não por acaso, na observação kierkegaardiana sobre o caráter passivo de toda atividade passional. Por isso, não se pode confundir uma certa passividade ativa do pecado que, de modo paradoxal, transforma ilusoriamente a realidade da existência, e isso até o ponto de uma angustiante não-liberdade interiorizar os ideais visados por uma liberdade como apenas uma possibilidade ideal da realidade, não se pode confundir isso, dizíamos, propriamente com uma necessidade natural — trata-se antes de uma necessidade naturalizada historicamente. Como vimos em capítulo anterior, por não distinguir uma realidade verdadeiramente problemática, isto é, onde existência e realidade manteriam uma relação dialética, Schelling não distingue conseqüentemente, bem como o idealismo em geral, possibilidades ideais de reais, aspirando, portanto, fazer a passagem destas para a realidade sem a mediação daquelas, o que leva, em última instância, a tratar conceitualmente, sem maiores senões, justamente o que resiste a isso, no caso, por ser uma interiorização do plano da existência. Para Kierkegaard, mais do que determinar a realidade, a liberdade propriamente a transforma.

Agora, retomando o sentido geral que por ora nos interessa, isto é, a contribuição da revolta luciferina romântica para a descrição da sensibilidade revoltada contemporânea, percebemos a partir desse ponto que além da morte quaisquer outros fins naturais que justifiquem uma revolta são apenas aparentes⁴¹. Porém, diante de uma

³⁹ No quadro pós-idealista, assim como vimos em Marx no começo desse capítulo, Kierkegaard também aspira se contrapor à tendência naturalizante do processo de alienação da realidade; embora, numa perspectiva kierkegaardiana, um marxismo também reencontraria uma naturalização num processo de racionalização tratado, ao fim, como destino.

⁴⁰ Id., p. 158.

⁴¹ “Analisemos tudo o que é natural, todas as ações e desejos do puro homem natural, nada encontraremos senão horror. Tudo quanto é belo e nobre é o resultado da razão e do cálculo [...] A virtude, ao contrário, é artificial [...] O mal é praticado sem esforço, *naturalmente*, por fatalidade; o bem é sempre o produto de uma arte” (Baudelaire, *Elogio da Maquiagem*, p. 874). Para o dândi, a modernidade é o “vício da banalidade” que embriaga o coração, mas também a busca fugaz de “extrair o eterno do transitório”

profunda desagregação interior, o revoltado terá que buscar agora solitariamente suas razões de solidariedade para com outros solitários. Assim, a solitária criação de seus vínculos com o mundo abre ao revoltado o horizonte de uma unidade sempre precária construída a partir de reflexos da alteridade. Mas, por outro lado, esse revoltado reencontra o destino num agir como um valor em si mesmo que tende a naturalizar a revolta. Ou seja, o frenesi romântico mostra que o poder, ao aspirar ultrapassar todos os limites, como vimos em Sade, termina por desejar narcisicamente apenas a si próprio: sublimando a impotência em focar os objetos como sendo seu objetivo, o poder tende a ser um fim em si mesmo. Uma volta a mais na lógica de dominação que alimenta um desejo mecânico, e o vício cultuado por Sade se torna, então, um círculo vicioso no qual o poder quer apenas exercer-se⁴². Mas ao perder de vista seus próprios desejos, esse desejo por desejo reencontra sua impotência, girando, por então, num vazio profundamente desagregador. A perversa unidade dispersiva da revolta romântica mostra o alcance ideológico de uma tendência destrutiva do poder, e isso até o ponto mesmo de se contrapor à solidariedade justificadora da revolta. Em última instância, o poder solitário tende a voltar numa repetição mecânica seu olhar vazio para si mesmo até transformar a revolta em ressentimento, ao invés de, por assim dizer, revoltá-lo persistentemente, apesar de tudo, aliás justamente por isso, em direção ao seu verdadeiro objetivo revoltado.

De qualquer forma, o tênue limite que faz do ser um parecer também faz posteriormente deste um fazer ser, caracterizando a partir daí “uma revolta inicialmente solitária e que busca em seguida, através dos sacrifícios, o caminho de uma reunião. Mas, inversamente, o gosto pelo apocalipse e pela vida frenética voltará a ser

(Baudelaire, *A Modernidade*, p. 859), no caso, através da fantasia estimulada pelo intelecto que corrigiria toda banal naturalização; e desse modo, as excentricidades da fantasia desrealizariam o real e exporiam as contradições da existência. Porém a liberdade se guia aqui, como vimos, por uma idealidade vazia de “um fogo latente que se deixa adivinhar, que poderia — mas não quer — se propagar”. No fundo, o dândi aspira se consumir solitariamente em sua própria solidão, e por isso, sua revolta, sempre aparente, apenas o diferencia da e na multidão: entre uma “democracia, que invade tudo e que tudo nivela” e uma aristocracia decadente, “o dandismo é o último rasgo de heroísmo nas decadências” (*O Pintor da Vida Moderna*, “*O Dândi*”, op. cit., p. 872).

⁴² Em termos kierkegaardianos, haveria aqui uma caricatura do *poder-se* de uma liberdade que deslocaria a eterna necessidade criativa de movimento da mesma partícula identitária “se” para um caricato movimento eterno que seria transformador de si, no caso, do personagem que se é.

encontrado nos nossos revolucionários”⁴³, cruzando-se mais uma vez a linha que identifica o fazer ser ao parecer, na romântica esperança de que a partir daí se possa “conquistar um ser mais profundo”. O dândi e o revolucionário se tocam e se fazem compreender um pelo outro: o fazer ser revolucionário e o parecer romântico são na perspectiva revoltada aqui desenvolvida duas faces da mesma ordem niilista.

A solidariedade na revolta será coerentemente afirmada apenas com Dostoievski: “Ivan Karamazov toma o partido dos homens”⁴⁴ e não mais o seu próprio como no dandismo. Com a aspiração blasfema de Ivan, não mais exatamente de se contrapor à divindade pelo mal, mas de julgá-la por um valor moral acima dela, se “inaugura a empreitada essencial da revolta, que é substituir o reino da graça pelo da justiça”⁴⁵. Sua recusa da eternidade⁴⁶, enquanto houver desgraçados que vivem no

⁴³ *O Homem Revoltado*, p. 73.

⁴⁴ *Id.*, p.74.

⁴⁵ (*Id.*, p. 75). Dizem que os horrores seriam indispensáveis para “estabelecer a distinção entre o bem e o mal no espírito do homem. Para que pagar tão caro essa distinção diabólica? Toda a ciência do mundo não vale as lágrimas das crianças” (Dostoievski, *Os Irmãos Karamazov*, “A Revolta”, p. 182). Nas pairagens absurdas vimos que “diante de Deus há menos um problema da liberdade que um problema do mal” (*O Mito de Sísifo*, p. 73), sendo, portanto, “o problema da ‘liberdade em si’”, no fundo, o de ter ou não um senhor. Ora, o que Ivan deseja é justamente se libertar do que seria um servil nexos entre sofrimento e verdade, mas teme reencontrá-lo (lembramos da angústia do Mal) no ateísmo do Grande Inquisidor. Ao questionar a posição senhorial a que tende todo poder, a revolta dilacerada tende aqui a um fraquejar paralisante contra o qual Ivan se debaterá.

⁴⁶ “Por amor pela humanidade é que não quero essa harmonia. Prefiro conservar meus sofrimentos não redimidos e minha indignação persistente, mesmo se não tivesse razão!” (*Os Irmãos Karamazov*, “A Revolta”, p. 184). Eis de súbito que Ivan recupera suas forças e orgulhosamente desdenha da salvação: em sua angústia do pecado, a revolta como que se dilacera de modo enlouquecido entre a angústia do Bem e do Mal. Ciente de que viver com liberdade total num presente vazio não significa viver pelo instante, Ivan intui o caráter de passagem deste; porém, sem a *Innigkeit* da seriedade, sua nostalgia ainda romântica também não interioriza a verdade como sendo propriamente um transparecer. Ele oscila entre uma verdade que ora lhe parece ser (futura) e ora lhe parece tão-somente um parecer (presente), pois teme no fundo tanto a eternidade quanto a humanidade como únicos fins possíveis da liberdade; girando em falso, Ivan termina por recusar de modo niilista a própria liberdade que conduziria à verdade através do sofrimento, exigindo, por então, através de uma blasfêmia repleta de temor, uma unidade total no instante presente: “Preciso é de uma compensação, do contrário, destruir-me-ia a mim mesmo. E não uma compensação em alguma parte, no infinito, mas aqui embaixo, que eu mesmo a veja [...] é sobre esse desejo que repousam todas as religiões e eu tenho fé [...] Aliócha, não estou blasfemando. [...] exclamarei

desespero, acaba por questionar a presunçosa aliança entre liberdade e felicidade⁴⁷, que esquece do caráter simultaneamente particular e geral de todo problema histórico, seja pela ênfase individual romântica ou, ao contrário, pela ênfase coletiva da revolta histórica em geral, como veremos. Buscando ser coerente até o fim, Ivan vai além da atitude romântica e conduz a revolta a uma unidade dilacerada: o agir total no instante presente conduziria a um amargo “tudo é permitido”, como vimos no absurdo, o qual, numa vida sem sentido, ainda antes da morte, tende a converter uma liberdade total numa servidão extrema — crítica antiga que ganha corpo com a progressiva laicização da liberdade na modernidade, em especial desde o período revolucionário francês e sua conseqüente visada numa felicidade cada vez mais mundana. E nesse contexto, pelo menos desde Ivan, o revoltado terá agora que criar sua própria unidade de ação ciente dessa tendência⁴⁸.

talvez com os outros, vendo a mãe beijar o carrasco de seu filho: ‘Tu tens razão, Senhor Deus!’, mas será contra minha vontade” (*Os Irmãos Karamazov*, “A Revolta”, p. 183).

⁴⁷ Após vagar pelos desertos do absurdo, assim como o Grande Inquisidor, Ivan “dá-se conta de que é uma felicidade medíocre atingir a liberdade perfeita, quando milhões de criaturas permanecem para sempre desgraçadas, demasiado fracas para usar de sua liberdade, de que esses revoltados débeis não poderão jamais terminar sua torre, e de que não é para tais gansos que o grande idealista sonhou sua harmonia” (*Os Irmãos Karamazov*, “O Grande Inquisidor”, p. 195). Mas o verdadeiro terror de Ivan se completa apenas na sua percepção de que o inferno da revolta tende à felicidade, tão ou mais medíocre, promovida pelo Grande Inquisidor. Pelo menos desde Ivan, a própria liberdade, mais que seu fim, será o verdadeiro problema. A questão da servidão conduz àquela de uma liberdade na qual a virtude tem que ser interiorizada livremente pelo próprio indivíduo, e isso evidentemente, muito mais numa perspectiva kierkegaardiana do que kantiana, ou seja, de modo dilacerado, pois a autonomia aqui tende a romper, como veremos, com a identidade.

⁴⁸ Não por acaso, diante da confrontação de Ivan com seus caminhos revoltados por Aliócha, esse definirá *O Grande Inquisidor* apenas como um “poema destituído de sentido” (*Os Irmãos Karamazov*, “O Grande Inquisidor”, p. 196), quase como que um destino soprado pelos antigos deuses. Em outros termos, em sua angústia pelos fins da criação, seja a eternidade ou a humanidade, Ivan não interioriza a *Innigkeit* da seriedade: “não é Deus que repilo, nota bem, mas a criação” (*Os irmãos Karamazov*, “Os irmãos Travam Amizade”, p. 177). Temendo (re)criar um mundo injusto, Ivan prepara, em sua angústia do Mal, a injustiça no instante seguinte (dessa vez contra seu pai terrestre — para o criador Dostoiévski a razão não estará do lado de Ivan, que o pressente nas palavras sopradas do poema: “essa blasfêmia torná-los-á ainda mais infelizes, porque a natureza humana não tolera a blasfêmia e acaba sempre por tirar vingança dela” (*Os Irmãos Karamazov*, “O Grande Inquisidor”, p. 191)). Porém, o hamletiano Ivan prepara um novo pecado justamente porque sua idealização de felicidade não o permite escapar de sua angústia do Bem. Ou melhor, em seu “quixotismo metafísico”, como diria Camus, ele permanece cego para a

Ao viver o niilismo definido pelo romantismo, a figura de Ivan problematiza os limites de uma revolta permanente. Num mundo governado pelas aparências, partindo de uma virtude inalcançável para um homem essencialmente contraditório, o “tudo é permitido” tende a uma aparência de virtude sustentada por uma figura como a do Grande Inquisidor. Em outros termos, o poder que se quer total sublima narcisicamente sua própria impotência e no limite identifica ideologicamente um tutorar que faz o outro se aproximar de si com o verdadeiro amor⁴⁹ através de uma paradoxal solidariedade tirânica. Crescentemente unificando mais que buscando a unidade, a revolta cessa de interiorizar a justiça em cada instante de sua impotência, até essa ser apenas exteriormente ostentada numa orgulhosa eleição de si que tende a uma esquizofrênica paralisia seguidamente realimentada. E é justamente por estar iludido com as possibilidades de governar as aparências através de sua obsessiva idéia fixa, que o revoltado tende aqui a viver amargamente uma realidade idealizada⁵⁰, invertendo

realidade presente, vivendo, conseqüentemente, apenas para a generalidade de idéias descontextualizadas: “ele só vivia para o que não é deste mundo, e esse orgulho na busca do absoluto retirava-o justamente da terra, da qual nada amava” (*O Homem Revoltado*, p. 79). Descrente em si mesmo, até o ponto de antecipar um destino que seria ou da virtude de inquisidor ou do vício (a sensualidade dos Karamazov) libertador daquela, Ivan lamenta que Aliócha não possa curá-lo de seu amor genérico pela humanidade, impeditivo do eterno retorno do mesmo de modo singular, através, no caso, de um amor desabrido como o de uma criança. Em sua nostalgia ainda romântica por uma felicidade impossível, na verdade, de uma paralisia quase barroca, Ivan aspira separar o aqui inseparável (criador e criatura), e se recusa a transformar, por isso, seu injusto mundo. Se o seu “tudo é permitido” interioriza a naturalização romântica do instante vazio como um destino, a recupera, contudo, na figura da servidão a que tenderia toda livre negação de todo teísmo. Destino que levará o revoltado, daí em diante, ao dilema entre um não agir cúmplice da injustiça do mundo e o agir que no limite a recria.

⁴⁹ Incapaz de amar, de se abrir e de se ver pelo outro, o solitário Ivan, homem de seu tempo, se faz um moralista, preso que está obsessivamente à questão da culpa. Contudo, ele ao menos desconfia da perversidade de sua piedade, isto é, da perda de identidade com o outro por parte de uma tutora casta esclarecida que no limite agiria com impiedosa indiferença. O cerne do questionamento de Ivan se dirige, desesperadamente, até o caráter aparente da identidade com o próximo: “para que se possa amá-lo, é preciso que um homem esteja oculto; desde que ele mostra seu rosto, o amor desaparece” (*Os Irmãos Karamazov*, “A Revolta”, p. 178).

⁵⁰ Quando no clima inicial proposto por Ivan em seu poema, os condenados agradecem Deus por suspender parte de seus suplícios, não podemos deixar de associar Deus e o Grande Inquisidor de modo amargo, estreitando os laços entre liberdade e servidão: com Ivan, a autonomia kantiana e o automatismo sadeano se encontram na perversa felicidade infantil apontada pelo Grande Inquisidor, a qual seria corruptora de toda maioridade. Nessa perspectiva, a segunda tentação de Cristo explicita o caminho que

perversamente os termos de uma reflexão sobre a liberdade até atividade e passividade passarem simplesmente um pelo outro. Assim, a identidade visada no meio da contradição, inter-esse pela alteridade que faz uma existência real ser o que é, vai se tornando progressivamente aparente na medida em que o poder segue unificando aparentemente sem contradições, num interesse genérico de ser.⁵¹

Desse modo, a passividade niilista se mostra como o outro lado da moeda do poder que ser quer total, havendo nela, como, aliás, em qualquer outra paixão, uma atividade que faz da busca pelo vazio um destino. Assim, a existência vazia de possibilidades é fruto, mas também semente, de uma realidade niilista específica⁵², a

vai da fé obscura para a revolta que exige um sentido claro para as coisas, isto é, uma identidade feliz que não se faça no meio da contradição, e completa, assim, a separação entre liberdade e felicidade operada pela primeira tentação. E ao final, como explicita a terceira tentação, a idéia de justiça que guia uma ação revoltada consciente transforma-se em justificação ideológica que domina, por um lado, a consciência (o bem espiritual), oferecendo sentidos que anestesiem sua infeliz dor, e que, por outro, reforça a ordenação senhorial sobre os pães (os bens materiais) (conf. *Os Irmãos Karamazov*, “O Grande Inquisidor”, p. 192). Recusando-se viver na incompletude, Ivan aspira no fundo que a revolta cesse e tudo se resolva *magicamente*, como um dândi, que em certo sentido nunca deixou de ser; porém, “profundo demais para que o parecer lhe baste e sensível demais para agir, ele se contentará em deixar que o façam [matem o pai, não só terrestre]. Mas vai enlouquecer” (*O Homem Revoltado*, p. 78). Numa perspectiva camusiana, diríamos que ao invés de buscar o pão e a consciência antiteisticamente, isto é, sem se deixar levar por vãs esperanças, o blasfemo Ivan, no fundo mais preocupado com estas, tende a uma categórica negação ateísta, que, ao menos no seu caso, o fará se consumir no desespero.

⁵¹ No horizonte dessa unificação está, como temos visto, a perversa condensação da realidade até, utopicamente, se explodir de vez as possibilidades de abertura desta.

⁵² É verdade que não se vive sem escolher, mesmo e principalmente em casos extremos, como nos mostra o Mersault de *A Morte Feliz* e sua busca ativa, e limítrofe, pela indiferença, e ainda mais o Mersault de *O Estrangeiro*, que ao ir de encontro à morte inesperada ameaça sair de sua ativa indiferença habitual e prenuncia a revolta. Porém, a revolta tende ao ressentimento, e não só ideologicamente, se não atentarmos para que, em sentido contrário, toda atividade também possui um caráter passivo. Ivan o intui ao desfazer a defensiva relação romântica entre fantasia e felicidade, generalizando, em sentido contrário, o alcance da perversidade: “decerto sujeita-los-emos ao trabalho, mas na hora de lazer organizaremos sua vida como um brinquedo de criança [...] Oh! permitiremos mesmo que pequem — são fracos —, e nos amarão por causa disso como crianças” (*Os Irmãos Karamazov*, “O Grande Inquisidor”, p. 193). Todavia, sua recusa de retomar singularmente as idéias gerais, devido à sua aspiração desesperada por, digamos, uma unidade feliz anterior ao agir, acaba levando-o não só a viver em geral (viver a sofrer), mas também para o geral (sofrer abstratamente pelo geral). — Excessos de particularização no dândi e de universalização em Ivan, que se equilibrava entre suas idiosincrasias particulares e seus vícios gerais; carência de singularização nos dois.

qual, como temos visto em Kierkegaard, e também em Camus, só se torna a realidade de uma existência após ser interiorizada, instante após instante; tratando-se, anteriormente, apenas de uma ilusória e potente causa exterior a ser livremente atualizada, mesmo que recorrentemente de modo mediado pela figura de uma não-liberdade. Ou seja, todo o problema, isto é, o niilismo, passa por aquela singular distinção kierkegaardiana entre existência e realidade, a qual não deixa de balizar, no sentido que temos acompanhado, a problematização do absurdo em Camus, e em consequência também o passo subsequente, isto é, o da revolta.

“Mais algumas décadas, e uma imensa conspiração política tentará fazer da justiça a verdade”⁵³, e a revolta, então, marchará decidida para a ação que visa reformar o mundo e reunificá-lo. Mas ainda não é tempo dos poderosos destronarem Deus e escolherem a si mesmos como mártires. Ivan, “incapaz de ação, dilacerado entre a idéia de sua inocência e o desejo de matar”, entre o sim e o não de sua revolta, sabe do absurdo caráter insensato do viver⁵⁴ e, portanto, de todo mártir; mas no fundo de sua revolta metafísica é o que ele aspirava ser, não conseguindo, por isso, ruminar sensatamente, serenamente, seus próprios fracassos⁵⁵, isto é, com vistas às possibilidades de uma feliz identidade, como temos visto na relação dialética estabelecida entre existência e realidade.

Contrapondo justiça a verdade, Ivan paralisou-se diante do absurdo de não poder fundamentar moralmente seu agir. Um passo a mais, e vemos que Stirner, embriagado pelo caráter de passagem do absurdo, aspirou destruir todo princípio moral para, assim, desalienar-se e reencontrar o Único inominável que cada um seria. Sua negação, não imaginária como em Dostoievski, realçou terrivelmente o caráter aparente de toda moral; porém abrindo-se desesperadamente apenas para seu desejo de dominação e não para a alteridade, seja pela eternidade ou pela humanidade, esse indivíduo-rei, como diz Camus, que só afirma a identidade consigo próprio, termina por comprometer o sim de toda revolta. Stirner aspirava se libertar de um dilema parecido com o de Ivan através de

⁵³ *O Homem Revoltado*, p. 76.

⁵⁴ “Tolices são necessárias ao mundo; sobre elas é que ele se funda: sem essas tolices nada se passaria aqui na terra” (*Os Irmãos Karamazov*, “A Revolta”, p. 182).

⁵⁵ Ivan continua da onde Sade parou: os fortes destroem e se destroem, e os fracos, então, se submetem a astúcia do poder, que progressivamente naturaliza os artifícios humanos na forma de um destino quase cego, e transforma, por outro lado, a naturalidade passional com que se vive um destino em mera afetação artificial, simulacro da atividade de toda passividade.

uma libertação da servidão da humanidade e da eternidade como fins da liberdade. Mas com isso, mais do que solidariedade, com o outro se estabeleceriam alianças, conforme sua utilidade para esse Único, a qual seria propriamente a única moral de um ser perfeito, quer dizer, sem pecado; e que, enquanto tal, caracterizaria a legitimidade auto-referencial de se fazer o que se deseja e puder fazer — pautando-se negativamente pela moral, Stirner inverte romanticamente os sinais e faz o *egoísmo* contra atacá-la, desestabilizando, assim, suas justificativas fundamentais. Mais um passo no que Camus chama de divinização do crime e teríamos uma guerra dos Únicos que tenderia, como em Sade, a um suicídio coletivo. Mas para Camus, contextualizando no quadro maior da revolta aqui esboçado, “seu niilismo é satisfeito. Stirner ri do impasse, Nietzsche se atira contra as paredes”⁵⁶, ao contrário. E por isso, é apenas na busca nietzschiana de equilíbrio entre o sim e o não que encontraremos de fato uma crítica consistente à moral.

Por visar um renascimento (re)afirmador de um grande sim em sua crítica a uma moral *decadente*, o dilema de Nietzsche não passa pelo viver revoltado permanentemente como em Ivan, e sim pelo viver permanentemente sem fé, visando, assim, criar singularmente *para além do bem e do mal*, ou em outros termos, com vistas para o *homem futuro*. Portanto, sua reflexão até os limites da descrença niilista aspira, mais do que sustentar o absurdo exposto decisivamente por ele próprio e por Kierkegaard, como vimos anteriormente, redobrar paradoxalmente, ao contrário, a confiança no devir de novas possibilidades através da aceitação do sim e do não de toda vida⁵⁷. Com vistas para uma feliz identidade além da revolta através de uma negação metódica, essa filosofia sobre a (e não da) revolta, como nos lembra Camus, vai, paradoxalmente, além de um tudo é permitido de tipo romântico e relaciona decididamente este com o acaso de um mundo sem unidade ou finalidade⁵⁸. E Nietzsche

⁵⁶ *O Homem Revoltado*, p. 82.

⁵⁷ (Conf. id., p. 86). Conferir também o que segue: “Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*” (Nietzsche, *Genealogia da Moral*, p. 55).

⁵⁸ “A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade*” (id., p. 140). Nesse sentido, Nietzsche nos diz que no Oriente a invencível Ordem dos Assassinos tinha como senha o “‘Nada é verdadeiro, tudo é permitido’... Pois bem, *isto era liberdade de espírito, com isto a fé na própria verdade era abandonada*”. E por isso, espíritos amargurados como o de Ivan “estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade*” (id., p.

partirá, então, dessa primeira evidência para arquitetar “o *Discurso do Método* de sua época”⁵⁹ revoltada diante do absurdo que se impõe, evidenciando, no limite, não mais uma certeza objetiva que aquiete coração e mente em relação aos caminhos a percorrer, e sim a possibilidade de uma “afirmação absoluta”⁶⁰ que desperte, paradoxalmente, as incertezas e as paixões sistematicamente abrasadas.

138), num “valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal [ascético] garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal)” (id., p. 139) .

⁵⁹ *O Homem Revoltado*, p. 87.

⁶⁰ Nietzsche interioriza a naturalização dos fins da liberdade feita por Ivan através da percepção *perspectivada* da realidade como uma realização sem fins; pois tudo se passou, desde há muito, “como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...” de felicidade (*Genealogia da Moral*, p. 74, grifo meu). O homem, enquanto “um animal que pode *fazer promessas*”, acabou por mediar sua realidade por algo fora, respondendo, assim, por esta e “por si *como porvir!*” (id., p. 47). *Humano, demasiado humano*, o homem vai além de qualquer medida, possuindo, portanto, não só a atividade passiva da *memória da vontade* que a fixa, mas também a passividade ativa do *esquecimento* que a digere, psíquica e fisiologicamente. Assim, extrapolando um presente animal, ele se fez um indivíduo soberano que responde orgulhosamente por seus atos através da fixação no que seria uma consciência que diz “*Sim a si mesmo*”, isto é, ao seu poder e liberdade. Porém, é mais precisamente pela fraqueza dos elos com um outro, implícitos em toda promessa, que a consciência, reforçadora do com-prometimento/re-conhecimento, vai sendo propriamente forjada, bem como a correspondente *má-consciência*. Por isso, a percepção desse *sentimento de realização* de seu poder coincide, paradoxalmente, com um Não ao seu *Eu animal* (id., p. 76), domesticado que é progressivamente pela civilização, a qual faz recuar os instintos para o interior do que seria uma alma humana de um homem que é, pelo menos desde então, eternamente futuro. Acontece que esse *sofrimento do homem consigo mesmo*, obrigado a renunciar ao que era presentemente sua maior força, e que introduziu, assim, “a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade” (id., p. 73) — *diagnosticada* como o *mal-estar na civilização* algumas décadas depois pelo doutor Freud —, originalmente necessita de uma “ruptura, um salto, uma coerção” (id., p. 74). Nessa perspectiva, os mais fortes, que se sentiam mais capazes de efetivar seu poder, obrigaram os mais fracos a esse recuo, gerando um ressentimento nestes e fazendo nascer, assim, um primeiro pensamento em comum, um comprometimento calcado no medo e sublimado, num segundo momento, como “o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele” (id., p. 77); o que, no final das contas, em decorrência da vivência comum, tendeu a uma diminuição generalizada da *vontade de poder* presente na coletividade; e isso até o ponto mesmo da transfiguração dos ancestrais em deuses, no que seria para Nietzsche um processo crescente de idealização da realidade animal do homem. Por isso, esse Não ao Eu animal se caracteriza decisivamente como tal apenas quando da bifurcação entre um Sim a um Eu aberto para um outro, através de um sentimento forte de sua própria consciência, capaz de criar, assim, uma unidade de sentido para a realização de seu poder, e, por outro lado, um “Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ — e *este* Não é seu ato criador” (id., p. 29), no caso, da sua própria má-consciência dispersiva. E

assim, da lucidez, anterior a qualquer moral na perspectiva do absurdo, como vimos, nasceu um distinguir-se do passivo ressentimento comum diminuidor de toda verdadeira vontade de poder, através, no caso, da exaltação da coerência ética rigorosa em relação as suas próprias responsabilidades. Mas essa situação que excitará a vontade e a imaginação de Nietzsche, apaixonado que era pelo mundo grego, revelou-se tão-somente intermediária. Após uma nova generalização confundir profundamente sentimento distinto, nobre, e ressentimento comum, esse se banalizou através da consoladora figura da moral e suas vistas, antes de mais nada, para a domesticação do ressentimento. Esquecendo progressiva e *decadentemente o homem futuro*, os mais fortes entre os fracos acabaram por implantar o despotismo e o monoteísmo (conf. id., p. 79), até finalmente o salto decisivo que transformou a má-consciência em pecado, diante, agora, de um Além que se “projeta fora de si como um Sim”, e complementado pelo “Não que diz a si, à natureza” (id., p. 81): “o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento” (id., p. 116), interiorizando a culpa atribuída de má-fé a um outro para que, assim, o indivíduo se domesticasse a si mesmo (lembramos da terrível amargura desse *mártir* que era o Grande Inquisidor). E com essa sublimação do *humano, demasiado humano*, “a natureza torna-se história, e história significativa: nasce a idéia de totalidade humana”, nos lembra Camus (*O Homem Revoltado*, p. 90). Esse extremo de *autodesprezo* iniciou propriamente a história posta sistematicamente, por então, contra a natureza, artificializando, assim, toda naturalidade, e isso até o ponto de fazer um simulacro da atividade de toda passividade, como vimos em Ivan. Desde então, a idealização do real, que apesar de sua negação, ao menos nela, loucamente, “o *animal* no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo!”, com sua *bestialidade da idéia* (*Genealogia da Moral*, p. 82), transforma-se agora, decisivamente, na realização de um *ideal ascético*, sublimando, assim, a *vontade de poder* numa niilista *vontade de verdade*. E por tudo isso, podemos perceber, finalmente, que a dessublimação visada com irônica e trágica ascese por Nietzsche, mais do que o poder de uma liberdade plenamente desenvolvida em suas potencialidades presentes, aponta, contrariamente, para uma vontade de poder que rompa decididamente com a vontade de nada gerada pelas falsas promessas de um ideal ascético. Refletindo sobre a impossibilidade de nada querer, Nietzsche interioriza um *além* historicamente naturalizado como destino, divino ou animal, para, através da consciência da *medida* atual, (re)abrir as possibilidades criativas do homem, o que, em última instância, possibilitaria libertar o espírito do ideal ascético. Contra a afirmação absoluta de um Além que cria uma significativa História da humanidade e sua conseqüente negação absoluta da natureza, *criminosamente* profanada desde os princípios dos tempos, ou melhor, deste tempo histórico, absolutos estes que banalizaram toda possibilidade de verdadeira distinção do ressentimento comum, Nietzsche inverte ironicamente, então, os termos e afirma em absoluto uma natureza que permita ir *além* dessa História atual; sem, portanto, uma (re)idealização do real, ou em outros termos, uma paralisante idealização da realização do ideal que tornaria dilaceradamente consciente do sentido perverso dessa realização até consumir-se por completo em sua naturalização — como no caso de Ivan. E é por isso que esse contraponto que é a realidade percebida como realização sem fins implica paradoxalmente essa grande promessa “que devolve à terra [séria e doente] sua finalidade, e ao homem sua esperança” (id., p. 85): o *homem futuro*.

Para Nietzsche, que acredita na possibilidade de uma realização sem fins⁶¹, “o niilista não é aquele que não crê em nada, mas o que não crê no que existe”⁶², sublimando, assim, a existência real que se projeta para um outro na figura de um Além previamente projetado que ultrapassa toda medida propriamente humana, e que leva, em consequência, a uma negação sistemática da natureza animal do homem; um processo que tende ilusoriamente a focar o problema na desilusão com um dever ser vazio ao invés da própria ilusão original. Nessa perspectiva, à idealização do real que negou um natural mundo animal através da esperança de re-ligar-se com ele num sentido mais profundo e mais primordial, seguiu-se *historicamente* uma niilista dupla negação, a qual, aspirando não viver mais de ilusões, rebela-se e resolve viver absurdamente nelas, invocando, assim, um sentido mais profundo no presente e não mais no porvir. E desde então, essa simples supressão da mediação ideal pela qual o mundo se fez real, faz passar ideologicamente uma realidade mediatizada por imediata, isto é, de significado imediato, seja divino ou, num segundo momento de desilusão, animal. Assim, naturalizando os fins ideais de uma liberdade como reais, a perspectiva realizadora de ideais que se seguiu à religiosa idealização do real secularizou o sagrado, bem como sacralizou a revolta ao transformar tudo em história significativa. Posto isso, como para Nietzsche um niilismo consciente de si romperia com a idealização do real sem iludir-se com a realização efetiva de um ideal, a dessecularização do sagrado situado *historicamente* num mundo revoltado a exigir “respostas humanas” para o que seria uma “problemática real”⁶³, se faz, então, por sua projeção na natureza do próprio ser humano, refletida aqui como um eterno projetar-se além da medida que se toma para si

⁶¹ Sem fins individuais (diante da perversão generalizada da vontade, a felicidade é uma promessa e a utilidade uma ilusão) nem do gênero humano (máximo de perversão ao sacrificar uma vontade real por uma generosidade abstrata).

⁶² *O Homem Revoltado*, p. 91.

⁶³ *Id.*, p. 33.

mesmo⁶⁴; o que também dessacralizaria a revolta ao atribuir um significado criativo a esse projetar-se, que mais do que efetivar, cria significados⁶⁵.

Porém, a ausência de um sentido profundo que nos oriente asceticamente não é total nessa realização sem fins que aspira o porvir de uma intimidade maior com o que existe⁶⁶. Para o blasfemo Nietzsche, amante dos antigos gregos, ainda há divindade

⁶⁴ *O eterno retorno do mesmo* ir além de toda medida é um ativo criar que interioriza originalmente um significado comum, diferente do niilista eterno retorno do mesmo ir Além que passivamente introjecta significados exteriores à sua existência real — uma crítica, guardadas as fundamentais diferenças perspectivas, bastante assemelhada à que vimos, em capítulo anterior, Kierkegaard direcionar contra o idealismo alemão em particular e o pensamento sistemático em geral.

⁶⁵ Nietzsche vai além da sensibilidade romântica ao interiorizar o que seria um mundo governado *historicamente* pelas aparências. Guiado metodologicamente por um *pathos da distância* (conf. *Genealogia da Moral*, p. 19), ele reflete que originalmente, esforçando-se para ter poder sobre a vida de outrem, o homem vai além do poder animal sobre a sua vida e a morte de outro, e que desde então, um trabalho do espírito intensifica um poder distintivo de si que visa um com-prometimento/reconhecimento, exterior e interior. E assim, a formação da consciência limita ao mesmo tempo que *naturaliza* essa vontade de poder humana que extrapola qualquer medida e se justifica a si mesma. Porém, a ascética realização do ideal intensifica o esforço de dominação *ad infinitum* — o que tende para o cansaço ateístico do homem por si mesmo —, ao *naturalizar* os fins dessa vontade de poder e fazê-la se justificar, desde então, por significados imediatamente exteriores a si — como vimos na questão do absurdo, a reflexão da consciência sobre os fins ideais de uma realidade histórica que não aspira transformá-la pela explosão de seu núcleo duro e *ir além*, fixa um ideal como real e faz passar ideologicamente a calcificação de um destino pela geração, contemplativa, de uma nova realidade. Assim, a realização sem fins nietzschiana (re)afirma, ao menos num primeiro momento, a tensão entre natureza e história no seio do próprio espírito revoltado, isto é, o sim que, ao (re)afirmar haver um limite para todo poder, levaria camusianamente ao não de toda revolta. E portanto, uma reflexão sobre a motivação passional niilista do poder *historicamente* constituído retoma a percepção demoníaca romântica numa chave mais aprofundada, que passa aqui por Ivan, e faz perceber que um “tudo é permitido” é mais propriamente uma ilusão de liberdade, “uma prisão voluntária” (*O Homem Revoltado*, p. 92) a uma perversa vontade de nada que faz passar ideologicamente um agir arbitrário por uma maior liberdade — assim como o desesperador “verme imortal” de Kierkegaard, também a vontade de nada transforma o desejar morrer em viver, sua própria lei de acumulação de ser. E desse modo, enquanto não se puder verdadeiramente distinguir nada, pois tudo é banalmente permitido, em verdade “nada é permitido”, nada é possível, isto é, nenhuma ruptura propriamente histórica.

⁶⁶ O impulso vital de origem animal que resiste inconscientemente ao “grande nojo” desencadeado por uma *histórica* má-consciência, impulsiona o salto para uma intimidade consigo mesmo que faça pulsar, contra todo ressentimento repulsivo, as contradições de quem extrapola toda medida, pondo a nu, assim, o verdadeiro inter-esse do homem por si. Podemos compreender melhor a visada nietzschiana se lembrarmos que ele, assim como Kierkegaard, criticava um certo caráter estático na concepção

nesse “mundo, certamente sem direção, mas que continua a ser o único crisol dos deuses”⁶⁷. Se o ideal do *homem futuro* vai além da simples intuição de Ivan sobre o caráter de passagem de todo instante, naturaliza esta, todavia, ao deslocar o problema da ruptura histórica, do indivíduo, contraditório, para a espécie, distintiva afirmação de uma identidade caracterizadora do ser *humano, demasiado humano*. Singular *cogito* que potencializaria a *vontade de poder* ao com-prometer asceticamente uma existência individual contraditória com uma unidade sem outro sentido que o da sua própria evolução *perspectivada* por si mesma⁶⁸; e isso até o ponto, iniciado pela distinção em

schopenhaueriana de um mundo como vontade que não passaria *essencialmente* pela fenomenalidade das coisas (conf. *Genealogia da Moral*, p. 87 e segs.); aspirando neutralizar asceticamente uma vontade individual ressentida que tudo banalizava, através, no caso, de uma razão contemplativa que nada desejaria, Schopenhauer visava, assim, uma comunhão de vontades unificadas numa única e grande vontade (lembramos do mundo de Maya). Concluindo sua *Genealogia da Moral* contra Schopenhauer: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*”, Nietzsche reafirma haver no fundo da repulsa presente que pulsa com todo poder na *história* o fenômeno de uma inconsciente vontade pervertida, a ser combatido, conseqüentemente, no plano do fenômeno. Ou seja, a aspiração nietzschiana parece ser no fundo a de redirecionar o ressentimento comum, redirecionado antes do exterior para o interior do próprio *culpado*, agora contra si mesmo, dissipando, assim, a ilusória culpa naturalizada pelos dois saltos anteriores ao fazer o ressentido como que sentir-se culpado de sua própria culpa — a interiorização radical da culpa abriria paradoxalmente uma possibilidade incomum de libertação. Também para Kierkegaard, a questão de uma intimidade maior com o que existe através de uma interiorização de uma ilusória e potente culpa é fundamental, como temos visto; porém, podemos perceber genericamente a diferença aludindo a uma comparação sartreana entre uma psicanálise de um “inconsciente estático” freudiano, com influências schopenhauerianas, e que acreditamos poderem, no limite, serem estendidas até Nietzsche, e uma psicanálise existencial de um “inconsciente dinâmico”, que acreditamos, de influência kierkegaardiana (conf. Sartre, *O Ser e o Nada*, Parte 4, Cap. II).

⁶⁷ *O Homem Revoltado*, p. 89.

⁶⁸ Sem dúvida, a compreensão de uma certa continuidade do deslize kierkegaardiano da dúvida clássica por parte de Camus passa necessariamente por Nietzsche, o que, ao mesmo tempo, acentua os limites da aproximação feita no capítulo anterior e mesmo de toda pesquisa, mas também permite, acreditamos, delimitá-la mais claramente. Como vimos, apesar de Kierkegaard ter problematizado através do absurdo o que seriam os limites de uma consciência e evidenciado, assim, o caráter de passagem de todo instante, faltaria ainda, numa perspectiva camusiana, uma verdadeira problematização de uma paixão sem amanhã através da distinção entre lucidez e consciência, para a afirmação, então, de uma existência realmente fundamentada nas paixões. Problematizando a própria consciência, a *lúcida* negação metódica através do absurdo, feita por Nietzsche e, em outro contexto, retomada por Camus, termina por problematizar o que seria um eterno retorno criativo de si mesmo a cada instante. Porém, num *inesperado* reencontro de Kierkegaard, também aqui faltaria, numa perspectiva camusiana, uma verdadeira problematização de uma

relação à simples animalidade, de se distinguir de si mesmo enquanto homem comum, até vir a transformar-se mesmo num ativo homem-deus — única possibilidade do *homem futuro* viver permanentemente sem fé. Essa ênfase no viver contraditório através dessa eterna ponte que é o ser humano na contraditória existência real, é propriamente possível graças ao atravessar de uma lucidez garantida, por sua vez, pela distinção de uma unidade consciente *absolutamente* anterior⁶⁹ a caracterizar essencialmente cada período da existência humana⁷⁰. — Em última instância, para Nietzsche “trata-se de deificar a espécie”⁷¹.

paixão sem amanhã, no caso, da lucidez. Como vimos, a negação metódica em Camus prepara *lucidamente* o espírito para um pensamento revoltado que aspire a afirmação de um valor pelo qual a consciência do indivíduo — *ainda* não reconciliado — possa lhe guiar no meio de sua existência histórica real. Já para Nietzsche, que deslocou o problema histórico do indivíduo para a espécie, resta naturalizar essa lucidez; como seu *eterno retorno do mesmo* ir além de toda medida, se fixa *excessivamente* no movimento distintivo e *despreza*, em conseqüência, a medida comum (numa perspectiva camusiana, não seria apenas Kierkegaard, no sentido visto, a fazer um “movimento sem deslocação”), toda ruptura histórica depende aqui mais de um diferencial natural do que de um verdadeiro inter-esse por sua existência real, indissociável que é este das características comuns, *para além do bem e do mal*, de seu meio — ou em outros termos, como temos visto, todo problema é simultaneamente particular e geral. — Em sua sintomática aversão pela existência real comum, Nietzsche ainda sustenta romanticamente o ideal do homem incomum.

⁶⁹ A idealizadora distinção consciente entre uma (boa) vontade de unidade da consciência e seu contrário, bem como o ascético esforço do indivíduo contra si em nome de um esforço natural humano que é o próprio devir/progredir evolutivo de suas possibilidades perspectivadas por si mesmo no bojo de uma (boa) vontade de poder, sugerem mesmo a fusão, como em Ivan, embora num sentido inverso, do esforço do automatismo consciente sadeano e da autonomia kantiana.

⁷⁰ Nietzsche acredita como Vigilius/Kierkegaard que “a hora dos *distinguo* passou”, e que é possível mediar *ironicamente* essa realidade mediada por ideais. Porém, como vimos logo no início do capítulo referente ao irônico conceito de angústia, a perspectiva irônica kierkegaardiana visa propriamente os limites internamente contraditórios das aspirações racionais pelo absoluto, universalizando metodologicamente, para fins de contraposição irônica, determinações existenciais particulares. Já Nietzsche, que problematiza as possibilidades de uma consciência, inclusive dialética, desloca o problema da ruptura histórica até fazê-la passar pela ruptura com uma deificação da consciência que ideologicamente direcionaria esta para uma *vontade de verdade*, propondo ironicamente, portanto, limites *naturais* a essa naturalização da história. Estendida, naturalmente, até o que seria essencialmente distintivo na *pré-história* (naturalização do *homem futuro*) e na *pós-história* (superação das *astúcias* de uma *má-consciência histórica* (lembramos, comparativamente, das artimanhas da angústia kierkegaardiana)). Para Kierkegaard, a *perturbação* histórica da vontade é também uma necessidade naturalizada historicamente, como vimos mais acima em relação ao romantismo de Schelling; porém,

Para Camus, o “nada é permitido”, decorrente da naturalização da passagem em Nietzsche, esquece do não necessário, por uma lógica histórica específica, à (re)afirmação de toda verdadeira revolta. Invertendo o sinal histórico de seu tempo, Nietzsche faz passar ironicamente o tudo é permitido atual por uma “grande promessa” futura a domesticar o ideal ascético de um homem presente, para quem, até lá, “nada é permitido”. Dilacerado como Ivan diante da tendência perversa de todo poder presente (lembramos do Grande Inquisidor), Nietzsche *perspectiva* uma *transvaloração* pela qual o homem crie seus próprios valores e redirecione, assim, sua vontade de poder: ele teria compreendido “que o espírito só encontrava a sua verdadeira emancipação na aceitação de novos deveres”⁷². Porém, a interdição da ação histórica faz com que, paradoxalmente, a realização sem fins dessa possibilidade ideal que é um homem-deus, seja propriamente uma ascética “adesão total e exaltada a este mundo”⁷³ negado pelo niilismo (não esqueçamos, todavia, das particularidades de uma ascese absurda). Aqui, ser um homem-deus é, antes de tudo, participar da divindade do mundo, dessa única

uma reflexão sobre o momento anterior a um salto que altera profundamente a percepção da realidade é necessariamente retrospectivo, partindo, assim, de uma perspectiva com pressupostos específicos. Ou seja, uma história naturalizada como total teria limites *naturais* tanto quanto uma natureza humana formada numa *pré-história* teria limites históricos para sua definição; e assim, um viés *perspectivista* é problematicamente naturalizado, pela *história*, e apenas retrospectivamente refletido como uma espécie singular de destino natural. — Em suma, nos parece que essas duas fecundas reflexões sobre o significado contemporâneo de uma ruptura histórica se explicam em muito uma pela outra.

⁷¹ (*O Homem Revoltado*, p. 134). Contrapondo-se à passagem niilista do homem-Deus (encarnação real do ideal) para o animal com sentimento do seu nada, Nietzsche propõe uma irônica passagem para um homem-deus que liberte o homem do humano a partir da transformação deste numa ponte; um aperfeiçoar-se, a um passo, ou dois, do divino, e que esgota todo seu sentido em si mesmo: “‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo” (*Genealogia da Moral*, p. 36). Lembrando do capítulo anterior, vemos que esse desenvolvimento de si que não se elege, que faz de si a experiência de sua vida através de um abrir-se inteiramente para o eterno retorno criativo de tudo, o qual aspira o reatamento de todos os contatos com o mundo, influencia, como dizíamos, decisivamente Camus — embora não devemos esquecer de que: “atenção: Kierkegaard, a origem de nossos males, é a comparação”, pois, como veremos em seguida, o agente não é para Camus propriamente uma ficção. — De qualquer forma, pensando comparativamente, parece-nos que na perspectiva de Camus, uma passagem da História do indivíduo para a história do Indivíduo em Kierkegaard como que deificaria o indivíduo; para Camus, o ideal é sempre equilibrar consciência e lucidez, razão e paixão, agente e ação.

⁷² *O Homem Revoltado*, p. 92.

⁷³ *Id.*, p. 93.

verdadeira divindade que se reproduz eterna e fortuitamente por si mesma⁷⁴ — singular reinado sobre a terra⁷⁵, do próprio Dionísio⁷⁶. E como temos visto, nessa participação através de um *amor fati* “o indivíduo é destroçado. O movimento da revolta, no qual o homem reivindicava o seu próprio ser, desaparece na submissão absoluta do indivíduo ao devir”⁷⁷, tratado, então, como fatalidade: “o indivíduo perde-se, assim, no destino da

⁷⁴ Como nos lembra Camus, a *aposta* nietzchiana numa verdadeira vontade de poder no fundo ainda estaria presa a uma vontade de verdade; retomando a *aposta* libertina sadeana numa chave mais profunda, a impotência de Nietzsche para realizar seu desejo de unificação da realidade pela liberdade de um homem presente o impede de afirmar categoricamente a inexistência de uma divindade, mesmo que paradoxalmente mundana.

⁷⁵ Nietzsche termina por sublimar a ação histórica na livre criação artística, única capaz de compreender a divindade do mundo devido ao seu eterno criar de uma unidade fortuita.

⁷⁶ Na verdade, Nietzsche se mantém tão hesitante e contraditório como Ivan: ora ele parece querer *curar* o homem presente como um *sacerdote* (o mais forte entre os fracos), ora se distinguir como um homem-deus comprometido com o homem futuro (o forte). Mas ao final, o indivíduo Nietzsche, dilacerado contra si mesmo por sua própria interdição da ação histórica, transporá loucamente o limite que o fará um homem-deus, o próprio Dionísio; limite que — para sua maior infelicidade — será histórica e individualmente real.

⁷⁷ Até aqui, houve sempre um rompimento com o equilíbrio necessário entre o sim e o não de toda verdadeira revolta. Sade pede aos franceses um esforço para se libertar da artificialidade de uma moral que reprime os fins naturais da vontade humana, *apostando* loucamente para tanto na negação absoluta por parte de uma distintiva casta libertina. Baudelaire foca no esforço para se libertar da naturalização dos fins morais, elegendo uma distinta casta de dândis que resistiria orgulhosamente a uma liberdade abstrata ao se distinguir da multidão no seio da fatalidade heroicamente assumida; aqui, ao sublimar a falta de sentido histórico/individual através do culto do personagem e de sua unidade estética, se naturaliza por uma negação absoluta uma condição objetiva que apesar de exigir uma extrema singularidade apenas por uma embriaguez loucamente *frenética* podia ser vista como a de um *primeiro homem*. Desde então, toda revoltada negação absoluta de viés metafísico perspectiva ou um sim abstrato presentemente possível (no caso, sim a uma pura natureza animal) que justificaria uma atitude de tipo sádica a fazer sofrer outro indivíduo, interessado que se está na verdadeira natureza do homem, ou a impossibilidade desse sim, distanciado abstratamente que está do presente (no caso, impossibilidade de transpor o mundo governado pelas aparências em direção a identidade afirmativa de um sim), e que justificaria, se pensarmos no contraponto, uma atitude de tipo masoquista a fazer sofrer a si mesmo, indivíduo impotente em fazer cessar o sofrimento do homem — e em ambos os casos, rompe-se o equilíbrio necessário a toda verdadeira revolta. Um passo a mais, intermediário, no caso, e vemos Ivan problematizar os fins de uma ação individual que libertada da naturalização dos fins morais se encontra propriamente sem sentido. Enojado com a possibilidade de um agir que no limite é injusto, Ivan livremente se dilacera contra a própria liberdade — que em verdade tudo pode —, num ascético esforço que esgotará por completo toda sua lucidez. Indo além do vazio instantâneo romântico, ele todavia naturaliza uma tendência perversa da

liberdade individual naturalmente iludida por um romântico mundo governado pelas aparências; esquecendo que a unificação aparentemente sem contradições é uma perversa condensação da realidade naturalizada contra a qual o revoltado se insurge, Ivan apenas retoma singularmente uma ilusória e potente causa exterior que precisa ser interiorizada a cada instante para se tornar real. Como os demais, Ivan também elegerá uma casta — sacerdotal — iniciada no sentido servil no seio da maior liberdade, com a qual ele ao mesmo tempo se identifica na distinção do comum e aspira se distinguir por causa do caráter perverso desta, resistindo, por isso, romanticamente a ela. Recusando tanto um sim abstrato quanto sua abstrata impossibilidade, ambos ainda pautados pelos valores morais contestados, Ivan intui a singularidade do sim da revolta em relação ao sagrado; porém, sua negação revoltada enquanto recusa da salvação revela o que ainda pauta essa busca por uma felicidade total diante de uma natureza humana profundamente corrompida. Na verdade, o dilacerado Ivan não se decidirá nem por um sim absoluto, ficando a meio termo entre o revoltado inocente em seu agir e o sagrado a exigir eternamente profundas desculpas, nem pelo contrário, também a meio termo como nos mostra seu amargor de um tudo é permitido que no limite escraviza e assassina; Ivan, aspirando desmedidamente equilibrar-se entre absolutos, rompe não só com o equilíbrio necessário a uma verdadeira revolta: ele enlouquecerá. Um passo além, visando o que segue, e vemos um Stirner mais decidido a problematizar a própria moral no intuito de libertar a liberdade que se justificaria, então, totalmente por si mesma, aceitando sem senões o tudo é permitido; e como vimos, a plena afirmação de seu Único presentifica, então, uma abstrata e ensandecida negação de tudo que se antepõe a essa pura natureza individual. Quanto a Nietzsche, vemos que ao problematizar a vontade perversa que motiva o agir calcado numa moral *decadente*, ele distingue um fim natural humano, distinto da natureza propriamente animal, que teria sido originalmente pervertido; perversão que afeta a liberdade puramente individual sonhada por Stirner e a liberdade puramente natural sonhada por Sade, dando razão, nesse sentido, a paralisia histórica presente de Ivan e mesmo do romantismo em geral; mas, diferentemente destes, os fins intrínsecos à própria liberdade se distinguem dos fins históricos/individuais perversamente regrados e naturalizados, não sendo esses, portanto, individualmente desregrados no sentido de Stirner ou mesmo naturalmente desregrados no sentido de Sade, e sim naturalmente regrados. Para Nietzsche, não será tanto o esforço natural da liberdade humana por ir além que gerará a injustiça, como em Ivan, e sim a intensificação artificial ascética desse esforço, da qual faz parte tanto o esforço de dominação puramente individual stirneriano quanto o esforço de dominação puramente natural de Sade. Visando esse esforço natural humano, Nietzsche reflete tanto sobre a impossibilidade de nada querer quanto sobre a perversão dos fins históricos/individuais (que inclui os fins puramente naturais ou individuais), distinguindo, então, como vemos em Camus, uma irônica “nostalgia sem objetivo” (também aqui há uma similitude com Kierkegaard, dessa vez com sua irônica reflexão à segunda potência) de uma romântica e paralisante “nostalgia de um bem impossível”; mas por outro lado, ele recupera a romântica resistência orgulhosa de uma casta de homens incomuns, agora contra uma casta sacerdotal perversa no sentido anteriormente assinalado por Ivan. Aqui, pelo não enfático nietzschiano ao não abstrato e ensandecido stirneriano, compreendemos melhor a simetria proposta por Camus; ou seja, pelo menos desde aqui, toda revoltada afirmação absoluta com viés metafísico perspectiva ou um não abstrato presentemente possível (no caso, não a uma pura negação de uma igualmente pura natureza individual) que justificaria um *egoísmo* tão

espécie e no eterno movimento dos mundos”⁷⁸. — Diante da interdição da ação histórica, as leis do totalmente inocente devir em sua natural pureza refletem no fundo a romântica esperança, como em Ivan, de que tudo se ajeite *magicamente* devido a uma inocência mais profunda — verdadeiramente divina — de tudo.

De qualquer forma, por Nietzsche ficamos como que *maquiavelicamente* cientes de que todo poder humano sem limites⁷⁹ faz passar o recalque de vontades reprimidas por uma ideológica vontade de reconhecimento comum⁸⁰, escondendo perversamente,

centrado em seus interesses individuais quão desinteressado pelo sofrimento causado a outro indivíduo nessa busca por seus interesses, ou a impossibilidade desse não, distanciado abstratamente que está do presente (no caso, impossibilidade de transpor um mundo governado historicamente pelas aparências através de uma ainda ilusória negação histórica pautada por fins corruptores da verdadeira natureza humana, a qual vai além da própria medida histórica), e que justificaria uma espécie paradoxal de egoísmo altruísta (não se trata do niilista ego-altruísta spenceriano que se adaptaria passivamente a uma idéia genérica (conf. *Genealogia da Moral*, p. 67)), o qual deseja seu próprio sofrimento individual por estar seu interesse centrado num perspectivado aperfeiçoamento humano, maior alegria do homem, a partir da atividade criativa individual — uma insana aspiração ascética por uma lucidez extrema. — E aqui também, em ambos os casos, rompe-se o equilíbrio necessário a toda verdadeira revolta.

⁷⁸ *O Homem Revoltado*, p. 94.

⁷⁹ É por se justificar eticamente a si mesmo mais do que moralmente, que o solitário poder humano de tipo nietzschiano tende a esquecer de sua delimitadora consciência atuante até se justificar ideologicamente por uma indistinta moral comum. Já camusianamente, uma lucidez sem amanhã implica a busca de um valor dilacerado comum para o solitário agir individual desse que é historicamente isolado — também para Camus “Dâmocles nunca dançou melhor do que sob a espada” (id., p. 93).

⁸⁰ Na perspectiva da vontade de poder nietzschiana, “os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*” (*Genealogia da Moral*, p. 65) e vice-versa, pois por detrás de um pacto neutralizador da luta pelo poder haveria um meio *excessivamente* potencializado dessa luta, escamoteada, no caso, pela formal instituição de uma ordem geral e soberana. — Encontraremos ecos dessa fundamental questão da política contemporânea na discussão enviesada entre Benjamin, simpatizante socialista, e Karl Schmidt, simpatizante nazista, sobre os limites da democracia formal burguesa; aliás, não por acaso, um autor considerado maldito até recentemente como Schimidt, volta ao centro das atenções da discussão política nesse início de século XXI problematizador do significado dos estados de direito nacionais. De qualquer forma, as críticas de Camus em relação a um distensionamento entre as possibilidades reais e ideais de transformação da realidade nos parece aqui estendíveis ao seu legado — isso, sem deixar de ressaltar, contudo, os sentidos opostos visados por esses dois casos citados, como compreenderemos no capítulo seguinte. Nesse sentido, em relação especificamente a Benjamin, o inter-esse maior de uma existência real seria para Camus antes a busca dilacerada entre o sim e o não à realidade histórica atual, através de uma justiça revoltada com a surdez que ecoa diante do absurdo protesto revoltado, do que a mudez de uma justiça enlutada a digerir a *catástrofe* da história e preparar, através dessa desolada meditação até o

assim, por detrás da maior harmonia uma disputa excessiva de poder⁸¹. Entre um poder ideal que se limita a si mesmo — de tipo grego para Nietzsche — e um poder real que tende no limite a saltar do narcísico desejo por tudo para a mecânica efetivação de nada, uma irônica negação metódica distingue historicamente um poder que aspira partir de um valor positivo⁸² para efetivar, assim como em Kierkegaard, sua própria delimitação. Esse valor estruturador do sentido dos fenômenos é na perspectiva revoltada o *eu me revolto, logo existimos*, irônico *cogito* camusiano a perspectivar uma determinação

limiar de uma auto-compreensão, o *salto tigrino* para fora do sono letárgico da história, o que, em última instância, despertaria para a verdadeira ação histórica; evidentemente, a perspectiva de Benjamin deve ser compreendida na percepção de época do que seria uma possibilidade revolucionária imediata, caso contrário, na perspectiva revoltada aqui desenvolvida essa dilacerada espera diante da *catástrofe* como que faria do revoltado, em termos figurados, um alvo fácil de ser morto ou de ser assimilado como exótico em algum zoológico da história, caricatura de si mesmo, isto é, de um revoltado.

⁸¹ O caráter total dessa disputa dentro do que seria uma história significativa, influenciará não apenas o entendimento de Camus sobre o fenômeno contemporâneo do totalitarismo. Passando por sublimações de tipo nietzschianas, Adorno estreitará os laços entre o totalitarismo e uma dialética capitalista perversa que esconde ideologicamente suas formas de dominação, e Weber buscará uma origem histórica das formas racionalizadas de dominação capitalista alternativa à proposta marxista.

⁸² Deslizar a dúvida clássica em direção ao próprio sujeito do (re)conhecimento, enquanto reproduzidor de um mundo governado pelas aparências, é romper com o pressuposto de idéias claras e distintas que distensionaria a relação, definidora do homem, entre real e ideal; e por isso, a perspectiva de uma vontade de se distinguir, mais do que a distinção, é a (re)afirmação visada na negação metódica. Contudo, mais do que se libertar presentemente dessa ilusória e potente distensão, Nietzsche a desloca para uma idealização da própria relação através de um sentido profundo futuro: o “toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade” (*Genealogia da Moral*, p. 85). Na perspectiva camusiana, o agente individual não seria uma ficção diante de uma força real (o devir não é *natural*), nem tampouco real diante de uma força, por então, despotencializada: ambos simbolizam a tensão entre real e ideal (Camus fala nos *Carnets* sobre o caráter simbólico de seus personagens), vivida por uma contraditória existência real que, lembrando da terceira reflexão kierkegaardiana que distingue uma existência e uma realidade igualmente alienadas, atribui ao agente e sua ação um sentido essencialmente contraditório o qual a vontade perspectivada nietzschiana não distinguiria. Seria problemático, então, passar esse valor que estrutura o sentido dos fenômenos por uma natureza humana, pois essa potente distensão significa que a liberdade que livremente alimenta seu contrário não deixa de ser alimentada também por ele, limitando historicamente, assim, qualquer definição de quais seriam os limites propriamente históricos. Já para Camus, ao contrário, esse valor simbólico passa por uma existência individual/histórica dilacerada contra si mesma. — Ou seja, a revolta camusiana operaria propriamente no campo simbólico, sendo simultaneamente real e ideal.

negativa de uma existência distinta da atual⁸³. Para Camus, o des-recalque da vontade a superar um aparente inter-esse individual/histórico⁸⁴ é simultâneo e não contrário ao seu comprometimento com o des-recalque das demais vontades⁸⁵.

⁸³ Como vimos na questão da angústia, visando o pressupor-se de uma existência irreduzível, Kierkegaard contrapõe ironicamente (sem, portanto, a pretensão de subsumir) uma determinação negativa a uma negação determinada hegeliana, perspectivando, assim, que toda negação/afirmação interioriza uma negação/afirmação anterior tornada apenas retrospectivamente abstrata: “eis aí onde reside o erro principal da filosofia moderna que intenta começar pelo negativo, quando afinal o dado primeiro é o positivo, exatamente no sentido em que se diz *omnis affirmatio est negatio* e se antepõe a *affirmatio*” (*O Conceito de Angústia*, p. 218). Livrementemente interiorizar não é propriamente, assim, (re)afirmar uma identidade antes abstrata, e sim negar uma não-liberdade (plano da negação/afirmação) anterior através da irônica pressuposição de uma identidade (plano do afirmativo/negativo), por assim dizer, positivamente dialética entre afirmação e negação. Assim, o que determina a afirmação/negação é mais propriamente o nada de perspectivas históricas/individuais, isto é, o instante decisivo entre a vontade e a afirmação/negação — não, portanto, um perspectivismo de uma motivação determinada *naturalmente* por si mesma. Por isso, sem uma pura afirmação/negação diante desse nada de perspectivas é propriamente impossível uma superação do ressentimento através de uma absurda negação metódica que se negue até a si mesma para re(afirmar), assim, um sentimento motivado em seu esforço de concentração em si mesmo. De qualquer forma, é por Nietzsche que ficamos cientes dos limites reais de uma revolta, mesmo ele a tendo idealizado, negativamente, ao invés de perspectivá-la propriamente como o símbolo de uma tensão latente entre as possibilidades reais e ideais de transformação da realidade — uma vontade a ser efetivada a cada instante/imagem. Assim, na existência real toda negação ativa revoltada passa propriamente pelo ressentimento, mais do que sê-lo simplesmente através do que seria uma pura sublimação, bem como, por outro lado, toda negação passiva ressentida guarda em seu fundo uma revolta que vem à tona como a possibilidade caracterizadora — não por acaso — de nossa época. E nesse sentido, vimos que a negação metódica camusiana, antes que se fixar afirmativamente em algo como um destino, visa se explodir em imagens que prepararão um pensamento revoltado aspirante de um sentido para a ação através do que seria um primeiro valor revoltado, o qual, como veremos, encontrará também seus limites. Para Camus, se Nietzsche recupera a tensão entre natureza e história, ao negar simplesmente um não revoltado ao mundo ele termina por calcificar — apesar de si — a mediação histórica/geral de uma afirmação/negação feita por uma existência real.

⁸⁴ A redução da existência individual à realidade histórica inverte ironicamente aqui uma deificação da história de tipo hegeliana e (re)afirma, contrariamente, que uma verdadeira existência humana passa por uma dessublimação da significação excessiva a que tende todo pensamento meta-físico, tendência sublimadora de uma vontade de poder distintiva como se fosse vontade de (re)conhecimento comum, quer dizer, de verdade (conf. últimas páginas da *Genealogia da Moral*, em especial a p. 147). Mas para tanto, Nietzsche transforma a impotência romântica que equivale ser e aparência em potência e faz da realidade do ser humano uma ponte a ser cruzada através de uma significativa lucidez. Ao contrário, seguindo a terceira reflexão kierkegaardiana que distingue uma existência e uma realidade igualmente alienadas,

Refletindo sobre esse legado, Camus observa ser sintomático da época não apenas um grau extremo de perversão do pensamento de Nietzsche — bem como o de Marx, como veremos — pela posteridade imediata, mas também que seja ele a sofrer esse destino. No caso da terrível imagem de uma época niilista refletida no dilacerado espelho nietzschiano, a ferida excessivamente exposta teria como que se tornado prazerosa de coçar — até o sangramento — por parte de uma insana posteridade que se sentiu fortalecida com a imagem degradada de si mesma. Ou melhor, que se sentiu justificada pela legitimação de um poder justificador de si mesmo, o qual, inclusive, justificaria no limite qualquer crime enquanto fatalidade a ser metodologicamente aceita diante da inexistência da lei moral. Desse modo, após a plena aceitação do devir exaltar a “liberdade ao meio-dia [...] o eixo do dia declina. Então a história recomeça, e, na história, é preciso procurar a liberdade; é preciso dizer sim à história”⁸⁶, seguindo-se Nietzsche, assim, além e apesar dele. E pelo menos desde aqui (e de Marx), o solitário homem sem Deus busca salvar-se, então, numa terra vazia e doente, o que faz o espírito revoltado decisivamente “saltar da negação do ideal à secularização do ideal”⁸⁷.

vemos que essa realidade é contraditoriamente meio e fim, bem como que o sentido dessa dessublimação se torna historicamente problemático. E assim, lembrando da problematização das paixões sem amanhã, temos que a lucidez de uma existência real não é um *excessivo* fim em si e sim um fim para si: a discussão metafísica sobre o absurdo, no fundo sobre as possibilidades de lucidez, deve se inscrever na história dos “arrepentimentos e impossibilidades”, evidenciando-se, assim, seu caráter de passagem que rediscute os fundamentos de uma verdadeira existência real sem deixar-se iludir por uma auto-fundamentação a sublimar uma ação significativa como sem-sentido. Também Nietzsche, por um viés contrário a Hegel, formaliza a passagem e o caráter contraditório da existência. — Evidentemente, seria necessário matizar essa formalização nietzschiana assim como o fizemos com Kierkegaard quando tratamos do absurdo, porém isso escapa à delimitação proposta nessa pesquisa, a qual, aliás, procura seguir nesse ponto o viés metodológico de Kierkegaard e Camus em relação a perspectivar as doutrinas por eles tratadas não como um fim em si, fechadas para o olhar do outro, e sim segundo pressupostos afirmativos, isto é, como um fim para si (lembramos do “adeus bem intencionado” de Vigilius/Kierkegaard que esvazia — sem relativizar — a autoridade de seu livro no sentido de exprimir o inter-esse da subjetividade pelo contato com a alteridade que a faz ser o que é, perspectivando, portanto, um valor de verdade a partir dos olhos de outrem).

⁸⁵ A verdadeira distinção equilibra-se entre a esperança de uma solitária distinção total e seu desespero irmão diante de uma indistinção refletida como generalizada.

⁸⁶ *O Homem Revoltado*, p. 100.

⁸⁷ (Id., p. 99). Como vimos em nota anterior, a negação pura e simples do sagrado, com todas as suas conseqüências, termina por (re)afirmar um sim abstrato de tipo sádico ou um sim impossível de tipo romântico. Mas desde que o homem revoltado perspectiva em si próprio o sagrado através de um sim

Nos últimos passos até aqui historicamente decisivos dessa revolta metafísica, uma “poesia revoltada” oscila dilaceradamente entre uma negação e uma afirmação absoluta: “por uma contradição última, eles quiseram extrair razão da desrazão e fazer do irracional um método”⁸⁸. Uma surrealista “teoria prática da revolta irracional”, inspirada em muito por Lautréamont⁸⁹ e Rimbaud⁹⁰, aspira uma revolta permanente

absoluto, sua dessacralização da revolta encontrará um sentido ambíguo o suficiente para que a igualmente ambígua dessecularização nietzschiana do sagrado tenda a assumir uma feição contra a qual o profético Nietzsche — leitor arguto de seu tempo — se dilacerará: a salvação contra uma dominação pura e simples de um verdadeiro império niilista através da perspectiva de uma humanidade superior que redirecione singularmente, mais uma vez, a dominação para o interior do próprio indivíduo. Para Camus, mais do que os nazistas e seu “cesarismo biológico”, o verdadeiro herdeiro dessa faceta revoltada do pensamento nietzschiano será o marxismo-leninismo e o que seria sua adaptação da aspiração marxista de dizer sim ao que vem a ser, que visa dominar a natureza pela história, à aspiração nietzschiana contrária de dizer sim ao que *naturalmente* existe, que visa o ajoelhar do rebelde diante da sacralidade natural do mundo: a sociedade sem classes e o *homem futuro* “substituem ambos o além pelo mais tarde” (id., p. 101), enquanto o marxismo-leninismo visará essencialmente a imediatidade histórica. Na perspectiva revoltada desenvolvida por Camus, trata-se da criação de um reino histórico da necessidade que perspectivaría o rebelde “a ajoelhar-se diante da história” (um “cesarismo histórico”), recuperando, assim, as virtudes formais, agora do militante contra a formal moral estabelecida, até no limite, conforme temos visto, consagrar o niilista esvaziamento da vontade de poder — opções das quais tanto Marx quanto Nietzsche aspiravam dilaceradamente se afastar.

⁸⁸ Id., p. 103.

⁸⁹ Após as problematizações nietzschianas sobre as motivações da vontade, esses dois autores generalizam a impossibilidade romântica de ser ao comprometerem qualquer orgulhosa resistência humana, inclusive a de um solitário dândi diante da indiferença divina. Lautréamont problematiza a possibilidade de se ser personagem de si mesmo diante de uma vontade que aspira igualmente perder-se no comum, na banalidade; revoltando-se contra sua própria civilização, ele recusa, em seu poema *Chants de Maldoror*, um precário existir a partir de um esforço consciente por parecer, fixando-se, ao contrário, num desejo irracional de parecer que aniquilaria os limites de uma liberdade humana, não mais justificada, por então, pelo caráter moralizante da consciência. Porém, após o não absoluto de Maldoror, aspirante de uma aniquilação de todos os limites até aniquilar-se convulsivamente a si mesmo, e encontrando, assim, pela expiação generalizada, um sentido para o sem-sentido, sucedeu-se, todavia, no poema *Poésies*, um sim absoluto a divinizar amargamente a realidade: “à revolta sem perdão, o conformismo sem nuances” (id., p. 109). Sem poder ser o que se é, Lautréamont não desejava propriamente ser o que não se é, como o amargurado e blasfemo Maldoror, e sim ser ativamente indiferente ao que se é, perdendo-se desesperada e absolutamente na banalidade como uma atitude diferenciadora da banalidade meramente passiva: “cada gênio é ao mesmo tempo estranho e banal. Ele nada será se for apenas um ou outro” (id., p. 111). Para Camus, o frutífero gênio revoltado legado por esse paradoxal conformismo revoltado, antes que um

contra todas as determinações conscientes de um presente absolutamente injusto por ser nele impossível fixar-se em sua vida real e seu além ideal. Des-idealizando a relação entre real e ideal através de seu antiteísmo, a surreal desesperança metódica numa unicidade absoluta perspectiva o caráter de passagem do absurdo sem naturalizá-la, como em Nietzsche⁹¹. E para des-culpabilizar uma liberdade que se justificaria apenas por si mesma, os surrealistas afirmam então, seguindo a aspiração de Rimbaud por uma nova regra através de um desregramento metódico, que “a violência é a única forma adequada de expressão”⁹²; no limite, como observa o próprio Breton, uma violência gratuita, metodicamente casual, que contraponha um inconsciente desejo individual a uma castradora sociedade racional⁹³.

excêntrico dândi à margem ou mesmo um passivo serviçal, será um ativo criador de sua própria subserviência, intensificando-se, assim, ainda mais o esquecimento das origens da revoltada.

⁹⁰ Já o silêncio de Rimbaud, como mostraria suas cartas de Harrar, não seria revoltado e sim um refúgio passivo no deserto do conformismo. Porém, num momento anterior, esse verdadeiro poeta da revolta dilacerou-se entre, por um lado, a vontade de afirmar todo ser, apelo impossível por unidade através da materialidade de uma pura linguagem poética-pictórica a fazer do desregramento uma nova regra, pela qual uma despersonalização do eu romântico poetizaria a banal realidade vista privilegiadamente, então, por um excêntrico visionário e sua compreensão do além (e do aquém) invisível de toda banal consciência, iluminando-se, assim, um pelo outro, o comum e o raro do mundo atual: *Iluminuras*; e por outro lado, a vontade de negar todo ser diante de sua própria impotência, desejo terrivelmente possível de aniquilação por parte de uma liberdade que se quer total: *Uma estada no inferno*. Mas, como no caso anterior, adveio o silêncio conformado “que prepara também o caminho para o silêncio do Império”, e pelo menos desde então, a exigência de nada ser foi posta principalmente “a serviço das polícias” (id., p. 114). — Para Camus, mais conseqüente que esses dois autores, foram seus herdeiros surrealistas.

⁹¹ Como vimos em nota anterior, a irônica determinação negativa de uma existência distinta da atual passa pela distinção entre a negação de uma afirmação (de fundo ateu/blasfema numa perspectiva revoltada formada no absurdo) e a contraposição de uma afirmação (de fundo antiteuista nesta mesma perspectiva).

⁹² Id., p. 118.

⁹³ Para os surrealistas, “em um mundo sem significação e sem honra, só é legítimo o desejo de existir, sob todas as suas formas” (id., p. 117), inclusive a do crime que liberta esse desejo irracional, desta surreal forma de amor pelo jorrar de uma outra existência humana. Esse torturado amor sem objeto não recusa a salvação como Ivan em seu amor genérico, porque a perspectiva como uma singular libertação; não diretamente do homem castrado, como em Nietzsche, mas indiretamente, através de um além-real que transcenda essa realidade castradora e liberte o absurdo da condição humana escamoteado pelas injustas condições sociais; e nessa paradoxal libertação que não redime, uma estratégica retomada do automatismo de tipo sadeco visa aqui mais sabotar, no limite do terrorismo, do que reconstruir a linguagem tradicional.

Inicialmente indeciso sobre um pragmatismo que não deixa de fazer parte da sociedade da qual se quer libertar, o surrealismo finalmente aliou-se, de modo conseqüente, “à revolução de sua época”⁹⁴. Porém, apesar de partir de uma legítima revolta pelas condições materiais, a revolução seria para eles mais um mito consolador que faria pulsar num visionário de tipo rimbaudiano o amor por uma verdadeira existência, e que acabaria por perspectivar um singular “comunismo do gênio”, do que propriamente um fim perseguido diariamente por uma coletividade comum. Mais do que a felicidade e o conforto da redenção revolucionária, trata-se de uma purificação poeticamente iluminadora — que não deixa de lembrar a revolta de Rimbaud — da condição humana absurda; e nesse sentido, a revolução, ao contrário do que pensa o pensamento político em geral, inclusive o revolucionário, que aspira ou seguir ou saltar para o que seria uma determinada linha evolutiva⁹⁵, seria propriamente um meio para a verdadeira revolta⁹⁶.

⁹⁴ (Id., p. 118). A frenética indiferença em relação ao sentido de transformação do real por uma “revolução qualquer”, sublimadora de entediantes compromissos burgueses cotidianos, recupera paradoxalmente aqui, mesmo que num sentido contrário, o conformismo de Lautréamont. De qualquer forma, assim como a banalidade do gênio prenuncia uma abdicação conformista da revolta em Lautréamont e Rimbaud, a surreal violência gratuita prenuncia, analogamente, uma violência mais destrutiva da sociedade racional, que “não reside na incoerência ou no automatismo. Ela reside na palavra de ordem” (id., p. 118), estrategicamente assumida, por ao menos um tempo, pelos surrealistas.

⁹⁵ Lembremos que, na perspectiva revoltada, Nietzsche “não se deu conta de que as doutrinas de emancipação socialista, por uma lógica inevitável do niilismo, deviam tomar a cargo aquilo com que ele próprio havia sonhado — a super-humanidade” (id., p. 100). Algo análogo, porém mais consciente e portanto, nesse aspecto, mais dilacerado, acontecerá com o surrealismo.

⁹⁶ Apesar da verdadeira realidade exceder qualquer naturalização que a torne no presente abstratamente comum, um além-real se distingue evidentemente aqui do vir-a-ser hegeliano, retomado numa outra chave por Marx, pois o que advém, asceticamente, não é uma totalidade, ou mesmo uma unidade real, e sim “a precariedade real da condição humana [...] Para André Breton, o sobrenatural ocupa a mesma posição que o racional para Hegel. Não se pode pensar, portanto, em oposição mais completa à filosofia política do marxismo” (id., p. 120). Contrariamente ao uso estratégico da condição humana absurda para fins pragmáticos pelos quais se criaria outra situação histórica, o surrealismo visava estrategicamente o amor revolucionário pelo homem que ainda não existe para fazer coincidir o sacrifício deste com o aflorar do verdadeiro amor numa sociedade incapaz de amar, isto é, por uma existência real presente a quem se sacrificaria absurdamente a própria vida, esperando-se revoltadamente, por isso, uma contra-partida. Mas o caráter metódico da desesperança surrealista, que aspira consumir a tragédia humana através de um além-real, também distensiona a relação entre real e ideal, só que, mais especificamente, pelo lado contrário ao de Nietzsche: uma *natural* “precariedade real” faz o homem estranhar radicalmente sua

Criticando uma ausência de universalidade em Marx, que abarcasse também o irracional da existência humana e não apenas sua totalidade racional, Breton, acompanhado por alguns outros surrealistas, rompe com a transformação marxista do mundo, e, conseqüentemente, com parte de seus próprios princípios, optando apenas, por então, pelo “‘mudar a vida’ de Rimbaud”⁹⁷. Seguindo a trilha do absurdo, Breton aspira o máximo de aproximação conceitual do abismo por parte de uma existência real que aspira a libertação dessa realidade racionalizada através de uma ascese absurda. Mas seguindo um misticismo sem Deus, conseqüente com o “pecado sem Deus” que é o absurdo, os surrealistas esquecem do caráter insensato de todo viver, até concluírem, em sua sede de absoluto, pelo cume-abismo de uma irracionalidade concreta ironicamente análoga ao universal concreto hegeliano⁹⁸. Sem distinguir claramente a relação dialética entre a vivência de uma existência real e seu mundo realmente vivido, que implica uma mudança simultaneamente individual e coletiva, o surrealismo confunde a passividade da paixão, diante dos destinos vividos em toda sua impetuosidade, com o que seria uma adesão plena à vida, a qual teria, em verdade, apenas um único destino⁹⁹. Em outros termos, na iminência do salto, o sobressalto surrealista culmina na “exaltação da meia-noite, no culto obstinado e angustiado da tempestade”¹⁰⁰, que recusará vislumbrar a possibilidade de um amor desabrido para com a vida, dilacerando-os, por fim, entre os extremos de uma vida revoltada e, por outro lado, súbita e singularmente dadivosa¹⁰¹.

própria consciência e sublima todo ideal humano como um sonho surreal extremamente potente que derrete de modo nauseante uma realidade; o que, em última instância, também desconsidera, por um viés diferente do nietzschiano, aquela terceira reflexão kierkegaardiana que ao distinguir uma existência e uma realidade igualmente alienadas faz da realidade um problema simultaneamente histórico e individual.

⁹⁷ Id., p. 121.

⁹⁸ Um instante-imagem presente surreal derrete de modo nauseante não apenas toda verdadeira identidade real: “trata-se, justamente, de derreter as contradições no fogo do desejo e do amor, e de derrubar os muros da morte” (id., p. 122). Fiel ao espírito absurdo que forma a revolta, o surrealismo buscará esvaziar quaisquer conclusões exteriores às relações observadas numa dilacerante experiência direta, privilegiando sempre, portanto, o princípio de analogia —; uma absurda busca dilacerada por unidade que iluminará também a busca revoltada, no caso, através dos limites que o próprio absurdo formador da revolta lhe impõe de modo dilacerante, como mostra a experiência revoltada surrealista.

⁹⁹ Conf. no capítulo em que tratamos da questão do absurdo tanto a figura do ator perfeito como as considerações prévias ao que seria uma conclusão sobre a absurda atitude criativa.

¹⁰⁰ Id., p. 122.

¹⁰¹ De qualquer modo, “diante do horror de uma época em que o homem que ele queria enaltecer degradou-se, obstinadamente, em nome de certos princípios que o surrealismo havia adotado, Breton

Contudo, pelo surrealismo ficamos cientes de que a tendência expansiva de todo poder gera excessos que extrapolam qualquer delimitação que este ponha por si para si mesmo, bem como que estes são inversamente proporcionais à sua percepção. Uma lógica dominante institucionaliza os excessos¹⁰² através da formulação ideológica dos problemas, conforme soluções previamente esperadas, escamoteando, assim, seus

sentiu-se obrigado a propor, provisoriamente, um retorno à moral tradicional. Nisso talvez haja uma pausa. Mas é a pausa do niilismo e o verdadeiro progresso da revolta” (id., p. 123). Mesmo visando sabotar asceticamente um confortável saber revoltado que tende, como o absurdo, a encantar-se narcisicamente com a majestade de suas próprias feridas, este coerente dilaceramento com a lembrança das origens da revolta não deixa, todavia, de se manter esperançoso na fundação de uma nova moral, ainda sustentando, para tanto, contra uma sociedade incapaz de amar, um desmedido amor, pois em verdade este sempre foi a “moral em transe que serviu de pátria a esse exilado [...] ‘Queremos e teremos o além em vida’, exclamou admiravelmente Breton” (id., p. 123), enquanto mirava na perspectiva de um além-real a ser criado no instante decisivo em que realizamos um potente desejo de transformação que abriria as possibilidades de uma verdadeira libertação, isto é, aspirando fixar-se numa criativa afirmação contraposta à realidade atual. Com o surrealismo, encontramos mais uma vez aquele deslize da dúvida clássica que vimos em Kierkegaard e, passando por Nietzsche, em Camus. O antiteísmo surrealista escancara o fundamento passional de uma existência real que no limite não pode se com-prometer asceticamente na realidade atual com uma unidade de sentido, mesmo que nietzschianamente, caso contrário, tender-se-ia a uma ostentação exterior de suas próprias feridas revoltadas, isto é, a fechar-se numa caricata abertura revoltada para o outro que atribui à revolta um valor em si e não propriamente para si. É como se houvesse aqui uma dessublimação do voluntarismo racionalista implícito no adágio querer é poder, fixando-se no essencial potencial de toda paixão: querer não é imediatamente poder realizar, nem tampouco mediamente, pois entre os dois um instante decisivo e expressivo de criação se faz livremente necessário, como aliás indica a evidente falta de sinonímia entre os termos. Porém, apesar do “teremos o além em vida” apontar os excessos de uma realidade racionalizada que tende a se naturalizar até perder a tensão com o ideal que a faz ser real, e perspectivar, assim, um des-recalque necessariamente comum das vontades, falta aqui, mais do que em Nietzsche, um valor estruturador do sentido dos fenômenos com vistas a se perspectivar algo análogo àquela determinação negativa de uma existência distinta da atual, como no irônico *cogito* revoltado camusiano, aspirante de sustentar a tensão entre real e ideal — numa perspectiva kierkegaardiana, se sobra, romanticamente, o *Sinnigkeit* da intuição, falta aos surrealistas, todavia, a *Innigkeit* da seriedade. E daí o transe do exilado surrealista que se dilacera absurdamente pelo caráter eternamente transitório de seus valores, e isso através de um amor desmedido dilacerado entre a revolta e a divinização dessa precariedade — de sobressalto em sobressalto, a lógica surrealista tende contraditoriamente à “palavra de ordem” que queria dessublimar, justamente porque sublima aquele instante decisivo antes de poder-se realmente o que quer que seja.

¹⁰² A retomada, em outro viés, de uma distinção nietzschiana entre exploração e dominação afasta aqui, como vimos, o surrealismo do marxismo.

pressupostos através de uma *natural* alternância entre identidade e contradição, duas faces inseparáveis de uma mesma lógica¹⁰³. Essa tendência *histórica* de um profundo desfocamento do problema, já apontada por Nietzsche, faz passar ideologicamente o decisivo distensionamento entre real e ideal pelo máximo de tensionamento quantitativamente possível; e essa naturalização das tensões, apoiada num distensionamento fundamental, justifica ideologicamente, então, o livre curso de um poder cada vez mais excessivo que tende a fazer de suas possessões um fim em si mesmo^{104, 105}.

E nesse contexto, a sobressaltada contraposição surrealista a esse excessivo *reter* sustentado pela ostentação generalizada de uma dignidade superior que faz cada um procurar parecer ser Um¹⁰⁶ (consolo de fundo servil para Nietzsche), aspira como que *derreter* essa lógica. Mas como vimos, tende inversamente a naturalizá-la, justamente por não atentar para o equilíbrio visado entre os termos daquela tensão fundamental. Ou seja, como a base de sustentação de uma desesperada não-liberdade ainda é a liberdade que livremente (re)alimenta um acúmulo quantitativo de ser, é preciso não derreter e

¹⁰³ A identidade pura e simples suposta no adágio querer é poder, por exemplo, justifica uma lógica dominante tanto quanto uma pura e simples negação — tendente ao conformismo como temos visto —, mesmo que em sentido contrário.

¹⁰⁴ Se na perspectiva revoltada isso coincide com a expansão do Deus do Antigo Testamento, o ápice do processo coincide propriamente, como vimos, com a consciência de uma modernidade que se pensa sobretudo como modernização, isto é, no divisor de águas da Revolução Francesa, onde não por acaso surgiu coerentemente a primeira negação revoltada absoluta: a de Sade.

¹⁰⁵ Não podemos deixar de lembrar mais uma vez da relação weberiana, influenciada por Nietzsche, entre *O Capitalismo e o Espírito Protestante*, como no caso da busca desesperada pelo acúmulo de sinais de sua salvação até no limite se preocupar, como vimos o próprio Lutero observar, apenas em ostentá-los dignamente.

¹⁰⁶ Não por acaso, encontramos já no nascedouro da nossa modernidade as considerações de La Boétie sobre a fundamental fraqueza e cumplicidade de uma *servidão voluntária* para a explicação dos excessos de todo poder; assim, partindo-se de uma igualdade abstrata baseada no todo-poderoso Um transforma-se as relações sociais em um Todos Um que sustenta a maior tirania através das pequenas tiranias de quem acredita reter um verdadeiro poder (conf. não apenas *Discurso da Servidão Voluntária*, mas também sua leitura por Claude Lefort em *O Nome de Um*, em especial p. 166 e segs, bem como a leitura de Marilena Chauí em *Amizade, Recusa do Servir*, em especial p. 193 e segs.). Camus acrescentaria, em consonância com esses autores, que a revolta se desenvolve justamente aí onde uma igualdade de direito tensiona com uma grande desigualdade de fato, encobrendo perversamente uma abstração a qual no limite leva a um agir esquizofrênico generalizado, do qual absurdamente nem mesmo a revolta, como temos visto, escapa.

sim retensionar os termos através de uma irônica e necessariamente simultânea des-objetivação da existência e des-subjetivação da realidade, para sair, assim, do transe moral de um exilado. De qualquer forma, diante da marcha absoluta da ação racional na história, esta aurora poetizada por “René Char, poeta do nosso renascimento”¹⁰⁷, como vimos em nota do capítulo anterior, é para Camus como que renunciada, apesar de tudo, pela exaltação da noite surrealista e seu combate a uma racionalidade irracional através de uma absurda irracionalidade racional; a qual, todavia, também precisaria ser transitória, como temos visto nessa busca revoltada por um verdadeiro valor pelo qual agir.

Combate que sob as mais variadas formas individuais/históricas pautou todo esse movimento de revolta metafísica, na qual cada momento tensiona também internamente com outras posições revoltadas metafísicas e, de modo mais externo, com outras que seriam propriamente as de um revoltado histórico. E assim, a partir das problematizações legadas pela história dessa revolta metafísica, podemos agora problematizar uma revolta histórica que, por outro lado, também a problematiza, percebendo melhor, por esse contraste, as motivações de um movimento revoltado tão fundamentalmente presente em nossa modernidade modernizadora. Mas compreendendo também a ambigüidade com a qual o revoltado formado no absurdo se liga à morte, destino de toda vida: ou por um elo imortal, no que seria uma esperança desesperada de que uma eternidade, ou outras perspectivas afins, supere seu caráter fatal, isto é, através de um viver na morte que esconde sua alienada existência real inclusive de si mesmo; ou por um elo mortal, abrindo-se amorosa, ainda que desesperançosamente, para a vida, isto é, através de um morrer na vida que não permite nenhum tipo de eleição de si, apenas um desenvolvimento precário diante da realidade atual, a qual refletiria, em nossos tempos revoltosos, uma “terra séria e doente”.

¹⁰⁷ *O Homem Revoltado*, p. 123.

REVOLTA HISTÓRICA/DESESPERO REVOLTADO

Os revoltados metafísicos se insurgiram, mais do que por uma vida eterna, por uma unidade eterna que justificasse uma vida destinada à morte eterna — esquecendo do absurdo que os formou, buscaram um sentido outro para a vida ao invés de para o viver. A injustificação do sofrimento (mas também da felicidade) mais do que o próprio, é nessa perspectiva metafísica o verdadeiro mal, pois:

“a revolta é uma ascese, embora cega. Se o revoltado ainda blasfema, é na esperança do novo deus. Ele fica abalado sob o choque do primeiro e mais profundo dos sentimentos religiosos, mas trata-se de um movimento religioso desiludido. Não é a revolta em si mesma que é nobre, mas o que ela exige, mesmo se o que ela obtém é ainda ignóbil”¹.

E nesse sentido, vimos que o “ódio ao criador”, seja pelo ódio à criação por parte de uma negação absoluta ou pelo amor apenas à criatura existente por parte de uma afirmação absoluta, é incoerente com a vivência revoltada que a cada instante deveria se dirigir para a criação de uma existência e uma realidade distinta da atual. Por detrás da desilusão com toda moral há uma profunda esperança de criar uma excessiva justificação absoluta, que tende a levar um revoltado desesperado diante de uma justiça mutilada a se voltar ensandecidamente, por então, contra o que seria naturalmente dele por direito, assim como o fez anteriormente em relação à graça — confundindo o sentido da vida com os sentidos do viver, ele abraça a morte e identifica em absoluto, contra a dispersão despotencializadora da vontade, a paradoxal e desesperante injustificação total de tudo². Assim, sobre os escombros da comunidade divina, o viver humano torna-se sem graça, a um decisivo nada de distância do infeliz abismo niilista, restando ao homem exilado, então, apenas sua liberdade de (re)criar por completo o que seria uma comunidade humana — uma liberdade presa necessariamente ao dever absoluto de finalizar a história humana através da criação de uma justificação universal que devolva asceticamente a graça do viver.

¹ Camus, *O Homem Revoltado*, p.125.

² Acostumado historicamente a pensar e sentir por extremos, a consciência revoltada cresce com o passar do tempo histórico em simultaneidade com a cegueira de sua audácia; ou seja, a aspiração crescente por uma universalidade da razão, cada vez mais autônoma em relação às paixões, tende a legitimar-se, como vimos na questão do absurdo, por uma paixão dócil; o que se complementa contraditoriamente por uma paixão crescentemente cega em seu furor, legitimada por uma razão omissa — todo o problema aqui são os extremos que, seguindo uma lógica dominante, se tocam, distensionando, em nome de sua maximização, toda fundamental tensão humana.

Mais um passo, inicialmente esboçado por Ivan, como vimos, e o reino da graça é substituído pelo reino da justiça, onde um revoltado desiludido com uma generosidade formal busca se fazer rigorosamente justo — como o Deus do Antigo Testamento. Ampliando para o universo inteiro a fortaleza humana levantada inicialmente por Epicuro e Lucrecio, e retomada decisivamente por Sade, o homem sem deus avança, ainda mais decidido, da blasfêmia para o ateísmo, destronando, assim, o reinado de Deus —porém não sua descendência, garantida segundo a máxima: rei morto, rei posto. Seguindo sua trilha ascética, o “século XIX, que é o da revolta, desemboca no século XX da justiça e da moral”³, generalizando um estado de sítio que se torna, desde então, permanente. Mas apesar de assumir definitivamente a criação de algo distinto do atual, o revoltado faz voltar aqui recalcadamente um valor formal, agora intrínseco a uma toda-poderosa liberdade humana; valor pelo qual a total realização histórica de um homem-deus, conforme os deveres absolutos de toda verdadeira liberdade, será livremente construída do nada⁴ — passo a passo, por uma distinção revoltada que se

³ Id., p. 127.

⁴ Plenamente identificada com seus desejos de mudança, numa harmonia cheia de graça entre suas próprias paixões e razões, uma liberdade sem limites transforma livremente a realidade enquanto segue o curso da racionalizada boa vontade contemporânea por um viés revoltado. Salta-se ideologicamente, então, do desejo de livre criação diante do desesperante nada de possibilidades de abertura de sua realidade, interditado de saída por ser esta pensada abstrata e desesperadamente em absoluto, para, no caso, um desejo de livre construção que o des-interditaria ao fazer passar todo desejo de abertura do possível através da criação de possibilidades por um sentimento desregrado que tenderia a uma dispersão realimentadora da injustiça. E desse modo, a mesma liberdade intempestiva que fez um revoltado revolucionário buscar a justiça, tende a ser, então, um empecilho para a instituição desse reino, onde cada vez mais se trata de abrir possibilidades específicas apenas conforme o absoluto bom senso e a boa vontade revolucionários; uma ascética criação da realidade previamente possível conforme, portanto, aos parâmetros dessa realidade injusta, e isso mesmo considerando seu sentido originalmente contrário a esta — distinção, aliás, fundamental sobre muitos aspectos, mas não sob a perspectiva dos excessos revoltados que se voltam absurdamente contra a própria revolta por desfocarem, no sentido que temos acompanhado, os verdadeiros fins de uma revolta formada no absurdo. Na perspectiva revoltada, se naturaliza aqui o sentido do agir e se sublima qualquer possibilidade de verdadeira criação como uma construção racionalizada de uma realidade específica. E por isso, nesse salto da unidade de ação com vistas a uma ação moralmente justificada para a totalidade de ação que se justifica por si, os fins, no fundo vistos como absolutamente íntegros, justificarão no limite todos os meios, comprometendo decisivamente, assim, uma revolta que se justifica apenas por um valor precário que o revoltado reconhece como presentemente comum a todos.

torna, então, um valor em si mesmo⁵. E por fim, então, numa terra totalmente solitária, Camus nos diz ironicamente que o revoltado, agora histórico, acrescenta a seu *cogito* valorizado como um valor em si o que antes já era esboçado pela revolta metafísica, um: “E estamos sós”⁶ — o qual, como veremos, no limite leva a uma paradoxal revolta contra a própria revolta.

⁵ Talvez a perspectiva revoltada atual de uma liberdade auto-suficiente que tende a identificar a si como a única verdade, avessa a qualquer limite que não seja de natureza propriamente ética, e desatenta às observações que vimos Kierkegaard fazer sobre os limites da ética quando tratamos da questão da angústia, do caráter potente das ilusões e também do que seria a subjetividade simultaneamente como a verdade e a não-verdade, talvez tudo isso ajude, dizíamos, a compreender as dificuldades de percepção de nossa época sobre o caráter irônico da aproximação de Camus e de seus instantâneos de uma *condição humana* em relação ao que seria a tradição dos moralistas franceses; que parece visar, aliás, segundo o que temos acompanhado, um valor estruturador de um sentido ironicamente presente conforme ao que vimos ser uma determinação negativa de uma existência distinta da atual. E para entendermos o alcance dessa irônica contraposição, lembremos da atitude a que tende a posição da revolta histórica para Camus: “renunciar-se-á, portanto, à moral de luxo em favor da ética amarga dos construtores” (id., p. 127).

⁶ (Id., p. 128). Esvaziando qualquer unidade realmente presente em sua desilusão com toda moral, a ascética perspectiva revoltada tende a fazer passar uma unidade ideal por uma singular realidade a ser efetivada, pois aí é que estariam propriamente nossos verdadeiros laços. A revolta que faz valer originalmente uma unidade presente precária a se equilibrar significativamente entre o real e o ideal (lembremos que a precarização do instante reflete paradoxalmente a esperança no porvir de novas possibilidades, as quais aí se insinuando dão origem a um processo de autonomização dos pressupostos que retensiona os termos de uma tensão), é paradoxalmente a mesma que tende a esvaziar seu fundamental *eu me revolto, logo existimos*, justamente por causa de uma caricata e desesperada oscilação entre o tudo ou nada. E nesse sentido, o “E estamos sós” coroa de modo fundamental, por uma lógica perversa, esse esvaziamento de uma identidade que uma existência real reconhecia originalmente como presentemente comum e que foi, em princípio, toda justificativa para sua revolta. Seguindo uma lógica dominante em sentido inverso, a revolta surgida num processo histórico de crescente descompasso entre direitos comuns formalmente prometidos como redentores e uma profunda desigualdade de fato, tende a buscar desesperadamente a efetivação de determinados valores, esquecendo, por isso, da necessidade de antes des-formalizá-los criativamente. Não por acaso, a revolta se generaliza decisivamente no período da chamada Revolução Francesa que prenunciará uma formalização conservadora de viés essencialmente burguês e sua ascética busca pela acumulação material de sinais de uma redenção mundana baseada, como vimos, num excesso de exploração; na modernidade como modernização, a ascética sobreposição do plano do direito ao dos fatos que não dá vazão a um desejo de transformação da realidade é o outro lado da formalização conservadora dos valores cada vez mais burguesa. Sustentando a mesma reflexão por extremos, a revolta aspira superar a distensão entre a realidade efetivamente desejada e a expressão de um direito que se faz genericamente desejável, através, no caso, da genérica identificação deste como sendo o efetivamente desejado, pois o que no fundo aspiraria é a superação da própria tensão —; falta

Originalmente, a sobreposição revoltada do plano do direito sobre o dos fatos, oscilando no limite entre o tudo ou nada, visa dar forma ao sentimento de um confuso valor presentemente comum pelo qual um indivíduo isolado espera encontrar, por então, um sentido para seu agir solitário. Como vimos, um singular retensionamento entre esses dois planos, com uma ênfase cada vez mais total da história sobre a natureza, não se dá propriamente a partir de uma nova ordenação conservadora de tipo monoteísta e sim a partir da tensão desta com a conseqüente revolta que se lhe seguiu, revolta nascida justamente do descompasso entre uma exagerada igualdade teórica em face e por causa de uma grande desigualdade de fato. E seguindo seu caminho histórico, essa nova tensão foi adquirindo logicamente, então, uma nova feição, onde uma revolta metafísica marca aqui a intensificação do esforço por uma singular ordenação revoltada desejosa de substituir o reino da graça pelo da justiça, oscilando no limite não mais propriamente entre o tudo ou nada e sim entre a unidade de tudo ou a dispersão de nada, e que mais do que a morte destina para si, em última instância, o desespero niilista de viver na morte. E nessa busca pela graça do viver, a ostentação de uma distinta justificação absoluta de si esquece, então, do conteúdo fundamental de uma revolta, deixando de perspectivar assim a transformação, coerente com a forma e o conteúdo visados, de uma existência e uma realidade distinta da atual. Porém, apenas a seqüência logicamente revolucionária, que aspira principiar pelo que na revolta é propriamente um fim presentemente confuso, torna-se confiante o suficiente de sua capacidade de modelar o agir e o mundo, fazendo, como vimos, o genericamente desejável passar pelo efetivamente desejado; o que, no sentido em que temos acompanhado, dificultaria paradoxalmente a percepção do contexto maior das promessas de uma igualdade total, único lugar onde seu agir revoltado poderia ser de fato coerente.

Na perspectiva de uma construção ordenada do reino da justiça, no qual se emanciparia todo gênero humano — justificativa maior de todo revolucionário —, a

aqui justamente perspectivar o caráter abstrato das promessas e de suas motivações, no limite verdadeiramente absurdo. E em ambos os casos, então, uma tendência niilista, mutuamente alimentada, afrouxa nossos laços com a realidade presente, e isso até o ponto de uma radical diferenciação — fundamental para essa pesquisa — entre existir e ser; ou seja, trata-se aqui de um despotencializador desejo genérico do que quer que seja, no caso, de conservação ou de transformação da realidade atual. E nesse contexto, por fim, a valorização do valor revoltado como em si e não para si tende a transformá-lo, então, em moeda de troca para todo tipo de ação revoltada, pois rigorosamente nada valeria fora de uma potente lógica dominante — o que, aliás, mostra sua força revoltada, tanto para bem como para mal.

consequência lógica da busca pela unidade de tudo, promovida por uma revolta metafísica, é justamente a dispersão de nada por parte de belas almas que se dilaceram sem nada transformar verdadeiramente — crítica dirigida, inclusive, conforme a confiança na eficácia de seus meios revolucionários, a movimentos revolucionários destoantes. Contudo, como uma revolução nunca fecha seu círculo ordenador de mudanças totais pois no limiar outro já se esboça, a construção da ordem definitiva através de uma unidade total mais reafirma *ad infinitum* a necessidade ordenadora de “uma feliz unidade e de uma morte satisfeita”⁷, que daria sentido à ação humana par e passo com a unidade de tudo, do que efetivaria, pensando no caso puramente revoltado, essa necessidade⁸.

Assim como na revolta metafísica, apesar dos modelos longínquos da revolta histórica remontarem até as revoltas servis da Antiguidade, esta só faz verdadeiramente sentido após a histórica tentativa cristã de reconciliação universal do sofrimento do escravo com a face piedosa daquele que seria seu verdadeiro senhor. Desde então, um incipiente espírito revolucionário, conseqüente com a crescente sobreposição de uma percepção histórica do mundo sobre uma percepção natural, aspira (re)construir de modo total uma unidade universalmente dominante que rompa, paradoxalmente, com toda lógica senhorial⁹. Espírito formado¹⁰ decisivamente apenas quando os jacobinos,

⁷ Um dos motivos da tensão entre os revoltados surrealistas e os revolucionários marxistas é justamente que para esses o máximo de história possível como a possibilidade de seu fim tenderia contraditoriamente a uma identidade com o objeto de sua revolta; e assim, em última instância, seria necessário como que *derreter* os dois lados de uma lógica perversa (identidade e contradição) para, assim, realmente não realimentá-la.

⁸ Na perspectiva revoltada aqui desenvolvida, que não foca fundamentalmente, por questões de delimitação, “as causas históricas ou econômicas das grandes revoluções”, evidenciando-se, assim, o limite do que se segue, “a revolução, mesmo e sobretudo aquela que pretende ser materialista, não é mais que uma cruzada metafísica desmesurada” (*O Homem Revoltado*, p. 134) a seguir aqui par e passo a revolta metafísica.

⁹ Apesar da aspiração de passagem do plano dos fatos para o do direito na revolta de Espártaco, sua visada, acompanhando outras tantas revoltas servis, “não se refere diretamente aos deuses da cidade” (id., p. 136); ou seja, apesar da possível emancipação no bojo de uma partilha de terras e de uma abolição da escravatura, na perspectiva de uma revolta histórica a relação senhorial fica aqui ainda propriamente intocada.

¹⁰ Nessa perspectiva histórica, a Reforma poderia ser pensada retrospectivamente, no sentido que vimos quando tratamos do absurdo, como uma espécie de “jacobinismo religioso”.

inspirados e fundamentados em muito pelo princípio de igualdade rousseauiano¹¹, rompem fundamentalmente com a arbitrariedade monárquica baseada na graça,

¹¹ Deslocando o que seria a origem anteriormente arbitrária do poder para um absoluto consentimento geral a legitimar um poder verdadeiramente livre, o *Contrato Social* termina por deificar a figura do povo e fornecer os fundamentos de um histórico reino da justiça. Já mostra o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade* que a idéia de um pacto social se faz necessária após uma convenção humana como a propriedade privada generalizar uma guerra de todos contra todos; e que coerente com esta, uma ideológica racionalização corromperia progressivamente, então, uma ordem natural de razões em harmonia com uma essencial perfectibilidade humana que teria se seguido ao que se poderia imaginar como sendo um solitário estado de natureza. Levando ao extremo a visada da lógica contratualista por uma universalidade humana assentada sobre a individualidade, o culto da razão universal em Rousseau encarna-se legitimamente, por então, no que seria uma vontade geral soberana — baseada em indivíduos mutuamente dependentes em sociedade —, usurpada no bojo de uma tendência despótica que teria se acentuado e consumado, paradoxalmente, com o pacto —; e aqui, também os burgueses logicamente não deixariam de se encaixar nessa categoria de indivíduos que, contraditoriamente, querer-se-iam independentes em sociedade. A arbitrariedade tirânica desenvolvida num histórico processo de desigualdade sustenta-se, assim, como já o haviam mostrado La Boétie e Maquiavel no início da modernidade, na dissolução do ser no parecer, isto é, num mundo de aparências em que tudo é racionalizado para melhor se efetivar uma realidade especificamente dominante. E assim, diante dos rumos excessivamente individualistas de uma civilização calcada no indivíduo livre, Rousseau nos diz que após a corrupção de uma natural cadeia de razões uma verdadeira liberdade se faz, numa chave agora socialmente pactuada, propriamente moral, caso contrário, apenas se realimentaria a lei do mais forte. Em outros termos, trata-se da livre decisão entre a arbitrariedade de mediações exteriores que perpetuam um mundo de aparências baseado num corrompido amor-próprio, e, por outro lado, a autonomia de se guiar pela sua própria ordem de razões com vistas a um transparecer amoroso através do outro, ou seja, construindo particular e coletivamente uma unidade cada vez maior. Mas a sobreposição rousseauiana do plano do direito ao dos fatos, que faz do sentido da liberdade um dever ser, não implica fazer amar diretamente a virtude, “mero sermão de palavras vazias”, e sim a condição que nos leva à virtude (conf. o prefácio dialogado de *A Nova Heloísa*, p. 33), e isso justamente pelo caráter simultaneamente particular e geral do problema (como bem observa Bento Prado no seu *Romance, Moral e Política no Século das Luzes: o caso de Rousseau*, o ponto fixo da razão se faz substituir no autor por “uma linha comandada por um ponto móvel, determinado pela situação histórica do leitor virtual” (p. 67); ou seja, mais do que uma razão dominadora das paixões a impor uma justiça abstrata, haveria propriamente um deslocamento historicamente racional, conforme à imaginação histórica, de uma tensão inerente ao próprio ser humano com vistas à superação de fato do mundo de aparências). De qualquer forma, será esse princípio abstrato baseado num consentimento geral e toda a discussão sobre os rumos da liberdade aí implicada que justificará originalmente um histórico reino da justiça a romper com a desigualdade entre senhor e escravo na contemporaneidade. A igualdade absoluta que faz aqui todos, simultaneamente, senhores e súditos se fundamenta na perspectiva de que transferir todos os direitos naturais no bojo da racionalização

consolidando a república ao desencarnarem “a divindade, matando os seus representantes na terra”¹², o que esvaziaria eternamente, por então, o trono deslegitimado pela cumplicidade tirânica entre os representantes do poder secular e do milenar.

Usando da lógica rousseaniana para fundamentar o novo reino, Saint-Just demonstra paradoxalmente que a rebelde aspiração do rei em ficar além do pacto o põe justamente aquém deste, não o protegendo, portanto, a lei pactuada. Assim, julgado diretamente pela assembléia que representaria absolutamente a vontade geral da soberania popular, e não indiretamente pelo juízo da lei firmado nos tribunais, o blasfemo homem que queria ser soberano é condenado, então, como um símbolo vivo do falso deus, o qual, pelo simples fato de existir, ameaçaria o novo verdadeiro deus¹³.

do pacto implica não transferir propriamente nada a ninguém; e assim, absolutamente livre em sua ausência de limites, a soberania popular reinaria senhora desde o pacto social se uma certa cadeia natural de razões fosse seguida. Mas para tanto, o ilustrado Rousseau aponta para a necessidade pedagógica de realizar a máxima coincidência entre os interesses particulares e o público, pois apenas uma submissão ativa das vontades particulares ao todo, portanto sem neutralidade possível, libertaria paradoxalmente todo gênero humano. E assim, o cidadão exilado em sua própria pátria estaria situado paradoxalmente aquém da situação anterior ao próprio pacto, encontrando-se a ferros por toda parte esse homem que nasceria naturalmente livre, devido, no caso, a uma despótica lógica dominante, mas também além, não evidentemente devido à plena efetivação de uma liberdade moral e sim à perspectiva de um devir de possibilidades humanas só possíveis em sociedade.

¹² (*O Homem Revoltado*, p. 137). Como vimos, Sade já havia percebido o esforço decisivo não só para a fundação da república como também para a sua plena realização, utopicamente perseguida pelos movimentos revoltados pelo menos desde esse fundamental período revolucionário, o qual se estende decisivamente, aliás, por toda contemporaneidade.

¹³ No limiar de uma fé dogmática na revolta uma nova adoração já se faz perceber, bem como o preço de um retorno da morte revoltantemente injusta. Os jacobinos, seguindo a divinização da igualdade rousseaniana iniciarão, então, a caminhada rumo ao divino reinado da justiça ao assassinar o representante do reino da graça. Mas, especificamente “Rousseau, a quem não faltava bom senso, compreendia efetivamente que a sociedade do *Contrato* só convinha aos deuses” (id., p. 157) —; embora, por outro lado, também não deixe de ser insensata a crença generalizada num despotismo esclarecido (pensemos no cunho conservador da constituição proposta pelo autor à Polônia), esperança de que a partir de um “iluminismo moderado”, como nos diz a leitura histórica de Hobsbawm, “os *anciens régimes* se abolissem voluntariamente. Ao contrário, como vimos, em alguns aspectos eles estavam-se fortalecendo contra o avanço das novas forças econômicas e sociais” (Hobsbawm, *A Era das Revoluções*, p. 38). Dentro do contexto do limiar de uma nova era, o ponto fixo da razão, como vimos anteriormente, se faz substituir por um deslocamento historicamente racional que apenas perspectiva a possibilidade

E então, em 1793 um novo absolutismo, paradoxalmente calcado na justiça, vem coroar a revolução econômica feita anteriormente. Porém, “o movimento que parece fechar o círculo já começa a esboçar outro no instante mesmo em que o governo se constitui”¹⁴,¹⁵ e, assim, a construção da ordem definitiva desesperadamente não se efetiva. A Revolução Francesa não coroa apenas uma formalização conservadora cada vez mais burguesa, mas também a revolta que necessariamente tensiona com ela¹⁶, numa lógica de crescente tensionamento entre uma igualdade afirmada cada vez mais absolutamente e o plano dos fatos que se torna cada vez mais blasfemo para com o novo deus.

Mas após “a Execução do Rei”, conforme “o Novo Evangelho” de tipo rousseauiano, ainda se faz necessário implementar “a Religião da Virtude”, que, como veremos, conduzirá até “o Terror”. Saint-Just fala então em recuperar a natureza historicamente violentada através de leis morais universais que abririam o caminho de “uma tendência universal para o bem”. Assim, a república das leis e de suas “imortais” instituições governaria a todos sem contradições visto que obedecê-las seria obedecer rousseauianamente a si mesmo, e tudo segundo uma sacrossanta razão que muito se assemelha ao antigo deus absoluto, apenas que sem representantes visíveis, ficando, por isso mesmo, como que suspensa formalmente no céu dos princípios universais¹⁷, como,

porvir, portanto não propriamente atual, de plena efetivação da liberdade moral. Pensando comparativamente, podemos ver o deslocado Rousseau, que antecipa em muitos sentidos uma contemporaneidade em permanente crise consigo mesma, equilibrando-se entre uma nostálgica liberdade natural que prenuncia uma revolta metafísica, em especial de tipo romântica, e, por outro lado, uma profissão de fé civil numa liberdade moral futura que prenuncia uma revolta histórica, em especial de tipo jacobina.

¹⁴ *O Homem Revoltado*, p. 132.

¹⁵ “De fato, a revolução industrial [e algo análogo acontecerá com a outra parte — francesa — do que Hobsbawm chama “dupla revolução”] não foi um episódio com um princípio e um fim. Não tem sentido perguntar quando se ‘completou’, pois sua essência foi a de que a mudança revolucionária se tornou norma desde então” (*A Era das Revoluções*, p. 45, grifo meu).

¹⁶ “E ainda assim a história da dupla revolução não é meramente a história do triunfo da nova sociedade burguesa. É também a história do aparecimento das forças que, um século depois de 1848, viriam transformar a expansão em contração” (id., p. 19), nos diz Hobsbawm já com um olho no que viria a ser a *Era dos extremos*.

¹⁷ A confiança rousseauiana na possibilidade de distinção histórica entre ser e parecer influencia decisivamente a era dos valores formais inaugurada pelos jacobinos e consolidada em muito pelo movimento iluminista alemão, em especial pelo que vimos ser um certo jacobinismo kantiano. E é justamente a soberana coincidência do ser com o dever ser que legitimaria aqui uma submissão voluntária

com o sinal trocado daquela problematizada por La Boétie. Porém, lembremos, a ética visa a virtude aqui apenas de modo indireto. Podemos compreender melhor esse ponto atentando para que Kierkegaard, em um dos parágrafos chaves de *Temor e Tremor* (texto onde se discute esse mundo ideal que é o da ética e que se relaciona diretamente com o que temos visto ser a necessidade de liberdade), página 292, lembra de Rousseau enquanto discorre, não por acaso, sobre a moralidade, chamando a atenção para que embora o dever de amar o próximo, como todo dever, se refira no fundo ao divino, ao perfeito, ainda assim é com o próximo que entro em contato direto; e que por outro lado, o dever de amar a Deus, em sua tautologia, seria uma pura abstração; e portanto, só poderíamos entender a moral como limite e um conteúdo moral como uma pura abstração que impede de sentir a verdadeira tensão nesse limite. Em outras palavras, a verdadeira tensão ética acontece numa situação limítrofe na qual um conteúdo ético apenas poderia ser uma abstração que impede o abrir-se para o desconhecido através do contato direto com minha situação real. Analogamente, a liberdade para Rousseau só é concreta quando ao desejo pode efetivamente corresponder um poder de realizá-lo, visando, portanto, uma nova totalidade que retensione aquele ponto móvel e que deve ser “vívuda no *instante*” e não abstratamente no futuro, no tenso instante que pode perecer e tornar os frutos da necessidade específica por uma nova realidade irrealizáveis (conf. Bento Prado, op. citada, p. 71, em especial a reveladora comparação entre Rousseau e um Sartre inspirado por um reino dos fins de tipo kantiano, que permite, em certo sentido, não apenas matizar melhor a diferença entre o autor e o jacobinismo em geral, como também entre Kierkegaard e um de seus principais leitores contemporâneos). Como bem notou Starobinski, o ideal rousseauiano é o de, num desejo nostálgico de deter o tempo, apagar todas as mediações com vistas a um gozo instantâneo, a um gozar eternamente de um máximo de transparência, sendo por isso mesmo considerado com justiça como o poeta do instante extático, de um arrebatamento íntimo que nos enleva até a plena transparência (conf. Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, p. 97 e 109). Quanto a Kierkegaard, se ele parece concordar com uma liberdade que visa uma totalidade realizável no instante presente, como vimos no final do capítulo II, por outro lado parece discordar do caráter ainda excessivamente fixo da tal linha a qual não por acaso ainda sustenta um ponto móvel, mas que, todavia, num certo sentido já anteciparia, se pensarmos numa perspectiva absurda, o deslocamento da dúvida clássica iniciado coerentemente por Kant mas apenas tornado consciente, com a mediação de Hegel, por Kierkegaard. Por isso, diferentemente de Rousseau, Kierkegaard talvez pudesse ser considerado como o poeta do instante dinâmico, o poeta do paradoxo, pois nele o eterno identificar-se-ia com um porvir possível, não possuindo, assim, o caráter estático do instante extático, e projetando-se, portanto, se tanto, um êxtase e uma transparência precários. E desse modo, uma certa liberdade ausente não deixa de prenunciar já em Rousseau a discussão kierkegaardiana sobre o instante presente e o caráter ilusório da liberdade, e isso até o ponto mesmo de fornecer as bases do que seria o fundamento passional da existência, o qual sustenta o deslize da dúvida clássica e que influenciou decisivamente em relação à questão ética, não por acaso, outro pós-idealista como Schopenhauer. — Mas apesar de tudo, as extremas ambigüidades rousseauianas (seu fascínio pelos extremos, como observa Starobinski), que, repita-se, prenunciam a contemporaneidade, levam logicamente, em última instância, a conseqüências que extrapolam não apenas as intenções do autor mas também a própria revolta que em muito o motivou, como, aliás, nos demais casos observados em *O Homem Revoltado*. E aqui, a instituição de uma era dos valores formais que pairam num céu sem referencial concreto, fixo, a justificar um poder

aliás, no caso do deus da maioria dos iluministas alemães. No imaginário da época, trata-se de reavivar o rigor virtuoso que teria sustentado a antiga república romana, todavia o caráter ascético torna indistinto para a nova religião a distinção romana entre o público e o privado, e isso até o ponto de se afirmar que “toda corrupção moral é ao mesmo tempo corrupção política, e vice-versa”. Por isso, diante da transgressão cada vez mais freqüente de uma lei cada vez mais purista, instaurada por quem acreditou piamente numa convergência absolutamente natural de interesses, faz-se necessário, desde então, o combate impiedoso a toda facção, para se sustentar asceticamente, assim, a unidade divina: “Ou as virtudes ou o Terror”. E nessa época do engajamento total, sem neutralidade possível, a unidade total da “república do perdão” que aboliria a pena de morte e redimiria em vida, transforma-se no implacável nada da “república das guilhotinas”, como que atendendo, assim, àquele esforço cívico a mais, pedido insistentemente por Sade.

As exigências contemporâneas por uma virtude extrema, conforme a nova religião ainda incipiente, leva na perspectiva revoltada ou à sua negação violenta, como nos mostra Sade, ou à sua afirmação violenta, como nos mostram os jacobinos; no interior dos muros da fortaleza republicana que exila definitivamente o deus absoluto, os deveres se fazem absolutos, pois, como vimos, o estado de sitio é agora permanente¹⁸. Não por acaso, por um lado Sade exige que se abram os muros das

que, no final das contas, se justifica apenas por si mesmo, é com certeza uma das mais fundamentais. A vontade geral misticamente incorporada em cada um, como dizia Camus, deifica um poder sem limites baseado numa abstrata comunidade de vontades, e isso a tal ponto que a vontade de todos não a anula, pois se trataria, por então, de uma multidão profundamente alienada que não segue o curso natural de sua liberdade por estar ainda a ferros; um passo a mais, e uma casta iluminada pela absoluta vontade geral propor-se-á a romper com os grilhões da vontade de todos, “forçando-os a ser livre”, e expondo, assim, à luz de uma razão semi-consciente em sua perplexidade, uma das feridas mais absurdas da contemporaneidade.

¹⁸ Uma das experiências cruciais desse homem contemporâneo sem deus, seja pelo lado conservador ou revoltado, é justamente seu dilaceramento entre a nostalgia por uma vaga e inocente naturalidade perdida no meio da artificialidade das aparências e, por outro lado, a esperança de construí-la artificialmente. Aqui, um esvaziamento da experiência presente por um viver para o passado ou para o futuro indica que o desejo de justificação da dispersão atual é mais fundamental do que propriamente o de transformação. Lembrando de um dos esquemas reflexivos kierkegaardianos representativos da ausência de interiorização de uma existência essencialmente contraditória e, por isso mesmo, em permanente tensão com sua própria realidade, visto no capítulo II, percebemos haver, por essa perspectiva, uma hipocrisia para consigo na escandalosa indignação pelo rumo dos acontecimentos, isto é, uma passividade que

ativamente nada transforma — acusação, por sinal, dirigida aos revoltados em geral por parte dos revolucionários; mas também um escândalo contra si na hipócrita reconciliação do revoltado com o objeto de sua revolta, a partir de um alinhamento incondicional que artificializa qualquer possível naturalidade para assim melhor construí-la, isto é, uma atividade que embora aspire tudo transformar antecipa passivamente o porvir das mesmas possibilidades de uma história, por então, naturalizada — e nesse sentido, o acusado é agora o revolucionário. (Também problematizando os rumos da liberdade moderna na mesma época que Camus, Benjamin observava um esvaziamento da experiência presente, e Adorno e Horkheimer um certo mimetismo da sociedade contemporânea a levá-la no limite a ser propriamente uma sociedade administrada). Mas o mesmo valeria para o pensamento conservador da época, e até mesmo com mais força se pensarmos que numa vertiginosa modernidade como modernização a alienação, isto é, o esquecimento do que passou, inclusive de si, é uma parte tão fundamental quanto a consciência em relação a essa ordem permanentemente desestabilizadora que apesar de aspirar paradoxalmente estabilizar seu círculo de dominação por um revolucionar permanente apenas encontra a instabilidade dos movimentos revoltosos que ela naturalmente desperta. Pensemos, por exemplo, no caso de um certo humanismo de fundo burguês escandalizado ou da hipocrisia dos abstratos valores burgueses tendente ao cinismo: “a burguesia não reinou durante todo o século XIX senão se apoiando nesses princípios abstratos. Só que, menos digna que Saint-Just, ela usou esse apoio como álibi, praticando em todas as ocasiões os valores contrários. Por sua corrupção essencial e sua desanimadora hipocrisia, ela ajudou a desacreditar de modo definitivo os princípios que proclamava. Nesse sentido sua culpa é infinita [...] no momento em que todo valor for desacreditado, a razão se porá em movimento, não se apoiando em mais nada além dos próprios sucessos [...] ela se tornará conquistadora” (*O Homem Revoltado*, p. 160, grifo meu). Por tudo isso, esse homem contemporâneo dilacerado entre estar embarcado numa história por demais agitada que se apresenta progressivamente como total e, por outro lado, esperar ardentemente poder desembarcar em algum nostálgico porto seguro, sente-se presentemente cada vez mais paralisado. Diante de um presente sem graça, ofertado genericamente sabe-se lá por qual divindade, deslocamos os favores que antes esperávamos dos deuses para aliviar o peso de morte que pesa sobre a vida, no caso, ou para uma natureza ou para uma história dadivosa que nos faça, como antes, os escolhidos; ou melhor, que, seguindo o princípio de ostentação que em muito rege a lógica do reconhecimento, nos justifique em absoluto. Como crianças mimadas — com a doce inquietação niilista que para afugentar a apatia de nada querer deseja ardentemente o nada, como nos lembra Nietzsche —, esperneamos diante de um presente que queríamos que fosse instantaneamente à altura das promessas anteriormente feitas e que, em verdade, não se faz benfazejo, desesperadamente, nem mesmo para o futuro. Sublimando o sufocante terror que nos causa o esforço absurdamente sem fim de Sísifo, bem como os revoltantes suplícios sofridos por Prometeu, fazemos passar, pelo menos desde o processo revolucionário francês, o já sublimado véu da modernidade pela redoma de vidro de uma modernidade consciente de si e de suas razões, lugar de onde o ar puro da inocência é observado, nostálgicamente, como fazendo parte de uma realidade outra, verdadeiramente incompreensível e irrespirável como o vazio do vácuo; além disso, par e passo, o terror generalizado diante da realidade totalizada é (re)voltado (no limite, como veremos no correr do texto, ultrapassando aquela tênue fronteira do ressentimento) contra ela, para, quiçá, quebrar a redoma totalitária através de investidas imediatas e desesperadas que, se não perspectivam um porto seguro, ao menos

prisões em nome de uma utópica república do aviltamento onde o aprisionamento, pedagogicamente conduzido por uma casta ilustrada, paradoxalmente libertaria; e por outro lado, os jacobinos fazem desses muros justamente o símbolo de uma utópica república sustentada, em última instância, no terror, a qual, igualmente conduzida por uma casta ilustrada, aprisiona e violenta para, também paradoxalmente, libertar. Mesmo tendo raízes muito mais antigas, como temos visto, o Terror, sob várias faces, se encontrará legitimado¹⁹ pelo menos desde o início dessa modernidade como modernização que exige deveres absolutos para manter de pé essa segunda Torre de Babel, renunciando-se, assim, a violência santificada de um Grande Inquisidor.

Pela lógica do terror, sustentada em 1789 por uma apaixonada unidade da pátria absolutamente soberana, como não existe inocente neutralidade diante das ascéticas exigências de virtude, qualquer facção é criminosa até mesmo no detalhe, como observa Saint-Just. E desse modo, com o símbolo da opressão convertendo-se por uma lógica delirante no da liberdade, se conduz ao cadafalso uma minoria, que logicamente poderia alcançar a totalidade das pessoas (vontade de todos) e que em verdade chegou a um número expressivo, para se salvar, assim, a maioria, isto é, a vontade geral. Mas como a ameaça à pátria não diminui²⁰, no limite, visto a inocência do poder emanado do povo, deve-se oprimir todo, paradoxalmente culpado, povo fraco; estreitando-se, assim, como na revolta metafísica, embora dessa vez com uma dimensão terrivelmente real, os laços

talvez retardem, ou até mesmo, no extremo, afundem essa embarcação na tempestade de possibilidades que mergulha uma liberdade que intempestivamente se quer total.

¹⁹ A combinação do “moderno esforço de guerra total” com “o fato de que nenhum esforço efetivo de guerra moderna é compatível com a democracia direta, voluntária e descentralizada”, o que permitiria uma melhor compreensão do Terror (*A Era das Revoluções*, p. 85), é próprio do período revolucionário contemporâneo marcado pelas tormentas da dupla revolução. O lado revoltado exaltado por Camus é assim o mais evidente: “os governos revolucionários ficam na obrigação, na maior parte do tempo, de serem governos de guerra” (*O Homem Revoltado*, p. 133); porém, não inteiramente compreensível se não atentarmos para o lado conservador da modernidade modernizadora que assume revolucionariamente seu esforço permanente, nem sempre visível justamente pela ocultação ideológica inerente a uma ordenação conservadora de tipo burguesa que precisa de modo essencial mobilizar terrivelmente sempre a tudo e a todos (lembramos nesse sentido, da significativa e terrível normalidade da guerra na peça *Mãe Coragem* de Brecht). E isso, evidentemente, atribui um significado mais amplo do que eventualmente se perceberia à primeira vista em relação a essa segunda Torre de Babel.

²⁰ É interessante observar que os anarquistas farão mais tarde da fragilidade anárquica que se seguiu à queda da monarquia, paradoxalmente, um trunfo dentro da polêmica revolucionária, mostrando, igualmente de modo terrível, a incompatibilidade intrínseca entre governo e revolução.

entre virtude e crime. E nesse contexto, o orgulhoso Saint-Just, que não deixava de perceber desesperadamente os impasses de uma virtude cada vez mais tirânica, ao final, mais do que à sensatez pedida genericamente, “entrega sua vida à decisão dos princípios”²¹, preferindo reafirmá-los através do longo emudecimento diante de seu próprio cadafalso²²; e que refletia adequadamente a mudez dos princípios eternos que ele amava com um estranho amor impossível, isto é, que sem verdadeiros laços com algo abaixo desse céu dos princípios, abandonado por uma realidade ingrata que insiste em não ser o que deveria ser, não abre possibilidades como essencialmente o faz todo amor. Assim como Ivan Karamazov generaliza a falta de possibilidades e morre paralisado pela terrível possibilidade de um princípio de injustiça que haveria na

²¹ Numa perspectiva kierkegaardiana faltaria ao desgraçado homem que perdeu a graça do viver, outorgada anteriormente por direito divino, um senso de *humor* em relação ao *patético* de receber, absurdamente, sua maior liberdade junto com sua maior servidão — sentimento fundamental que liga, para Kierkegaard, o agir por dever a um agir no qual o presente e o futuro se religam, se reconciliam, assim como o é a ironia que liga um agir intuitivamente voltado (*Sinnigkeit*) para uma interiorização presente que se esgota em si, de fundo estético, com a seriedade de se repetir em cada instante a mesma interiorização (*Innigkeit*), de fundo ético. Para sua infelicidade, conseguindo apenas rir histérica e sardonicamente de si mesmo, o homem recalcado se fez de uma seriedade mórbida paradoxalmente aspiradora de uma graciosa espontaneidade: “Saint-Just inventou essa espécie de seriedade que faz da história dos dois últimos séculos uma tediosa novela policial” (*O Homem Revoltado*, p. 152). Não por acaso, Kierkegaard fará, com um travo amargo, da ironia em relação a uma morbidez generalizada a seriedade possível; e assim, enquanto ri um riso que sabe não ser aquele aberto e franco, o humorista Clímacus/Kierkegaard, rigorosamente com um olho na história e outro além, nos diz que a graciosidade se dá no instante presente de uma existência real que se põe “logo em jogo toda vez que uma dificuldade se apresenta. Aí a dança vai fácil; pois a idéia da morte é uma leve dançarina, a minha dançarina, qualquer ser humano me é pesado demais; e por isso, eu suplico, *per deos obsecro*, que ninguém se incline diante de mim, porque eu não danço” (*Migalhas Filosóficas*, p. 24). Necessitando superar o absurdo através de um valor que guiasse sua revoltada ação presente, o revoltado Saint-Just aspira fazer renascer das cinzas de cada instante um povo revigorado em todo seu ímpeto; porém, esta passagem só poderia ser feita, absurdamente, por cada um, mesmo e justamente por ser todo problema simultaneamente particular e geral, e isso apenas se não nos deparássemos com os limites decisivos que temos acompanhado. Assim, aspirando-se conduzir as contradições alheias na dança da vida ou se adora ou se faz passar por falso deus, por um referencial genérico de uma experiência que é, essencialmente, singular. Confundindo o viver com uma vida idealizada, Saint-Just não renascerá do cadafalso, bem como a justiça santificada que fez passar significativamente por seu próprio nome.

²² (Conf. *O Homem Revoltado*, p. 156). Reencontraremos um movimento similar mais de um século depois nos famosos processos de Moscou.

religião do Grande Inquisidor, também Saint-Just se paralisa, mas por motivos contrários, isto é, pelo terror do abandono do céu dos princípios; e por fim, então, “Saint-Just morre, e com ele morre a esperança de uma nova religião”²³.

Para Camus, a eternização jacobina dos princípios morais justificados apenas por si mesmos, como se fossem uma espécie singular de ordem preexistente acima de toda realidade, e, por outro lado, a progressiva desmoralização dos princípios morais de início ardentemente professados, por parte de uma ambígua burguesia, ambos são os dois lados do mesmo caminho niilista contemporâneo²⁴. Por isso, desesperançado com a nascente “religião da virtude” e com a consolidação de uma ordem burguesa que se mostrava cada vez mais hipócrita²⁵, o revoltado aos poucos vai mudando seu foco. Mas como mal se fecha um círculo revolucionário outro já se esboça, na verdade ocorrerá uma série de situações e alianças ambíguas até pelo menos o colapso total do *ancien régime*, e de fato, mais além, embora, como veremos, com um significado evidentemente diferente. E nesse sentido, junto com outras forças revolucionárias, a duplamente escandalizada burguesia, hipócrita para consigo e para com os outros, assume desde o início para si a luta pelas soberanias populares tanto para combater a antiga ordem quanto para melhor efetivar a sua²⁶: “é preciso que o novo regime se

²³ Id., p. 157.

²⁴ Conf. id., p. 159.

²⁵ Hobsbawm nos diz a respeito da Inglaterra do começo do XIX que “a moralidade puritana a ponto de tornar a hipocrisia sua companheira automática, dominou essa desolada época” da “frugalidade e do cada um por si”, a qual associava virtude e sucesso a partir de uma “sombria devoção ao utilitarismo burguês” (*A Era das Revoluções*, p. 209, grifo meu). E mais adiante o autor nos diz que “o período que culminou por volta da metade do século foi, portanto, uma época de insensibilidade ímpar”, onde além dos excessos fora da nação que praticamente não eram justificados, na própria a indigência era justificada como incentivo ao trabalho e garantia de boa conduta, e a desigualdade até mesma reconhecida formalmente, sendo que “a sociedade hierárquica era, assim, reconstruída sobre os princípios da igualdade formal. Mas havia perdido o que a fazia tolerável no passado, a convicção geral de que os homens tinham direitos e deveres, de que a virtude não era simplesmente equivalente ao dinheiro, e de que as classes mais baixas, embora baixas, tinham direito à suas modestas vidas na condição social a que Deus os havia chamado” (id., p. 220, grifos meus). E o mesmo acontecerá com a liberdade tratada como livre iniciativa a esconder uma nova forma de servidão, com o reavivamento da escravidão direta fora da nação, e com o caráter essencialmente calculado da fraternidade na sociedade burguesa quando não diretamente opressor.

²⁶ Apesar do evidente conflito, os interesses burgueses e aristocráticos encontraram soluções convergentes durante todo o período da modernidade como modernização, como, por exemplo, na paradoxal figura do que seria um despotismo esclarecido, não inteiramente conservadora e muito menos revolucionária. Mas

consolide, e a história, do século XIX até 1914, é a da restauração das soberanias populares contra as monarquias do antigo regime, a história do princípio das nacionalidades [...] Só então podem surgir as conseqüências dos princípios de 89”²⁷.

Ao terrível esforço regicida por desencarnar a divindade, prolongado até o início do século XX, segue-se logicamente, ao mesmo tempo que se cruzam, o esforço deicida por negar qualquer princípio superior, visto por esta perspectiva, então, como mera virtude formal. A essencial hipocrisia burguesa buscará sisificamente (re)ocultar de modo ideológico a razão conquistadora apoiada arbitrariamente apenas em seus próprios sucessos justamente através da virtude formal que ela mesma vai desacreditando²⁸,

tudo isso ocorria segundo a ordenação do *ancien régime*, e isso, para o que segue, faz toda a diferença. Durante a ruptura revolucionária, variados setores dessa classe bastante heterogênea que é a burguesia, abandonaram sua atitude ambigüamente conservadora e revoltada, assim como no período revolucionário que se seguiu à restauração conservadora generalizada de um poder monárquico devido à queda de Napoleão. Porém, à medida que progride a consolidação do poder conservador burguês vai diminuindo estrategicamente sua necessidade de equilibrar-se entre os revoltosos e os conservadores do *ancien régime*, e, por outro lado, aumentando sua hipocrisia pois sua legitimidade baseia-se justamente nos valores revolucionários que ela tem, necessariamente, de conservar como meramente formais. Em 1848, em certo sentido, ela rompe definitivamente com seus ocasionais aliados revolucionários e o quadro da nova ordenação social fica mais nítido; mas um longo tempo ainda se passará até se desenhá-la por completo, e então, outras alianças, visando a instituição da soberania das nações e do povo, não se deixarão de fazer — e isso, paradoxalmente, no bojo de um verdadeiro império ideológico como veremos, nem mesmo após o *ancien régime* estar esquecido e os revoltosos disputarem diretamente a primazia por uma nova ordem social.

²⁷ *O Homem Revoltado*, p. 158, grifo meu.

²⁸ O que no fundo é ocultado, é justamente o caráter violento da dominação de tipo burguesa que se baseia, como vimos, numa exploração excessiva, bem como as formas em que ela se manifesta. Porém, como veremos, uma certa tendência revolucionária em focar excessivamente o caráter material da felicidade, apesar de dramaticamente compreensível diante do viés predatório burguês, não faz, da perspectiva que temos acompanhado, aquela distinção kierkegaardiana entre existência e realidade, que matizaria o caráter simultaneamente particular e geral do problema. Focando excessivamente na realidade, assim como o revoltado metafísico o fazia em relação à existência, o revolucionário faz passar ideologicamente uma questão de vida ou morte, que é fundamentalmente a de sobrevivência (particular e geral) na realidade de uma existência particular, por ser também a de viver ou morrer. Isso, como se a felicidade pudesse ser realmente determinada sem maiores contradições numa sociedade tão contraditória quanto a nossa, e como se, pensando na urgência da questão, esquecendo do viver que faz tão precário o sobreviver se pudesse simplesmente, então, suprimir esta precariedade. O viver em sociedade seria no limite aqui tão-somente uma determinação de uma realidade histórica imanente, que uma vez superada ou recuperaria ou moldaria um verdadeiro viver, conforme um puro ideal do que seria ou deveria ser a

exponenciando, assim, um processo esquizofrênico que é sintomático de uma série de patologias próprias de nossa época. Quanto ao caso revoltado, um passo a mais nesse

natureza humana. Por isso, para uma casta revolucionária esclarecida do sentido histórico de uma disputa excessiva de poder, as condições econômicas de ruptura definitiva já foram geradas no interior do próprio processo, tratando-se *apenas* de efetivar social e politicamente, então, as possibilidades já dadas de satisfação social das necessidades materiais de todos. Porém, em última instância, uma confiança absoluta leva o revolucionário a concentrar-se aqui apenas em um lado da questão — enquanto, paralelamente, o revoltado metafísico se concentra no outro —, reforçando indiretamente, assim, no sentido que temos acompanhado, uma lógica de dominação que não por acaso desaguou numa exploração excessiva, e isto quando não explora diretamente, como nos mostra diversos exemplos históricos. Como já mostravam os românticos dândis, que segundo Camus seriam não por acaso a outra face desse revolucionário descrente das virtudes formais, num mundo de aparências a dissolver os limites entre ser e parecer até mesmo o fazer ser se torna um parecer. Em outras palavras, num fortificado mundo sem graça tudo no limite nihilisticamente se equivale, sendo todo valor indiferentemente uma aparência, a ser sustentada aparentemente no caso burguês e simplesmente negada ou superada no caso revoltado. A questão dos fins que justificavam os meios no início da modernidade como modernização, ao contrário do período anterior aonde meios e fins eram vistos como harmonizáveis dentro de uma ordem estável, não alcançava uma certa finalidade originária que subsumia todos os fins ao mesmo tempo que os transcendia, pois esta se fazia, então, apenas conforme a graça divina. Já nessa modernidade consciente de si, o fim absolutamente agraciado, que faz desse valor que é a graça tomada absolutamente em si apenas uma aparência dentro de um sacrossanto processo histórico maior, bem como qualquer outro valor exterior ao que seriam as mediações propriamente históricas, no limite tudo justifica, pois a graça é posta aqui, então, como a totalidade a ser construída desse processo histórico que terminará de modo revolucionário, na perspectiva revoltada, ou que já terminou, de modo revolucionário, na perspectiva burguesa — e assim, no limite, o homem contemporâneo, conservador ou revoltado, pergunta-se como não valer em absoluto todos os meios ao nosso alcance. Por isso tudo, para uma existência permanentemente fortificada o conforto real absurdamente não conforta, sendo necessário acumular sinais de uma graça futura sempre insuficientes, mesmo quando se trata da comparação — também do plano da realidade, que lembremos, não deve ser desprezado e sim contextualizado devidamente — com alguém, digamos, menos fortificado materialmente, desprotegido portanto da violência predatória burguesa, mas, tristemente, também da dos revoltados que no limite de sua ira podem chegar mesmo a flagelar o próprio Prometeu acorrentado, como diz Camus. O problema, no final das contas, não é tanto a busca da felicidade material mas a ausência total de equilíbrio contemporâneo desta com a espiritual, bem como a conseqüente perspectivação ideológica da felicidade como um assunto do passado ou do futuro, a ser, no limite, aí esquecido; “uma idéia nova na Europa”, como diz Saint-Just, uma grande promessa a se inserir na experiência histórica, mas justamente porque, como temos acompanhado, a desgraça da infelicidade presente extrema também o era.

agir sem limites morais e a lógica do Terror que dilacerava as esperanças de Saint-Just²⁹ criará, paradoxalmente, esperançosos esforços de justificação de um homem-deus totalmente submerso não mais num abstrato reino da virtude e sim no reino da história humana³⁰, esforços através dos quais poderia, enfim, conquistar sua unidade³¹ para além das virtudes meramente formais³². Partindo da deificação da história e de sua conseqüente razão conquistadora, os revolucionários, desde então, esquecem da religião da virtude e buscam a fundação de uma religião do homem que finalmente reconcilie tudo numa terra, por então, cheia de graça³³.

²⁹ Para Saint-Just o poder de uma lei sem limites confunde-se tiranicamente com a vontade do legislador, apenas que a razão universal justificada por uma pura natureza passional unificaria os homens livremente pactuados como cidadãos atuantes, evitando assim qualquer tipo de arbitrariedade — e nesse sentido, aliás, poderíamos tomar a singular fusão hegeliana entre razão e paixão, que vimos no capítulo III, como o exemplo culminante da aspiração iluminista por libertar totalmente o homem do irracional.

³⁰ Desenvolvendo logicamente, assim, um processo que vimos enraizado no próprio monoteísmo.

³¹ “Sade ou a ditadura, o terrorismo individual ou o terrorismo de Estado, ambos justificados pela mesma ausência de justificação” (*O Homem Revoltado*, p. 159).

³² Para Camus, seguindo o espírito patológico da época, também os revolucionários, como no caso marxista-leninista visto em nota que tratamos do legado do além-homem nietzschiano, reencontrarão esquizofrenicamente as virtudes formais formalmente negadas.

³³ Mas o esforço de graça de uma modernidade como modernização ironicamente não encontrará mais graça, divina ou natural, no esforço, o qual é por então abandonado ou mecanizado, enquanto a felicidade, como vimos, é esquecida no passado ou no futuro. O temor desse niilista contemporâneo que quer o nada é tanto um escapismo do nada querer, que implicaria morrer, e no limite a própria morte, quanto um escapismo do nada querer verdadeiramente, que implicaria assumir os valores contraditórios pelos quais se vive; apenas que para ele, sem distinguir propriamente existência e realidade, trata-se apenas de escapar do vazio em geral, da dispersão total, confundindo no limite um morrer na vida com a própria morte e isso até o ponto de preferir viver na morte. Indistinção que se manifesta no caso do revolucionário quando este, operando na lógica do tudo ou nada, naturaliza o esforço por ir além da realidade presentemente confusa para uma existência contraditória ao igualmente naturalizar a realidade histórica. Além e aquém de todo valor presente, esse homem sem deus que aspira estar em todo lugar não se encontra em lugar nenhum, sendo por isso apenas um pressuposto de si mesmo, quicá, do homem-deus emancipado de si e de tudo que blasfema contra ele. Mas como vimos, o que ele no fundo aspira é com isso obter uma justificação presente — justamente nesse presente esvaziado — de si para si e para os outros. Numa modernidade como modernização, o alegrado esforço de viver para eternamente conhecer, acumulando assim quantitativamente o máximo de experiências possíveis, indica o caráter racional do adágio querer é poder e mostra que o desejo mais fundamental a regê-la é justamente o do reconhecimento, acima daquela “idéia nova” de felicidade que visava atenuar a desgraça contemporânea mas que é, paradoxalmente, esvaziada ao mesmo tempo que posta. — Como temos procurado mostrar a

Será Hegel³⁴ o verdadeiro ponto de inflexão dessa lógica que conduz a um deicídio e reafirma o homem em absoluto. Para ele, ao efetivar violentamente uma universalidade inefetiva situada no interior de um *curso-do-mundo* visto como pervertido, a jacobina liberdade absoluta impede, justificada por uma razão universal, o devir de um *universal concreto* que daria o sentido de uma liberdade total³⁵, pela qual

partir daquela distinção kierkegaardiana entre existência e realidade, todo problema é justamente o de uma existência profundamente alienada que faz passar ideologicamente o excesso de poder pela sua superação, que mal conseguindo focar as verdadeiras motivações de seu agir realimenta desesperadamente, seja pela sua atividade ou passividade, o processo que o oprime.

³⁴ Em relação ao texto *A Fenomenologia do Espírito*, a numeração citada acompanhará a tradução brasileira de Paulo Menezes, com exceção dos trechos com menção explícita à tradução brasileira de Lima Vaz.

³⁵ “Todas essas determinações [do espírito] estão perdidas na perda que o Si experimenta na liberdade absoluta: sua negação é a morte, carente-de-sentido, o puro terror do negativo, que nele nada tem de positivo, nada que dê conteúdo” (*A Fenomenologia do Espírito*, parte II, p. 99). Como veremos, o Si, essa “unidade inseparável consigo, o universal imediato” (ibid., p. 189) não se completa no para-si d’ “o Espírito” sem dialetizar-se antes com o em-si d’ “a Religião”. Mas ainda antes, para o que nos interessa agora, esse mundo do espírito, que ainda não é o d’ “o Saber Absoluto”, deve ser adentrado após o conceito de razão [*Vernunft*], isto é, da “Certeza e Verdade da Razão”, refletir sobre si e determinar que conceito e realidade são dois lados da Coisa mesma [*Sache*] e, portanto, que ser na certeza de si é toda verdadeira realidade de uma individualidade que é para-si efetivamente apenas como em-si-e-para-si; mas como a essência da consciência-de-si se mostra, então, propriamente como um vir-a-ser do espírito, temos que as próprias determinações da razão terminam por afirmar, em consequência, apenas abstratamente a certeza efetiva de seu ser, a qual, assim, não se eleva propriamente à verdade das coisas. Aqui, uma substância ética imediatamente justa e boa na forma das leis determinadas pela Coisa mesma, conforme nos mostra uma “razão legisladora”, afirma uma necessidade apenas formal: a “absoluta *vontade pura de todos*” garante aqui que, seguindo os desdobramentos da dialética senhor/escravo, “a obediência da consciência-de-si não é serviço a um senhor, cujas ordens fossem um arbítrio, e nelas a consciência não se reconhecesse. Ao contrário: as leis são pensamentos de sua própria consciência absoluta, que ela mesma *tem* imediatamente [...] A consciência-de-si ética faz imediatamente um só com a essência por meio da *universalidade* do seu Si” (id., parte I, p. 267). Porém, apenas após adentrar-se no mundo ético do espírito essa substância ética existe efetivamente como o ser-reconhecido, isto é, não só apresentada [*Darstellung*] a si por si mesmo como em-si-e-para-si mas também representada [*Vorstellung*], sustentando-se, assim, o paciente curso reflexivo das figuras da consciência refletidas sobre si mesmas; e agora, então, o essencial movimento pelo qual uma existência dissolve a dissolução da universalidade pela individualidade faz o ser-para-si do Si uma verdade que não se separa mais do *curso-do-mundo*. Mas também aqui temos uma essência puramente espiritual a se relacionar abstratamente com seu ser, pois a universalidade nesse Si é posta indiferenciadamente dentro deste até fazê-lo propriamente inefetivo, não se tratando ainda, portanto, de um *universal concreto*. Apenas no mundo da cultura essa diferenciação é posta, havendo, entretanto,

transpor-se-ia, então, um mundo governado pelas aparências³⁶. A certeza concreta do vir-a-ser de si, pois fundamentada num universal igualmente concreto a se sustentar, por

uma efetividade universal que nada efetiva a não ser uma abstrata liberdade absoluta de Si como, igualmente, uma essência puramente espiritual — assim como os hegelianos insistirão em instituir o espírito que Hegel *apenas* proclamava, o terror jacobino, seguindo os des-caminhos de uma proclamada vontade geral rousseauiana inserida negativamente no *curso-do-mundo*, efetiva inefetivamente o nada de uma liberdade absoluta. Já no mundo da consciência-de-si moral a universalidade se libertará da liberdade absoluta sem deixar, contudo, de estar esta suprasumida dentro de Si; a boa-consciência aqui faz da imediata “*certeza-de-si-mesma o conteúdo* para o dever anteriormente vazio, assim como para o direito vazio e para a vazia vontade universal” (id., parte II, p. 120), certeza que é aí a sua própria efetividade — e por aqui distinguimos, então, mais propriamente o que vimos ser um certo jacobinismo kantiano de um jacobinismo em geral. Porém, de qualquer forma, falta em ambos uma verdadeira infinitude que distinga o eterno retorno da finitude de si como sendo a certeza do vir-a-ser de si, e isso por ser esta o conteúdo verdadeiro dessa verdade que é a certeza de si continuamente igual e diferente de Si — para além do intransponível mundo de aparências de uma existência romântica que após assumir a inefetividade de valores preexistentes pelos quais se orientar, nostalgicamente apenas “espera a iluminação final” (*O Homem Revoltado*, p.162), e contradiz, assim, a liberdade, individual, que aspirava freneticamente reafirmar no e pelo instante, temos agora a verdadeira garantia daquela certeza apenas quando uma existência mais *espiritualizada* afirma a inflexibilidade de uma fé presente num vir-a-ser mais do que possível, recuperando-se essencialmente, desse modo, a necessária perspectiva em-si da consciência e dialetizando-a efetivamente com a para-si da consciência-de-si.

³⁶ Na perspectiva hegeliana, o espírito humano desdobrou-se e desdobra-se historicamente para ser o que é na experiência que a consciência faz do mundo e de si. Em seu aprendizado histórico-cultural, a consciência deve rememorar, inicialmente, a superação da figura de uma certeza sensível problematizada em sua verdade ao ser percebida também como não-verdade, o que a leva, em última instância, a ser “repelida em direção ao Eu” (*A Fenomenologia do Espírito*, parte I, p. 64, tradução de Lima Vaz). Já num segundo momento, após a própria percepção ser problematizada, “a consciência é impelida de volta a si mesma”, e então, ela “reconhece que a *não-verdade* que aí ocorre incide nela mesma. Por meio desse reconhecimento, no entanto, a consciência é capaz de superar a não-verdade”, pois a consciência por aqui “não mais puramente percebe mas é também consciente da sua reflexão em si e a separa da simples apreensão” (ibid., p. 73, tradução de Lima Vaz). Oscilando entre a unidade e a multiplicidade, a consciência encontra, por agora, a figura do entendimento através da reflexão mútua de um termo sobre o outro a estabelecer uma “universalidade absoluta”. Porém, apesar da *força* do entendimento propiciar um conhecimento inicial de sua própria essência, ela se faz inefetiva em sua “unidade indiferenciada” (ibid., 101), e isso até o ponto mesmo da “perda da realidade” através da reflexão negadora sobre essa universalidade imediata a refletir um interior das coisas não-inteligido imediatamente. Nos limites do absurdo, o pensamento revoltado aqui não se deixa enganar, todavia, com um evanescente mundo de aparências, iniciando uma metódica reflexão sobre o desespero, para ensinar, assim, pedagogicamente os caminhos da verdade; ou seja, na perspectiva revoltada, trata-se de uma absurda *passagem* que seria a do

sua vez, apenas no movimento dessa certeza de si que é articulada continuamente como igual e diferente de Si, permite a Hegel afirmar a circularidade de uma mútua determinação entre o ser real e a essência racional deste. Aqui, uma ascética sobreposição do plano do direito sobre o dos fatos completa logicamente o percurso histórico da ênfase total da história sobre a natureza e efetiva propriamente, assim, ao

“calvário do espírito absoluto” em direção a uma reconciliação pela justificação total de tudo, calcada inicialmente na fundamental passagem, ainda abstrata, para *a verdade da certeza de si mesmo*, e mostrando-se ambiguamente, assim, pelo caráter caricatural da passagem, um movimento ao mesmo tempo conservador e revoltado. E nesse sentido, então, a reflexão sobre o *jogo de forças*, mais especificamente entre o entendimento e aquele interior, unifica estes numa totalidade universal do ser que aparece imediatamente em si mesmo como um não-ser. E seguindo uma *fenomenologia do espírito*, a consciência distingue, por agora, um Interior verdadeiro por ter refletido nele a certeza de si mesma, desvelando-se, assim, “sobre o aquém evanescente o além permanente”, isto é, a primeira manifestação — um puro Além vazio por ser o nada do fenômeno — do que seria um “mundo supra-sensível” (ibid., p. 103). Todavia, a ausência de conhecimento desse Interior “determinado como o além da consciência” vai, como vimos, além do absurdo do “esvaziamento das coisas objetivas, mas que sendo esvaziamento em si, deve ser tomado como esvaziamento de todas as relações espirituais” (ibid., p. 104), disto que seria para Hegel antes um fenômeno a ser qualificado de devaneio através do qual a consciência preencheria alienadamente esse vazio —, como no caso, pensando comparativamente, do sintomático indivíduo romântico narcisicamente personagem de si mesmo. Mas ainda falta precisar aqui que enquanto a verdade do sensível, o fenômeno como tal é propriamente supra-sensível e não sensível, isto é, ele é uma diferença que suprassume toda multiplicidade a uma lei da força do entendimento que, todavia, ainda não está inteiramente presente; aliás, nesse sentido, tendo em perspectiva o sistema total de forças newtoniano que possibilita universalizar o espaço ao abstrair aí suas diferenças, vemos que para Hegel, seguindo a revolução copernicana de Kant, embora visando uma verdade interior mais dinâmica no interior de um tempo contínuo, a lei da atração universal mais do que causa da continuidade seria propriamente o conceito da lei que rege toda verdadeira efetividade, em outros termos, a “necessidade interior de lei”. Mas também o entendimento encontrará sua aporia, bem como a própria consciência. Sendo o conceito hegeliano uma totalidade mediatizada do ser e da essência, enquanto “tranquila cópia do mundo” o ser da lei nada explica verdadeiramente, devendo-se diferenciar, portanto, o não-diferenciado Eu que jaz inessencialmente nesse Interior até se explicitar sua essencial “infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo” que faz com “que tudo o que é determinado de qualquer modo — por exemplo, como ser — seja antes o contrário dessa determinidade” (ibid., p. 116). E assim, temos que a consciência-de-si é a verdade da consciência e das figuras que aí se expressam, a imediata não-diferenciação do interior que se diferencia de si mesmo; aqui, para além de qualquer esquema universal de uma “força do entendimento” como um Em-si, temos, ao contrário, uma consciência-de-si com “uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro” (ibid., p. 119, grifos meus) — o Espírito absoluto hegeliano visa sobretudo um equilíbrio absoluto entre o que seria o em-si e o para-si dele.

esclarecer-lhe seu sentido, a modernidade como modernização: a ambígua dialética hegeliana destrói impiedosamente os fatos presentemente/naturalmente reais para, paradoxalmente, se reconciliar ainda mais essencialmente com os mesmos³⁷.

Nessa lógica, enquanto a *boa-consciência* das *belas almas* se faz historicamente ineficaz, as facções, ao contrário, antes que uma trágica transgressão de um idílico espírito presente inflexível, como queria Saint-Just, seriam o próprio prelúdio de um trágico mundo sem virtude a sê-lo totalmente, todavia, por sua flexibilidade presente, num idílico devir. Diante da blasfêmia de um mundo que nega essencialmente os puritanos princípios pelos quais os jacobinos, por contraposição à realidade, sentem a individualidade de todos como o essencial desta, percebemos, então, que a consciência infeliz destes, com suas abstratas certezas imediatas, sustenta-se propriamente no

³⁷ “Pois o espírito que se sabe a si, precisamente porque apreende o seu conceito, é a igualdade imediata consigo mesmo, a qual em sua diferença é a certeza do imediato, ou a consciência sensível — o começo donde nós partimos. Esse desprender-se da forma de seu Si é a suprema liberdade e segurança de seu saber de si” (*A Fenomenologia do Espírito*, parte II, p. 219, grifo meu). Mas a reconciliação com os fatos ainda não está propriamente posta: “Essa extrusão, contudo, é ainda incompleta: exprime a relação da certeza de si mesmo com o objeto, que não ganhou sua perfeita liberdade, justamente porque está na relação. O saber conhece não só a si, mas também o negativo de si mesmo, ou seu limite. Saber seu limite significa saber sacrificar-se. Esse sacrifício é a extrusão, em que o espírito apresenta seu [processo de] vir-a-ser o espírito, na forma do *livre* acontecer *contingente*, intuindo seu puro Si como o tempo fora dele, e igualmente seu ser como espaço” (ibid., p. 219, grifos meus). Há, assim, uma necessidade conceitual da *livre* consciência e de sua intuição espaço-temporal que não distingue conceitualmente a temporalidade essencialmente interior a si próprio nem, conseqüentemente, o ser em estreita relação com sua essência espiritual, para, dessa forma, partindo do *negativo* efetivar-se o “saber absoluto”. E nesse sentido, Hegel nos diz logo em seguida que: “Esse último vir-a-ser do espírito, a *natureza*, é seu vivo e imediato vir-a-ser. Ora, a natureza — o espírito extrusado — em seu ser-aí não é senão essa eterna extrusão de sua subsistência, e o movimento que restabelece o sujeito” (ibid., p. 219, grifo meu). Por aqui se completa o movimento lógico de naturalização da história que, contrariamente à *natureza*, “é o vir-a-ser que sabe e que se *mediatiza*, — é o espírito extrusado no tempo” (ibid., p. 219), e que por isso mesmo retorna a Si através da confluência de mediações históricas e individuais. Por essa relação dialética da *história* com sua própria *natureza*, ao “adentrar-se-em-si, o espírito submergiu na noite de sua consciência-de-si; mas nela se conserva seu ser-aí que desvaneceu; e esse ser-aí suprassumido — o [mesmo] de antes, mas recém-nascido [agora] do saber — é o novo ser-aí, um novo mundo e uma nova figura-de-espírito” (ibid., p. 219). E fecha-se, assim, com o anunciar de uma nova aurora, a lógica da dupla negação pela qual o *negativo* nega-se a si mesmo, reafirmando-se a identidade com os fatos “num nível mais alto”, nas alturas da própria infinitude da onde se distinguiria, por então, um sentido mais profundo — para além do jacobinismo e do romantismo — à solitária finitude humana.

terrível dilaceramento entre uma essencial liberdade absoluta e um essencial morrer em absoluto. Refletindo sobre essa sensibilidade jacobina, a hegeliana flexibilidade de uma certeza mediada de si como a verdade da realidade, baseada na inflexibilidade da fé no instante presente, como vimos, distingue um *curso-do-mundo* invertido para uma consciência individual justamente por se tratar este da totalidade das consciências em ação, devendo esta, para se sustentar com toda certeza em-si-e-para-si, converter-se a ele através da inversão de si e de seus valores em-si, caso contrário, perverter-se-ia em sua absoluta inflexibilidade para consigo e com o mundo³⁸.

Após o regicídio da revolta virtuosa enfatizar a individualidade de todos como o essencial da realidade, o deícido desiludirá ainda mais terrivelmente um homem agora completamente solitário em relação a todo valor transcendente. Mas não se trata aqui de se guiar imediatamente por si conforme uma romântica nostalgia individual ou um *egoísmo* de tipo stirneriano, e sim conforme àquela destruição natural desenvolvida a partir do nascedouro lógico-histórico de uma consciência-de-si formada no instante decisivo para-si de matar ou escravizar um, por então, ser-outro, o qual é ainda

³⁸ “A virtude antiga tinha sua significação segura e determinada, porque tinha uma base, *rica-de-conteúdo*, na substância de um povo, e se [propunha] como fim, um *bem efetivo já existente*. Não se revoltava contra a efetividade como [se fosse] uma *perversão universal* e contra um *curso-do-mundo*. Mas a virtude de que se trata [aqui] é uma que está fora da substância, uma virtude carente-de-essência — uma virtude somente da representação e das palavras, privada daquele conteúdo [substancial]” (*A Fenomenologia do Espírito*, parte I, p. 243). Na modernidade modernizadora, as estáticas virtudes de uma *boa-consciência* são um “manto vazio” a coroar um rei já desaparecido: “a cultura de nossa época parece ter alcançado a certeza da nulidade dessa retórica” (*ibid.*, p. 243). Para Hegel, posta a experiência da efetividade da consciência como sendo a do universal não cabe propriamente o virtuoso sacrifício da individualidade nos moldes jacobinos: “a perversão deixa de ser vista como uma perversão do bem porque é, antes, a conversão do bem, [entendido] como um mero fim, em efetividade; o movimento da individualidade é a realidade do universal” (*ibid.*, p. 243). E seguindo essa perspectiva, enquanto os hegelianos de direita se fixarão no segundo termo, os de esquerda, em especial os de perspectiva revolucionária, privilegiarão a eterna contestação e luta entre vontades de poder, fazendo a “denúncia violenta da hipocrisia formal que preside à sociedade burguesa. A pretensão, parcialmente fundamentada, [...] é denunciar a mistificação que corrompe a democracia burguesa, os seus princípios e as suas virtudes. A transcendência divina, até 1789, servia para justificar o arbítrio real. Após a Revolução Francesa, a transcendência dos princípios formais, razão ou justiça, serve para justificar uma dominação que não é justa nem racional. Essa transcendência, é portanto, uma máscara que precisa se arrancada. Deus está morto, mas, como Stirner havia previsto é preciso matar a moral dos princípios onde ainda se encontra a memória de Deus” (*O Homem Revoltado*, p. 163).

reconhecido abstratamente como um escravo que preferiu ser coisificado a ser morto. Ao repelir para um idílico devir o romântico horror hegeliano a toda banal naturalização moderna, *A Fenomenologia do Espírito* amplia o Terror que queria superar, pois a destruição é justificada agora imanentemente — numa complexa naturalização — apenas por si mesma, fazendo-se, por então, potencialmente sem limites, e não mais por um inflexível valor eterno. E desse modo, Hegel fornece, ao menos por um dos aspectos decisivos de seu pensamento, “a justificação decisiva do espírito de poder no século XX. O vencedor sempre tem razão”³⁹.

Mas através de sua peculiar dubiedade dialética, Hegel aspirava na verdade superar metodicamente, para além das conseqüências lógicas desse tipo de metodologia (problema que voltaremos a encontrar de modos diferenciados em Marx e Nietzsche), uma nascente dispersão niilista, no caso, através da ênfase pedagógica do doloroso caminhar da consciência par e passo com a civilização em direção ao que seria uma satisfação espiritual total. Distinguindo inicialmente o ser humano do comum animal sentimento de si (de sua própria preservação) pelo seu ser essencialmente racional a desvanecer todo em-si, *A Fenomenologia do Espírito* nos diz que essa satisfação passa necessariamente, então, pela consciência-de-si. Mas o estranhamento que se segue à busca pela identidade com o mundo natural é reencontrado na contemplação naturalizante de si, e a existência humana, então, negando toda identidade atual reafirma-se como propriamente desejante de si, isto é, de outra consciência⁴⁰.

³⁹ Id., p. 165.

⁴⁰ O caráter *negativo* do ser, percebido na consciência-de-si, e a conseqüente verdade para esta de que “o ser-Outro é como um ser”, indicam ambos que inicialmente “a consciência-de-si é desejo, em geral” (*A Fenomenologia do Espírito*, parte I, p. 120): desejar em imediato a subsistência de uma *vida* que flua substancialmente na inquieta infinitude de figuras independentes a serem aquietadas no suprassumir de todas as diferenças do movimento de Si, sendo este até aqui, todavia, apenas visto como uma consumível natureza inorgânica exterior a essa individual consciência-de-si. Assim, por agora, “a consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente” (ibid., p. 125). Porém, sem se dissolver/fracionar a dissolução/fracionamento da universalidade, pela qual se põe a individualidade, a consciência só “se afasta da aparência colorida do aquém sensível”, no caso, por um desejo de consumo infinito (lembramos que uma boa-consciência de tipo kantiano põe dialeticamente um “mau infinito”), mas não se afasta, por outro lado, “da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença” (ibid., p. 126), isto é, do espírito situado entre a finitude de si e a infinitude do eterno retorno de um outro si que suprassume o anterior numa universalidade crescente: “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em

Todavia, se faz imanente à história humana de efetivação desse essencial ser-outro um dilaceramento da consciência-de-si entre uma consciência convergindo livremente para-si e uma outra naturalizada por esta como uma coisa-em-si, reconhecendo-se tratar propriamente de um desejo de reconhecimento mútuo entre consciências igualmente desejantes de si apenas após um longo processo histórico iniciado pela abstrata consciência-de-si senhorial mas dialeticamente construído pelo trabalho revoltado escravo que, no limite, como na revolta virtuosa, também dilacerará este abstratamente entre ser absolutamente livre ou morrer em absoluto⁴¹.

Assim, toda insatisfação historicamente retornada é apenas, para além de uma *absurda* satisfação em sua própria incompletude, a perspectiva do si individual engendrado no meio de um Si totalmente satisfeito como um momento contraditório desvanecente. E então, após se distinguir todo verdadeiro inter-esse inter-subjetivo por si mesmo no bojo de um histórico desejar autoconsciente pelo reconhecimento do outro que engendra a si, e não por simplesmente consumir cada aspecto da realidade em-si,

uma outra consciência-de-si” (ibid., p. 125) —; e como vimos, também a efetividade jacobina e a nostalgia romântica com suas más infinitudes far-se-iam aqui inefetivas em seu ser-para-si.

⁴¹ Estando as várias consciências-de-si imediatamente certas apenas de suas próprias satisfações individuais, elas ainda fazem do ser-outro um objeto consumível em-si, seguindo-se, portanto, uma “luta de vida ou morte” pelo reconhecimento — e portanto no limite da total ausência deste —, isto é, por “elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si” (*A Fenomenologia do Espírito*, parte I, p. 128). E nesse jogo de forças, uma consciência-de-si se faz senhora/independente, então, dos objetos imediatamente independentes através da mediação de uma consciência-de-si escravizada/dependente daquela mas também de seu próprio ser imediato, e com a qual, aliás, se relaciona justamente por meio de seu ser independente, isto é, de seu ser com caráter *negativo* e potencial positivo, contrariamente ao ser dependente da consciência-de-si que faz da preservação desse ser como um em-si o essencial de sua vida — aceitando a coisificação de si, o escravo reconhece sem ser verdadeiramente reconhecido. Mas, por outro lado, o senhor, emancipado das coisas por meio do trabalho do escravo que necessita refrear seu desejo de consumo, aquietar-se temeroso no seu gozo evanescente enquanto o potencial negativo daquele trabalho vai crescendo proporcionalmente à dissolução do ser interior do escravo ocasionada pelo seu medo absoluto da morte. E assim, enquanto o senhor reconhecerá, para sua infelicidade, que sua verdadeira satisfação é a escravidão, o escravo reconhecerá que a verdade de sua consciência-de-si passa por um verdadeiro reconhecimento. Portanto — e esse será o decisivo ponto de inflexão hegeliano no sentido de superar o nascente niilismo —, o trabalho da consciência escrava, para além da satisfação imediata de um si individualizado que encontra logicamente seu lugar como um momento negativo do universal a ser igualmente negado, é que formará propriamente o ser-para-si da consciência ao contrapor à caricatura contemplada no senhor uma verdadeira liberdade da consciência-de-si.

distingue-se, por agora, a verdade autoconsciente⁴² de que uma existência humana está certa, mediatamente, de si como tal somente numa convivência social calcada num soberano espírito comum que una decisivamente a todos⁴³.

Para Hegel, ao expandir uma universal soberania popular para todos os confins sem os excessos de uma abstrata liberdade total jacobina, o eficaz Estado imperial napoleônico perspectivaria, ao menos em seu início, uma emancipação da lógica senhor/escravo⁴⁴ — espiritualmente e, portanto, efetivamente, segundo as razões de *A Fenomenologia do Espírito* — através de uma estabilização definitiva da história que

⁴² “Logo, a autoconsciência é necessariamente desejo” (*O Homem Revoltado*, p. 167).

⁴³ Uma primeira reflexão estoíca sobre o trabalho da consciência escrava afirma historicamente uma liberdade abstrata em sua falta de conteúdo, a qual impotente se faz apenas liberdade de si próprio, enquanto, contrariamente, o ceticismo efetiva as contradições, porém, com uma liberdade em-si tão-somente negativa. Apenas a figura de uma consciência infeliz a oscilar abismalmente entre uma consciência essencial (que ora lhe parece uma possibilidade divina ora simplesmente a morte) e outra inessencial em sua dependência/escravidão da primeira, efetiva o ser-para-si como ser no bojo de sua abstrata “certeza de ser a consciência em sua singularidade, absolutamente em si; ou de ser toda realidade [...] o ser-em-si é o além dela mesma” (*A Fenomenologia do Espírito*, parte I, p. 151) — lembremos do romântico personagem de si mesmo que perspectiva a possibilidade de abrir-se em si para um outro. Aqui, se mais uma vez todo ser-outro desvanece como um em-si, a singularidade posta com esse oscilar não deixa, todavia, de perspectivar a efetivação da própria, mesmo que negativamente. Numa inversão de perspectiva, o essencial desvanecimento sentido pela consciência mas captado inessencialmente por esta não conseguir se distanciar de si com vistas a um feliz em-si-e-para-si, torna-se agora — no bojo de uma dupla negação — a própria certeza mediada, por uma consciência-de-si racional, de se ser verdadeiramente toda a realidade. Nos caminhos da razão, ao se dissolver a dissolução da universalidade, uma ativa razão se faz *razão universal* e, então, “o indivíduo é consciente de si como razão, como algo já reconhecido em si e para si, que unifica em sua pura consciência toda a consciência-de-si” (*ibid.*, p. 221). E uma vez efetivado esse reconhecimento mútuo das consciências-de-si, adentramos, então, no *reino da eticidade*, onde a vida de um povo que se pensa como tal se faz a própria alma — substância universal — de cada essência simples singular: “torna-se sua obra [do singular em seu trabalho universal] o todo como *todo*, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo se recebe de volta” (*ibid.*, p. 223). Assim, é na intersubjetividade de um povo que um homem-deus reconhecerá verdadeiramente o reflexo de sua universalidade.

⁴⁴ Aqui, a emancipação do mundo natural no bojo de uma divisão social do trabalho, efetivada segundo uma dialética senhor/escravo, estreita a necessidade do reconhecimento mútuo para a verdadeira satisfação de si, e cria, assim, as condições para se conquistar naturalmente, sem maiores contradições, uma totalidade humana para além de todo poder senhorial, estabilizando-se, por fim, toda humana história.

permitiria à totalidade das pessoas assumir sem maiores dilacerações, então, a coincidência romanticamente dilacerada entre ser e parecer⁴⁵.

⁴⁵ Camus nos lembra que se trata mais de morrer em si para ser o que ainda não se é do que propriamente o que se é, ou seja, de amoldar seu próprio ser nos moldes, ainda românticos, de um personagem de si assumido agora por completo num mundo de aparências. A longa tradição moderna que enfatiza a diluição do ser no parecer, consolidada pelo menos desde Maquiavel e La Boétie, e inflexionada decisivamente pela confiança rousseauiana na possibilidade histórica de uma trans-parência a dissolver essa dissolução, sofre sua derradeira inflexão através da dialética hegeliana refletida sobre o legado rousseauiano, em especial na figura do jacobinismo, bem como sobre a interdição romântica. Como vimos, se Rousseau já indicava que ir além de um mundo de aparências não é ir além de seu tempo e sim mergulhar profundamente nele até que a verdade transpareça no instante passageiro, este, todavia, em seu caráter extático, perspectiva uma universalidade abstrata para si, a qual desembocará na efetivação inefetiva de uma liberdade absoluta jacobina. Apenas o desdobramento desse movimento através do personagem de si mesmo romântico intui o caráter de passagem do instante e, conseqüentemente, a relação verdadeiramente intrínseca entre ser e parecer, embora ainda falte aqui a *Innigkeit* da seriedade para não dissolver simplesmente o ser da verdade no parecer, sustentando-se igualmente aqui, portanto, uma inefetiva universalidade. Para Hegel, a consciência vai além de um mundo de aparências até o *universal concreto*, isto é, inseparável de sua certeza interior inflexível nos termos de um em-si-e-para-si, apenas ao ir além de si mesma e converter-se, para além de sua forma aparente, à sua forma propriamente histórica: a consciência-de-si, “como *Si singular*, é somente a forma do sujeito ou do agir efetivo, que é conhecida por ela como *forma*” (*Fenomenologia do Espírito*, parte II, p. 100). Assim, “O Espírito Certo de Si Mesmo” é aquele que “reduz tal oposição [do puro querer com o puro querente] a uma forma transparente, e nela encontra-se a si mesmo” (ibid., p. 100). Ao invés do inefetivo salto do parecer em direção ao parecer ser — uma outra forma de ser abstrato —, Hegel propõe estreitar os laços entre o ser da verdade e a certeza desenvolvida no meio das aparências para, assim, diluir o parecer (da consciência) no ser (da consciência): mais do que um trans-parecer da verdade na história trata-se de uma transformação histórica da verdade. Mas para os pós-hegelianos trata-se de uma formal transformação que, seguindo a intuição romântica de que até o fazer ser se torna um parecer, reflete sobre a vontade geral rousseauiana/jacobina até fazer passar ideologicamente a aparência de dissolução das aparências por um ser redivivo determinado no bojo de uma realidade histórica imanente. Diante do fim da estabilidade napoleônica, e sem propriamente “recuar com horror para dentro de si” (ibid., p. 118), como antes a *boa-consciência* que se queria pura em Saint-Just, a realização naturalizada do conceito realimenta de forma mistificadora um histórico processo de alienação. Pensando numa chave de convergência surrealista para com o marxismo-revolucionário, René Magritte satiriza, em seu quadro *As Férias de Hegel*, uma razão sem limites que sustenta de modo devaneante a realidade das coisas, como se pusesse estrategicamente um copo d’água em cima de um guarda-chuva aberto numa cômica antecipação demoniacamente a um triz de sua própria derrocada. E como vimos, também para o ironista Kierkegaard trata-se de uma inversão, mas inerente ao próprio pensar dialético e sua sustentação precária da realidade nas formas abstratas das nuvens, onde se balança por tanto tempo de ponta-cabeça um conceitual malabarista que

O esforço niilista hegeliano por não acreditar nas contradições presentes através da crença num além histórico vazio é o outro lado do esforço niilista romântico por acreditar absolutamente nelas na medida em que seu lamento nostálgico, voltado para um aquém, não o deixa acreditar em mais nada. Refletindo sobre os dois lados desse movimento negador das possibilidades presentes no mundo através da irônica contraposição de um lado contra o outro, Kierkegaard se põe, como vimos, nas origens de uma reflexão sobre o absurdo na modernidade modernizadora. Diante da impotência da razão modernizadora em efetivar identidades duradouras entre o indivíduo e sua realidade, uma irônica reflexão kierkegaardiana à segunda potência reflete sobre a suposta autonomia dos indivíduos existentes nessa modernidade em relação aos pressupostos de seus ideais, interiorizando estes ideais, por então, como a possibilidade ideal de uma existência problematicamente livre inserida numa realidade problematicamente alienada. E nesse sentido, o esforço hegeliano por ir além do ser enquanto não-ser, sustentado por uma singular ontologia imanente⁴⁶ enquanto a

chega mesmo a desejar, para o cúmulo da ironia, caminhar nas nuvens, enquanto, por outro lado, pensa rasteiramente, nivelando assim a tudo e a todos em sua falta de pressupostos reais — ou melhor, como veremos, ao fazer passar ideologicamente pressupostos que só poderiam ser ideais como reais. Mas como vimos, além de formal, a transformação hegeliana realimenta a violência que aspirava superar. Nesse sentido, Hegel nos diz que seguindo “a verdade do Iluminismo” o “céu baixou e se transplantou para a terra” (ibid., p. 92), mas na relação ciência e consciência, “aos olhos do outro, cada um desses dois lados tem a aparência de ser o inverso da verdade. O fato de que a consciência natural possa confiar imediatamente na ciência é uma tentativa, que alguma vez ela faz, de caminhar de cabeça para baixo. A obrigação de assumir essa posição insólita e de nela movimentar-se é uma violência que a consciência é levada a se impor, sem preparação e sem necessidade” (id., Prefácio, p. 23, tradução de Lima Vaz). Num movimento que não deixa de lembrar a profecia do Grande Inquisidor, a consciência *apenas* iluminada ainda passará pelo Terror antes de buscar ativamente “A Religião” que a reconciliará, por fim, com a plena ciência de Si n’ “O Saber Absoluto”; em seu dantesco “calvário do espírito absoluto”, a experiência da consciência na modernidade modernizadora consciente de si não se deixa guiar por um poeta através de incertos caminhos no limite da razão e da imaginação, e sim pelas certezas do fenomenólogo/ideólogo a justificar, em última instância, os servis nexos entre sofrimento e verdade que tanto assombraram Ivan.

⁴⁶ A tábula rasa dos pressupostos exterioriza a tensão entre, por um lado, a liberdade de uma *ex-sistencia* real preocupada em *poder-se* e, por outro lado, a determinante necessidade de realidade diante do esgotamento para ela de uma possibilidade anterior, o que transforma esta realidade atual, por então, numa imediatidade pressuposta de uma possível mediação. Aqui, a liberdade é tensionada diretamente com a realidade atual por uma *negação determinada* pelas necessidades de revolução espiritual do próprio real, o qual parece imposto imanentemente devido justamente aos entraves de uma existência em si mesma. Mas afastando toda efetivação do ser para os con-fins de um ideal a que idealmente tenderia

possibilidade mais do que real de vir-a-ser, faz passar ideologicamente os pressupostos ideais de uma possibilidade real (um fim em si) de se ser através da mediação de sua possibilidade ideal (um fim para si), o que perspectivaria uma irônica ontologia negativa⁴⁷ enquanto essa possibilidade, e isso justamente por se tratar numa realidade alienada propriamente de pressupostos autonomamente reais, faz passar, dizíamos, por pressupostos imediatamente reais de uma imediata possibilidade real de autônoma distinção do ser; o qual, com toda certeza, seria igual a si no bojo de uma paradoxal *conversão* violenta de boa-vontade à totalidade das consciências-de-si, naturalmente harmonizadas ao fim de um longo processo histórico.

Essa astuta suposição da integridade de uma posição da ciência a ser compreendida, no bojo da revolução copernicana kantiana⁴⁸, através dessa violenta

todo real no bojo de uma idealista boa-vontade histórica, o livre atualizar-se conforme apenas às arbitrárias possibilidades reais que ele livremente pode escolher ironicamente substancializa estas como uma paradoxal determinação de uma livre determinação — para Kierkegaard, Hegel entendia de fato muito pouco de ironia ao cobrar dela uma seriedade de espírito tão pouco séria.

⁴⁷ Sendo apenas indiretamente um ato de ser, existir é mais propriamente uma atualização de sua própria subjetividade potencial no bojo de um processo de desalienação/interiorização de si contraposto a uma sistemática exteriorização por parte dessa modernidade modernizadora. Diante do esgotamento de possibilidades numa história ensimesmada que faz, como vimos, da pura fluidez de um *negativo* o “indispensável Outro” pelo qual uma *ex-sistencia* cristalizada efetiva/acumula seu ser apenas quantitativamente, o indivíduo dilacerado entre se lançar dentro e fora dessa totalização coercitivamente imanente que seria a de uma História do indivíduo, contrapõe ironicamente a esta uma história do Indivíduo onde um inteiramente Outro perspectiva a eterna possibilidade de efetivação mais própria de si a cada instante (além de nossos autores, poderíamos citar como um outro exemplo individual/histórico afim, embora não operando exatamente na mesma chave, o dilaceramento de Adorno no curso de sua obra entre o que seria uma totalização indevida e uma totalização indevidamente feita por princípios externos à própria razão, isto é, coercitivamente (conf., por exemplo, Adorno, *Tres Studios sobre Hegel*, p. 115 e segs.)). E portanto, não se vai além desse conteúdo que é uma realidade histórica alienada através de uma forma gerada por esse próprio conteúdo, devendo-se simultaneamente ir além da forma que livremente a sustenta, ou seja, da alienada liberdade de uma existência real, para aí sim perspectivar a possibilidade concreta de trans-formação dessa realidade histórica — tratando-se presentemente, portanto, apenas de uma irônica determinação negativa de si e de suas possibilidades.

⁴⁸ A autoconsciência hegeliana desloca a autonomia kantiana de uma ordem interna de razões a serem seguidas de boa vontade conforme apenas à forma universal da lei moral livremente determinada pela própria vontade, para, no caso, uma ordem interna de paixões a determinar os rumos de qualquer autônoma consciência conforme a um *universal concreto* que englobaria forma e conteúdo. Assim, a autoconsciência expressa tanto o desejo impetuoso de uma existência real por se fazer senhora de seu

inversão dialética de uma dispersa consciência individual em direção à unidade de um processo autônomo, como que salta formalmente sobre o próprio salto decisivo para, assim, espiar profeticamente a si mesma⁴⁹. Ao contrário, a dilacerada trans-formação da

destino através de uma razão que a acompanha, como a passividade de toda paixão preparada por uma razão ativa às voltas com a realidade de uma existência. Mas no bojo desse inconsciente mais dinâmico se faz necessário distinguir entre o caráter consciente/inconsciente da realidade e o caráter lúcido/alienado da existência através do tensionamento entre as contradições dialéticas e as antinomias da razão consciente de si. E nesse sentido, após a irrisória identidade constatada pela consciência, uma existência real interioriza essa autoconsciência perspectivada por uma razão ativa como um puro desejo a desejar irrisória e nihilamente o nada, isto é, uma desesperada contradição de termos equivalente a um, por assim dizer, autodesejo. Por um lado, a atividade da razão na autoconsciência indica propriamente apenas a liberdade de continuar no mesmo caminho, caricaturando-se, assim, a livre criação de seu próprio destino, e por outro, a passividade das paixões na autoconsciência indica propriamente que elas são tão-somente uma ponte para a continuidade de uma maior consciência, caricaturando-se, assim, o mergulho passional num destino assumido como seu — escolher e viver um destino, mesmo que racional, não se reduz a um abstrato escolher e viver a vida, simplesmente ou complexamente, como se no limite o próprio destino benfazejo naturalmente escolhesse o indivíduo em que livremente ele deseja se incorporar. Indo além do absurdo, o revoltado busca valores pelos quais viver e também morrer, mas esquecendo da revolta necessariamente permanente e consciente para sustentar os termos de sua formação absurda, também esquece da irreduzibilidade de uma vida que esgotaria todo sentido nela mesma, ficando, por então, aquém de sua própria formação, e transformando-se, assim, propriamente em ressentido. Ou seja, como homem de seu tempo, com suas idéias fora de lugar, será ele também apenas um pressuposto de si mesmo a não se reconhecer em outro lugar que num vazio futuro a ser puramente experimentado em toda sua trans-parência, sem as máculas de toda experiência histórica, e isso, para o cúmulo de uma época paradoxal, através da própria história.

⁴⁹ A temporalidade imanente que “a todo instante tem que executar uma cambalhota revirando-se em seu contrário, até revirar o próprio homem” (*Migalhas Filosóficas*, p. 22), esconde através desse jogo circense os pressupostos específicos da visão retrospectiva de uma consciência individual, limitada historicamente, sobre sua própria história, e portanto também os limites individuais para a consciência histórica da experiência da consciência. Antes que respirar os absurdos ares do deserto, como Nietzsche, a negação metódica hegeliana aspira desertificar absurdamente a própria história através de um repetitivo movimento lógico que caricatura a possibilidade da passagem como aquela de se fazer de si o que Si quiser. Ou seja, a possibilidade de distinção de um problemático pressupor-se a si próprio pelo qual o indivíduo se põe de modo mais próprio pelo geral e recomeça em si o gênero humano, é como que *convertida* num naturalizante antecipar-se do geral que se poria imanentemente pelo particular inserido genericamente na história, caricaturando-se, em última instância, um processo de interiorização que ironicamente se faz acompanhado apenas exteriormente por todo espírito com exceção de um além espírito total. Mas à medida que obscurece os fenômenos experienciados por uma existência real, essa ideológica tábula rasa dos pressupostos “não pode pretender instituir verdadeiramente uma

e na história, que é também do e no indivíduo, mergulha no caráter fugidio do instante presente e encontra nesse destino, formado ativamente por sua perspectiva irônica, uma liberdade que se quer total como apenas uma possibilidade no limite da contradição⁵⁰.

fenomenologia, na medida em que se baseia em uma psicologia totalmente arbitrária. A utilidade e a eficácia da crítica de Kierkegaard contra Hegel é que ela se apóia muitas vezes na psicologia” (*O Homem Revoltado*, p. 166). E assim, propondo modelos coercitivos de virtude, a experiência padronizada faz passar o desesperado acúmulo de sinais exteriores a serem reconhecidos/ostentados por si e por outros como sendo, no final das contas, os de uma redenção final.

⁵⁰ Ao fazer passar os reflexos de uma irredutibilidade original no instante, pela qual o tempo é pensado como temporalidade, ou seja, como tempo propriamente histórico, por uma irredutível temporalidade originária, Heidegger também dilui o instante, embora num sentido inverso da temporalidade imanente hegeliana. Oscilando ora entre Hegel e Kierkegaard, ora entre Hegel e Nietzsche, Heidegger ocupará uma posição de destaque nesse terrível processo modernizador, chegando mesmo a justificar “O Terrorismo de Estado e o Terror Irracional” através de seu singular espírito de época. Como vimos no capítulo I, sendo a verdade do *Dasein* a base não pressuposta de qualquer pressuposição temos este precedendo, ontologicamente, a si mesmo; mas não propriamente pelas certezas duvidosas de um *negativo* hegeliano e sim, seguindo uma intuição kierkegaardiana a seu modo, por uma inquietante paixão da existência como a tensa incerteza da angústia — em nota de *Ser e Tempo* ele dirá mesmo que *O Conceito de Angústia* é a contribuição filosófica decisiva de Kierkegaard. A angustiada existência decaída na multiplicidade cotidiana após o estranhamento de seu ser-no-mundo estar-lançado para a presença de si mesmo [*Dasein*] apenas no porvir, num jogo oscilante de descobrimento e velamento de seu ser mais próprio (conf. *Ser e Tempo*, parte I, p. 253), compreende *de-cisivamente*, por então, que a eterna repetição dessa *cisão* entre ser e ente é todo verdadeiro sentido de uma existência do ente (conf. *ibid.*, p. 291), bem como que um angustiante ser do ente se *cura* [*Sorge*] apenas ao desentranhar a verdadeira presença em si [*Dasein*] como sendo, em sentido próprio, um ser para o ente (conf. *ibid.*, p. 295). E assim, a angustiada existência desvela sem maiores velamentos que sua verdade nada mais é que a retração do ser da própria presença [*Dasein*] a ser antecipada diante da possibilidade da repetição do vigor de ter sido para além dessa existência do ente atual (conf. *id.*, parte II, p. 141), o que, por sua vez, abre seu destino lançado nesse ser-no-mundo como finitude presente a partir da infinitude de uma temporalidade mais originária; nesse sentido, a *de-cisiva* compreensão do ser-no-mundo como sendo propriamente um ser-para-a-morte, fundamental *cisão* em sua perspectiva de uma impossibilidade absoluta, é paradoxalmente, por então, a de uma *de-cisiva* abertura total de possibilidades de um ser do ente temerosamente (uma angústia compreendida em sentido impróprio (conf. *id.*, parte I, p. 254)) fechado em si mesmo (conf. *id.*, parte II, p. 32). Por isso, há aqui um angustiante instante criativo a partir desse nada, mas isso sem deixar, contudo, como vimos, de desvelar uma circularidade perfeita. Para Heidegger, Kierkegaard intuiu decisivamente a extratemporalidade cotidiana do instante mas não que “o instante pressupõe uma temporalidade mais originária, embora existencialmente não explicitada” (*ibid.*, p. 135). Incompreensível por um conceito exterior à própria eternidade, ele seria justamente a confirmação fulgurante na temporalidade da possibilidade daquela retração do ser da presença [*Dasein*] que ecoa a cada instante o

Após a virtude interna de princípios imanentes fixos à experiência da totalidade das consciências individuais, que animava a interdição jacobina/kantiana do transcendente, problematizar a universalidade das coisas no próprio *curso-do-mundo*, recupera-se dialeticamente agora um mundo propriamente imanente à consciência, quer dizer, uma paradoxal imanência em movimento através da qual o espírito se faz por si de modo autoconsciente até a total convergência de seu ser com o *curso-do-mundo*. Abandonando ostensivamente a virtude, uma imanência reconciliadora com os fatos faz da solidez momentânea destes contra todo tipo de investida, revolucionária ou contra-revolucionária, o rei provisório — o espírito do tempo — a ostentar um manto igualmente provisório, e isso na esperança de que sua duração se dê por um tempo suficiente para que este se torne, por fim, verdadeiramente real em sua estabilidade histórica⁵¹. Diante do pecado de um presente em-si que se uniria ao espírito

vigor da *de-cisão* de *cição* com a imprópria retenção do ente no mundo. Singular atualização de si que parece mesmo querer sintetizar uma histórica *conversão* hegeliana e uma natureza originária nietzschiana, oscilando entre deificar a eficácia histórica e o vigor da espécie, conforme o que vimos, e que não por acaso terminará por justificar um “Terror Irracional” de tipo nazista no esteio de uma das figuras históricas do *Dasein*, o qual, diferentemente da proclamação do espírito feita na *Fenomenologia do Espírito*, esta “bíblia que só teria profetizado o passado” (*O Homem Revoltado*, p. 176), ainda mais paradoxalmente profetiza, não sem uma dose de hipócrita eficácia, o próprio presente. Se a eterna *repetição* da possibilidade presente de abertura que naturalmente *vigora* no destino histórico assumido como um estar-lançado (conf. *Ser e Tempo*, parte II, p. 191) não dilui o instante através de uma *conversão* de tipo hegeliana conforme o clamor do espírito proclamado absoluto, justamente por tensionar kierkegaardianamente/nietzschianamente particular e geral, os fatos não deixam, entretanto, de ser coroados no bojo de um *contraclamor* a atualizar propriamente o *clamor* do vigor de ter sido, e que é paradoxalmente *de-cidido*, em última instância, conforme o próprio espírito *público* do tempo (conf. *ibid.*, p. 192), sendo, justamente por isso, tão silencioso em sua *de-cisão* de se afastar do falatório do impessoal quanto este próprio *clamor* (conf. *ibid.*, 56): uma instantânea *controvérsia* que, seguindo a romântica intuição hegeliana, faz da aparência de outra possibilidade em relação à que *vigora* um potente ser-aí [*Dasein*].

⁵¹ Como veremos, as pretensões de estabilidade histórica serão revigoradas em “O Terrorismo de Estado e o Terror Irracional”, aonde a figura de Heidegger se associará à justificação desse movimento. Para ele, sendo essencialmente um ser projetado ontologicamente por si mesmo para o ente, o ser da presença [*Dasein*], diferentemente de Kierkegaard, é propriamente mais *fundamental* do que o ente (*Ser e Tempo*, parte I, p. 295), surgindo, inclusive, a verdade de uma existência do ente propriamente do retraimento desse ser. Aqui, se a verdade do ser da presença [*Dasein*] lembra o fluxo perpétuo de Heráclito, sua possibilidade de retração na mudança para si próprio lembra a identidade imutável e não contraditória do ser consigo mesmo de Parmênides. Introduzindo a deusa da verdade deste no turbilhão mundano daquele,

conforme a sensibilidade deificadora de seu tempo, a tenaz ontologia heideggeriana parece sisificamente querer desvelar por completo até mesmo a própria sombra que, todavia, *absurdamente* insiste em escapar sorrateira no instante presente; como, aliás, já alertava ironicamente um existente Kierkegaard, que em certo sentido não deixava de assumir seu ser do ente e perguntar hieraclitianamente sobre a *seriedade* de *ir mais além* das relações de sua própria existência real (conf. *Temor e Tremor*, p. 327). E neste sentido, a contradição mundana de Heráclito (verdade como mudança do ser no seu contrário) não seria propriamente *esquecida* pela combinação de mudança e identidade, e igualmente a ilusão mundana de Parmênides que nasce da contraposição entre a permanência do ser e a mudança do não-ser não seria propriamente *esquecida* pela retração na mudança? Se pensarmos na kierkegaardiana relação entre existência e realidade, teríamos o verdadeiro sentido de uma trans-formação real apenas no instante decisivo em que a realidade é trans-formada por uma existência real formada na experiência angustiada de uma precária realidade específica, necessitando essa, por isso mesmo, trans-formar-se simultaneamente a si mesma. Por isso, a possibilidade de *cura* [*Sorge*] ontológica das feridas conceituais que separam pensamento e pensado, pautada por *pre-ocupações* hegelianas, através especificamente do desentranhamento da totalidade estrutural originária do ser da presença [*Dasein*] (*Ser e Tempo*, parte II, p. 121) — influência decisiva em todo pensamento deificante do século XX —, trata-se propriamente, numa perspectiva kierkegaardiana, de uma analítica existencial, isto é, de uma cura formal que não atentaria para as tensões próprias entre ser e ente. Em outras palavras, mesmo servindo-se de “coisas que em parte alguma se explica”, os sistemas, incluindo-se aqui o hegeliano e o heideggeriano, renegam as pressuposições: eles “fixam o nada central durante tanto tempo que, por fim, tudo se explicou por si só e o seu conteúdo inteiro se criou por si mesmo [...] o pensamento sistemático preconiza o mistério no que concerne aos seus movimentos mais íntimos” (pensemos na imanência do *negativo* hegeliano), todavia, “o verdadeiro lugar da *passagem* é no domínio da liberdade histórica, pois que se trata de um *estado*, de uma realidade” (*O Conceito de Angústia*, p. 87, grifos meus). Já em Heidegger, a liberdade, sem esse viés simultaneamente histórico e individual, efetiva-se *misteriosamente* a si mesma (“explicita o *enigma* do ser [...] o movimento de sua essência” (*Ser e Tempo*, parte II, p. 198)) através de uma essencial presença [*Dasein*] que “já sempre precedeu a si mesma” (id., parte I, p. 297) sem no fundo maiores contradições, pois estas, em última instância, se originariam mesmo do genérico *nada* que paradoxalmente estrutura em absoluto e de modo invisível, aquém e também além de uma existência contraditória, um verdadeiro *ser-no-mundo*. Esgarçando temporalmente as contradições, desfeitas, por então, apenas aquém e além da contradição presentemente real, Heidegger confunde como Hegel o morrer na vida assumido ativamente como um destino com a própria morte, assumindo niilistamente, desse modo, um querer o nada — seu *Dasein*, que sintomaticamente se identificará em um de seus momentos com o *Fürher* — como forma de escapar não só do nada querer em geral mas sobretudo, como vimos, do nada querer verdadeiramente. E por fim, então, esse caricatural instantâneo de um esforço de graça paradoxalmente sem graça, que é, no fundo, uma singular estabilidade contra o instável ser do ente da República de Weimar, encontrará mais uma vez, como outros movimentos similares nessa modernidade modernizadora, a irônica ingratidão de um processo de interiorização de uma realidade progressivamente exteriorizada. Antes que desvelar uma temporalidade mais originária, a ambigüidade do instante obscurece a clareza de uma passional existência que, totalmente comprometida consigo mesma, apenas se distancia reflexivamente de si até o limiar da

verdadeiramente apenas na amizade futura de um em-si-e-para-si que tudo perdoaria, a culpa é generalizada e a inocência um ser estranho, justificando-se presentemente, pelo menos desde então, a força de uma dialética senhor/escravo, em especial após a virada dialética pós-idealista que separa um processo de racionalização de um outro que seria de alienação, opondo-se novamente o revoltado contra o *curso-do-mundo* ao perspectivar uma passagem abismal de uma abstrata consciência-de-si dividida entre matar ou escravizar para uma outra dividida entre morrer ou ser livre.

Assim, a violenta imposição da legitimidade de uma verdade apenas produzida historicamente dilacera o revoltado, pelo menos desde então, entre a paralisia e o sucesso histórico. E dentre os últimos, que revolucionários se revoltaram contra o conservadorismo hegeliano, temos de um lado “O Terrorismo Individual” a visualizar uma escravidão total presente a partir de uma esperança desesperada de si mesma e a perspectivar, por isso, apenas o matar e morrer sem se preocupar com a vã construção de um Estado divinamente livre, investindo violentamente, ao contrário, contra um Estado visto como naturalmente opressor, bem como contra todo reconciliador sacrifício *logicamente* vitorioso de si; o que, conseqüentemente, termina por coroar negativamente os fatos numa imediatidade real totalmente irreconciliada. E por outro

tensa vivência de suas abismais contradições. Por isso, uma decisão ontológica esvazia toda verdadeira tensão do salto decisivo ao reduzir uma certa dimensão ôntica à razão (à comensurabilidade de “uma temporalidade mais originária, embora existencialmente não explicitada”), recobrando formalmente a realidade ao juntar abstratamente o instante decisivo com a liberdade decidida. Ou seja, os invisíveis fios do destino, mesmo do assumido ativamente por si mesmo, não podem ser recobertos com precisão cartesiana pelo invisível fio condutor da razão, e não só por uma questão de medida, mas principalmente pela sua natureza abstrata de distanciamento do mundo. Por tudo isso, a vivência da possibilidade concreta de criação de uma outra realidade no instante presente não possibilita a negação de uma razão dialética a partir da perspectiva de uma naturalizante temporalidade originária, que não deixando de assumir o combate à razão formal tende, por então, a uma formal irracionalidade, um dos corolários mais do que possíveis dessa modernidade modernizadora, como veremos no terrível exemplo de “O Terrorismo de Estado e o Terror Irracional”; assim como vimos em relação a Nietzsche, essa temporalidade originária é também propriamente retrospectiva em sua dependência de pressupostos específicos de uma temporalidade específica na qual não se deve fazer tábula rasa dos pressupostos. Ironicamente, como veremos, a própria razão dialética tem de ser dialeticamente trans-formada para se ir além da forma e conteúdo presentemente alienados — problemática que, como já comentamos, não por acaso se tornará chave após os movimentos de barbárie das primeiras décadas do século XX, e nos quais Kierkegaard e Heidegger ocuparão papéis importantes e nem sempre confluentes, como vemos na obra de Sartre ou ainda mais incisivamente na *Dialética Negativa* de Adorno.

lado, “O Terrorismo de Estado”, dilacerado entre a escravidão e a liberdade, romperá violentamente com os senhores que fazem alienadamente opressor um Estado divinamente livre onde a coletividade se faz a maior liberdade possível, escravizando, para a construção total desse Estado, ou seja, para uma maior liberdade, os próprios escravizadores; principiando pela dominação total do divino, um ateísmo absoluto nega a negação meramente metódica hegeliana, onde “a imanência em movimento é, se assim podemos dizer, ateísmo provisório”⁵², e perspectiva de início, como em Feuerbach⁵³, que o caráter divino do Estado é mais propriamente o reflexo do amor que um homem-rei sente por sua própria humanidade, sentimento que o faz negar absolutamente o inferno profundamente alienado do mundo atual com vistas a uma verdadeira reconciliação do homem livre consigo próprio.

Levando os dilaceramentos terroristas ao limite, o terrorismo russo se faz aqui exemplar: para Camus, com um olho no XIX, se “toda a história do terrorismo russo pode ser resumida à luta de um punhado de intelectuais contra a tirania, diante do povo silencioso”⁵⁴, seus sacrifícios, no entanto, com o outro olho agora na primeira metade do XX, “deram forma a um valor, ou a uma nova virtude, que mesmo atualmente não parou de enfrentar a tirania e de ajudar a verdadeira liberação”⁵⁵. Preparado inicialmente pelos ideais jacobinos, influenciado pelo socialismo francês, mas decisivamente formulado a partir da ideologia alemã, em especial por um socialismo oriundo de Hegel⁵⁶, o terrorismo russo se efetiva apenas nos anos 70, seguindo assim

⁵² *O Homem Revoltado*, p. 174.

⁵³ Como percebemos acompanhando as *Migalhas Filosóficas* e o *Postscriptum*, trata-se ainda do esforço hegeliano por uma verdade totalmente imanente à própria experiência humana, agora imediata, e que também reencontrará a experiência alienadamente padronizada que aspirava superar. Subsumindo um processo de alienação a um de racionalidade, o homem inserido confiantemente numa verdade que sabe não ser tão substancial quanto a do mundo antigo, não deixa, todavia, de buscar reconhecer reminiscências no interior de um coletivo mundo humano que tenderia a ser sintetizado de forma suprema na figura do Estado. Sem distinguirem propriamente os pressupostos delimitadores de sua visão retrospectiva, Hegel “só teria profetizado o passado” (id., p. 176) e os pós-hegelianos, pelo menos de início, o próprio presente, embora já num segundo momento o próprio futuro através da ruptura revolucionária.

⁵⁴ Id., p. 179.

⁵⁵ Id., p. 179.

⁵⁶ Após a ineficácia das *belas almas* “dezembristas” da década de 20, ainda pautados por uma virtuosidade jacobina, os anos 30 marcarão inicialmente “A Renúncia à Virtude”, influenciada, em especial, por um quietismo social hegeliano à espera de que o processo de racionalidade do mundo

uma tendência revoltada martirizadora que se espalha nessa época pela Europa e América e que adentra o século XX até perder terreno, em seguida, para um Terrorismo

combata paradoxalmente ele próprio o absolutismo. Porém, num segundo momento, Bielinski aceitará, assim como Ivan Karamazov, apenas a justificação racional de seu próprio sofrimento mas não do alheio, preferindo, para além da paralisia deste e da reconciliação formal de uma negação metódica hegeliana, a negação total da realidade que reafirme a busca por uma existência plena de si e dos outros. Mas é apenas com Herzen que um homem-rei por-se-á claramente a questão de forjar por completo seu próprio futuro, influenciando decisivamente o “obscurantismo racionalista” dos estudantes “nadistas” dos anos 60, os quais, dilacerados entre a desgraçada dúvida de tudo e a necessidade de crer, afirmaram a coincidência entre sacrifício e assassinato. E dentre estes, tendo em mente a reflexão literária dostoiévskiana sobre o terrorismo russo, Camus destaca “Três Possessos”. Primeiramente, o egoísmo racional de Pisarev contra toda esterilidade da realidade encontrará no fundo do cinismo que se esforçava por ostentar uma profunda miséria humana que se refletirá em sua própria existência particular. Já “o imoralismo teórico” de Bakunin, a pensar romanticamente que “a paixão pela destruição é uma paixão criadora”, desejava abolir todas as leis que em sua abstração afastavam os homens de sua revolta, defendendo, por isso, a investida violenta contra a base dessas, ou seja, o criminoso Estado que impediria a emancipação revolucionária de um homem completo; contudo, enquanto é esperado o futuro justificador de tudo se “encarrega a polícia de justificar o provisório” (id., p. 189), sacrificando-se o presente, por então, através de uma necessária ditadura, a qual não seria propriamente a de um partido socialista com uma estrutura que, em última instância, repetiria a do Estado autoritário, e sim uma ditadura de partidários de, por então, todos poderosos conselhos. Mas será Nechaiev, não por acaso retratado em detalhes no romance dostoiévskiano “Os Possessos” na figura do jovem Verkhovensky, que desenvolverá, pelo lado do terrorismo individual, as conseqüências do pensamento genericamente eficaz de Hegel, para além das intenções imediatas do próprio, ao apartar claramente da justiça revolucionária românticos valores ineficazes, e assumir, assim, em sua pura atividade o “Tudo é permitido” que paradoxalmente paralisava um amargurado Ivan Karamazov —; mas com isso, nos diz Camus, irá também além da própria história revolucionária apoiada igualmente num amor que é “também uma longa e dolorosa luta nas trevas pelo reconhecimento e reconciliação definitivos”, bem como num valor que é uma “exigência dolorosa da amizade por todos, até mesmo, e sobretudo, diante de um céu inimigo” (id., p. 191) contra o qual uma fraterna comunidade de oprimidos se revolta revolucionariamente. Para além dos jovens “nadistas”, apenas “Os Assassinos Delicados” é que refletirão propriamente sobre essas terríveis contradições que fizeram Nechaiev pôr em absoluto uma salvação abstrata acima daqueles que se quer salvar, como um princípio mesmo de conduta revolucionária que justificaria, seguindo uma lógica hegeliana, descartar todos os meios, inclusive sacrificando companheiros revolucionários subordinados agora a uma casta de singulares fenomenólogos esclarecidos do sentido revolucionário que se deve servir incondicionalmente para a maior felicidade de todos, ou inclusive até mesmo, para o cúmulo do Terror, individual, como já havíamos visto historicamente na chave dos terríveis dilemas jacobinos, o povo oprimido, para assim paradoxalmente libertá-lo, chegando até mesmo a defender ações que aumentassem estrategicamente a desgraça popular para assim alimentar uma maior revolta — sem dúvida, uma mais do que terrível eficácia.

de Estado para, por fim, recobrar seu fôlego, sob nova forma, nas lutas periféricas por independência, as quais, aliás, num certo sentido permanecem inegavelmente até os dias de hoje. Assim, acreditando inicialmente poder educar o povo de fato, no sentido de que, para além da dilacerada necessidade de estratégica manipulação dos meios revolucionários percebida no período de formulação dos princípios terroristas, este se emancipasse revolucionariamente por si mesmo, estes revolucionários russos encontraram, todavia, o silêncio do povo e a ruidosa opressão do regime, e dilaceraram-se, por então, diante das limitadas possibilidades históricas que pareciam agora desenhar com dramáticas feições absolutas a relação senhor e escravo já esboçada por Hegel. Num solitário mundo de cruéis senhores a matar criminosamente as possibilidades de um verdadeiro amor com sua opressão ao povo soberano no seio do qual todos se reconciliariam de modo pleno, os terroristas individuais se dilaceraram entre a necessidade de matar os déspotas e suas conseqüências despóticas, assumindo virtuosamente, num grito desesperado contra toda tirania, inclusive a própria, que o sacrifício de um outro implica de modo igualmente terrível o sacrifício de sua própria inocência, e isso até o ponto mesmo da necessidade do sacrifício de sua própria vida.

Seguindo inusitadamente os desdobramentos da lógica hegeliana, eles assumem a violência como necessária, mas se recusam, contra essa mesma lógica, a justificá-la por redentoras idéias genéricas e todo sacrifício redentor aí implicado. Mais precisamente, a terrível identificação entre o assassinato e o suicídio⁵⁷ reflete aqui o dilaceramento entre o sacrifício niilista por um valor futuro, de um lado, e por uma compaixão presente que reatualizaria historicamente o movimento primordial da revolta, de outro. Assumindo essa lógica até o fim para dilaceradamente contradizê-la e negar verdadeiramente, assim, toda sua negação, eles matam por uma idéia que paradoxalmente não está mais acima da vida mas terrivelmente encarnada nestes que não deixaram de se manter à altura das exigências desse mundo ainda conceitual, isto é, até a morte de si mesmo. Mas esse desejo apaixonado pelo sacrifício de si a atraí-los

⁵⁷ O dilema a ser evitado é o daqueles que vão “contentar-se, em nome de princípios formais, em achar indesculpável qualquer violência imediata, permitindo então essa violência difusa que ocorre na escala do mundo e da história. Ou se consolarão, em nome da história, com o fato de a violência ser necessária, acrescentando então o assassinato, até fazer da história nada mais do que uma única e longa violação de tudo aquilo que no homem protesta contra a injustiça. Isso define as duas faces do niilismo contemporâneo, burguês e revolucionário” (id., p. 200), bem como o papel decisivo do terrorismo individual numa dilacerada sensibilidade contemporânea niilista.

para a morte refletia tanto o esquecimento de si como também a forte fraternidade que sustentavam imediatamente para com os outros, para com seus camaradas diante da solitária clandestinidade, mas “que se estende à imensa massa de seus irmãos escravizados e silenciosos”⁵⁸, não deixando de triunfar, assim, em certo sentido, sobre a solidão e a negação total sistematicamente imposta.

Diante da generalizada opressão presente a exigir um meio revolucionário para se alcançar um reconhecimento universal, mas sem a certeza de uma reconfortante reconciliação futura, eles afirmam, em última instância, uma aparente obviedade, a qual terrivelmente dilacerante sustenta-se coerentemente apenas por um instante mais do que fugidio, e concluem, assim, que a culpa de um destino vivido na culpabilidade cessa junto com o próprio. Portanto, numa culpabilidade calculada em que outros, seguindo a reconfortante lógica da eficiência, apenas se acomodarão cinicamente, eles se dilaceram terrivelmente entre sua própria inocência e culpabilidade. Desejar decididamente a morte do assassino que você se viu no dever de ser para sustentar coerentemente, assim, a possibilidade de emancipação revolucionária de uma comunidade completamente inocente, é aqui toda terrível justificação de si mesmo. Mas diante da tensa incerteza de um futuro que insiste em parecer irreconciliavelmente vazio, a certeza íntima terrorista se sustenta aqui propriamente no dilaceramento entre a possibilidade redentora futura e um valor presente pelo qual ao menos os camaradas se reconhecem imediatamente uns aos outros, como que antecipando, assim, numa fortaleza microscópica a grande fortaleza humana total. Desse modo, necessitando conciliar compromissos futuros com presentes, a morte de si não garante naturalmente nenhuma (re)conciliação por si mesma, devendo-se manter aqui, ao contrário, uma firme certeza íntima numa solidariedade como que de alguma forma já presente em cada instante do calvário

⁵⁸ (Id., p. 201). No ensaio *O Homem Revoltado* e em sua obra teatral *Os Justos*, baseada inteiramente na exemplar ação terrorista de 1905 dos já exemplares terroristas russos — no sentido que estamos acompanhando —, Camus descreve muitos desses exemplos históricos de extrema solidariedade que não deixam de denotar um respeito pela vida humana em geral simultaneamente a um paradoxal desprezo pela própria vida, como no caso do transtornado escrúpulo de Kaliaiev, herói da peça e personagem real, em relação a matar junto com o grão-duque Sérgio seus inocentes sobrinhos, ou como no transtorno, que não paralisava todavia, até mesmo com o sangue de um homem que representava culposamente o absolutismo, como no caso de Dora, também personagem fictício e real, ou mesmo de Kaliaiev, que se esforçava dramaticamente na prisão por sustentar essa terrível diferenciação diante da esposa do grão-duque — e assim, com seu terrível paradoxo, irão além não só do niilismo de tipo hegeliano mas também do Terror jacobino.

revolucionário, um valor que irreduzível não se faz um meio descartável para a futura realização da idéia. E é justamente ao se porem através de suas idéias revolucionárias simultaneamente acima e dentro do mundo que:

“o antigo valor renasce aqui, no extremo do niilismo, aos pés da força. Ele é o reflexo, desta vez histórico, do ‘nós existimos’ que encontramos no final de uma análise do espírito revoltado. Ele é ao mesmo tempo privação e certeza iluminada”⁵⁹.

Assumindo sua dilacerada verdade de ser e não ser, a existência terrorista vai aqui além da romântica aparência de reconciliação hegeliana que converte sem maiores contradições toda contradição no seu contrário. Entre outros, o terrorista “Kaliaiev prova, pelo contrário, que a revolução é um meio necessário, mas não um fim suficiente”⁶⁰ para se alcançar a justiça prometida de um reconhecimento universal. Encarnando dilaceradamente uma idéia inserida no mundo justamente por resistir paradoxalmente ao conseqüente esvaziamento da realidade presente, o jovem “Poeta”, como era conhecido Kaliaiev por seus camaradas, se recusa a diluir a realidade nas aparências e ser presentemente um romântico personagem de si mesmo, bem como diluir aparentemente as aparências numa realidade futura que dialeticamente o faz presentemente não-ser. No dantesco calvário terrorista a experiência da consciência voltará a ser guiada pelas tortuosas incertezas de um poeta, o qual se faz aqui ao mesmo tempo um personagem de uma realidade irreal, perspectivando apenas uma possibilidade (de) real, e de uma idealidade ideal, perspectivando uma possibilidade (de) ideal. Para além de Rimbaud, que se fez num primeiro momento o poeta da revolta, Kaliaiev se faz terrivelmente seu símbolo vivo, o do movimento simultaneamente histórico e individual de quem acredita ser presentemente justo, assim como seus camaradas “Os Justos”, e sem propriamente poder afirmar com certeza uma justiça presente ou futura, restando, por isso, apenas tensionar as possibilidades reais e ideais de um incerto reconhecimento universal⁶¹.

⁵⁹ Id., p. 203.

⁶⁰ Id., p. 204.

⁶¹ O movimento lógico pelo qual negam por dentro a própria lógica hegeliana já o encontramos em certo sentido no próprio pensamento kierkegaardiano, qualificado por autores contemporâneos, inclusive, de terrorista. Esse dilacerado poeta do instante dinâmico que fez de si um símbolo vivo de um paradoxo *quia absurdum* não por acaso está na base desse tensionamento entre possibilidades reais e ideais problematizador de uma liberdade que se vendo alienadamente como absoluta em sua capacidade de negação da realidade é capaz de perspectivar apenas uma transformação formal. Arrastado irresistivelmente pelo vórtice temporal que tudo nega nessa modernidade modernizadora, como o anjo de

Diferentemente de Hegel, Kaliaiev permaneceria irreconciliado mesmo diante de um reconhecimento total, pois seria apenas uma aparência a esconder o dilaceramento no seio da idéia revolucionária enraizada profundamente nele como uma vontade soberana distinta da totalidade quantitativa da multidão — distinção que redescobre, aliás, de modo surpreendente uma faceta do pensamento rousseaniano que retensiona decisivamente na contemporaneidade a relação entre o que seja real e ideal. Duvidando até o fim sem deixar, contudo, de agir, Kaliaiev se fez de fato e de direito, como diz Camus:

“a imagem mais pura da revolta. Aquele que aceita morrer, pagar uma vida com outra vida, quaisquer que sejam as suas negações, afirma ao mesmo tempo um valor que supera a si próprio como indivíduo histórico. Kaliaiev devota-se à história até a morte e, no momento de morrer, coloca-se acima da história. De certa forma, é verdade que ele se prefere a ela. Mas o que prefere, ele mesmo, a quem mata sem hesitação, ou o valor que ele encarna e faz viver? A resposta não deixa dúvidas. Kaliaiev e seus irmãos triunfam sobre o niilismo [...] Mas esse triunfo não terá um amanhã: ele coincide com a morte. O niilismo, provisoriamente, sobrevive aos seus vencedores”⁶².

No próprio interior do movimento terrorista de 1905 eficientes delatores já faziam jogo duplo para além da exemplar ineficácia de outros camaradas, renunciando o “Terrorismo de Estado” que já vinha sendo longamente preparado. Já na representação literária dostoiievskiana “Os Possessos”, uma caricata igualdade chigaleviana identifica a liberdade total com um despotismo absoluto e através de uma tão desconcertante eficiência que, paradigmática, perspectivará a realização, por fim, dos sonhos de um Grande Inquisidor⁶³. Para Camus, indo além da *conversão* da

Klee que Benjamin fez o símbolo de uma época devastadora, o poeta busca resistir através de uma revoltada determinação negativa de si que o faz não esquecer dos verdadeiros laços que presente e precariamente o une a si e aos outros, numa “terra séria e doente” onde ele ligou-se “à fatalidade por um elo mortal” (conf. a fundamental epígrafe de *O Homem Revoltado*). Distinguindo existir de ser, esses poetas viverão apaixonadamente a potente mas ilusória culpa como um destino a ser livremente abraçado justamente pelo seu caráter privilegiado de ser simultaneamente individual e histórico, mas isso sem deixar de buscar, no entanto, a absurda e difícil lucidez, como vai demonstrar as recorrentes contradições destes, de *recordar*, numa reflexão à segunda potência mesmo e principalmente na beira do abismo de suas possibilidades, que não se trata propriamente de um verdadeiro sentido da vida.

⁶² Id., p. 204.

⁶³ A casta romanticamente distinta que tanto assombrava Ivan se dispõe a assumir finalmente o fardo da culpa de todos para uma redenção tutorada dos demais; mas esses mártires, por então, “se escravizam ao seu próprio domínio. Para que o homem se torne deus, é preciso que a vítima se rebaixe para tornar-se carrasco [...] Nem a escravidão nem o poder coincidem mais com a felicidade [...] Saint-Just tinha razão, é uma coisa horrível atormentar o povo. Mas como evitar esse tormento se se decidiu fazer deles deuses?”

totalidade dos homens à cultura iluminista, deste que seria o espírito esclarecido de toda uma modernidade modernizadora, e que foi defendido diferentemente por jacobinos e hegelianos, um “socialismo cesariano” aspira propriamente uma *conversão* total de cunho histórico-social a uma forma futura, fazendo da cultura, assim, apenas uma parte de uma totalidade ainda mais totalizadora. E nessa volta a mais na lógica de uma modernidade modernizadora, tanto pelo lado conservador burguês quanto pelo contraponto revolucionário, a formação necessária a uma trans-formação radical, que vá além da forma e do conteúdo atuais, no sentido que vimos anteriormente, tende a desenraizar os homens, em ambos os casos, de um presente permanentemente comprometido, para abri-los, então, ainda mais a um redentor porvir⁶⁴ — o símbolo dessa época é não por acaso o eterno vigor da juventude que ainda precariamente enraizada no presente é mais aberta a um futuro construído justamente à medida que vai se moldando esses futuros homens, os quais *logicamente* nesse mundo reconhecido como naturalmente competitivo ou se fazem eternamente revigorados em sua juventude,

(id., p. 207). Novamente é Dostoievski que inicialmente mostra o tênue limite que separa uma deificação humana ostentadora de uma soberana indiferença revoltada do seu contrário, isto é, da ativa cumplicidade com a revoltante opressão: após apontar para o caráter absurdo da liberdade, como vimos, o suicida personagem de “Os Possessos” se embriaga até perspectivar uma deificação através da morte, mas, por então, como não consegue ser indiferente à sua suprema indiferença, o dilacerado Kirilov, que se recusava a decidir por um ilusório destino, acaba paradoxalmente por vincular seu ato, de modo mais arbitrário que indiferente, a desígnios que no fundo, pois conhecia bem o cínico Verkhovensky, sabe injustos.

⁶⁴ Menos evidente, a perspectiva de uma mais do que paradoxal já efetivada revolução permanente burguesa, e não só dos meios de produção, faz do desregrado consumo presente de todas as coisas, inclusive de homens reificados, um prazeroso meio que paradoxalmente ordena um progresso sem fim que idealmente far-se-ia de modo natural, isto é, sem rupturas, ainda mais se fossem revolucionárias — essa banalização da lógica hegeliana, que na verdade reflete a idealização desta, ou ainda, a imagem ideológica que a modernidade modernizadora buscava em-si-e-para-si — uma busca, portanto, necessariamente individual e histórica — mostra que seu alcance vai muito além dos revolucionários. Assim, mais do que dilacerado entre o presente e o futuro, o homem está aqui mais propriamente a um nada de distância deste dilaceramento, que na verdade pode ser/parecer uma eternidade, pois os laços que o une mimeticamente ao presente, esvaziando-lhe toda verdadeira experiência, são mediados aqui por uma ideológica realidade que autonomizada faz passar esses laços consumistas pelo máximo de liberdade, caricaturando-se, assim, um verdadeiro esgotar de todas as possibilidades presentes como uma pura e simples libertação de uma problemática liberdade. E portanto, para desenraizar o homem do presente se faz necessário paradoxalmente enterrá-lo ainda mais fundo até restar a este apenas a certeza íntima de uma natural determinação de uma livre determinação.

ou então são descartados no bojo de um infinito progresso para uma humanidade mais amadurecida que ironicamente não consegue amadurecer sequer os próprios homens.

Liquidados eficientemente todos os vestígios do *ancien régime* após a Primeira Guerra Mundial do XX, a eficiente ordem burguesa e seu contraponto revolucionário se instauram absolutamente, e “só então podem surgir as conseqüências dos princípios de 89”⁶⁵. Em relação aos revolucionários, o Estado será terrivelmente fortalecido, por um lado, com “O Terrorismo de Estado e o Terror Racional” de movimentos comunistas que se fazem exemplares e eficientes segundo a lógica revolucionária anterior; e por outro, com “O Terrorismo de Estado e o Terror Irracional” de movimentos fascistas que seguindo essa lógica afirmam, eficientemente, apenas a falta de sentido, através de uma ação baseada sistematicamente no acaso da força até o ponto mesmo da diluição do ser revolucionário num mundo de aparências que é, por então, consagrado por uma verdadeira revolução niilista⁶⁶.

No exemplo histórico mais expressivo desse “Terror Irracional”, uma terrível negação irracional que se justifica por si própria⁶⁷ seria paradoxalmente a base mesma de um sólido império nazista de mil anos que sucederia a decadente República de Weimar. Invertendo os pressupostos jacobinos para fazer de um governo faccioso o próprio espírito do tempo estabilizador da história, mas sem as ideológicas esperanças idílicas hegelianas ou mesmo qualquer verdadeira “ambição universal”, tratava-se apenas de dilatar ao máximo um instante presente vazio aonde esse espírito *impaciente* pudesse se sentir, então, revigorado pela presença imediata de um princípio que regesse sua ação revoltada. Assim, no meio do profundo ressentimento de época catalizado por esses terroristas, qualquer “ambição universal” se *converte* em blasfêmia, não propriamente contra uma moral de interesses particulares ainda subsumidos a uma hipócrita moral e sim contra um profundo espírito de época universalmente destruidor, inclusive de si próprio. Por tudo isso, mais do que propriamente um princípio formal, seu irracional “ódio à forma” de-formador de toda perspectiva de uma transformação, universaliza, isso sim, a vivência consumista do e no instante através de uma “moral de

⁶⁵ Id., p. 158.

⁶⁶ A bem dizer, as revoluções fascistas do século XX não merecem o título de revolução. Faltou-lhes ambição universal” (id., p. 209).

⁶⁷ Camus nos lembra de Ernst Jünger: “a melhor resposta à traição da vida pelo espírito é a traição do espírito pelo espírito, e um dos grandes e cruéis gozos deste tempo é participar desse trabalho de destruição” (id., p. 209).

ganguê”⁶⁸, a qual, aliás, encontra todo seu princípio de ação justamente nos elos hostis para com um outro visto por um preconceito irracional como um odioso inimigo⁶⁹.

⁶⁸ Como, aliás, já apontava Brecht no calor da hora com seu “A Resistível Ascensão de Arturo Ui”.

⁶⁹ Em certo sentido, trata-se dos limites absolutos de um processo mais dinâmico de diferenciação de castas na modernidade modernizadora em relação ao *ancien régime*. O aspecto irracional de uma justificação racional do uso da força, que em última instância se impõe por si mesma, dificulta uma distinção absoluta entre os pressupostos de uma cadeia conceitual e o que seriam propriamente irracionais preconceitos; e assim, essa justificação ou é propriamente ideologia que a reforça ou uma espécie de contra-força, não raras vezes os dois. Mas no esvaziamento da modernidade modernizadora também o bom-senso, como vimos, é diluído no curso de uma história devastadora, e a razão não mais contemplativa precisa agora propriamente transformar, convertendo-se, em certo sentido, ela mesma numa força histórica plenamente confiante de suas possibilidades. A tábula rasa dos pressupostos por parte de uma modernidade modernizadora que esconde não raras vezes um terrível uso da força justificado pela própria razão, fez o próprio movimento iluminista se ver como um espírito universal e o próprio Hegel identificar este ao espírito alemão. E seguindo esse movimento, boa parte do esforço do XIX, muitas vezes contra esse, será o de justificar, no bojo de uma totalidade racional cada vez mais totalizadora, os diversos tipos de desigualdade entre homens, introjectando ideologicamente, no final das contas, uma relação de superioridade/inferioridade que dinamiza progressivamente a antiqüíssima distinção justificadora de si ou de seu agrupamento, e isso justamente porque, dessa perspectiva, se é livre para se converter à verdade que se abre absolutamente de bom-grado, ao contrário do estático estado de castas anterior; embora nem sempre numa posição de igualdade, pois o calvário exige, em última instância, que se clareie a própria pele, a própria alma, que se esqueça de tudo que em você não é moderno, de seu próprio passado, fazendo seu, inclusive, o passado de um outro mais esclarecido, o qual, aliás, também o ostenta sem raízes mais profundas, enfim, até se esquecer da revolta que, dilacerada entre uma enorme igualdade de direito e uma enorme desigualdade de fato, perspectiva a união àqueles que a despeito da realidade que caricatura a si mesma ainda lhe parecem ser como iguais. Por tudo isso, não será de estranhar, para o terror de uma razão dilacerada, a universalização de uma “moral de gangue” através de preconceitos irracionais que já pautavam em muito toda iluminada ação modernizadora de nossa época, em especial na periferia do sistema. A originalidade aqui é estender esse processo ao centro das nações consideradas, a despeito e justamente por suas ações voltadas ao exterior, como sendo as mais civilizadas, e que, portanto, naturalmente não se igualariam as barbáries cometidas na periferia, em grande parte, repitamos, por essas próprias nações. E assim, o potencial destrutivo no interior do próprio pensamento que emanciparia a todos, bem como seu viés místico, tornam-se, pelo menos desde então, alguns dos problemas de uma razão dilacerada consigo mesma. Nesse sentido, o que esses terroristas vão fazer é propriamente apurar uma lógica antiga que distinguia os povos entre si até fazer de uns mais soberanos que outros, os quais teriam, portanto, certos direitos naturais de exercício legítimo do poder sobre os demais, e isso até fazer de seu irracional preconceito seu maior e, na verdade, único pressuposto de sua pura “força em movimento”, vigorosa apenas enquanto puder “prescindir de inimigos” que seriam naturalmente inferiores, pois, no caso, não enquadrados numa idealizada pureza de raça que envolveria

Após a descrença generalizada levar à exaltação da necessidade de revigorar a presença de um ser mais fundamental sistematicamente corrompido pelo *curso-do-mundo* atual, a pura “força em movimento” desse terrorismo perpetuamente negador de tudo pretendeu instituir a sadearna república universal do aviltamento fundamentada na lógica das paixões; sem, entretanto, buscar a libertação das amarras da civilização a partir de uma natural universalidade animal dos instintos, operando, isso sim, por uma lógica que se equilibrava, como Nietzsche já havia mostrado, entre o instinto animal e a história pervertida. Mas o verdadeiro interesse deles não era propriamente numa universal natureza humana e sim em universalizar o ressentimento contra um mundo hipocritamente esvaziado até fazer passar ideologicamente uma irracional negação absoluta em relação ao *curso-do-mundo* por uma, para o cúmulo de uma mais do que triste ironia, estabilização ainda mais total da história, pondo a todos, assim, verdadeiramente de joelhos — ao fundo da irrazão professada se escondia paradoxalmente uma obscura negação metódica de quem desesperadamente aspirava uma terrível *conversão* a um *curso-do-mundo* que seria propriamente mais profundo⁷⁰.

Revigorar-se-ia aqui uma história decadente através da marcha vigorosa que mobiliza a totalidade da sociedade numa disciplina militar para além de uma apática soberania formal feita sob a égide de um contrato social; destruindo-se as instâncias políticas intermediárias que numa perspectiva propriamente racional fariam contra-peso a um poder excessivo, o povo se vê na presença de seu destino mais profundo e exerce imediatamente, por então, através do *Führer*, e com a ajuda do partido, todo seu verdadeiro poder. A mobilização permanente diante de inimigos permanentemente criados faz, então, com que as ordens emanadas diretamente do todo até esse líder absolutamente incontestável seja o próprio princípio de estabilidade do império de mil

diferentes aspectos, inclusive biológicos, desde muito profundamente enraizados na própria cultura de um povo superior. Em outros termos, seguindo a intuição romântica hegeliana de que até o fazer ser se torna um parecer, mas sem propriamente uma “ambição universal”, eram como “dândis frenéticos, só podiam ser definidos em relação a esses inimigos” (id., p. 211), sendo reconhecidos em sua aparência de ser apenas nesse embate; mas, diferentemente desses românticos personagens de si mesmos, a totalidade dos outros também é obrigada a se definir desse modo: como amigo, ou melhor, cúmplice, pois sem senso de fraternidade como já ensinavam as dilaceradas ficções sadearnas, ou inimigo a quem devo sistematicamente hostilizar.

⁷⁰ Não por acaso, a partir de sua vigorosa temporalidade originária, Heidegger chegará mesmo a justificar esse movimento terrorista ao identificar o próprio *Führer* como a figura revigorada do *Dasein*, o qual reatualizaria propriamente naquele momento histórico o decadente período anterior.

anos, o que implica, por sua vez, que o estado de exceção em relação a uma legalidade constituída seja paradoxalmente agora permanente⁷¹.

Assim, se com os jacobinos havia propriamente apenas um herege, agora com a vontade geral sendo alcançada apenas através do *Führer*, a totalidade das pessoas ou se convertem ativamente ou são eliminadas como blasfemadores. Diferentemente de Stirner, cada individualidade já é por si só herética em relação a esse Único que é o *Führer*, sendo cada qual apenas um meio coisificado de se fazer funcionar uma eficiente vontade geral, seja como engrenagem colaboradora seja como inimigo que alimenta essa verdadeira máquina de ressentimento⁷². Além das possibilidades reais de qualquer tipo de afirmação de uma liberdade histórica e, portanto, simultaneamente individual,

⁷¹ Também não por acaso, Karl Schimdt se porá a questão de um estado de exceção permanente como sendo a de quem é de fato o soberano, encontrando-o representado naquele momento na liderança carismática e popular do *Fuher*. — Se pensarmos como Saint-Just, um soberano não é julgado propriamente por um tribunal, vencedor absoluto que é, e nesse sentido em Nuremberg até toca-se de passagem “no verdadeiro assunto do julgamento, o das responsabilidades históricas do niilismo ocidental, o único, no entanto, que não foi realmente discutido em Nuremberg, por motivos evidentes. Não se pode conduzir um julgamento anunciando a culpabilidade geral de uma civilização” (id., p. 213) que se faz soberana para nós. E nesse sentido, se a revolução niilista não se faz nem eficaz, lembremos do apocalipse hitlerista de 45, nem exemplar em sua ausência de “ambição universal”, seus movimentos niilistas não deixam, todavia, de se mesclar historicamente a práticas racionais ou mesmo de revigorar o mesmo ressentimento em agrupamentos posteriores, mesmo que, aparentemente, sem a mesma universalidade.

⁷² A mobilização total de um povo eficientemente revigorado segundo a sua figura mais própria de um hegeliano soldado-operário, conforme as exigências de uma terrível eficácia técnica e militar por parte da ordenação burguesa e de seu contraponto revolucionário, implica uma perpétua conquista com um inimigo perpétuo a ser eficazmente conquistado exteriormente pelo exército e interiormente por repressão ou mesmo, e cada vez mais principalmente, por propaganda; antecipando com esta, aliás, uma tendência contemporânea que dissolve hipocritamente todo fazer ser num parecer para melhor esconder, assim, seu próprio ser — trata-se do aprofundamento daquele silêncio ruidoso das palavras de ordem num mundo de aparências no sentido já apontado por Kierkegaard, fazendo-se passar ideologicamente, então, uma eficiente tagarelice por um absurdo índice de realidade que esvazia progressivamente até mesmo toda possibilidade de subjetividade. Agora, pensando especificamente nesses terroristas irracionais, eles como que desenvolvem aqui a lógica surrealista para além dela para fazer da irracional palavra de ordem não apenas um meio de *derreter* toda lógica formal mas também um fim em si mesmo, encontrando, assim, a pura eficiência de um cinismo total; tendência que, aliás, já dilacerava os surrealistas e suas ambições desmedidas de uma verdadeira trans-formação (para além da forma e do conteúdo alienados atuais, como já perspectivava, aliás, o que vimos ser o deslize da dúvida clássica desenvolvido por eles), através de uma absurda irracionalidade racional que se faz, enquanto absurda, necessariamente transitória.

esses terroristas esperavam também destruir quaisquer possibilidades ideais desta; levando aos limites da insanidade as conseqüências de uma lógica hegeliana que não deixava de justificar todo crime passado para instituir assim uma formal trans-formação que tudo reconciliaria, justifica-se agora todo crime presente a partir de uma eficiente culpabilização da vítima que horrorizaria o próprio Sade, para destruir, assim, toda possível inocência ou quaisquer outros valores que universais pudessem ser interiorizados como um limite para essa ação que se querendo desesperadamente total se faz propriamente sem “ambição universal”⁷³. Aprofundando a deificação da eficiência histórica, esses terroristas pretenderam extirpar, em última instância, todo valor íntimo que pudesse guiar uma verdadeira liberdade para além de sua niilista liberdade mecanicamente servil.

Mas o verdadeiro contra-ponto às imperiais ambições de totalidade totalizadora da ordem burguesa se manifestou no bojo das “ambições universais” reveladas com “O Terrorismo de Estado e o Terror Racional”, em especial na figura histórica exemplar do comunismo russo, que se fez um “Império armado” em nome da unificação final do mundo numa história, por então, definitivamente estabilizada — fazendo-se, assim, diferentemente do outro Terrorismo de Estado, exemplar e eficiente.

Para Camus, Marx mistura “em sua doutrina o método crítico mais válido com o messianismo utópico mais contestável”, sendo em relação ao socialismo “obrigado a falar nele no futuro, e de forma abstrata”⁷⁴. Esse caráter profético que cresceu à medida que o método recusava a encontrar seus próprios limites⁷⁵, principalmente por parte de seus seguidores, sintetiza exemplarmente os dois lados proféticos de uma mesma modernidade modernizadora. Por um lado, seguindo conservadoramente “A Profecia Burguesa”, “Marx justifica a ordem que se estabelece em seu tempo”, pois, em última instância, “só é anticapitalista na medida em que o capitalismo prescreveu”⁷⁶. Apesar de suas perspicazes ironias à estrada reta burguesa, pavimentada por valores hipócritas que antes dilaceraram os jacobinos, em direção a um futuro infinitamente mais perfeito⁷⁷,

⁷³ “o poder de matar e aviltar salva a alma servil do nada” (id., p. 216).

⁷⁴ Id., p. 219.

⁷⁵ Como, aliás, qualquer método, ainda mais um método que pretende acompanhar par e passo o dinâmico processo histórico de uma modernidade modernizadora.

⁷⁶ Id., p. 224.

⁷⁷ A raiz mais profunda desse processo está na judaica historicização de uma mediação de si e do mundo por uma natureza que para os gregos se fazia total, através, no caso, da figura de Cristo, o qual

ele não deixou de acreditar, contudo, como filho de seu tempo, na marcha desse mesmo progresso⁷⁸ e por atalhos não só hegelianos. Seguindo a inversão ideológica completada por Hegel no sentido de transpor as figuras religiosas do Paraíso e da Revelação do começo para o fim dos tempos, Comte, Feuerbach, Saint-Simon, entre outros, aspirando substituir o absoluto pelo relativo humano, divinizaram este e deram a base de uma religião da humanidade que visava destruir imediatamente todo princípio transcendente. Marx vai além ao acrescentar coerentemente a esse processo que se trata precisamente de um realismo político a fazer a necessária transformação para além de qualquer utopia. E também funde decisivamente a essa *Realpolitik* a idéia de uma centralidade da “produção industrial no desenvolvimento da humanidade”⁷⁹, influenciada decisivamente por economistas burgueses como Ricardo e sua teoria do valor-trabalho, a quem considerava, aliás, um verdadeiro cientista da fundamental Economia Política e não apenas um ideólogo como seus herdeiros.

Mas sua verdadeira originalidade vai além de sua herança burguesa. Para além da idealizada realização dialética de uma realidade humana abstrata por Hegel e da igualmente idealizada materialização imediata de uma realidade humana atualizada

singularizava a história dos homens à medida que desubstancializava uma natureza a ser não mais contemplada em sua totalidade e sim totalmente transformada conforme os caminhos evolutivamente naturais dessa História. Mas embora aí enraizado, o niilismo moderno começa propriamente quando o espírito histórico de totalidade de tipo cristão é ele próprio dessacralizado, perdendo natureza e história, então, sua harmonia escatológica. Inicialmente, diante dessa problemática, um certo nostálgico humanismo renascentista buscará não propriamente se integrar na natureza como nos tempos dos antigos gregos, considerado de maneira evolutiva, então, como definitivamente passado/morto, e sim perspectivar uma visão histórica/individual fragmentada sobre ela conforme uma natureza humana. Mas apenas num segundo movimento, que buscará ir além dessa fragmentação, o espírito histórico de totalidade vai historicizar/individualizar todas as mediações e perspectivar, assim, uma humana natureza; seguindo-se daí um processo crescente de problematização da experiência direta das coisas até a tentativa redentora e decisiva da revolução copernicana kantiana no bojo de uma confiança iluminista nas possibilidades totais de totalização das coisas, mesmo que sob uma aparência crítica. Para Camus, a Reforma, “a revolução dos alemães”, e a Contra-Reforma moldam todo esse último período sem mediações outras que a conquista histórica/individual de si e do mundo, inclusive de sua natureza humana, o que abrirá espaço, por sua vez, para o advento de uma filosofia da história (mas também, romanticamente, do indivíduo) a perspectivar a necessária construção histórico/individual de uma verdadeira harmonia humana.

⁷⁸ “O messianismo científico de Marx é de origem burguesa. O progresso, o futuro da ciência, o culto à técnica e à produção são mitos burgueses que se constituíram em dogma no século XIX” (Id., p. 225).

⁷⁹ Id., p. 229.

abstratamente por pós-hegelianos, “ele diz ao mesmo tempo que a realidade é dialética e que ela é econômica”⁸⁰. Ou seja, a realidade histórica não é uma matéria substancial nem imediata nem mediada pelo trabalho de um espírito substancialmente absoluto no devir histórico identificado com a evolução de um cada vez mais espiritualizado mundo da cultura, mas sim a tensão entre as condições materiais historicamente imediatas e o trabalho do conjunto das subjetividades situadas concretamente no interior de relações sociais também historicamente imediatas, onde o trabalho prático e teórico transforma dialeticamente a história também de modo cultural mas principalmente sua fundamental base estrutural socioeconômica.

A realidade histórica é compreendida, em última instância, apenas por uma *práxis revolucionária* que tensiona as necessidades de unidade teórica e prática, para, assim, escapar do agir formal de sua época que apenas realimenta ideologicamente os valores burgueses. E é justamente por causa da necessária unidade de um realismo político diante de uma sociedade que se justifica, fundamentalmente, por valores econômicos, que Marx realça lógica e metodologicamente uma determinação econômica, dando lugar privilegiado, inclusive, a uma Economia Política, utilizada comumente até como sinônimo da própria economia. Nesse contexto, é o método *materialista histórico* que fornece os valores necessários para uma transformação simultaneamente prática e teórica de uma existência imediata profundamente alienada, identificando historicamente o desenvolvimento da produção material com o da sociedade como um todo, bem como relações de produção específicas que vão se tornando obsoletas com o dinamismo do processo, até, no bojo de um conflito de classes com interesses conflitantes⁸¹, se operar uma, por então, completa revolução social que rearranja as relações de produção conforme o novo patamar das forças produtivas. E como estas revolucionaram no capitalismo a relação antes dependente do homem para

⁸⁰ Id., p. 230.

⁸¹ Especificamente no capitalismo, onde o verdadeiro produtor está radicalmente separado dos meios de produção, o capitalista busca aumentar, por meios coercitivos diretos ou indiretos, o tempo de trabalho ou o rendimento deste no bojo de uma maior divisão do trabalho ou do uso da máquina que desumaniza um operário cada vez mais apêndice desta, para assim obter um lucro maior. Mas isso significa na verdade uma exploração, pois, de modo geral, o valor da mercadoria é definido pela quantidade de trabalho vendida como mercadoria, cujo valor é definido, por sua vez, pela quantidade de trabalho geral conforme as necessidades de subsistência do trabalhador, e como essa quantidade de trabalho extrapola o tempo necessário para se produzir um valor equivalente ao valor dos produtos de subsistência gera-se, então, uma mais-valia que na perspectiva do capitalista será o lucro.

com a natureza, o que potencialmente o tornaria absolutamente livre conforme ao que veremos em seguida ser sua essência mais própria, os atuais conflitos de classe são necessariamente, por isso, os derradeiros, e a próxima revolução, então, verdadeiramente reconciliadora de uma humanidade finalmente reconhecida por todos como um bem comum, no que seria, por fim, uma comunista sociedade sem classes que se faz dialeticamente necessária conforme o estágio atual das forças produtivas.

Mas “A Profecia Revolucionária” necessita voltar de início ao passado humano. A história do complexo distanciamento humano de si e de sua realidade para além da mera animalidade é a dos meios de subsistência produzidos por um agir industrioso que antecipa o subsistir. Por isso, uma existência individual inserida concretamente numa histórica complexização humana que cria determinadas condições materiais de reprodução conforme o desenvolvimento das forças produtivas, se reproduz apenas por meios de produção comuns a todos, estabelecendo, assim, essenciais relações de produção segundo uma dialética senhor/escravo que repercutirá em toda divisão social do trabalho; e nesse sentido, o consciente distanciamento de sua condição servil, potencialmente revolucionário, também é aqui um meio de reprodução no bojo de um esgotamento das possibilidades dessas relações que impulsionaram uma vez mais as forças produtivas.

Mas se a consciência dialética desce aqui à “terra séria e doente” dos homens existindo concretamente em sociedade, nela, no entanto, não se liga “à fatalidade por um elo mortal”, pelos próprios homens adoentados, e sim por uma transcendência precipitada de vez numa história niilistamente negadora das possibilidades de determinação presente de si e dos outros, no que seria, por então, um “fatalismo ativo” a perspectivar possibilidades futuras absolutas⁸², para assim melhor se aparentar tudo poder⁸³. A estratégica redução do homem à suas relações sociais de produção vai, ainda

⁸² “Depois da vitória do proletariado, a luta pela vida poderia funcionar e dar origem a novos antagonismos. Intervêm então duas noções, das quais uma é econômica — a identidade do desenvolvimento da produção e do desenvolvimento da sociedade — e a outra, puramente sistemática — a missão do proletariado. Essas duas noções se reúnem no que se pode chamar de fatalismo ativo de Marx” (Id., p. 236).

⁸³ Diferentemente daqueles revolucionários niilistas não se é definido genericamente aqui por seus inimigos e sim por seu inimigos burgueses, ou seja, justamente por sua “ambição universal”; mas como temos visto, o destino revolucionário não é o verdadeiro sentido da vida na mesma medida que não o é a ordenação conservadora burguesa, e aqui se trata ainda, no sentido que veremos, da generalização da romântica diluição do fazer ser no parecer.

hegelianamente, além do mundo contraditório dos homens, transformando tão confiantemente toda a natureza que no limite transforma inclusive a própria natureza humana, correndo-se o risco, por então, de intervertê-la no seu contrário, isto é, num animal agir mimético, justamente de onde se desejava escapar através da revolução. Mais do que pôr o universal pelo qual se põe de modo mais próprio, como acompanhamos na irônica dialética de Vigilius/Kierkegaard, o já posicionado revolucionário apenas transpõe o movimento real da realidade histórica para si, fundindo-se com toda sua certeza íntima às possibilidades mais do que reais de efetivação de uma humanidade já previamente determinada no seu essencial.

Mas na verdade o problema é mais complexo, pois Marx já indicava, no sentido que vimos quando comparamos Hegel e Kierkegaard, que numa realidade alienada os pressupostos são mais autonomamente reais do que as distinções postas pelo indivíduo alienado, abrindo-se uma possibilidade revolucionária de se ser reconciliado consigo e com os outros através apenas da mediação de suas possibilidades ideais. De início, a expectativa de uma revolução imediata nos anos 30 e 40 aproximava Marx da pós-hegeliana realização imediata de uma humanidade reconciliada consigo, através da posse comum dos meios de produção revolucionados pelo capitalismo justamente às custas de sua separação radical do produtor, por então, proletarizado; e assim, superando seu trabalho abstrato, os homens afirmam toda sua essencial humanidade, a qual se diferencia da animalidade precisamente por sua capacidade de produzir seus meios de subsistência. Mas à medida que os acontecimentos obrigaram a transpor a revolução para o horizonte mais largo da utopia, mais importante que a consciência revolucionária de uma essência humana totalmente realizada era a consciência da necessidade de uma revolução imediata, deslocando-se o problema da alienação, por então, da essencial humanidade para as existentes relações sociais de produção⁸⁴: a autonomia econômica do senhor encarnado como capitalista às custas da escravidão proletária é na verdade o autonomizar-se do sistema que é “O Capital”, e por isso, a verdadeira autonomia se faz conseqüentemente através da atuação histórica escrava em

⁸⁴ Enquanto nos *Manuscritos* a alienação é posta como uma animalização por um trabalho que alienado satisfaz apenas necessidades exteriores ao trabalhador, até o ponto deste buscar a liberdade nas funções animais pois se sente animal nas funções humanas, por outro lado, a ênfase em *O Capital* será na reificação que faz do homem uma mercadoria até o ponto de parecer haver relações reificadas entre pessoas e propriamente sociais apenas entre as coisas.

direção a um outro sistema autônomo, o comunista, onde os homens transformar-se-iam como que naturalmente em seres plenamente livres.

Trata-se, portanto, não de uma distinção de tipo kierkegardiana entre existir e ser, mas da diluição do fazer ser no complexo parecer ser de uma existência histórica mais do que necessária, a qual, no final das contas, como que se transpõe a cada um individualmente tanto na realidade alienada atual, o que ainda perspectivaria uma existência igualmente alienada, como também, esse o problema, na emancipada — como temos visto, tanto numa perspectiva kierkegardiana quanto camusiana trata-se ainda do problema de encontrar os limites ironicamente inerentes ao próprio pensar dialético.

Assim, se para Camus, diante do injusto viés predatório burguês e de suas mistificações, as exigências éticas de Marx são mais do que urgentes⁸⁵, justamente por isso elas devem ser universalizadas, com sua extensão também ao interior do próprio marxismo, que como no caso de Nietzsche desenvolveu determinadas conseqüências lógicas do pensamento de Marx e se fez paradoxalmente parte integrante desse processo

⁸⁵ “Nós lhe devemos uma idéia que é o desespero de nosso tempo — mas aqui o desespero vale mais do que qualquer esperança —, a idéia de que, quando o trabalho é uma degradação, ele não é vida”; mas Camus arremata ironicamente para assim matizar esse verdadeiro desespero esperançoso de nossa época: “se bem que ocupe todo o tempo da vida” (id., p. 242). Enquanto uma eficaz negação determinada revolucionária como que compensa a degradação atual e mantém firme a moral da tropa revolucionária, enfatizando excessivamente o problema histórico em seu lado histórico, uma ineficaz determinação negativa revolucionária como a de Kaliaiev o faz resistir a degradação por seu próprio dilaceramento, enfatizando excessivamente o problema histórico em seu lado individual — tudo isso em tensão, lembremos, com as problematizações feitas sobre a história por uma visão excessivamente focada na questão da natureza por parte de uma revolta metafísica. De qualquer forma, nesse absurdo equilíbrio entre desespero e esperança, que formará a base através da qual o revoltado busca um valor presente pelo qual agir, também Camus será cobrado eticamente, durante a polêmica que envolveu Sartre, sobre uma descompromissada e formal solidariedade de advogado situada abstratamente acima da realidade histórica onde a liberdade deveria, ao contrário, necessariamente se engajar — na perspectiva de sua liberdade total, a posição de Camus só podia lembrar a Sartre, em sua crescente aproximação do marxismo, a ineficácia das *belas almas* que recusam a situar sua própria liberdade. Sem entrarmos na famosa polêmica, vemos que para Camus, ao contrário, é justamente o sentido de uma liberdade que se quer total que está em questão, e por isso devemos eticamente nos libertarmos dessa liberdade, não de fora ou de cima dela, mas através de seu dilaceramento historicamente real entre afirmar e negar a história/liberdade de dentro da própria história/liberdade, caso contrário acabaríamos por nos engajar apenas na mistificação niilistamente desengajadora, apesar e justamente por causa das aparências.

indigno que aspira combater. Trata-se de compreender o quanto de utopia havia na crença de que a redução da justiça a um fim absolutamente histórico libertaria racional e moralmente o homem da formal razão e moral burguesa, bem como que essa diluição dos valores nos fatos históricos dificulta no limite a distinção entre o que é oportunidade histórica e oportunismo, pois, em última instância, apenas no futuro ocorrerá o verdadeiro e único julgamento final, dependendo-se até lá tão-somente da boa-vontade iluminada dos agentes revolucionários presentes — mas o problema é justamente que “as vítimas não estarão mais lá para julgar. Para a vítima, o presente é o único valor, a revolta, a única ação”⁸⁶.

Em 1917 a revolução proletária internacional parecia a um nada de distância, mas quase imediatamente os movimentos revolucionários são esmagados pelo restante da Europa, despertando-se os proletários silenciosos apenas para um silêncio terrivelmente ruidoso na forma de um Terrorismo de Estado Irracional ou Racional⁸⁷, sustentado ainda em bases propriamente nacionais⁸⁸. Mas para Camus, “O Malogro da Profecia” já se anunciava com os rumos da própria economia capitalista que aprendia a conviver e até a se alimentar da periodicidade de suas crises, mas principalmente devido a crescente complexização social para além do essencial dualismo dialético entre senhor/capitalista e escravo/proletário⁸⁹, inclusive dentre os próprios operários⁹⁰; mas

⁸⁶ Id., p. 243.

⁸⁷ Diante do aborto de uma revolução mundial se faz necessário concentrar esforços para se queimar algumas etapas de desenvolvimento numa nação periférica através de uma economia planificada socialista que desenvolva, seguindo-se “A Profecia Burguesa”, aspectos capitalistas. Mas se a visão mais estratégica de Lênin parecia conceder o desenvolvimento do camponês enquanto pequeno produtor burguês como uma etapa transitória, as concessões tendem logo em seguida, no bojo de um esforço de guerra, a ser cada vez menos toleradas, e nesse sentido, Stalin fará em seguida uma coletivização forçada em kulaks soviéticos que violentará significativamente milhões de camponeses não adaptados à tendência universal revolucionária.

⁸⁸ A proletarização universal não derrubou as barreiras nacionais mas, ao contrário, “foram as barreiras nacionais que provocaram a queda do ideal proletário. A luta das nacionalidades revelou-se pelo menos tão importante para explicar a história quanto a luta de classes. Mas a nação não pode ser inteiramente explicada pela economia; o sistema, portanto, ignorou-a” (id., p. 247).

⁸⁹ Seguindo a tendência de autonomização do próprio Capital, uma classe média se fez participante minoritária dos lucros capitalistas através de inúmeras sociedades anônimas de pequenos acionistas ou mesmo com a abertura de inúmeras empresas satélites gravitando ao redor das grandes empresas.

⁹⁰ Uma série de conquistas sindicais cíclicas e pontuais diferenciou aqui as condições de vida até o ponto de se criar uma elite operária, a qual, justamente por não se encontrar na miséria, o que a faria tender para

trata-se evidentemente também de uma complexização tecnológica e científica que compromete, inclusive, o fim da alienante divisão do trabalho, cada vez mais especializada⁹¹. Mas ainda mais fundamentalmente, quando efetivado no XX, “o socialismo industrial nada fez de essencial para a condição operária, porque não tocou no próprio princípio da produção e da organização do trabalho, que pelo contrário, ele exaltou”⁹², coerente com as origens burguesas de sua profecia e também, ainda mais fundamentalmente, com a generalização da nilista confiança cega na civilização técnica⁹³.

Enquanto os revolucionários atuais buscam enquadrar os fatos aos direitos históricos a que naturalmente a sociedade humana estaria destinada, os burgueses, mais coerentes, apenas tomaram o poder de direito em 89 quando já detinham o poder de fato. Buscando reorganizar a seu favor os fatos organizados de modo aviltante por uma delirante classe burguesa diante de um poder material sem precedentes, os revolucionários reorganizaram esse próprio delírio até perspectivarem o uso estratégico do aviltamento exemplar burguês, a disciplina de fábrica, para assim melhor organizar uma massa que paradoxalmente se libertaria assim desta aviltante condição⁹⁴. Com o lento caminhar revolucionário da história, a missão idealizada do proletariado foi progressivamente sendo assumida por uma elite de revolucionários profissionais que sabedores dos verdadeiros interesses de classe combatiam até mesmo a intermediação de líderes sindicais revolucionários ainda presos a questões pontuais que só retardavam os rumos dos acontecimentos, reconstruindo-se ainda mais perversamente, assim, a

uma servidão, como vemos no exemplo hitlerista, se fez via de regra revolucionária e sindicalmente mais eficiente.

⁹¹ Os técnicos em vários níveis engrossarão uma cada vez mais numerosa e diversificada classe média, constituindo-se, no bojo da autonomização do Capital, como uma poderosa tecnocracia coordenadora do plano global de trabalhos individuais cada vez mais alienados do todo. E nesse sentido, Camus lembra de Simone Weil: “pode-se suprimir a oposição entre comprador e vendedor do trabalho sem suprimir a oposição entre aqueles que dispõem da máquina e aqueles de quem a máquina dispõe” (id., p. 249). Como mostra o exemplo histórico de “O Terrorismo de Estado e o Terror Racional” não se supera necessariamente a alienante divisão do trabalho simplesmente com a abolição da propriedade privada.

⁹² Id., p. 251.

⁹³ “Qualquer pensamento que não faça avançar esse problema mal toca no infortúnio dos operários” (id., p. 251).

⁹⁴ Camus cita a relação que Lênin faz entre a “escola da fábrica” e a facilidade de aceitação de um centralismo burocrático e ditatorial.

perversa dialética imanente senhor e escravo, agora de fato sem intermediários outros que os próprios fatos históricos.

Também exaltando a sociedade pautada pelo ritmo da produção, o socialismo marxista desaguou num capitalismo de Estado, procurando como o capitalismo de fábrica a acumulação através de uma produção crescentemente racionalizada de modo niilista como um terrível fim em si mesmo. Por fim, o socialismo industrial descobre terrivelmente que o processo de autonomização do Capital se faz, e que num certo sentido sempre se fez, justamente porque:

“a acumulação está ligada à própria técnica, não ao capitalismo, que enfim a máquina chama a máquina. Toda coletividade em luta tem necessidade de acumular em vez de distribuir suas rendas. Ela acumula para aumentar e, ao fazê-lo, aumenta o seu poder. Burguesa ou socialista, ela adia a justiça para mais tarde, em benefício apenas do poder”⁹⁵.

No moderno esforço de guerra total e permanente, a escravidão se generaliza através de um poder indigno que se alimenta niilistamente de seu próprio poder, e onde a crescente onipotência dos Estados se faz, mais do que a causa, o sintoma mais gritante⁹⁶; ao contrário do que aspirava “A Profecia Revolucionária”:

“o desenvolvimento ininterrupto da produção não destruiu o sistema capitalista em benefício da revolução. Ele destruiu igualmente a sociedade burguesa e a sociedade revolucionária em benefício de um ídolo que tem o focinho do poder”⁹⁷.

Nesse contexto, a sistematização irracionalmente obcecada em simultaneamente conduzir e julgar o mundo por parte de uma razão histórica eficazmente conquistadora,

⁹⁵ Id., p. 253.

⁹⁶ Mesmo que ideologicamente nem sempre evidente, como no caso do Imperialismo triunfante de um só Estado terrivelmente todo poderoso no final do XX, que como no Terrorismo de Estado Irracional, embora agora com ambições racionais, no tênue limite da ideologia é verdade, usará eficientes técnicas de mobilização total para justificar sua ação histórica total a partir da frenética e ascética determinação de inimigos, por vezes ainda desconhecidos, de quem se deve defender a todo custo, inclusive preventivamente, mas também de amigos (cúmplices?) que devem se aliar incondicionalmente. E nesse contexto de ordenação conservadora, como vimos em nota no começo do capítulo a respeito de um permanente estado de sítio, diante do terror generalizado de uma realidade crescentemente totalizada, uma intempestiva revolta vai se tornando cada vez mais ressentida e menos revoltada, bem como menos revolucionária; assim, a desesperada investida terrorista de 11 de setembro de 2001 contra as chamadas Torres Gêmeas, no fundo, contra a sufocante redoma de vidro de um sistema que parece cada vez mais totalitário, ação que se faz oscilante entre as igualmente niilistas ascese da eficácia como um fim em si e, por outro lado, a própria ascese também como um fim em si, termina por ser fazer o contraponto insano, e cada vez menos revoltado e revolucionário, de uma realidade delirantemente alienada.

⁹⁷ Id., p. 254

mostra-se na verdade como a pseudo-razão de uma estratégia diante das impossibilidades de ordenação numa história absurda, que passando da hipocrisia para o cinismo “culmina no Império ideológico”⁹⁸ que consagra o niilismo⁹⁹.

E por tudo isso, o próprio pensar dialético, apesar e justamente por seu combate, por assim dizer, revolucionário, ao pensar meramente formal de uma sociedade burguesa, não deixa de ser, para uma razão perplexa, o lado contrário da mesma ordenação niilista¹⁰⁰. Num romântico jogo fixo de espelhos, a dialética hegeliana fará passar ideologicamente uma absurda tábula rasa generalizada niilistamente na realidade histórica atual por uma ferida confortavelmente desconfortável que se vive a coçar e para coçar, diluindo, assim, o instante presente na vivência imanente às imagens decisivas de uma história que perspectivada como absurda se faria no máximo uma fecunda abertura de possibilidades¹⁰¹. E nessa ideológica tecitura de um imaginário

⁹⁸ (Id., p. 255). As impossibilidades de um indivíduo romanticamente livre após a revolta com os hipócritas valores burgueses levaram a uma incorporação da liberdade à história, sendo essa criada, por então, em luta e desfrutada apenas quando a história se detiver. A revolta do XIX procurou ser um contraponto às falsas aparências burguesas dissimuladoras de uma exploração excessiva, mas a partir da pura eficácia histórica de uma razão cínica no XX, tanto pelo lado conservador quanto revolucionário, um Império ideológico produz a verdade e embaralha os valores, fazendo a revolta, cada vez mais pseudo-revolta, voltar-se, então, contra si mesma através de um uso estrategicamente formal dela. Esse processo que vai além de uma sociedade puramente burguesa ou revolucionária e que se generaliza no XX se faz exemplar no Terrorismo de Estado Racional, que combaterá toda liberdade em nome da liberdade até reduzir a ação das pessoas a um agir mimético e as próprias pessoas a apêndices de uma finalidade maior, “O Reino dos Fins”, confundindo sistematicamente, assim, totalidade e unidade.

⁹⁹ Para Camus, no geral também a ciência contemporânea assumirá terrivelmente posturas estratégicas diante de sua absurda tecnização, embora o caso mais terrível ainda seja da exemplar ciência soviética atrelada na época de Stalin à dogmatização da teoria marxista para assim melhor servir “A Profecia Revolucionária”.

¹⁰⁰ Não por acaso, Kierkegaard e Camus vão buscar se esquivar de uma realidade cada vez mais totalitária através de uma dilacerante ironia que quase não sentindo mais os pés no chão busca sustentar em seu silêncio ruidoso, contraponto ao igualmente ruidoso silêncio das multidões, o terror de um nada de possibilidades, para que assim o homem virado e revirado pela história, pisando no vazio pois na verdade de joelhos diante de uma realidade histórica que lhe pesa sobre os ombros como um destino absoluto, desperte, quem sabe, em si e por si a necessidade de caminhar, por então, com verdadeiro *inter-esse* em sua própria realidade.

¹⁰¹ Como temos visto recorrentemente, a problematização de uma negação determinada se fez historicamente desde seu início através da contraposição kierkegaardiana a Hegel, retomada não por acaso em vários momentos de problematização da certeza dos revoltados rumos históricos, como com o

imane a essa absurda modernidade modernizadora, Hegel moldou, então, num certo sentido, a consciência coletiva de sua época¹⁰². E por isso, a narcísica deificação dialética de Si, isto é, deificação do absurdo histórico¹⁰³, origina-se arbitrariamente

jovem Lukács, mas principalmente após o escândalo de uma negação determinada diante da barbárie nazista, como viria a afirmar o frankfurtiano Horkheimer, ensejando uma análise em “A Dialética do Iluminismo” que será completada em outra chave por Adorno em “A Dialética Negativa”; ou ainda mesmo, numa chave diferenciada, com o próprio Sartre.

¹⁰² É o que mostra, aliás, Habermas, operando numa chave de imanes *déficits democráticos*, em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*.

¹⁰³ Se um certo marxismo mais ortodoxo alimenta mesmo esse “Império ideológico” que se fez na modernidade modernizadora, por outro lado, aceitando a universalização das exigências éticas marxistas, outros mais heterodoxos ou mesmo intelectuais que dialogam fecundamente com as posições marxistas o problematizam numa chave diferente da que temos procurado acompanhar. Nesse sentido, podemos destacar na atualidade o sintomático *O Colapso da Modernização*, de Robert Kurz, que trata do que temos acompanhado ser o problema da valorização do valor revoltado como um fim em si que nada valeria fora de uma potente lógica dominante; especificamente, de um certo “marxismo dos epígonos” que não perspectiva uma trans-formação para além da forma reprodutora do atual estado de coisas, e que assim não “crítica a *qualidade* destrutiva da socialização na forma-valor, mas sim apenas o mecanismo *quantitativo* de distribuição que se encontra sobre essa base cegamente pressuposta” (Kurz, *O Colapso da Modernização*, p. 241). E também as contribuições brasileiras afins de Roberto Schwarz e Paulo Arantes. Buscando uma psicologia menos arbitrária que a da dialética tradicional, a obra *Um Mestre na Periferia do Capitalismo* de Schwarz assume as exigências éticas marxistas de seu tempo bem como a sua universalização, mostrando a posição privilegiada de um periférico como Machado de Assis no sentido do que Arantes chama com propriedade de *O Sentimento da Dialética*. Aquém das ideológicas possibilidades reais de livre determinação de si e de sua realidade e ao mesmo tempo além, justamente por seu descompasso periférico em relação a essas imperiosas certezas ideológicas, Machado perspectiva a universalidade crítica de possibilidades ideais que não refletem propriamente um fim em si. A generalização das “idéias fora do lugar” mostra que seu verdadeiro lugar é o niilista “Império ideológico” que faz passar historicamente a subitaneidade demoníaca de uma sociedade regida arbitrariamente segundo uma perversa dialética dos favores por um terrível índice de realidade periférica, numa lógica que se revela, segundo Arantes, combinada, conforme universais determinações dialéticas de tipo marxistas, mas também dual, conforme determinações intermediárias que complicam um tanto a imanência de uma negação determinada em sua insistente irredutibilidade — apesar de parecer haver em Schwarz e Arantes, de qualquer forma, uma certa subordinação marxista dessa dualidade. E por esse movimento que Arantes qualifica, com reservas, de dialética negativa, Machado acaba, então, como que universalizando sua ironia para além do cinismo conservador de um “esclarecido” Brás Cubas sobre o verdadeiro sentido histórico de seu tempo. Deslocando a questão para outra chave, podíamos pensar se essas determinações intermediárias, mais do que uma mútua determinação entre interior e exterior ou mesmo uma indeterminação, não distinguem de modo mais próprio os dois simultaneamente, isto é,

segundo sua própria imanência histórica, fazendo tábula rasa de seus pressupostos mesmo quando se trata de um pressuposto mais concreto, porém ainda posicionado absolutamente, como o de uma existência essencialmente econômica. Mas como vimos anteriormente, a negação metódica hegeliana aspirava mais desertificar logicamente a história do que respirar de fato os absurdos ares do deserto como Nietzsche. Assim como o legado deste, também uma marxista revolução lógica e metódica é que vai propriamente coçar as feridas até seu prazeroso sangramento, o que ajudará decisivamente, por então, na constituição de uma terra ainda mais vazia e doente. E por aqui, como “um movimento ao qual se recusa um começo não pode ter fim”¹⁰⁴, uma vez pensados conforme a certeza de uma imanência histórica, os meios socialistas são paradoxalmente, em última instância:

operando uma como que kierkegaardiana relação dialética entre existência e realidade, que no limite inverte ironicamente os confiantes termos dialéticos tradicionais para assim perspectivar uma determinação negativa de si e dos outros. De qualquer forma, indo ironicamente além da absurda história tendente ao cinismo, Machado não confunde um destino periférico permeado de uma racionalidade irracional, pelo qual demonstra inter-esse individual e histórico, com um verdadeiro sentido dessa(s) vida(s), evitando, assim, o *Ressentimento da Dialética* — livro que recupera não por acaso, acompanhando o esclarecedor prefácio de Bento Prado, o tema recorrente de uma dialética negativa em Arantes — que o poria aquém dessa absurda história a qual aspira ultrapassar e o far-se-ia revoltar, por então, sob a tutela desse verdadeiro “Império ideológico”, contra a própria revolta; como, aliás, diga-se de passagem, o teria feito ideologicamente Kierkegaard na perspectiva de Arantes, operando, segundo os termos aqui desenvolvidos, numa como que revolta metafísica a buscar uma abstrata afirmação absoluta de um Único, assim como seu contemporâneo Stirner. — Sem nos estendermos nessa crítica, apesar da evidente relação entre um certo nominalismo kierkegaardiano e um divino Inteiramente Outro, nos parece ser possível universalizar os movimentos kierkegaardianos — pressuposto maior desse presente trabalho — e ver na sua problematização do significado de uma idéia geral, através de uma metodológica ironia, o início de uma tradição crítica do que seria uma história absurda, como diz Camus, aliás, em *O Mito de Sísifo*. E nesse sentido, a ironia kierkegaardiana, que mais se atira às paredes como Nietzsche do que ri do impasse como Stirner (lembramos da subjetividade que é a verdade e a não-verdade), ironizará a dialética, diferentemente desse, no interior do próprio movimento dialético. Buscando quebrar o romantismo narcísico de um jogo fixo de espelhos através de um jogo de espelhos mais dinâmico, Kierkegaard mantém vivo, num certo sentido, o *Sentimento da Dialética* ao parecer se filiar mais propriamente, como, aliás, também Camus, a uma tradição ensaística montaigniana localizada a meio termo entre a substancialidade anterior e as certezas absolutas da modernidade que veio em seguida, tradição esta que não por acaso está na raiz desse combate dialético ao pensar formal dessa modernidade.

¹⁰⁴ Id., p 259.

“garantidos por nada senão por um valor estranho ao devir. Neste sentido, é justo observar que a dialética não é nem pode ser revolucionária. Do nosso ponto de vista, ela é somente niilista, puro movimento que visa negar tudo que não for ele mesmo”¹⁰⁵.

E nesse sentido, “O Reino dos Fins”, estranho à história e à moral, é propriamente aqui um “dogma sem fundamento [...] O fim da história não é um valor de exemplo e de aperfeiçoamento. É um princípio arbitrário e terrorista”¹⁰⁶. A tendência niilista de formação de um “Império ideológico” no XX problematiza a justiça a qual se aspira substituir o mundo da graça pelo menos desde o XIX. De início, num apático presente que lhes parece injustamente sem graça, frenéticos niilistas fazem passar ideologicamente sua vontade de poder por uma vontade de justiça futura, ainda nostálgicos de um mundo cheio de graça; mas aos poucos, contudo, abandonam-se à sua própria apatia e numa nostalgia ainda mais mórbida do que aquela que levou Saint-Just a “entregar sua vida à decisão dos princípios”, entregam suas vidas à graciosa espontaneidade de um presente esvaziado por uma toda poderosa modernidade modernizadora, esquecendo da justiça, por então, no futuro imanente da história. Mas a justiça formal desses niilistas — nós mesmos — não é presente como a jacobina e sim isolada nos confins da própria história. Pelo lado da revolta histórica que por ora tratamos, essa cada vez mais puramente eficaz vontade de poder significa isso sim uma fusão com uma romântica:

“revolta metafísica, que desta vez avança no tumulto das armas e das palavras de ordem, mas esquecida de seus verdadeiros princípios, dissimulando sua solidão no seio de multidões armadas, cobrindo as suas negações com uma escolástica obstinada, ainda voltada para o futuro, constituído agora como o seu único deus, mas dele separada por numerosas nações a serem arrasadas e de continentes a serem dominados”¹⁰⁷.

Nessa ordem niilista cada vez mais total, ao contrário das ideológicas aparências, “a totalidade não é a unidade. O estado de sítio, mesmo estendido aos limites do mundo, não é a reconciliação”¹⁰⁸ natural que se espera ideologicamente para “O Reino dos Fins”, e sim o desenraizamento sistemático de toda experiência presente até fazer das pessoas um mero produto de um meio social cada vez mais reificado, e isso segundo a

¹⁰⁵ (Id., p. 259). Assim como, em outra chave, também o é o próprio pensar formal burguês que aceita com uma hipocrisia tendente ao cinismo as impossibilidades de ordenação numa história absurda para melhor negar, assim, tudo que não for seu totalizante movimento modernizador da modernidade.

¹⁰⁶ Id., p. 259.

¹⁰⁷ Id., p. 261.

¹⁰⁸ Id., p. 276.

ideológica convicção histórica de uma infinita maleabilidade dos homens diante da inexistência de uma natureza humana ou do que quer que seja fora da história, o que permitiria mesmo, em última instância, passar eficazmente do “governo das pessoas para a administração das coisas”.

Seguindo perplexa sua própria e dramática impotência, a inteligência vê aqui uma inocente acumulação histórica de todo tipo de mutilações em nome da própria razão, as quais seriam como que castigos para uma humanidade julgada culpada por malograr na efetivação da universalidade histórica a que estaria destinada, o que relaciona decisivamente, desde então, “Totalidade e Julgamento”, ou seja, o êxito perpétuo rumo a uma totalidade cada vez mais racional como o único critério de inocência. Trata-se propriamente de uma terrível culpabilidade objetiva que se faz arbitrariamente, conforme os rumos factuais o exigem a cada momento, sendo imposta subjetivamente a todos e cada vez mais totalmente por, aparentemente, virtuosos Grandes Inquisidores que cuidariam asceticamente de nossa “felicidade infantil”, exigindo em troca apenas uma fé incondicional nos dogmas impostos a cada momento pelos fatos históricos, segundo, evidentemente, a leitura iluminada desses imperadores ideólogos. Tudo se passa como se Prometeu acorrentasse ao rochedo os fiéis vacilantes no assalto que comanda aos valores divinos como se fosse um verdadeiro César unificador de todos os reinos. Contudo, mesmo num “Império ideológico” ainda ecoa de uma multidão de outros tantos Prometeus vitimados a mesma revolta que a princípio o movia, uma revolta que ainda busca uma forma de expressão criativa e que rompa presentemente, para além do simbólico grito dilacerado de “Os Justos” em 1905, com a sistemática produção de almas mortas, no limite julgadas e condenadas antes mesmo de nascerem.

Tanto a razão quanto a irrazão histórica absolutas levaram os indivíduos até “a era das técnicas privadas e públicas de aniquilação”¹⁰⁹, generalizando a exaltação do carrasco em verdadeiros campos de concentração com denominações as mais diferenciadas. Mas mesmo no interior da ação mais niilista ainda jaz um valor que só pode ser aniquilado após o suicídio, o qual, aliás, como já mostrava Kirilov, também carrega consigo uma difícil decisão. Assim, se “hoje a desgraça é a pátria comum, o único reino terrestre que cumpriu a promessa”¹¹⁰, ainda assim, é nessa “terra séria e

¹⁰⁹ Id., p. 283.

¹¹⁰ Id., p. 284.

doente” que o indivíduo se liga “à fatalidade por um elo mortal”, buscando uma nova forma de expressão fiel aos valores revoltados que o liga às vítimas presentes, isto é, que o arrebate de sua letargia histórica para além das ideológicas aparências frenéticas de movimento, ou então lhe resta apenas aceitar cinicamente o fim das possibilidades de uma verdadeira revolta.

Mas na difícil relação “Revolta e Revolução”, a traição desta leva à insurgência da primeira, num processo histórico vicioso onde no limite “revolta e revolução desembocam no mesmo dilema: a polícia ou a loucura”¹¹¹. Assim, dilacerada entre a unidade formal e a totalidade histórica, a revolta formada no absurdo vai encontrar mais uma vez, como no próprio absurdo, a força expressiva da arte criadora de universos no limiar do abismo de suas possibilidades. Só que na relação “Revolta e Arte”, assim como essa esboça uma ética, esta também vai esboçar uma estética revoltada¹¹². Nem puramente imaginária (formalista) nem pura imitação (realista), a criação artística revoltada recusa propriamente a falta de unidade no mundo através de seus universos de substituição, os quais retêm a realidade efêmera por um instante fugidivo que no entanto

¹¹¹ Id., p. 286.

¹¹² Formada na absurda revolução permanentemente destrutiva de si que unifica na totalidade, a estética revoltada recusa a se identificar formalmente com um conteúdo real, seja exterior ou interior, mas também com o ideal romântico de uma liberdade que se liberta por si de todas as amarras naturalizantes, como se fosse uma verdadeira forma viva, até se incorporar por fim a uma história naturalizada. Como mostra Kierkegaard, assim como a esfera ética não eleva o real ao ideal também a estética não faz o movimento contrário, havendo entre elas ironicamente um nada de distância que parece uma eternidade; justamente a distância de infinitas possibilidades entre, por um lado, a necessidade livremente criada, finitizada, pela imaginação estética e suas infinitas possibilidades, e por outro, a livre criação ética de uma finitude que faça sentido desdobrada numa existência inserida numa realidade histórica. Mas apenas a rigidez lógica faz o *Sinnigkeit* estético preceder o *Innigkeit* ético, seja como uma formal indecisão ou uma viva antecipação decidida. Como vimos quando tratamos de *O Conceito de Angústia*, a tensa incerteza que liga existência e realidade é preparada no ápice de um instante onde um espírito sintetiza o temporal e o eterno no sentido de constituir essa temporalidade histórica aberta sobre o nada a partir de um original viés teleológico da liberdade, o qual é propriamente a eternidade de possibilidades de repetição criativa de si a cada instante presente, instaurada historicamente essa no imaginário humano como uma espécie de natureza humana. Por isso, é precisamente a tensa incerteza que liga estética e ética em cada momento de uma existência real que faz deste a ocasião de uma verdadeira transformação, isto é, que passa pela forma e conteúdo tanto da ética quanto da estética, as quais isoladas se fazem igualmente insuficientes (conf. as importantes considerações de Adorno em sua qualificação *Kierkegaard: a construção da estética*).

parece eterno, como que sintetizando, assim, de modo *estilizado* no próprio presente, o universal e o singular¹¹³. E é essa significativa tensão entre real e ideal no plano da imaginação artística que estiliza¹¹⁴, desse modo, uma presença ainda confusa a qual permitiria arrebatá-la da letargia histórica um desejo revoltado por desdobrá-la¹¹⁵.

Por tudo isso, assim como Clímacus/Kierkegaard já apontava nas *Migalhas Filosóficas* e no *Postscriptum*, se o indivíduo diz sim ao necessário clima histórico também diz não à sua total suficiência, reivindicando a presença de um aspecto qualitativo presente que não se reduz a esse movimento¹¹⁶. Nesse sentido, a realidade

¹¹³ Certa vez, Kierkegaard teria presenciado a figuração mímica de um conflito apaixonado mas no clímax os atores “estacavam bruscamente e ficavam imóveis, petrificados na instantaneidade da expressão mímica. O efeito podia ser de extrema comicidade, porque o instante se tornava, por acaso, eterno” (*O Conceito de Angústia*, p. 134, grifo meu). Assim como a força negativa de uma ética revoltada é ao mesmo tempo sua fraqueza pois tende a negar inclusive os valores afirmativos dos quais ela parte, também a força expressiva de uma estética revoltada é simultaneamente sua fraqueza em sua tendência de cristalizar sua significativa intuição como um simbólico destino ao invés de uma simbólica possibilidade de destino que deve ser ainda significativamente interiorizada para significar algo de fato a uma existência real.

¹¹⁴ A unidade estilística corrige aspectos arbitrários reais e ideais justamente porque não se trata de termos absolutos.

¹¹⁵ “A arte é uma exigência de impossível à qual se deu forma. Quando o grito mais dilacerante encontra a sua linguagem mais firme, a revolta satisfaz à sua verdadeira exigência, tirando dessa fidelidade a si mesma uma força de criação” (id., p. 311).

¹¹⁶ Para Camus, mesmo que a sociedade totalizadora totalize triunfantemente sem maiores resistências, também assim, “neste inferno mesmo, o lugar da arte coincidiria ainda com o da revolta vencida, esperança cega e vazia na profundidade dos dias desesperados” (id., p. 316). Camus nos dá uma representação literária (inconclusa por causa de sua morte) disso que veremos ser em seguida a busca dilacerada por unidade numa totalidade destrutiva. Cormery, herói de *O Primeiro Homem*, inicia sua jornada no instante decisivo em que descobre que seu pai desconhecido morreu mais moço que ele, e isso para ele “não seguia a ordem natural, e na verdade não há ordem mas somente loucura e caos quando o filho é mais velho que o pai” (Camus, *O Primeiro Homem*, p. 26). Então, após descobrir que como ele seu pai também era pai de si mesmo, ele se dá conta da natureza de seu radical isolamento numa devoradora História, isto é, sem propriamente uma história a ser recordada nem esperanças a serem projetadas, categorias extra-temporais que poderiam criar um rompimento. E essa percepção do compartilhamento desse radical isolamento lhe revela tanto a dimensão simultaneamente particular e geral do problema quanto o percurso solitário a ser feito visando esse rompimento, quer dizer, o revela como sendo propriamente *o primeiro homem*. Mas ao fim de seu itinerário, precisando concluir uma vez mais, agora suas precárias memórias, “ele, como uma lâmina solitária e sempre vibrante destinada a ser quebrada de um só golpe e para sempre, pura paixão confrontada com uma morte total, sentia hoje a vida,

histórica é mais propriamente a ocasião de um verdadeiro inter-esse por si e pelo outro, a partir do nada de possibilidades nela que vai fazendo nascer, como nos mostra a criação artística, um valor ainda confuso a ser também experimentado decisivamente, e que é, por assim dizer, ironicamente imanente a essa própria história que se quer absoluta. Negando por dentro a niilista negação total que historiciza a própria natureza humana, a revolta recusa a redução histórica do homem a uma maleável coisa e atribui a uma humanizada “natureza seu conteúdo de sofrimento e de esperança”¹¹⁷ presentes, reafirmando, assim, a necessidade de criar uma unidade que não seja formal mas que também não seja a da (re)produção de uma totalidade que unifique quantitativamente no presente para uma paradoxal transfiguração qualitativamente dialética no futuro.

No limite, seguindo-se o clima histórico de paixões coletivas totalmente mobilizadas por uma formalidade total que se unifica ideologicamente com uma totalidade formal nessa sociedade niilista de (re)produção de tudo como, romanticamente, um fim em si¹¹⁸, faz-se necessário, por então, uma verdadeira

a juventude, as pessoas lhe escaparem, sem poder salvá-las em nada, e abandonado apenas à esperança cega, que essa força obscura que durante anos o tinha sustentado acima dos dias, o tinha alimentado sem medida, sempre a mesma nas mais duras circunstâncias, iria fornecer-lhe também, com a mesma generosidade incansável que mostrara ao lhe dar suas razões para viver, as razões para envelhecer e morrer sem revolta” (id., p. 251, grifos meus). Como veremos a seguir, assim como Sísifo, o herói do absurdo, também esse *primeiro homem*, símbolo de sua própria medida revoltada, não está contente nem contentado com sua situação, mantendo-se uma “lâmina vibrante” que não verga, sem ressentir-se, todavia, com a extrema desmedida atual, que tanto dilacera Prometeu, o herói revoltado. Mas de qualquer forma, esse *primeiro homem* deve equilibrar-se entre a tendência paralisante do absurdo e a ressentida da revolta para assim recusar, mais uma vez, os insistentes resquícios de divindade que subjazem nos mitos heróicos, e que no limite exigem posturas que sustentam uma humanidade desumana. Assim, ele deve concluir por razões que façam essa força obscura de sua revolta — que significativamente ecoa uma tensão duradoura resistente à dispersão histórica sem se iludir com o alcance de seu significado — abrir-se para a vivência apaixonada de um fecundo equilíbrio entre o sim e o não de todo viver, e isso sem deixar de esquecer do absurdo sem amanhã de qualquer acordo entre razão e paixão. E aqui então, a necessidade de (re)criar sua própria medida a cada instante de desmedida se faz através da irônica ilusão, no limite da desilusão, de que essa força obscura não o abandonará — tratando-se propriamente da medida que fecundamente se contrapõe, como já mostrava a reflexão à segunda potência kierkegaardiana, à desmedida de uma desilusão total que estrategicamente prepara, por uma angustiada e desesperada má-fé, a derrocada no instante seguinte.

¹¹⁷ *O Homem Revoltado*, p. 287.

¹¹⁸ O juiz-penitente de *A queda*, romance de Camus, caricatura a síntese criadora ao passar da revolta para a revolução destrutiva e permanente de si por si mesmo. Assumindo cinicamente seu dilaceramento

revolução criadora que afirme a unidade na própria totalidade que a nega¹¹⁹, criando agora coletivamente sua própria medida de ação histórica para, assim, recriar em conjunto a história sem esquecer do caráter insensato de todo viver, ou seja, sem propriamente aspirar concluí-la.

Mas como temos acompanhado, os meios violentos exigidos por uma revolução formada absurdamente na revolta são para esta mais do que uma absurda contradição lógica, isso no sentido de que a superação de uma absurda solidão pela afirmação de uma dignidade comum através da revolta implica reencontrá-la no instante seguinte ainda mais absurdamente definitiva. Como nos mostrou exemplarmente os movimentos simultaneamente universais e particulares das apaixonadas existências reais de Kaliaiev e Saint-Just, a um passo do simbólico como vemos, por exemplo, em *Os Justos*, no limiar das suas impossibilidades o dilaceramento é sua verdadeira medida — esfacelamento por uma comunidade que não se socializa e uma sociedade que não se faz comunitária. E nessa perspectiva, “tanto na história quanto na vida individual, o assassinato é uma exceção desesperada ou então não é nada”¹²⁰ — mais precisamente: nihilista produtor de nada.

Diante do terrível silêncio que todo senhor impõe, a revolta cria sua própria medida para expressar um sentimento que, por então, o oprime. Pressupondo-se a si mesmo, o revoltado põe a justiça pela qual se põe propriamente como justo, mas esta é,

diante da paixão inútil por uma unidade menos formal, ele busca uma unidade negativa na totalidade em que acumula formalmente intensas paixões inúteis. Para o cúmulo do absurdo, seu esforço apaixonado por ser indiferente à absurda indiferença do mundo reflete uma aspiração de viver no e do absurdo. Ele faz de sua estéril confissão total um espelho estrategicamente comprometedor da identidade formalmente sustentada por um outro, que também deve refletir, por sua vez, a mesma esterilidade. Nessa queda permanente e comum cada instante delirante, como mostra o personagem febril, ostenta logicamente uma inocência que dura menos que um instante. É como se cada um se fizesse ascética e mutuamente o Grande Inquisidor de si mesmo, tutorando sua própria felicidade infantil de poder antecipar a inutilidade de sua própria paixão, fazendo passar ideologicamente o esconder-se de si naquele acúmulo de imagens vazias em infinitos espelhos, pelo máximo de transparência possível. Acorrentando-se por si ao rochedo de Prometeu, como o triste e patético personagem das *Memórias do Subsolo* de Dostoiévski, o juiz-penitente antecipa doentamente o próprio grito da revolta, bem como, como vimos na nota anterior, sua derrocada no instante seguinte, nesse que é seu perverso jogo infantil de esconder-se.

¹¹⁹ “Pode-se recusar eternamente a injustiça sem deixar de saudar a natureza do homem e a beleza do mundo? Nossa resposta é sim”; tratando-se propriamente aqui de uma “virtude viva que fundamenta a dignidade comum do mundo e do homem” (*O Homem Revoltado*, p. 317).

¹²⁰ Id., p. 324.

como temos acompanhado, um valor presentemente confuso que existe apenas se e quando afirmado pelo revoltado; devendo ser, por isso, eternamente interiorizado para não ser traído por uma caricatural revolta voltada contra si. Pelo movimento da revolta negamos uma realidade imposta opressivamente como tal e afirmamos nossa existência simultaneamente individual e histórica; e assim, apenas enquanto eu me revolto, nós existimos verdadeiramente, para além das experiências tiranicamente padronizadas. Porém, o angustiado revoltado com as tensas incertezas que encontra em sua realidade se faz desesperadamente dilacerado¹²¹ — no extremo limite da caricatura de si mesmo — entre matar (ou deixar que matem) e não matar, parecendo-lhe ambos os movimentos se interverterem a todo momento nesse verdadeiro “Império ideológico” que generaliza a injustiça. Mas aqui a revolta cria novamente sua própria medida. Longe de desejar dissolver tudo em poeira de instantes através de uma liberdade total, no limite senhorial, a revolta aspira a expressão de homens efetivamente presentes que se comuniquem livremente sem, no entanto, silenciar mais uma vez o outro, ou seja, uma liberdade para todos. Assim, coerente com o clima histórico de mobilização total onde ela se insere, trata-se ironicamente de uma revolta contra a própria condição histórica de senhores e escravos. Ou seja, delimitando livremente a liberdade humana, a revolta recusa a irracional justificação do assassinato por uma delirante e niilista liberdade total, justamente pelo silêncio definitivo que ele implica, buscando mesmo limitá-lo ao seu redor; mas isso sem, no entanto, descartá-lo nesse “Império ideológico” que nos “acorrenta ao mal”, apenas que para além do cinismo o revoltado aceita, por exemplo, sua própria morte enquanto assassino, mas não necessariamente a da revolta, como nos mostra a exemplar obstinação de Kaliaiev.

Mas a revolta vai encontrar seu dilaceramento extremo por ainda outro lado. Em relação à justificação do assassinato por uma eficiente racionalidade histórica, o dilacerado revoltado vai recusar também, assim como o faz com uma injusta liberdade absoluta, a servidão de uma justiça absoluta — dois lados da mesma ordem niilista —, pois sua existência dilacerada não está situada concretamente numa pura temporalidade histórica nem originada/destinada a uma pura eternidade. Na perspectiva revoltada, esse eficiente cinismo que temos acompanhado é, na verdade, apenas de um realismo

¹²¹ Para Kierkegaard, enquanto o nada da angústia é o próprio limiar de nossas possibilidades, por outro lado, o índice de uma alienação absurda, no limiar de nossas impossibilidades, é propriamente *O Desespero Humano: Doença até a Morte*.

aparente, pois “empurra o segundo [realismo] para fora dos limites que lhe dão um sentido e uma legitimidade. Mais brutal, ele finalmente é menos eficaz. É a violência diante da força”¹²² — e assim, impotente em criar, uma revolução destrutiva é, por assim dizer, mais realista que o rei.

Para Camus, ao contrário, uma ação revolucionária formada absurdamente na revolta aceita ativamente seus próprios limites, pois sem razões absolutas os fins justificam os meios tanto quanto o contrário¹²³, fazendo-se necessário, por então, uma ativa liberdade que tensione com justiça seus meios e fins revolucionários; mas isso visando não propriamente matar homens, “exceção desesperada”, e sim, ao contrário, instituições humanas que sistematicamente os violentam. O que significa propriamente, então, revolucionar as intermediações humanas no sentido de que elas não realimentem justamente essa condição histórica/individual de senhor e escravo, sustentada precisamente por uma relação posta em termos absolutamente imediatos, a despeito das aparências instituídas¹²⁴, e as quais, aliás, levaram os revolucionários a atacar tendencialmente todas as presentes instituições¹²⁵.

Contraposta à generalização ideológica de uma deificação que esvazia desmedidamente todo sentido das coisas, há uma necessidade criativa também generalizada por se criar uma unidade presente, em outros termos, uma medida comum a meio termo entre uma transcendência imanente e uma imanência transcendente; trata-se propriamente do “Nós existimos” na História e contra a História que nega essa existência coletiva, valor que existe apenas quando eu me revolto contra essa

¹²² *O Homem Revoltado*, p. 332.

¹²³ “Intransigente quanto a seus meios, ela [uma ação revolucionária] aceitaria a aproximação quanto a seus fins” (id., p. 333), para não idealizar o que poderia apenas ser estilizado. E essa necessidade de interiorizar a cada instante esse valor presentemente confuso implica propriamente, então, que “o pensamento aproximativo é o único gerador de real” (id., p. 338).

¹²⁴ “Privados de nossas mediações, exilados da beleza natural, achamo-nos novamente, no mundo do Antigo Testamento, espremidos entre faraós cruéis e um céu implacável” (id., p. 344).

¹²⁵ Camus diz que a tendência denominada sindicalismo revolucionário, “assim como a Comuna, é a negação, em favor do real, do centralismo burocrático e abstrato. A revolução do século XX pretende ao contrário apoiar-se na economia, mas é antes de tudo uma política e uma ideologia. Por função, ela não pode evitar o terror e a violência infligida ao real. Apesar de suas pretensões, ela parte do absoluto para modelar a realidade” (id., p. 341, grifo meu) e tende ironicamente, por isso, muitas vezes apesar de suas intenções, a esmagar as células vivas, como a econômica e a política aqui exemplificadas.

degradação, reatando a cada instante os difíceis contatos com os outros¹²⁶. Assim, a um pensamento que tende nihilisticamente a nada ver da realidade na qual vivemos concretamente com significativa naturalidade, justamente por aspirar querer tudo iluminar através da sobreposição atual de um devir absoluto que faz tábula rasa dos pressupostos, contrapõe-se ironicamente um pensamento aproximativo que se distancia de si mesmo numa “humildade feroz” e assume que só vemos uma luz através de outra luz, como diria Kierkegaard, caso contrário ficamos cegos pela intensidade dessa primeira luminosidade¹²⁷. Mas o revoltado formado no absurdo sabe que a “claridade branca e intacta” de uma “noite polar” resiste à noite absurda de um pensamento total apenas até certa medida, tendendo ela própria a ser uma desmedida, e tão estéril quanto esse absurdo e soturno “mundo de velhos adolescentes”¹²⁸. Por isso, sabendo que “a verdadeira loucura da desmedida morre ou cria a sua própria medida”¹²⁹, seu pensamento aproximativo busca no interior da desmedida atual que tende a negar a vivência natural mais cotidiana, uma nova aurora de uma “longa tradição daquilo que se pode chamar de pensamento solar, no qual, desde os gregos, a natureza sempre se equilibrou com o devir”¹³⁰.

Nesse sentido, recusando as ilusões infinitas de uma angustiante e desesperadora história sem renunciar à sua crítica a uma ilusória unidade formal das coisas, a revolta

¹²⁶ Como já tínhamos visto com Kierkegaard, sem razões absolutas, a culpabilidade total de uma inocência culpada enquanto o recalque de uma existência alienada no bojo de uma mobilização total de uma modernidade modernizadora, não o é absolutamente, havendo a necessidade aqui de (re)produção a cada instante decisivo de uma culpabilidade abstratamente generalizada. Por isso, trata-se propriamente da culpa assumida totalmente a cada instante como um destino sem se iludir, todavia, com o caráter insensato do viver, como já mostrava a irônica reflexão à segunda potência de Kierkegaard. Visto por esse viés, e diante da ausência de razões absolutas, a culpabilidade é na verdade calculada, no sentido de ser uma potente ilusão que se faz o pressuposto ideal para possibilidades reais de um comprometimento total com os outros nessa realidade totalmente mobilizada, como, de resto, nos mostra o *cogito* camusiano.

¹²⁷ “Mas o absolutismo histórico, apesar de seus triunfos, nunca deixou de entrar em choque com uma exigência invencível da natureza humana, da qual o Mediterrâneo, onde a inteligência é irmã da luz que cega, guarda o segredo” (id., p. 343).

¹²⁸ “Lúcifer também morreu com Deus e, de suas cinzas, surge um demônio mesquinho, que nem mesmo vê mais por onde se aventura. Em 1950, a desmedida é sempre um conforto e, às vezes, uma carreira. A medida, ao contrário, é pura tensão” (id., p. 345).

¹²⁹ Id., p. 345.

¹³⁰ Id., p. 342.

dilacerada encontra sua medida atual no dilaceramento entre suas possibilidades e impossibilidades, pelo qual resiste, então, à redução de sua experiência concreta a imperiosas ideologias generalizadas nos dias atuais¹³¹ — em outros termos, trata-se de um necessário dilaceramento de uma existência profundamente alienada entre suas possibilidades reais e suas possibilidades ideais, como temos acompanhado.

Dentro de um longo processo que culminou numa modernidade modernizadora, o verdadeiro fundamento de uma existência real em permanente tensão com sua própria realidade é precisamente a revolta. Completando-se o absurdo deslocamento da dúvida clássica do objeto para o sujeito, estes dois se reaproximam ironicamente na certeza da mútua precariedade que os liga num mundo concreto para além da incerteza estratégica de uma niilista subjetividade conquistadora. E assim, para “Além do Niilismo”, equilibra-se entre um formal ponto fixo e um devir totalmente fixo, a decisiva idéia fixa de um pensamento mediterrâneo com imagens repletas de significação em nosso imaginário e um conseqüente potencial criativo na apetência dessa fixação. Ou seja, uma inquieta revolta tensiona permanentemente agora, por um lado, a busca obsessiva por viver a colheita cotidiana, por mais pobre que lhe pareça, justamente no instante presente onde nos situamos de modo mais concreto e com significativa naturalidade; e por outro lado, a indiferença em relação a uma história que se quer absoluta e onde também nos situamos, só que como ao redor de uma “fogueira devoradora” em relação a qual nos fixamos abstratamente apenas em tenebrosas sombras iludidos narcisicamente, até o limite de um verdadeiro “Império ideológico”, com as aparências do que seria uma realidade concreta¹³². Como já ensinava o que há de exemplar em Kaliaiev e seus irmãos, trata-se da recusa extremamente dilacerada de verdades formais e totais, para com isso primeiro “aprender a viver e a morrer e, para ser homem, recusar-se a ser deus”¹³³, extremos que revelam de modo radical tudo que realmente se tem. E por aqui, então, os homens podem “compreender que eles se corrigem uns aos outros e que, sob o sol, um limite refreia todos. Um diz ao outro que não é Deus; aqui se encerra o romantismo”¹³⁴, fazendo-se, por então, toda finalidade não mais um fim em si e sim

¹³¹ Camus lembra que a “secular vontade de não ceder de que falava Barrès, ainda hoje está na base desse combate” (id., p. 345).

¹³² “A obsessão pela colheita e a indiferença em relação à história”, escreve admiravelmente René Char, ‘são as duas extremidades de meu arco’” (id., p. 346).

¹³³ Id., p. 350.

¹³⁴ Id., p. 351.

para uma incerta existência comum em permanente tensão criativa com a realidade presente.

Com o silêncio atônito de Prometeu acorrentado até pelos próprios homens, esse renovado ímpeto se faz necessário à revolta, essa “louca generosidade” em tempos de guerra total e permanente que faz ouvir os gritos de Ivan Karamazov e de Kaliaiev no que tem de mais exemplar: para além da sociedade de (re)produção, “sua honra é de não calcular nada, distribuir tudo na vida presente, e aos seus irmãos vivos. Desta forma, ela é pródiga para os homens vindouros. A verdadeira generosidade em relação ao futuro consiste em dar tudo no presente”¹³⁵. A revolta é assim o próprio movimento da vida, fundamento de uma existência real que resiste absurdamente à morte: amor e fecundidade que busca a medida diante do absurdo para não transformar seu sentimento vivo, no bojo de uma profunda desilusão, em estéril ressentimento no limite da (in)eficiência de um frio calculismo. E então, diante da atual “mecânica assassina e desmedida, uma nova revolta é consagrada, em nome da moderação e da vida. E já a revolta, na verdade, sem pretender tudo resolver, pode pelo menos tudo enfrentar”¹³⁶, como que empunhando o significativo arco de Char para fazer sair daí o que seria uma “flecha mais inflexível”, isto é, uma vida mais fecunda, inclusive em relação à liberdade e à justiça.

Para além dos furores de “velhos adolescentes”, *O Primeiro Homem*, presentemente culpado e inocente, tem que (re)nascer a cada instante da medida criada por sua própria revolta, mesmo e ainda mais diante da monstruosa condição niilista atual onde até as ruínas ruíram e tudo está por se fazer, “sem memória e sem fé”¹³⁷, e sem deixarmos de ter, entretanto, uma história terrível por detrás. No “Império ideológico” atual tonteamos frente à uniformização embaralhadora dos sentidos e encontramos dificuldades em saber até para que lado oscilamos — de tudo parecemos carecer. Aqui, um “desesperado inconsciente” oscila impotente entre, como já mostrava significativamente Kierkegaard¹³⁸, a carência de fundamentação da liberdade que faz, no rastro de “desvario” desta, “tudo por fim se dissolver em poeira de instantes”¹³⁹, e a carência da própria liberdade a nos emudecer num submisso fatalismo ou na

¹³⁵ Id., p. 348.

¹³⁶ Id., p. 349.

¹³⁷ *O Primeiro Homem*, p. 176.

¹³⁸ Significativo do quanto esse “Império ideológico” já pautava essencialmente o XIX.

¹³⁹ *O Desespero Humano: doença até a morte*, p. 354.

banalização do possível no provável da experiência¹⁴⁰. Assim, contra a barbárie que se avizinha com o esvaziamento da revolta, o ainda revoltado busca criar uma vez mais sua própria medida, indo além de uma niilista imagem histórica da justiça e da liberdade, dessas idéias que regulam o imaginário de nossa época, para outra que é igualmente precária, pois sabe que a afirmação de uma barbárie total, de um reino servil da injustiça, do descompasso total entre teoria e prática, é apenas uma sublimação ressentida da tensão revoltada. Obrigando-nos, assim, essa situação toda, a procurar uma existência real mesmo que seja rolando nossa pedra monte acima, como Sísifo, e imaginando quando da descida da encosta a possibilidade, quem sabe, não propriamente de uma maior consciência e sim de uma maior abertura para a vida, fecundamente amorosa diante de tal situação absurda, embora ironicamente a partir da consciência dos excessos cometidos em nome de uma maior consciência¹⁴¹,— e tudo isso sem nos esquecermos do absurdo sem amanhã de qualquer possível acordo entre razão e paixão. Mas isso, se é que ainda queremos resistir verdadeiramente à bárbara homogeneização, caso contrário, como na época de Camus, que se diz a mais livre mas realmente cultiva a servidão¹⁴², reafirmaremos um subsumir cômico dessa liberdade no todo que faz avançar a barbárie.

¹⁴⁰ Conf. id., p. 357

¹⁴¹ O que não deixa ironicamente de ser uma maior consciência; mas agora nos limites da “humildade feroz” de um pensamento aproximativo que distingue, no bojo de uma contraposição à tábula rasa dos pressupostos, uma precedência qualitativa do pensamento a (de)limitar as pretensões acumulativas da lógica a muito dominante.

¹⁴² Conf. *O Homem Revoltado*, p. 270.

CONCLUSÃO

Enquanto problema simultaneamente particular e geral, a sociedade tensiona propriamente com existências individuais aspirantes de uma incerta existência comum, as quais se dilaceram pela absurda negação dessa comunidade feita por uma massificante sociedade moderna que tende a diluir não só a singularidade das subjetividades, mas também, conseqüentemente, da inter-subjetividade.¹

O moderno problema da experiência propriamente subjetiva da realidade conforme uma certa objetividade imediata, se constitui no bojo de um progressivo esvaziamento escatológico daquela mediação divina tornada história significativa a asseverar dogmaticamente, por então, uma certa relação imediata divina com a realidade², e que na modernidade converte-se ideologicamente em uma divina relação imediata³. Nesse sentido, a determinação subjetiva da realidade, nos moldes rousseauianos e kantianos, mostra que uma certa homogeneidade do ser é imediata e precariamente construída a cada momento segundo uma objetividade inter-subjetiva que desloca todo problema do ser para o dever ser — e isso até esta no limite se confundir com o processo interminável de modernização da modernidade que tende a se fazer objetivamente autônoma, segundo uma certa ordem de razões, em relação às contraditórias subjetividades.

¹ A sociologia em geral já indica, desde o seu nascedouro, que o conflito entre sociedade e indivíduo passa também pela tensão entre sociedade e comunidade.

² Com vimos, o problema da formação de sua própria subjetividade já é posto desde o início daquele original viés teleológico cristão, a eternidade, que pretende interiorizar a lei divina judaica em si e por si a cada instante decisivo, sintetizando numa paradoxal história absolutamente significativa a tendencialmente absoluta mediação greco-romana e a mediação absoluta judaica. E assim, já a enfática *confissão* agostiniana de uma significativa história fundamenta a relação mediada de uma existência real com sua própria realidade através de uma presença que subjaz imediatamente no interior de si e que é propriamente *admoestada* através do fluir de uma vivência de sua própria realidade.

³ A dúvida cartesiana sobre a realidade do objeto fundamenta a moderna trans-formação da admoestação agostiniana que busca um si homogêneo paradoxalmente imanente a si mesmo a partir da certeza imediata do ser das coisas, para, no caso, a forma e conteúdo real de uma mobilização permanente da própria subjetividade que busca na tensa incerteza subjetiva de uma realidade agora *apenas cogitada* um ser homogêneo das coisas, onde se construa imanente a este, por então, uma identidade absolutamente imediata consigo e com o mundo.

Mais um passo e o ser aparente romântico dissolve de modo aparentemente absurdo uma formal objetividade inter-subjetiva, pois demoniacamente não duvida de sua própria subjetividade, que se faz, por então, paradoxalmente absoluta em sua precariedade presente. E por outro lado, o transparecer romântico hegeliano duvida apenas demoniacamente das próprias subjetividades, pois acredita transpor objetivamente o absurdo através de uma mediada construção inter-subjetiva de uma objetiva homogeneidade que é de modo paradoxal totalmente completa a cada momento dialeticamente íntegro e precário. Mediação feita segundo uma certa ordem de razões absolutamente totais que se fazem imanentes às paixões e razões relativas à precariedade das subjetividades, e que no limite se confunde com a *conversão* destas a uma significativa história total que as mobiliza permanentemente no sentido de buscar, paralelo à homogeneização da realidade, também um si ideologicamente homogêneo com Si, isto é, *convertido* à imediata certeza do vir-a-ser das coisas. Assim, aquela divina relação imediata é justificada totalmente apenas pela mediação da ideologia, que no limite faz passar a libertação de uma problemática liberdade por uma liberdade total, preparando-se cinicamente, assim, a derrocada no e do instante seguinte. E nesse contexto, uma romântica aparência de resistência à modernidade modernizadora caricatura o potencial de esgotamento da experiência presente de uma subjetividade como uma singular potência imediatamente presente na própria subjetividade a despeito da trans-formação dessa realidade alienada, ou então presente na própria inter-subjetividade sem a trans-formação propriamente singular das existências alienadas.

Para além das totalizantes formalizações conservadoras e revoltadas dessa modernidade, o decisivo instante kierkegaardiano e a decisiva imagem camusiana buscam fazer transparecer uma medida ironicamente tão ilusória quanto a desmedida de onde ela se originou, numa reflexão à segunda potência que volta o potencial destrutivo moderno contra si próprio⁴, para evidenciar, como vimos no correr do texto, a generalização da necessidade criativa. A demoníaca forma niilista é a verdadeira forma da modernidade modernizadora que produz o esvaziamento da experiência singular da subjetividade e, conseqüentemente, de uma inter-subjetividade. Numa história

⁴ Kierkegaard faz da subjetividade esquizo-frenicamente fragmentada como que um ensaio de si mesmo, recuperando, como vimos, uma tradição ensaística crítica através, dentre outras coisas, de seus singulares heterônimos; no limite, trata-se propriamente de um *primeiro homem* dilacerado entre a absurda paralisia e os excessos de sua revolta, apesar de ter, diferentemente de um Adão, uma terrível história por detrás, como já mostrava Camus.

significativa total, a valorização de tudo segundo um critério imediatamente homogêneo tende a fazer de si mesma o absoluto critério de ação, numa alienante forma-valor que tende ideologicamente à autonomia de uma modernidade que parece se modernizar livremente por si própria — uma potente ilusão que governa uma realidade cada vez mais ideológica. Com uma existência real e sua realidade igualmente alienadas, a imanente autonomia objetiva é tão abstrata quanto a formal autonomia subjetiva, dois lados da mesma divina relação imediata com as coisas e que tende — invertendo ideologicamente o pressuposto do que seria uma transcendência imanente ao ser humano que a vivenciaria com verdadeira intensidade, e isso sem deixar de dar continuidade a uma lógica já aí implícita — a se fazer, por então, uma imanência transcendente a toda experiência presente.

Por isso tudo, permanentemente no limite de uma paradoxal forma-valor niilista se ater barbaramente apenas à cínica imanência dos fatos, vimos que uma transformação da realidade e da forma aparente da liberdade se faz necessária a cada problemático instante presente, pois o acúmulo de experiências quantitativas num desesperado viver na morte não consegue anular, como vimos, sua base propriamente qualitativa. É essa necessidade que perspectiva o deslocamento da dúvida clássica para o sujeito e que indica uma relação absurda para com o objeto, numa precariedade mútua que busca entrelaçá-los para além do niilismo que os separa como fins em si mesmos enquanto opera compensações ideológicas, como a de uma abstrata autonomia ou de um poder que se esgota presentemente em si mesmo. Sem aprender a viver a colheita cotidiana, que é um morrer na vida, e a morrer para um mundo de aparências, que é um viver na morte, nossa época desiludida ainda espera romanticamente uma “iluminação final” que nos justifique em absoluto.

Mas essas imagens precariamente iluminadas no correr desse texto pelo entrecruzamento de luzes refletidas pelos autores, não deixam de refletir também em alguma medida as tensões atuais de uma modernidade modernizadora. Seguindo essas imagens, poderíamos dizer, em linhas bem gerais, que a crise da atualidade⁵, mais do

⁵ A palavra crise é sem dúvida uma das constantes da modernidade modernizadora, agravada em certo sentido com a progressiva consolidação da ordenação conservadora burguesa. Pelo lado propriamente espiritual, uma crescente banalização e infantilização de uma cada vez mais sociedade de massas, onde o espírito público é substituído pela publicidade que liga as pessoas por elos consumistas profundamente enraizados na psique individual e coletiva, é um aspecto dentre tantos da angustiante e desesperante miséria dos tempos atuais. Pelo lado propriamente material, apesar e justamente pela riqueza mobilizada,

que o esgotamento da niilista forma-valor, parece refletir mesmo um fortalecimento do que vimos ser um “Império ideológico”, o qual parece se sentir capaz até de aniquilar suas aparentes justificações de racionalidade e dar uma volta a mais em todo processo. No bojo de um cínico discurso ideológico do fim das possibilidades revoltadas no que seria agora uma realidade total, esse fortalecido Império parece dispensar até mesmo sua autonomia sistêmica e assumir cinicamente uma exploração excessiva de tipo burguês cada vez mais imediatamente, consolidando, assim, uma tendência que vimos ser já apontada por Camus, entre outros autores: “o desenvolvimento ininterrupto da produção não destruiu o sistema capitalista em benefício da revolução. Ele destruiu igualmente a sociedade burguesa e a sociedade revolucionária em benefício de um ídolo que tem o focinho do poder”⁶. Para Camus, o problema material é propriamente o da niilista confiança cega na civilização técnica⁷ que tende a empregá-la sistematicamente como um fim absolutamente em si^{8 9}.

a miséria não é menor. Em *O Colapso da Modernização*, Robert Kurz aponta para uma crise da autonomia sistêmica capitalista que dificulta a reprodução social até o limite do cinismo: o desemprego estrutural tende a descartar a maior parte dos homens, até mesmo como reserva de mercado; o insustentável padrão médio de produtividade generaliza os grandes monopólios e a impossibilidade de um desenvolvimento periférico minimamente sustentável (numa linha convergente, o sociólogo e economista Chico de Oliveira fala até numa disputa de fundos públicos e sustentação econômica não capitalista do capitalismo); o trabalho produtivo é comprometido com a última revolução micro-tecnológica e, conseqüentemente, também a própria reprodução capitalista, numa paradoxal “supressão negativa do trabalho abstrato pelo capital e dentro do capital” (Kurz, *O Colapso da Modernização*, p. 227); e tudo isso, por fim, leva à crescente necessidade de mecanismos coercitivos propriamente exteriores à sua lógica sistêmica.

⁶ Camus, *O Homem Revoltado*, p. 254.

⁷ “Qualquer pensamento que não faça avançar esse problema mal toca no infortúnio dos operários” (id., p. 251). E nesse sentido vimos também que Camus lembra de Simone Weil: “pode-se suprimir a oposição entre comprador e vendedor do trabalho sem suprimir a oposição entre aqueles que dispõem da máquina e aqueles de quem a máquina dispõe” (id., p. 249).

⁸ Parecemos ainda viver “a era das técnicas privadas e públicas de aniquilação” (id., p. 283).

⁹ Para Kurz, ainda antes que a mais-valia, o problema é no fundo o do caráter destrutivo da forma-valor, onde os homens inseridos num “mecanismo absurdo são promovidos a quase-sujeitos da sociedade” (*O Colapso da Modernização*, p. 241). Chegando a perspectivar uma certa deificação do absurdo histórico, numa outra chave como vimos no último capítulo, Kurz toca no problema da subjetividade e da objetividade como fins em si: “a redução da razão subjetiva desemboca na apoteose da lógica objetiva do mercado, à qual as pessoas acabam se sujeitando com um prazer quase masoquista” (id., p. 231); e chega a propor mesmo um entrelaçamento, material, entre os dois conforme a uma paradoxal “razão sensível” a

Mas como vimos, existe também o lado mais propriamente espiritual desse “Império ideológico” atual, onde o reconhecimento da alteridade parece esterilizado no exótico que conviveria de forma atrasada com o moderno, revelando, por detrás de um propagandeado respeito a uma cultura alheia, um observador alheio de si mesmo em sua Torre de Babel, observado de perto por Grandes Inquisidores que no fundo somos nós mesmos, e que mais do que impor uma cultura parece impor a “respeitosa” ausência de qualquer uma. Assim, tutorando nossa própria felicidade infantil num mundo de aparências, caricaturamos uma ativa indiferença em relação aos rumos presentes, ficando demoniacamente apenas com aquela banalidade exaltada por Lautréamont até convertermos a ativa indiferença exaltada por ele numa ativa criação de nossa própria subserviência. Fortificados contra todos os tipos de ilusão, nos esgotamos em frenéticos sobressaltos e vazias palavras de ordem, ainda a espera de uma “iluminação final” que nos arrebate de nossa paralisia romântica; mais do que orgulhosamente indiferentes, somos arbitrários como Kirilov em sua cúmplice associação a rumos que sabia, no fundo, indignos. E essa terrível normalidade padronizadora das experiências feita por um dinamismo modernizador sem precedentes, leva-nos ironicamente a aperfeiçoar, então, apenas uma vida de carneiro, como vimos, escondendo uma esperança tão infundada quanto o desespero análogo de ver o homem absolutamente como o lobo do homem. Por tudo isso, o “desesperado inconsciente” da atualidade parece tanto

dar conta de conteúdos qualitativamente diferentes para além de uma niilista razão universal: “todos esses constructos [os de uma razão transcendente e absoluta] nascem do pensamento iluminista, que junto com o sistema produtor de mercadorias tem de chegar a seu fim, por ter ele mesmo a forma-mercadoria, considerando e percebendo o mundo de forma invertida, isto é, por meio da *abstração*, típica da forma-mercadoria, do *conteúdo* sensível” (id., p. 230). Mas da perspectiva que estamos desenvolvendo, a centralidade da determinante econômica confundiria uma certa autonomia sistêmica, imperiosa apenas até um certo ponto para a expressão ideológica da niilista forma-valor (embora com outros elementos além do econômico), com a própria — como vimos, mesmo numa sociedade imediatista, quer dizer, com uma divina relação imediata com as coisas, temos a mediação de uma forma, ideológica no caso, e em relação a qual a autonomia, subjetiva ou objetiva, se faz apenas uma das expressões mais bem acabadas; embora não a única possível, como mostra, aliás, a dissolução pós-moderna de sujeito e objeto que apenas aparenta ir além de uma modernidade dissolvida, por então, como que naturalmente. E é nesse sentido que para Camus a centralidade material que expressa mais diretamente uma relação com a niilista forma-valor é propriamente outra: “a acumulação está ligada à própria técnica, não ao capitalismo, que enfim a máquina chama a máquina. Toda coletividade em luta tem necessidade de acumular em vez de distribuir suas rendas. Ela acumula para aumentar e, ao fazê-lo, aumenta o seu poder. Burguesa ou socialista, ela adia a justiça para mais tarde, em benefício apenas do poder” (*O Homem Revoltado*, p. 253).

dissolver tudo em poeira de instantes com a crença cega em sua liberdade como, ao mesmo tempo, aceitar com um ruidoso silêncio o esvaziamento das possibilidades de se dizer algo que faça sentido simultaneamente para sua existência real e sua realidade; e isto até aceitar cinicamente a redução de uma experiência possível a uma calculada probabilidade que assegura, como num demoníaco jogo de esconder-se, uma distância de si que permita não se comprometer com nada e ao mesmo tempo iludir-se ideologicamente que se está a um triz de fazê-lo, preparando, assim, uma derrocada no e do instante seguinte:

“Por isso, a época que ousa dizer-se a mais revoltada só oferece uma escolha: conformismos. A verdadeira paixão do século XX é a servidão”¹⁰

Na iminência de concluir que ainda somos contemporâneos da bárbara homogeneização da época de Camus e mesmo da de Kierkegaard, e que, conseqüentemente, subsumimos comicamente nossa liberdade no todo que faz avançar a barbárie, enquanto sustentamos demoniacamente entre dentes um amargurado riso sem graça, ora histérico e sardônico, ora soturno e melancólico, o que mostraria que nossa época em geral pouco entende de humor e de ironia, na iminência dessa conclusão, dizíamos, é necessário não esquecer do caráter insensato do viver, que nunca esgota um sentido absoluto. Buscando escapar de uma sublimação ressentida de sua própria revolta a afirmar uma barbárie total no bojo de uma desesperante caricatura das imagens refletidas aqui pelo entrecruzamento de luzes camusianas e kierkegaardianas, um pensamento aproximativo *apenas* segue a *atmosfera* e desenvolve as tensões imagéticas da realidade observada e experienciada. Assim, o desenvolvimento de uma certa ordem de razões formadas por uma paixão específica, sugere, por sua vez, uma vivência apaixonada que frutifique outras reflexões no intuito de superar em comunidade as precariedades presentes e (re)criar uma medida para a trans-formação, simultaneamente particular e geral, de sua existência real e de sua realidade, ambas igualmente alienadas.

¹⁰ Id., p. 270.

BIBLIOGRAFIA

- Camus, A., *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
 - *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.
 - *L'Homme Révolté*. Paris: Gallimard, 1951.
 - "Carta a Jean-Paul Sartre", em *Polemica*. Buenos Aires: Escarabajo de Oro, s/d.
 - *Carnets*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
 - *Actuelles*. Paris: Gallimard, 1950.
 - *Camus a Combat*. Paris: Gallimard, 2002.
 - *Réflexions sur le Terrorisme*. Paris: Nicolas Philippe, 2002.
 - *A Inteligência e o Cadafalso*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
 - *O Estrangeiro*. Livros do Brasil, Lisboa, s/d.
 - *A Morte Feliz*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
 - *O Primeiro Homem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
 - *A Queda*. Rio de Janeiro: Record, s/d.
 - *A Peste*. Rio de Janeiro: Record, s/d.
 - *Estado de Sítio*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- Kierkegaard, S. A. *O Conceito de Angústia*. Porto: Editorial Presença, s/d.
- *Le Concept de l'Angoisse*. Paris: Gallimard, 1985.
 - *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril, 1974.
 - *O Conceito de Ironia*. Petrópolis: Vozes, 1991.
 - *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 2002.
 - *O Desespero Humano: Doença até a Morte*. São Paulo: Abril, 1974.
 - *O Banquete*. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.
 - *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1975.