



## O ENCONTRO DA PSICOLOGIA COM O ABSURDO

The meeting of the psychology with the Absurd

ANDRÉ GUERRA \*

La reunión de la psicología con el Absurdo

**Resumo:** Este ensaio aproxima da psicologia as contribuições do literato franco argelino Albert Camus. A partir das noções de Absurdo e Revolta, propõe pensar a possibilidade da constituição de uma psicologia perspectivada como uma práxis filosófica que sustente a ocupação ética como sua especificidade. Sugere que o compromisso desse ethos absurdo seja com a dinâmica poética do viver. Menos do que técnicas, métodos ou referenciais, essa psicologia privilegiaria uma práxis criativa. Seu empenho se daria com o viver e o fazer viver de novas aberturas e deslocamentos existenciais, estes sempre renovados pela intensificação do silêncio produtivo da absurdidade radical desse ethos.

**Palavras-chave:** Psicologia; Ética; Absurdo; Albert Camus.

**Abstract:** This essay approaches the contributions of the franco algerian writer Albert Camus to psychology. From the notions of Absurdity and Revolt proposes thinking the possibility of setting up a psychology as a philosophical practice that supports ethics occupation as their specificity. It suggests that the commitment of this absurd ethos is to the poetic dynamics of living. Less than techniques, methods or the theoretical frame of references, this psychology would favor a creative praxis. It's commitment would be to live and 'do the living' in new openings and existential displacements, those always renewed by the intensification of productive silence of the radical absurdity of this ethos.

**Keywords:** Psychology; Ethics; Absurd; Albert Camus.

**Resumen:** Este ensayo aborda las contribuciones hacia la psicología del escritor franco argelino Albert Camus. A partir de las nociones Absurdo y Revuelta, propone pensar la posibilidad de crear una psicología como una práctica filosófica que se lo apoye en la ocupación ética como su especificidad. Se sugiere que el compromiso de este ethos absurdo sea con la dinámica poética de la vida. Menos do que con técnicas, métodos o puntos de referencia, esta psicología favorecería una praxis creativa. Su compromiso sería con lo vivir y con lo hacer vivir nuevas aberturas y cambios existenciales, siempre renovados por la intensificación del silencio produtivo de lo absurdo radical de este ethos.

**Palabras clave:** Psicología; Ética; Absurdo; Albert Camus

\* Psicólogo, Doutor e Mestre em Psicologia Social e Institucional pela UFRGS; E-mail: guerra.andreguerra@gmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3608-968X>



## Introdução

Será que na história humana algum crime já foi cometido por mera dúvida ou incerteza? Enquanto a certeza exige a ação convicta, a dúvida suscita a reflexão tateante. A dúvida abraça a prudência, mas a certeza, a arrogância – ou a ignorância. Qual teria sido o destino de Bentinho e Capitu, não fosse a certeza – ainda que vacilante – que o protagonista de Dom Casmurro sustentava contra sua esposa? Nessa obra de Machado de Assis, Bentinho é corroído pela incerteza de ter sido ou não traído por Capitu. A genialidade da obra é sua inafastável ambiguidade, sendo o “talvez” a única resposta possível à pergunta se o filho que Bentinho tinha à sua frente era seu ou de seu melhor amigo. No entanto, todas as decisões extremadas que levaram a história a um desfecho trágico foram fruto de apostas cegas em certezas que o protagonista obstinadamente cultuou diante daquela situação irremediavelmente incerta. Mas será mesmo que, diante da incerteza, a solução dos impasses e dramas existenciais que nos assolam reside na busca por certezas? Ou será que a certeza, ao invés de solucionar, apenas serve como distração provisória de nossa condição existencial mais própria, a indeterminação? Não seria justamente a busca incessante por certezas capazes de apaziguar nossas angústias a razão de nossa incapacidade de apaziguamento e serenidade diante do absurdo de existir?

A psicologia, seja em suas práticas clínicas, seja em suas práticas institucionais, costuma ser demandada no momento em que sujeitos individuais ou coletivos se deparam com a tensão advinda da confrontação com a incerteza e a indeterminação, isto é, com a crise. No entanto, é curioso notar que o eventual sofrimento advindo dessa situação deriva menos do encontrar-se na indeterminação, e mais do simplesmente encontrar-se sofrendo por se estar sofrendo. Não raras vezes, sofre-se mais por se estar sofrendo do que por aquilo que faz sofrer. Em outras palavras, a demanda pela psicologia não tende a advir da angústia de se reconhecer indeterminado, mas justamente da angústia de se reconhecer angustiado. A conclusão disso é que se busca a psicologia como último recurso para restabelecer o fundamento – e a certeza – do próprio existir e, com isso, aplacar o sofrimento de se estar sofrendo. Mas é esse o papel que a psicologia deve aceitar passivamente como sendo o seu papel mais próprio?

Na era tecnicista em que vivemos – em que as práticas são valorizadas em função de sua capacidade de oferecerem respostas e resolverem problemas que permitam o restabelecimento do fluxo ordinário da alienação cotidiana –, “curar” a angústia aparece como sendo muito mais eficaz do que a pura ousadia de se de-morar nela (reconhecer nela uma morada). Essa sensação de eficácia é alimentada pela capacidade de mensuração da defasagem entre o estágio inicial e final, o antes e depois da “intervenção” da psicologia. A crítica a essa postura não deve estimular que a psicologia se torne uma prática inútil, entretanto precisamos chamar a atenção para o fato de que, em termos existenciais, nem tudo pode se reduzir à mera utilidade. A ocupação ética, por exemplo, quando tomada na radicalidade de seu sentido mais profundo, é uma prática absolutamente inútil, contudo não existe outra mais relevante e decisiva para o ente que nós somos. Compreender a relevância da ocupação ética como uma dimensão central para a psicologia significa compreender que mais importante do que os referenciais teóricos ou técnicos, o que está em questão para uma prática radicalmente hermenêutica e fenomenológica é sua capacidade de colocar em questão até mesmo o inquestionável, caso contrário mesmo as contribuições mais críticas e singulares correrão o risco de serem assimiladas de forma acrítica e generalizada. Por isso, embora o termo “ética” tenha sido destruído (“ética empresarial”, “código de ética”, “bioética”, “conselho de ética”, “comitês de ética”, etc.), ele ainda parece ser o melhor para significar a especificidade da ocupação de si consigo mesmo. E é a singularidade dessa ocupação o que desponta como alternativa a uma psicologia meramente serva e subserviente às práticas hegemônicas institucionalizadas em uma sociedade.

Na contemporaneidade, por via das dúvidas, a certeza termina assumindo o papel de fundamento, princípio e finalidade das condutas. Entretanto, essa tensão oriunda da confrontação com a ambiguidade, polissemia, indeterminação e desfundamentação da existência não deve ser tomada apenas como um risco, mas também como uma oportunidade ignorada para se ultrapassar alguns dos dilemas contemporâneos que impactam especialmente a psicologia. A psicologia contemporânea, buscando se consagrar, ora como uma ciência ascética dos laboratórios, ora como um fundamento prático dos *best sellers* empresariais, parece manter um rumo convicto de contraposição à especificidade da ocupação existencial: a lida e o cuidado com a nossa indeterminação. A consequência disso é que, quanto mais apta a dar respostas às exigências de certeza da dinâmica mercantil, a psicologia vai se tornando menos potente para lidar com as perguntas irrespondíveis de nossa condição existencial. Por paradoxal que possa parecer, esse esvaziamento da psicologia se dá justamente pela crescente relevância que ela adquiriu na condução dos assuntos humanos completamente irrelevantes.

Neste ensaio, buscaremos nas noções de Absurdo e Revolta do literato franco argelino Albert Camus contribuições que merecem ser resgatadas e consideradas em uma tarefa de refundação da psicologia, pois consideramos terem o potencial de efetuarem uma compreensão pré-reflexiva, imagética, afetiva da condição



existencial mais própria do ente que nós somos. Acreditamos que um aspecto significativo da prática de uma psicologia de influência hermenêutica e fenomenológica é que ela tem como um de seus traços distintivos a ocupação com a dimensão ética, com o *éthos* – na acepção mais forte e radical que esse termo possa adquirir. Contudo, o reconhecimento da preponderância dessa ocupação não se alcança a partir de um entendimento exclusivamente cognitivo, racional, instrumental. A ocupação ética só pode emergir diante do reconhecimento profundamente existencial de que não há outro solo comum que não seja a própria relação que estabelecemos com nossa condição. É nesse sentido que consideramos potentes as contribuições camuseanas para oferecerem à psicologia contemporânea um fundo abissal – em sintonia com o *Abgrund* (fundamento/abismo) heideggeriano – que possa constituir uma morada (*éthos*) onde a relação intersubjetiva seja constituída efetivamente pelo signo da abertura e do poder-ser.

Iniciaremos esse percurso teórico partindo da necessidade de se repensar o sentido da noção de ética, resgatando esta como uma dimensão originária da relação de cuidado de si, com os outros e com o mundo. A partir daí sinalizamos para a possibilidade da psicologia assumir como sua especificidade a ocupação ética como a condição mais própria e originária da existência humana. Na tentativa de romper com quaisquer tentações moralizantes dessa guinada ética da psicologia, abordaremos as contribuições da filosofia dos limites de Albert Camus, já que suas contribuições possibilitam pensar uma ética a partir das noções de Absurdo e Revolta. Por fim, terminamos fazendo aproximações das contribuições camuseanas com a psicologia, sugerindo que uma psicologia impregnada pelo Absurdo oferece possibilidades de refundar o horizonte prático dessa ocupação voltada não mais para a adaptação ou otimização de comportamentos, mas para a realização da vida como obra e tarefa indelegável.

## A Crise da Razão e a Tarefa de uma Ocupação Ética Renovada

Não é possível dissociar os dilemas contemporâneos de uma crise que se abateu sobre a crença de que a racionalidade abstrata e universal (a razão ocidental) deveria ser o pressuposto orientador da existência. Com a queda dessa viga mestra, todo o prédio contemporâneo ruuiu e, com ele, o próprio papel desempenhado pela ocupação ética. Em outras palavras, a crise da ética contemporânea no ocidente, como destaca Cabral (2004), “é sintoma da crise na crença da razão” (parag. 3). De acordo com o autor, Heidegger já apontava em *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão* para o fato de que a ética, tal como tendemos a concebê-la nos dias de hoje, não existia antes de Platão. Isso porque, antes deste não se ambicionava uma racionalização do agir humano a partir do estabelecimento de conceitos pré-concebidos de bem ou dever. Por essa razão, Cabral (2004) afirma que, uma vez entrando em crise a razão – essa estabelecida como pressuposto fundante de todo o edifício ocidental –, a ética inevitavelmente também entrou em crise. Não é por outra razão que o autor pontua terem se sucedido nos últimos 25 séculos tentativas de “formular os fundamentos do agir do homem e, conseqüentemente, formular doutrinas que sirvam de ‘cartilhas’ ou ‘catecismos’ para o homem conduzir-se na totalidade das experiências de sua existência” (Cabral, 2004, parag. 4).

Por isso, vê-se por toda a parte e a todo instante o surgimento de vários tipos de ética: ética da libertação, ética da vida, ética da alteridade, ética dialógica, assim como vários movimentos que tentam viabilizar a implementação de suportes éticos nos mais diversos setores da cultura: ética na política, ética na escola, ética na advocacia, ética nas empresas, bioética etc. (...) O afã, a luta desenfreada pela busca de um revigoramento da racionalidade como fonte de todo e qualquer pensamento ético, hoje, de forma alguma é sintoma de um imperialismo da razão, mas, sim, de sua decadência. (Cabral, 2004, para. 5)

Diante de um cenário como esse, em que o esvaziamento do poder da racionalidade e o desmoronamento de fundamentos sólidos para a condução do existir são reconhecidos como as causas de nossa crise, emerge a questão de como superar esta condição sem recair no irracionalismo ou no dogmatismo? Para Cabral (2004), é preciso que reivindicemos “um novo horizonte do real, onde a ética possa ser pensada liberta do jugo da razão, mas fundamentada num solo ontológico, que de forma alguma dê margem a algum tipo de relativismo ético-axiológico” (para. 7). Para ele, esse caminho de superação que busca simultaneamente se libertar da autoridade da razão sem, contudo, recair em relativismos morais, poderia resgatar um sentido de *éthos* liberto das amarras reducionistas impostas pela tradição. Ele retorna à afirmação de Heráclito, em que o pensador de Éfeso apresenta esta noção: “*Éthos anthrópo dáimon*” (a ética é a divindade do homem).

A dificuldade de compreender essa afirmação em sua originalidade e profundidade é que existem rastros da tradição que terminam destruindo qualquer possibilidade de entendimento inédito. Reivindicando um sentido mais originário, Cabral (2004) demonstra que, para Heráclito, *éthos* diz respeito ao “espaço aberto onde mora o homem”. Em seu sentido mais forte, essa noção de abertura significa a impossibilidade da existência de normas ou leis pré-estabelecidas capazes de orientar o modo como as pessoas devem conduzir suas vidas e conduzirem-se na vida. Essa ausência de respostas e diretrizes deriva da experiência singular do encontro entre vida e existência, em que a primeira representa o fundamento da totalidade dos sentidos e a segunda o modo como estes se singularizam em cada sujeito. Se, por um lado, a vida como fundamento originário do sentido desmonta as pretensões de racionalização do agir humano, por outro lado, a crise da crença



na razão torna absolutamente precária qualquer pretensão da absolutização de normas e valores. Desde um ponto de vista dogmático, essa situação é insuportável, ao passo que, desde um ponto de vista niilista, tal condição aparece como extremamente confortável. As práticas contemporâneas das mais diversas psicologias terminam ficando encurraladas entre um polo e outro dessa discussão, muitas vezes buscando solucionar essa tensão a partir de um completo embotamento da capacidade crítica e do pensamento – no sentido forte que Hannah Arendt (2018) atribui a esse termo. É possível pensar uma psicologia que seja existencialmente relevante, mas distanciada da crítica e do pensamento? Para compreender as possibilidades de uma psicologia existencialmente relevante, é preciso nos perguntarmos sobre o que pode a psicologia.

## O Que Pode a Psicologia?

Ao invés de insistirmos na pergunta “o que é a psicologia?” – questão essa, aliás, trabalhada de forma interessante por Canguilhem (1958/1999) – sugere-se reposicionar essa interrogação do seguinte modo: que psicologia é possível agora? Para abordar essa problematização de forma produtiva, pensamos que não seja possível escapar da discussão de uma de suas importantes pressuposições, isto é: a psicologia pensada pelos psicólogos estaria ao lado da ciência ou da filosofia? Ou de ambas? Ou de nenhuma? Essa é uma das questões que vamos abordar agora.

Percebe-se de saída que, uma vez que os psicólogos se questionem sobre “o que é a psicologia?”, essa discussão já deixa de estar circunscrita ao âmbito específico da psicologia. Isso porque o próprio fato de ser possível aos psicólogos se colocarem diante dessa questão já pressupõe a psicologia como uma entidade dada, de antemão, ao pensamento reflexivo e, portanto, próxima à filosofia. Sendo que a ciência sempre será uma questão para filosofia, porém esta, ao contrário, nunca poderá ser uma questão propriamente dita para ciência, não parece ser possível questionar facilmente a atribuição de um caráter filosófico às psicologias que se propuserem voltar o pensamento sobre si mesmas. Faz-se relevante, se não definir, ao menos circunscrever sucintamente o entendimento atribuído aqui para os conceitos de ciência e filosofia. Partindo das apreciações de Heidegger (1987/2001), a ciência contemporânea seria uma questão estritamente de método. Ou seja, uma dimensão em que a inter-relação entre procedimentos e instrumentalizações possibilitam ao cientista manipular de forma adequada determinados fenômenos. A filosofia, por seu turno, seria a instância crítica que, ao tomar como questão o até então inquestionável, deixaria aparecerem e se multiplicarem esses fenômenos, os quais posteriormente podem vir a ser tomados como objetos pela ciência.

A problemática apresentada até aqui pode se resumir da seguinte forma: parece ser bastante acertado reconhecer que a psicologia pode estabelecer relações muito próximas tanto com a ciência como com a filosofia; no entanto, caso a psicologia tome para si a radicalidade da tarefa de refletir filosoficamente sobre si, ou ela não estará fazendo filosofia de modo adequado – uma vez que circunscrita ao estreito âmbito da psicologia –, ou não estará fazendo psicologia propriamente dita – uma vez que completamente confundida com a ação de filosofar (Castañon, 2009). Essa perplexidade, aliás, – subjacente quando as tênues fronteiras da filosofia e da psicologia se encontram – foi fator de significativos desencontros e equívocos na história recente da psicologia. Sobre isso, pode-se citar as relações estabelecidas entre a filosofia analítica de Heidegger e as psiquiatrias clínicas de Medard Boss e, sobretudo, de Ludwig Binswanger. Estas, apesar de altamente reconhecidas nos campos da psiquiatria e da psicologia, encontram dificuldades em se manterem fiéis aos pressupostos heideggerianos quando examinadas desde um ponto de vista estritamente filosófico, já que é difícil sustentar uma psicologia ou psiquiatria que não esteja comprometida com certa antropologia situada historicamente, condição que se desvia do projeto originalmente desenvolvido na ontologia fundamental de Heidegger (1987/2001).

É justamente essa tensão possivelmente insolúvel entre a busca de horizontes ilimitados solicitada pela filosofia e a limitação inerente às formas consolidadas das ciências regionais que faz com que a psicologia se encontre em uma relação, no mínimo, difícil quando, ou se aproxima demasiadamente da filosofia, ou, o inverso, afasta-se demasiadamente dela. A confusão, no primeiro caso, surge no exato momento em que a psicologia – afastando-se das limitações impostas pela ciência – coloca-se a pensar sobre si mesma, pois, caso seja rigorosa, vê-se às vias de chegar a determinado ponto em que, por estar próxima demais da filosofia, não só corre o risco de perder sua identidade, como também pode se ver tentada a colocar em xeque pressupostos da própria validade fundamental de seu empreendimento científico. Por outro lado, no segundo caso, uma vez que a psicologia abandone a reflexão filosófica – confundindo-se com um mecanismo procedimental estrito – pode terminar por objetificar sua prática e o próprio ser humano de tal modo que chegue desfigurá-lo, já que este é um ente que tem a indeterminação ontológica como sua característica mais própria. A consequência disso é que, movida pela busca da exatidão, essa forma de psicologia, orientada pelo paradigma da técnica (Feijoo, 2004), corre o risco de perder seu rigor. Isso porque, pensar o existir humano rigorosamente é pensá-lo de acordo e fielmente a como ele se apresenta em si mesmo, isto é: inexato, imprevisível, aberto, criativo, singular; o oposto, portanto, do modelo das ciências matemáticas, estas tributárias do paradigma da exatidão.

Claro que é difícil – para não dizer impossível – pensar uma psicologia completamente fora de todo e qualquer marco antropológico. A filosofia, todavia – ainda que pareça impossível pensá-la descolada de toda e qualquer forma de ser humano historicamente situado – não necessariamente se deixa reduzir às contin-



gências derivadas desses equívocos. É em relação a essas aporias que as contribuições de Albert Camus em torno das noções de Absurdo e Revolta podem-se contrapor; evidentemente não para resolver ou fornecer conclusões, mas para favorecer a constituição da abertura originária que constitui a morada do ente que nós somos. Sem essa abertura, tornam-se impossíveis quaisquer deslocamentos ou criação de sentidos que permitam a emergência de outras formas de pensar e transformar o que estamos sendo agora. É precisamente nesse ponto que o movimento de pensamento proporcionado pelas contribuições de Camus, especialmente a noção de Absurdo, é potente para a psicologia, pois sustenta-se num raciocínio também absurdo, cuja característica distintiva é o reconhecimento dos limites não como restrições, mas como a própria condição de possibilidade da existência desse ente que nós somos. A partir dessas contribuições é possível superar a binariedade sustentada pelos extremos (dogmatismo e nihilismo), situando-nos em um espaço mediterrâneo – mas nem por isso menos radical – a partir do qual podemos pensar e (re)inventar uma psicologia que tome a ética como sua ocupação primordial, isto é, a psicologia como a arte do encontro (Evangelista, 2016).

Tomar a psicologia como um campo sem dúvida limitado e datado, mas, ainda assim, capaz – pela razão mesma de sua limitação – de se colocar de forma criativa em relação às regras, ordens e ordenações comuns que estão atuando sobre nós e dando carne à nossa existência, é uma forma de tomá-la como uma prática que se ocupa dos nossos modos de ser, viver e sentir. Assim, a intersubjetividade e a relação tornam-se os “objetos” fundamentais dessa psicologia, no sentido mais profundo que a noção de “relação” deve assumir (Guareschi, 2019), semelhante ao “eu sou porque nós somos”, presente na filosofia africana em torno do *Ubuntu* (Ramose, 1999), ou ao significado que os povos ameríndios atribuem ao vínculo originário que estabelecem com a *Pacha Mama* (Santos, 2018).

Perspectivar o “objeto” da psicologia em direção à relação e à intersubjetividade, no entanto, ainda é uma tarefa por se fazer no campo da psicologia de influência fenomenológica e hermenêutica (Stenzel, 2021). Por essa razão, a apropriação pela psicologia das noções de Absurdo e Revolta pode contribuir para aproximá-la do movimento poético – aqui entendido como inerente ao viver – o qual pode transformar não somente o pensar e o pensamento, mas, sobretudo, os modos como esse pensar e esse pensamento relacionam-se e combinam-se com aquilo que estamos entendendo que somos nós agora.

Menos do que afirmar o que é ou deve ser a vida e o viver, uma psicologia impregnada pelo Absurdo colabora com o resgate do movimento desse poder-ser incerto, indeterminado e imprevisível, cuja existência parece dar às vidas singulares sua peculiaridade. Para compreender como o Absurdo pode impactar a ressignificação da ocupação da psicologia, precisamos nos aproximar um pouco mais do movimento de pensamento desencadeado pela obra de Camus.

## A Filosofia dos Limites de Albert Camus

A filosofia do século XIX, ao chegar no século XX, ainda trazia em seu âmago a certeza de um universo constituído como ordem, ordenação e liberdade, acessível à “luz natural da Razão”. Isso pressupunha a convicção no progresso e na evolução do espírito, tudo alcançado pela humanidade mediante a conquista do conhecimento pleno de si e do desenvolvimento da totalidade de sua liberdade. É nesse momento de exaltação do humano pelo humano e por suas ambições cada vez mais irrefreáveis de domínio, conhecimento e organização lógica da existência em que Camus se torna o que podemos chamar de dissidente, mesmo em relação às filosofias que colocavam em xeque a supremacia da Razão. Ele se converteu em um verdadeiro naufrago que em tempos sombrios nadava para se afastar da terra firme.

Em suas obras, especialmente em seu ensaio *O mito de Sísifo*, Camus desviou-se da discussão sobre o Ser, assumindo, parcialmente, mas radicalmente, a incognoscibilidade, a indeterminação e a incerteza como constitutivas da facticidade existencial. “Parcialmente” porque ele tampouco afirmava que o Ser é incognoscível, mas que o problema do Ser aparecia para ele como infrutífero, já que as elucubrações meramente abstratas não são capazes de efetivamente serem experienciadas carnalmente. Colocar em primeiro plano a relação imediata e pré-reflexiva que estabelecemos com a vida como um critério fundamental de juízo é suficiente para afastar a proposta camuseana daquelas especulações em busca de conhecimentos irrelevantes do ponto de vista existencial. O desdém de Camus pelas questões que podem ser respondidas com certeza e exatidão deriva do fato de que essas perguntas são desde-já-sempre respondíveis. No entanto, para as questões fundamentais não há respostas certas e exatas, começando por aquela que Camus vai considerar a mais fundamental de todas: por que viver?

Para Camus, todos os problemas filosóficos tratados pelas mais diversas perspectivas, no limite, tornam-se irrelevantes ao ser humano de carne e osso, uma vez que, ao fim e ao cabo, a busca pelas melhores ideias e argumentos não resolve a angústia do existir, isto é, o sofrer pelo próprio ser (Evangelista, 2019). Dessa lógica deriva a afirmação feita por Camus de que só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Ele identifica esse problema como contendo a pergunta fundamental que deveria ser problematizada pela filosofia: a vida vale a pena ser vivida ou não? Sem querer ser tomado como filósofo, e sim como artista, ele toma para si esse empreendimento que, em sua opinião, transcende a ocupação estritamente filosófica – que aqui pode ser entendida como a arte de criar conceitos, tal como concebem Deleuze e Guattari (2010). Nessa deliberação é possível ver um distanciamento acentuado – mas até certo ponto deliberado – de Camus em relação à estrita ocupação filosófi-





ca. Esse distanciamento, aliás, muitas vezes lhe custou ácidas críticas a propósito de sua competência filosófica, especialmente por parte de Sartre: “Camus emprega algum coquetismo ao citar textos de Jaspers, Heidegger e Kierkegaard, a quem, aliás, nem sempre parece compreender muito bem” (Aronson, 2007, p. 32).

Se a peculiar prática de Camus não é bem recebida pela filosofia, seria ele um artista? Mas que nome poderíamos dar a essa arte que busca esculpir a própria existência? Antes de chegarmos até essa resposta, precisamos compreender que, para Camus, a ocupação dessa arte não é apenas com o problema que diz respeito ao valor da vida, ele ousa ir mais longe: quer saber se, valendo ser vivida, como viver a vida? E não valendo ser vivida, como resolver essa situação? Diante dessas questões substanciais sobre o valor da vida, ele encontra apenas duas respostas possíveis: ela vale ou não vale a pena ser vivida. Ele não deixa uma terceira alternativa. Mas não interessa a ele discutir o valor da vida em abstrato ou teoricamente. Ele parte dessa questão, mas ocupa-se da consequência fática implicada na resposta feita de modo honesto e coerente a ela. Dito de outra forma, uma vez constatado, por exemplo, o não-valor da vida, o suicídio surge como uma resposta clara e imediata. Camus, porém, com a sua filosofia – em que a negação tanto do suicídio como do assassinato é evidente – dedica-se a discutir e sedimentar o outro lado dessa questão: a sustentação da opção pela vida. Esse empreendimento não é de maneira alguma simples, pois o próprio terreno de onde a discussão parte pressupõe a desfundamentação da realidade. A implicação prática dessa postura é reconhecer que não há balizas pré-determinadas para justificar ou valorar a validade da vida; aliás, no limite tampouco há balizas aptas para negar infalivelmente a recusa do suicídio ou do assassinato. Em outros termos, Camus vislumbra o absurdo do existir como a nossa condição ontológica. Não há fundamentos sólidos que possam sustentar a opção pela vida, porém a própria vida, ao ser vivida, solidifica, na prática, a opção por si mesma. A absurdidade reside em uma espécie de tautologia existencial: a vida vale a pena ser vivida simplesmente porque ela pode ser vivida.

Essa constatação da absurdidade da vida é compartilhada por outros pensadores da existência investigados por Camus, ainda que cada um deles dê nomes distintos aos efeitos dessa constatação (angústia, náusea, desespero etc.). A diferença chamada por Camus para si é a de que, até então, o reconhecimento do Absurdo por esses pensadores foi tomado como um ponto de chegada. Em outras palavras, para ele a arquitetura existencialista clássica levou seus seguidores a reconhecerem uma quase absoluta impotência diante das limitações impostas pela absurdidade da existência. A consequência disso é que não restariam alternativas a não ser a passividade – representada pela convivência com o niilismo passivo – ou, ao contrário, um engajamento ativo na vida, mas completamente irracional.

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

Ultrapassando esses dois extremos é que se torna possível o reencontro com o movimento poético da vida, o qual, para Camus, é indissociável de um pensamento dos limites, aquilo que ele chama de “pensamento mediterrâneo” (Camus, 1951/2011). Esse modo de pensar, cuja potência é se manter permanentemente situado entre a medida e a desmedida, sustenta-se no fato de que o meio de não sucumbir às antinomias geradas por ambições que tentam ultrapassar tais extremos é reconhecer que a inteligência, paradoxalmente, é a faculdade de ser capaz de não levar até o fim aquilo que se pensa. A lucidez, para Camus, portanto, é “ativa” porque é apaixonada, encarnada, constituindo-se como condição desse modo prático de habitar a vida, constituindo aquilo que aqui vamos chamar de um “*éthos* absurdo”: um *éthos* que toma a ausência de justificações para se viver como o fundamento existencial justificador da vida. A explicação dessa lógica deriva do fato de quem, embora justificações tragam conforto e segurança, uma existência de antemão justificada não passaria de escravidão. Por outro lado, uma existência que não tem outro fundamento a não ser seu próprio movimento de existir, embora seja constituída pelo signo da angústia, vislumbra à sua frente todas as possibilidades de, em termos nietzscheanos, poder se tornar aquilo que se é. É aquilo que é não precisa de nada além de si para ser o que é. É nesse exato momento em que a ambivalência do *Abgrund* heideggeriano se faz presente: o abismo se faz fundamento e o fundamento se faz abismo.

Antes de aprofundarmos ainda mais como a especificidade desse *éthos* absurdo tem muito a contribuir para uma ocupação da psicologia voltada para o encontro, para a relação, para a intersubjetividade, precisamos nos aproximar um pouco mais da sabedoria prática (*phronesis*) oriunda da confrontação com o Absurdo.

## O Rosto do Absurdo

Para uma compreensão menos obscura da filosofia de Albert Camus, é indispensável apropriar-se do entendimento que ele tem sobre o Absurdo. Para uma assimilação aproximativa dessa noção, antes de mais nada é necessário abdicar de pré-concepções sobre o termo. Para facilitar esse exercício, pode-se atentar para uma possível constituição etimológica. Do latim, *absurdus* é composto da justaposição *ab* (elemento de inten-



sificação) somado a *surdus* (surdo, silêncio). Isto é, o Absurdo seria a intensificação do silêncio, o que pode ser compreendido, metaforicamente, como a máxima expressão da indeterminação, da abertura, da incerteza. Só mais tarde é que essa palavra passaria a ser usada remetendo-se ao termo grego *alogos* (irracional, desrazado), cuja utilização está presente no entendimento corriqueiro que se tem do termo atualmente (Amitrano, 2014). Desse modo, o Absurdo discutido por Camus deve ser tomado não como aquilo que simplesmente não se pode entender, mas como aquilo sobre o qual o pensamento não sabe se é ou não capaz de pensar. O pensamento nem nega, nem afirma o Absurdo, apenas o contempla e o reconhece humildemente. Esse deslocamento, apesar de aparentemente singelo, traz toda uma gama de implicações práticas à arquitetura filosófica do autor. Aliás, é este o ponto de partida da reflexão que sustenta a filosofia dos limites na qual ele circunscreve sua contribuição.

Demorando um pouco mais sobre esse ponto crucial, é importante destacar que uma afirmação que sustente, por exemplo, o fato de o mundo ser irracional, em termos práticos, distingue-se pouco da sua afirmação oposta: a de que o mundo é racional. Isso porque ambas as afirmações não deixam de ser formas “racionalis” de compreender nossa relação com o mundo, e, portanto, reduzem a existência à exata medida humana. Em outras palavras, tanto uma afirmação como a outra deixam implícita a convicção prévia – e desfundamentada – de que o saber humano é capaz de saber; seja saber que pode saber, no primeiro caso – um mundo racional –, seja saber que não pode saber, no segundo caso – um mundo irracional. Em ambas as posturas epistemológicas, o ser humano muda tão somente o rosto do mundo a seu bel prazer, porém não modifica sua posição de senhor capaz de atribuir essas distinções a uma realidade ontologicamente compreensível e definível por ele. O Absurdo, ao contrário, surge de uma relação com o mundo entendida, por um lado, como indissociável e, por outro lado, como incompreensível (ou limitadamente compreensível). Desse modo, a absurdidade não se encontra, de antemão, nem no mundo, tampouco em nós, mas na incompreensão dessa relação inescapável estabelecida entre ambos. O Absurdo é a relação de contemplação que nós estabelecemos com nossa própria condição no mundo. Sem nossa contemplação do mundo ou sem o mundo contemplado por nós, o Absurdo deixaria de existir. Essa situação remete à nossa condição específica identificada por Heidegger (2012): estar em um mundo que é irredutível a nós e, simultaneamente, um nós que é indissociável desse mundo irredutível.

De acordo com a compreensão hermenêutico-fenomenológica presente em *Ser e tempo*, o ser-aí humano é radicalmente marcado pelo caráter de poder-ser. Ser um ser-aí ou um ser-no-mundo significa ser essencialmente as suas possibilidades de ser, possibilidades essas que se revelam sempre como possibilidades a partir de um mundo fático específico. Essa, porém, não é apenas uma compreensão do ser do homem entre outras, mas a compreensão que vem à tona radicalmente a partir da supressão da distância entre o existir e o espaço existencial. Ser-aí é o termo para designar justamente a suspensão de toda e qualquer concepção coisificada de um interior que se contraporia a um exterior. (Casanova, 2015, p. 5)

O drama humano consiste no fato de que, por mais que sejam exigidas do mundo respostas para se viver, o mundo não responderá. Mas desde a perspectiva humana, é impossível dizer, inclusive, se o mundo sequer “sabe” ou “não-sabe” dessa existência aflita suplicando por respostas. Camus destaca que esse desejo remete à vocação do espírito por produzir familiaridade e clareza, buscando reduzir a existência a um princípio ordenador único e compreensível. Mas frustrada sucessivamente a busca por unidade e absoluto, a razão ocidental consome cada vez mais sua crise – e com ela a de todo o edifício ético da tradição –, colocando a contemporaneidade numa dilacerada condição: ao mesmo tempo que se idolatra a certeza e a exatidão – que conduzem a uma sempre insaciável e ávida busca por respostas que prescrevam os modos de vida “certos” a serem vividos –, emerge uma incapacidade de se crer nos fundamentos da própria certeza e da exatidão.

Essa condição é a origem, por exemplo, das curiosas inversões de condutas que se destacaram em torno de recentes debates públicos sobre a cientificidade da ciência, capitaneados por agentes desclassificados política e cientificamente, dentre os quais se destacaram Donald Trump nos Estados Unidos e Jair Bolsonaro no Brasil. Essas inversões conseguiram manifestar em um mesmo ato a “dúvida” em relação a prescrições científicas – o que performaria uma conduta crítica –, mas a “certeza” em relação a prescrições políticas – o que performa uma conduta ingênua, ou simplesmente burra como mais adequadamente prefere Marco Casanova (2020). Contudo, a superação dessa situação em que nos encontramos – a nossa incapacidade de lidar com nossa condição existencial mais própria, a indeterminação – não deve rumar em busca da constituição de um *éthos* que possa conferir certeza às prescrições, sejam científicas, sejam políticas, sejam de qualquer outra natureza. Ao invés disso, tomando como referência as contribuições de Camus, a superação dessa situação se dá ao invertermos completamente essa questão: irmos em direção a constituição de um *éthos* que finalmente seja capaz de nos harmonizar com a nossa condição existencial. Um *éthos*, portanto, que possibilite a possibilidade de nos ocuparmos com a dúvida sobre toda e qualquer prescrição – inclusive a prescrição de se duvidar de toda e qualquer prescrição. Ao nos ocuparmos com a dúvida que necessariamente emerge de nossa condição ontologicamente indeterminada, ocupamo-nos de nossa indeterminação e, portanto, ocupamo-nos de nós mesmos, do fundamento abissal que nos torna quem somos.

Terminando aqui essa explanação sucinta sobre o Absurdo, pode parecer que a descrição feita por Camus da condição humana seja niilista. Esta, contudo, definitivamente, não é a sua proposta. Apesar de não



haver esperanças de superação ou ultrapassagem do Absurdo, ele propõe uma forma de convivência ativa com ele: a Revolta. A Revolta, mais do que um estado, é o ponto de partida de um movimento feroz e potente capaz de deslocar e recombinar as possibilidades do viver diante das restrições da vida. É a partir daqui que a contribuição de Camus começa a adquirir mais relevância para psicologia.

## A Psicologia da Revolta

Para uma visão privilegiada das contribuições da obra de Camus à psicologia, é necessária a justaposição dos conceitos Absurdo e Revolta. Para tanto, é importante compreender que, para a arquitetura filosófica de Camus (2011), a Revolta é “a primeira e única evidência” (p. 21). Isto é, o primeiro princípio autorreferenciado do qual todo o resto é derivado. Ela “nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível” (Camus, 2011, p. 21). Ela é o momento decisivo e fundante de um *éthos* singular diante do Absurdo. A Revolta é um reconhecimento simultâneo: primeiro se reconhece que é inaceitável viver em uma condição em que o viver seja indeterminado e não tenha um fundamento; depois se reconhece que só podem sofrer pela ausência de fundamentação da existência aqueles entes para os quais o próprio existir se constitui em um valor. Em outras palavras, não fosse o valor supremo do existir, não haveria razão para a constatação da ausência de fundamento da existência causar tanta repugnância. Diante desse reconhecimento simultâneo, percebemos que não é a existência que deve ser fundamentada pelo fundamento, mas justamente que o fundamento é que deve ser fundamentado pela existência. Para Camus, a Revolta se faz fundamento da existência porque ela é o movimento de volta e re-volta sobre a própria absurdidade da existência inevitavelmente revolvida. E é exatamente esse ponto de confluência entre o Absurdo e a Revolta o que pode interessar à psicologia. A possibilidade de apreender esses desdobramentos como capazes de fazer emergir uma vivência radical é o que constitui propriamente um *éthos* absurdo.

A Revolta, como evidência derivada do Absurdo, não é meramente individual, já que o Absurdo não se constitui como uma experiência subjetiva – ainda que ele não possa existir sem esta: “Eu me revolto, logo existimos” (Camus, 2011, p. 35). O Absurdo – efeito da condição do ser-no-mundo – é um fenômeno impessoal surgido do pensamento que se aventura nos limites da própria razão. Por esse motivo, a Revolta inaugura uma espécie de solidariedade, já que não há sobre a Terra mortais que não estejam sob o reinado do Absurdo – ainda que nem todo mundo necessariamente assim o reconheça. Em outras palavras, a visão de ser humano de Camus traz como centro da condição humana a absurdidade. E é esse reconhecimento a condição paradoxal para o ser humano exercer sua máxima liberdade possível.

Distante do liberalismo vulgar, a liberdade aludida por Camus pressupõe paradoxos. Um deles é a limitação. Em contraposição àquilo que ele chama de liberdade metafísica, ele destaca que o problema da liberdade “em si” é algo sem sentido. Para ele, o desenvolvimento dessa reflexão em busca da essência daquilo que viria a ser a liberdade mesma, pressuporia, de antemão, a necessidade de sabermos se a liberdade de fato é “dada” ao ser humano ou não. Em outras palavras, só seria possível derivar da questão sobre a liberdade contribuições que fossem concretas para existência, caso soubéssemos se temos um amo ou não. Diante dessa incerteza fundamental, a única liberdade que interessa Camus é aquela possível de ser experienciada em ato. Ou seja, ele não tem interesse na discussão a respeito de uma suposta liberdade que poderíamos vir a ter por direito, mas tão somente na liberdade de fato que podemos vivenciar imediatamente, carnalmente.

Como destaca Camus (2011), a Revolta é um “dizer não”. Entretanto, diferentemente da renúncia, essa recusa é afirmativa; um grande “sim”, pois deriva de uma escolha, de uma opção, uma decisão entre um sim ou um não, entre um tudo ou um nada. Decidir entre o sim e o não é toda a liberdade possível, e é exatamente por ser assim tão limitada que essa liberdade, no momento da decisão, é tão profunda. A Revolta não explica o porquê, tampouco o para que do sim ou do não, muito menos se essa opção é uma condição necessária ou suficiente para “a liberdade”. A questão aqui não é saber se somos ou não livres “realmente”, mas vivenciar o que podemos experienciar como sendo a nossa máxima liberdade possível. Em outras palavras, se possibilidade da liberdade é uma dúvida permanente para o ente que nós somos, a repugnância da escravidão é uma certeza empiricamente constatável.

Esse vazio preenche e produtivo que se abre pela Revolta diante do Absurdo (a afirmação duvidosa da liberdade e a negação certa da escravidão) de forma alguma apazigua nossas inquietações, muito pelo contrário, as incendeia ainda mais. Aliás, essa é a característica desse *éthos*: a inquietação constante que nos recoloca sempre de volta no início do processo de começar a pensar de novo sobre nossa liberdade. Entretanto, diferentemente do ressentimento ou da renúncia – afetos que podem nos levar a olhar para trás em uma busca interminável e sempre mais ampla de causas primeiras e finalidades últimas –, a Revolta é um singelo olhar para frente – mais do que olhar para o futuro, pois sequer temos garantia de que ele chegará. A Revolta é simplesmente um olhar para a frente tão lúcido quanto possível, um horizonte que assegure a nossa potência de caminhar no deserto. Isso inaugura uma prática, uma ascese, que recusa ativamente toda espécie de servidão voluntária, tal como ensaiado por Etienne De La Boétie (1576/1982), e que Foucault (1978) consagrou como sendo a “arte da inservidão voluntária ou da indocilidade refletida” (p. 5). A partir desse instante de alta lucidez, as regras, ordens, ordenações e juízos comuns que atuam sobre nós subjetivando-nos, inegavelmente podem até mesmo serem fatos insuperáveis, mas, daqui para frente, envolvidos com esse *éthos* absurdo, esses





fatos não podem mais ser aceitos como direito ou justiça absolutos, isto é, como necessidade ou como a forma “certa” de serem. Isso porque embora, por um lado, constataremos que, no limite, não há mais garantias para a felicidade última, por outro lado, no mesmo movimento também não pode mais haver razão necessária para o sofrimento imediato e contingente. É dessa justaposição entre facticidade e Absurdo que a Revolta desdobra-se como a possibilidade sempre presente de abertura e produção do viver como uma justa medida em termos humanos – não de um humano em sentido universal e abstrato, mas do próprio e específico ente que nós somos, singular e concreto no momento da ocupação sobre nós mesmos. E é da existência desse ente sempre em vias de poder-ser que emerge uma ocupação maiúscula para a psicologia.

## O Encontro da Psicologia com o Absurdo

Menos do que um referencial de trabalho para a psicologia, o Absurdo apresenta-se como o fundamento abissal sempre presente que possibilita aberturas e pensamentos singulares (ser si mesmo). Ele inaugura a possibilidade concreta de uma hospitalidade radical em relação ao mundo, aos outros e a si mesmo, pois desconstrói a superioridade de quaisquer critérios transcendentais capazes de hierarquizar ou limitar os encontros. Assim ele fundamenta, paradoxalmente, a não fundamentação de um *éthos* muito singular: aquele preenchido pelo silêncio. Talvez nada seja mais acolhedor do que o vazio. E é em função disso que o Absurdo tem muito a contribuir com a psicologia, pois diante dele toda ocupação possível se torna convidar e acolher nessa morada comum, simplesmente permanecer-com, estar-com. O Absurdo se converte em uma fogueira ou lareira em torno da qual, juntos, sentamos e permanecemos contemplando a condição mais própria do ente que nós somos. Assim como nenhuma explicação ou justificação científicas sobre o fogo são capazes de significar o calor que ele produz em nós em uma noite fria, diante do Absurdo apenas vivemos e desfrutamos o que ele nos proporciona, uma vivência que está além do bem e do mal, e que não tem outra razão de ser a não ser aquilo que simples e silenciosamente é. A psicologia diante da absurdidade se torna puro acolhimento daquilo que é.

Apesar dessa serenidade que o fogo estimula, o Absurdo não é passivo, porque tudo aquilo que não é fogo, a fogueira queima, destroi e transforma em cinzas. E é também dessa imensidão de quinquilharias que o calor do fogo se alimenta. Por isso uma psicologia impregnada pelo Absurdo também é ativa, ela também queima. Diante da intensificação desse silêncio ontológico – capaz de silenciar todas as hierarquias –, qualquer configuração vê solapada sua aparente solidez, totalidade e invariabilidade. A lúcida percepção do silêncio explícita, em sua mudez insondável, a ausência – presente nesse silêncio – de todos os gritos possíveis. A destruição dos fatos que assumiram a posição de direito nos processos de subjetivação torna-se o traço específico da ocupação da psicologia. Isso porque, desde a perspectiva absurda, não seria possível haver direito ou justiça que não fossem obra de deus transcendente e eterno. Uma vez que no mundo absurdo este não entra no cálculo dos assuntos humanos contingentes e temporais, todo direito ou justiça tornam-se, eles próprios, simples fatos. Sendo assim, o Absurdo pode ser pensado aqui tanto como um referencial ético como metodológico. A partir dele se torna possível, no mesmo movimento, explicitar as restrições necessariamente contingentes. Em certo sentido é essa a questão a que se propõe Camus: a de reconhecer a limitação do existir humano tal como se apresenta, considerando esse estar limitado não apenas como uma restrição ou privação, mas como a própria condição da vida em sua plenitude possível.

Reconhecer, porém, não é aceitar. E é dessa tensão permanente que se origina a Revolta como a condição por excelência do movimento criativo da vida. Ao se ocupar do *éthos* absurdo em que se dão os encontros individuais ou coletivos, a psicologia se torna capaz de tornar incandescente essa Revolta que anuncia a possibilidade da vida poder ser experimentada em sua máxima potência singular, ainda que no mesmo movimento estejamos desde-já-sempre lúcidos dos limites dessas possibilidades. Confundida com a arte, a psicologia assume o conteúdo e a forma da vida como sua ocupação – seria a psicologia absurda a arte de esculpir a existência?

No lugar da lógica das técnicas científicas, laboratoriais ou empresariais, inaugura-se uma ocupação que tem por medida uma estética do viver, já que “o problema para o artista absurdo é adquirir o *savoir-vivre* [saber-viver] que supera o *savoir-faire* [saber-fazer]” (Camus, 2012, p. 101). A percepção lúcida e mais profunda da condição existencial – do fato de estarmos limitados dentro das nossas próprias possibilidades – autoriza um mergulho na vida, tomando a sua ambiguidade, polissemia, indeterminação e desfundamentação como sua condição mais própria e específica. Dito de outro modo, não haveria limites para aqueles que desde já são constituídos pelo signo da limitação. A ocupação desse *éthos* com uma lucidez ativa nos coloca violentamente dentro da vida tal como ela pode ser apreendida experiencial e vivencialmente pelo ente que nós somos, mas isso implica certa ascese que vai além da dimensão meramente cognitiva ou comportamental. Essa ascese, contudo, nem sempre pode ser suave, eventualmente precisando recorrer à brutalidade do martelo.

## Uma Psicologia a Golpes de Martelo

Como tudo aquilo que não é apreensível de uma só vez pelas garras da razão, colocar-se diante do Absurdo também derivará em certa ascese. A ascese absurda exige uma fidelidade dolorosa: a luta violenta e interminável do ser humano contra sua esperança – esta entendida como uma espera passiva e fiel, uma



crença de que o futuro se fará por si mesmo melhor do que o passado e o presente. Por essa razão, essa ascense é destrutiva e beligerante. Resiste a tudo aquilo que se interpõe entre o revoltado e o *leitmotiv* de sua revolta: o deserto absurdo. É no vazio deixado por uma esperança que desaparece e outra que tenta ali se instalar como novo fundamento que Camus (2012) reconhece a única força dos personagens absurdos: “a criação contínua e inapreciável” (p. 98). Para ele, o “único pensamento que liberta o espírito é o que o deixa sozinho, certo dos seus limites e do seu fim próximo” (Camus, 2012, p. 116). Se, por um lado, Camus avilta a certeza dos ideais de grandeza do ser humano, suas esperanças mais recônditas de outra vida; por outro lado, ele instila – naqueles que optaram por se manterem fiéis às regras do jogo que eles mesmos criaram – a obstinação da Revolta. Revolta e liberdade são faces de uma mesma moeda camuseana. Revoltar-se é, ao mesmo tempo, negar e exaltar aquilo que constrange. Encontra-se nessa postura a “regra de estética” derivada do Absurdo: “a verdadeira obra de arte está sempre na medida humana. É essencialmente aquela que diz ‘menos’” (Camus, 2012, p. 100). Apropriar-se da noção da Revolta diante do Absurdo como uma possibilidade para psicologia seria reconhecer e promover a ideia de que vida e criação são sinônimos. Sendo assim, reconhecer-se-ia, no mesmo movimento, que tudo aquilo que se pode dizer sobre a vida é muito pouco comparado ao que a vida pode. A Revolta absurda seria romper com as concepções que delimitam a psicologia a um estreito solo de saber, seguro e hierarquicamente localizado, com finalidades e procedimentos pré-definidos, os quais refletem tão somente esperanças irrefletidas de outro mundo, de outras instituições, de outros seres humanos, tudo isso ainda assim demasiadamente humano.

No início deste ensaio dissemos que as contribuições à psicologia das noções camuseanas de Absurdo e Revolta derivam da possibilidade de fazer dessa ocupação uma constante produção de aberturas e deslocamentos em relação a regras, ordens e ordenações que estão atravessando nossa subjetividade agora. Não havendo nenhum fundamento que possa garantir a salvação, do mesmo modo nenhum fundamento pode ser reivindicado para assegurar uma condenação.

Portanto a proposta camusiana de um *éthos* que seja completamente conforme à nossa condição Absurda mas também em estrito acordo com as exigências da Revolta deve necessariamente partir de uma *Passion* de Estilização da experiência existencial. No conceito de Estilização estão presentes, como nos mostra Camus, não apenas o movimento de corrigir, ou seja, de aproximar assintoticamente a experiência humana de seus desejos, por minimizar o que nela é agressivo, mas também a completa consciência do limite próprio da “matéria” com a qual se trabalha, o que de saída já limita toda e qualquer pretensão de forjar uma solução definitiva e absoluta para o Absurdo da existência; a consciência do esculpir em argila, com sua plasticidade, limite, fragilidade e finitude. (Silva, 2009, p. 221)

Aqui se verifica, além de um *éthos*, também a ocorrência de um método absurdo. Diante da absurdidade, não restam anteparos: nenhum saber, prática, técnica ou método são suficientes. Tudo o que resta é um incessante movimento violento de criação. Do martelo nietzschiano (Nietzsche, 1889/2008) o Absurdo preserva o seu movimento: as marteladas. São elas que auxiliam a abertura de clareiras existenciais. O método, portanto, não almeja a certeza ou exatidão, uma vez que parte da pluralidade rumo a lugar nenhum, mas ao mesmo tempo, a todos os lugares. Do método absurdo só se pode destacar sua violência, ainda que muitas vezes sutil. Para que esse processo poético ocorra, deve-se estar suficientemente treinado para martelar todas as restrições extemporâneas que delimitam o devir selvagem desencadeado pela Revolta diante do Absurdo.

Mas é importante não deixar passar despercebidas as contradições: estar suficientemente treinado numa perspectiva absurda é justamente reconhecer de antemão a incapacidade de qualquer treinamento suficiente para dar conta de qualquer coisa que diga respeito à existência, à vida e ao viver. Desse modo, ao encontrar o Absurdo, a psicologia reconhece que sua ocupação é ética porque não há nada no encontro singular com o outro que não seja simplesmente este estar junto numa morada que se faz comum pela comunhão de uma vivência irremediavelmente absurda da nossa condição. Nesse sentido, cada encontro é necessariamente singular porque é um evento único sempre situado no tempo específico daquela “vivência”, a qual, por ser irrepetibilidade, só pode ser guiada por uma única prescrição: não podem haver prescrições. É dessa constatação que deriva o rigoroso, extenuante e interminável processo de “treinamento” absurdo, uma ascense que começa e termina com a ocupação desse *éthos* singular e convidativo (o convite é o instrumento de trabalho por excelência dessa psicologia). Ou seja, o método absurdo é o convite para se de-morar nesse *éthos* absurdo, e este nada mais é do que a possibilidade de partilha da pluralidade de sentidos singulares que podem emergir da Revolta diante de nosso encontro com o Absurdo.

## Considerações Pós-Iniciais

Tentar definir o Absurdo é tão vão quanto tentar definir o sentido de viver. As tentativas feitas neste ensaio foram tão somente um esforço para ilustrar e tentar torcer o pensamento em imagens. O que porventura ficar de tátil dessas noções aproximativas é o que de fato poderá afetar singularmente e, desse modo, produzir efeitos, sempre imprevisíveis. Viver absurdamente é poder abrir-se às mais diversas formas de pensar, sentir e ser; inclusive, paradoxalmente, àquelas formas que porventura neguem, contradigam, invalidem ou descon-



siderem o próprio Absurdo. Nesse sentido, essa noção camuseana produz uma espécie de atenção flutuante em relação à totalidade incompleta da existência, uma indiferença apaixonada. Aqui a psicologia encontra seu termo como técnica instrumental ou método prescritivo, tornando-se um saber-viver muito próximo – quem sabe indistinto – da arte, da *ars* grega. Enquanto a vida for viva, por mais vilipendiada que seja a arte, esta ainda sempre terá o último veredito.

Viver ainda é – e que bom que sempre fosse – um projeto em constante criação. E viver é um negócio perigoso, porque até hoje não se sabe como viver – como diria Guimarães Rosa (1994). Entretanto, para o espírito absurdo, se não sabemos como se deve viver, também não dispomos de justificativas prévias que neguem qualquer modo de vida. Daqui em diante, todas as condutas, legitimações e critérios são produtos das lutas ocorridas no campo ético, este entendido também como a dimensão própria da política. Poderiam alvoroçar-se os cautelosos acusando que essa fórmula abriria as portas do inferno, pois tudo se tornaria possível, inclusive a crueldade e a violência – e provavelmente Camus responderia: “sem dúvida!”. No entanto, a partir daqui, o inferno não são os outros e também não somos nós. Infernal é nossa condição comum: trágica e dramática. Diante dessa constatação, descobrimos, porém, que somos relação. A partir desse doloroso reconhecimento, ainda que nos vejamos condenados a uma luta sem trégua contra os demônios e nossos medos, também apreendemos a liberdade de todas as formas possíveis de invenção e resistência capazes de colorir com novas cores – frias ou quentes; tristes ou alegres – o nosso existir em comum.

A psicologia, como caudatária do espírito científico que busca dar respostas ao irrespondível, pretende oferecer certezas ao incerto e ao indeterminado. Mesmo que fosse possível uma psicologia absurda, esta também não escaparia totalmente dessa vocação, porque no próprio ato de afirmar sua existência, ela já romperia o silêncio da indeterminação do mundo, caindo, inevitavelmente, em contradição consigo própria. Se há, no entanto, uma distinção menos fútil de uma psicologia impregnada pelo absurdo, é que ela não assume a contradição como um pecado da lógica, mas como a natureza mais essencial de um ente para quem sua natureza e essência é um projeto sempre inacabado.

No fim da vida, Bentinho viu arruinado seu projeto de descobrir o sentido daquilo que viveu. O paradoxo é que, enquanto buscava respostas que lhe dessem a certeza do sentido que lhe permitiria viver, não deixou de viver a certeza de que esse sentido estava nas perguntas que fez. Alguns diriam que se tornou casmurro porque fracassou no projeto de encontrar a certeza que queria para viver, mas a verdade pode ter sido outra: por fazer do fracasso seu projeto de viver, encontrou no casmurro a consumação dessa vida. Alguns leitores até podem lamentar o destino de Bentinho, mas, se valeu a pena ou não, só ele pode dizer, e essa é a única resposta que importa. E o que mede o valor da vida não é a certeza das respostas alcançadas, mas o valor está nas clareiras abertas pelas perguntas realizadas. No fim das contas, nenhuma certeza salva o ser humano da morte, mas a radicalidade das perguntas que fez – senão salvam sua vida – ao menos asseguram uma vida vivida singularmente.

Por mais trágico e dramático que tenha sido o fim de Dom Casmurro, ninguém, a não ser ele, tem como saber o valor desse desfecho, porque mesmo as obras mais tristes, podem ainda assim serem as mais belas. A pergunta não é se a vida de Bentinho foi alegre ou triste, a pergunta é se, para ele, a vida que viveu foi a que devia ter vivido. Esse dever, contudo, está além do bem e do mal, dependendo exclusivamente de sua decisão apaixonada por, diante da indeterminação do Absurdo, ter selado a sua existência com a vida que viveu. Essa é a lição de Sísifo.

As pessoas sempre reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele acha que está tudo bem. Esse universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz. (Camus, 1942, p. 124)

Se o fracasso foi um projeto de vida, então é preciso imaginar Bentinho feliz, mas se o projeto foi um fracasso, então faltou a Dom Casmurro o encontro com o Absurdo.

## Referências

- Amitrano, G. C. (2014). *Albert Camus: um pensador em tempos sombrios*. Uberlândia: EDUFO.
- Arendt, H. (2018). *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 7<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Aronson, R. (2007). *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Cabral, A. M. (2004). Sobre a superação da crise da ética contemporânea. *Achegas.net*, v. 18, 5-10. Recuperado de [http://www.achegas.net/numero/dezoito/a\\_cabral\\_18.htm](http://www.achegas.net/numero/dezoito/a_cabral_18.htm)
- Camus, A. (1951/2011). *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record.



- Camus, A. (1942/2012). *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso.
- Canguilhem, G. (1958/1999). Que é a psicologia? *Revista Impulso*, 11(26), p. 11-26.
- Casanova, M. A. S. (2015). Eternidade frágil: tempo existencial e abstração. *Viso: Cadernos de Estética Aplicada*, v. 15, p. 177-191. Recuperado de <http://revistaviso.com.br/articleview/183>
- Casanova, M. A. S. (2020). *A persistência da burrice*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Castañon, G. A. (2009). Psicologia como ciência moderna: vetos históricos e status atual. *Temas em Psicologia*, 17(1), 21-36. Recuperado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-389X2009000100004&lng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2009000100004&lng=pt)
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34.
- Evangelista, P. E. R. A. (2016). *Psicologia fenomenológica existencial a prática psicológica à luz de Heidegger*. Curitiba: Juruá.
- Evangelista, P. E. R. A. (2019). Sofrer pelo próprio ser: a Daseinsanalyse de Alice Holzhey-Kunz e a inclusão pré-ontológica da existência como fundamento do sofrimento existencial. *Natureza humana*, 21(1), 120-128. Recuperado de <http://revistas.dww.com.br/index.php/NH/article/view/411>
- Feijoo, A. M. L. C. de. (2004). A psicologia clínica: técnica e técnica. *Psicologia em Estudo [online]*, v. 9, n. 1, pp. 87-93. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S1413-73722004000100011>
- Foucault, M. (1978). *O que é a crítica? Crítica e Aufklärung*. Recuperado de <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>
- Guareschi P. A. (2019). Relation in Social Psychology: A Central Concept for the Understanding of the Human Being, Groups, and Society. In: Koller S. (Ed.) *Psychology in Brazil*. Springer, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-11336-0\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-030-11336-0_6)
- Heidegger, M. (1987/2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- La Boétie, E. (1576/1982). *Discurso da Servidão Voluntária*. Editora Brasiliense. São Paulo.
- Nietzsche, F. W. (1889/2008). *Crepúsculo dos ídolos: como filosofar com o martelo*. São Paulo: Escala.
- Ramose, M. B. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books.
- Rosa, G. (1994) *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Santos, G. A. dos. (2018). *Terapia existencial da libertação: ensaios introdutórios*. Porto Alegre: Editora Fi.
- Silva, G. F. (2009). Corrigir a existência: a ética como estética em Albert Camus. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 14, 1/2009, p. 207-224. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/83327>
- Stenzel, L. M. (2021). Fenomenologia e relação terapêutica. *Perspectivas em Psicologia*, 24(2), 73-102. <https://seer.ufu.br/index.php/perspectivasempsicologia/article/view/58170>

Submetido em 28.11.2022 – Aceito em 01.03.2023