



PAPERS DO NAEA

ISSN 15169111

PAPERS DO NAEA Nº 019

A ANOMIA E A CONSCIÊNCIA DO ABSURDO

Franz Josef Brüzeke

Belém, Março de 1994

O Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) é uma das unidades acadêmicas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Fundado em 1973, com sede em Belém, Pará, Brasil, o NAEA tem como objetivos fundamentais o ensino em nível de pós-graduação, visando em particular a identificação, a descrição, a análise, a interpretação e o auxílio na solução dos problemas regionais amazônicos; a pesquisa em assuntos de natureza socioeconômica relacionados com a região; a intervenção na realidade amazônica, por meio de programas e projetos de extensão universitária; e a difusão de informação, por meio da elaboração, do processamento e da divulgação dos conhecimentos científicos e técnicos disponíveis sobre a região. O NAEA desenvolve trabalhos priorizando a interação entre o ensino, a pesquisa e a extensão.

Com uma proposta interdisciplinar, o NAEA realiza seus cursos de acordo com uma metodologia que abrange a observação dos processos sociais, numa perspectiva voltada à sustentabilidade e ao desenvolvimento regional na Amazônia.

A proposta da interdisciplinaridade também permite que os pesquisadores prestem consultorias a órgãos do Estado e a entidades da sociedade civil, sobre temas de maior complexidade, mas que são amplamente discutidos no âmbito da academia.

Papers do NAEA - Papers do NAEA - Com o objetivo de divulgar de forma mais rápida o produto das pesquisas realizadas no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) e também os estudos oriundos de parcerias institucionais nacionais e internacionais, os Papers do NAEA publicam textos de professores, alunos, pesquisadores associados ao Núcleo e convidados para submetê-los a uma discussão ampliada e que possibilite aos autores um contato maior com a comunidade acadêmica.



Universidade Federal do Pará

Reitor

Marcos Ximenes Ponte

Vice-reitor

Zélia Amador de Deus

Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

Diretor

Francisco de Assis Costa

Diretor Adjunto

Tereza Ximenes Ponte

Conselho editorial do NAEA

Edna Ramos de Castro

Francisco de Assis Costa

Indio Campos

Marília Emmi

Setor de Editoração

E-mail: editora_anae@ufpa.br

Papers do NAEA: Papers_anae@ufpa.br

Telefone: (91) 3201-8521

Paper 019

Revisão de Língua Portuguesa de responsabilidade do autor.

A ANOMIA E A CONSCIÊNCIA DO ABSURDO

Franz Josef Brūzeke

Resumo:

Em 1942, em meio às turbulências da segunda guerra mundial e quatro anos depois de Sartre haver publicado *La Nausé*, este constata de forma lacônica que: “O sentimento do absurdo pode assaltar qualquer homem em qualquer esquina de rua. É o momento no qual não entendemos mais o mundo por alguns segundos. As fachadas desabam e abre-se a visão para o mundo no qual as coisas não têm mais nomes. Sabendo-se os nomes das coisas, temos um meio em mãos para dominá-las. Assim os guerreiros de algumas sociedades tribais temem que os seus adversários tomem conhecimento de seus nomes, porque isto os investe de poder sobre o dono do nome. O sentimento do absurdo, que pode nos tomar também no *buffet* de um congresso científico, baseia-se na perda espontânea de todos os nomes e confronta-nos com uma sociedade sem sentido. A chamada consciência absurda reconhece a existência do irracional, sem deixar-se seduzir pela saudade do absoluto, pela regressão às consolações filosóficas ou religiosas.

Palavras-chave: Consciência do Absurdo. Anomia. Alienação.

Introdução

"Um filósofo moderno que nunca experimentou a sensação de ser um charlatão é tão superficial que sua obra provavelmente não merece ser lida" (Leszek Kolakowski)¹.

Em 1942, em meio às turbulências da segunda guerra mundial e quatro anos depois de Sartre haver publicado *La Nausé*, este constata de forma lacônica que: "O sentimento do absurdo pode assaltar qualquer homem em qualquer esquina de rua. É o momento no qual não entendemos mais o mundo por alguns segundos. As fachadas desabam e abre-se a visão para o mundo no qual as coisas não têm mais nomes".

A Experiência da Anomia

Sabendo-se os nomes das coisas, temos um meio em mãos para dominá-las. Assim os guerreiros de algumas sociedades tribais temem que os seus adversários tomem conhecimento de seus nomes, porque isto os investe de poder sobre o dono do nome. O sentimento do absurdo, que pode nos tomar também no *buffet* de um congresso científico, baseia-se na perda espontânea de todos os nomes e confronta-nos com uma sociedade sem sentido.

Mas a experiência da anomia vis-a-vis uma sociedade absurda pode se estender também à nossa relação com a natureza. A percepção dela pode perder de repente todas as suas coordenadas: "Na profundidade de qualquer beleza encontra-se algum inumano, e essa colina, esse céu suave, os contornos das árvores - eles perdem no momento o seu sentido enganoso, dados para eles por nós, e encontram-se a partir daí mais distante do que um paraíso perdido. A hostilidade primitiva do mundo, existindo há milênios, levanta-se de novo contra nós"². Camus não reclama por si de ter descoberto o absurdo. Na verdade a reflexão sobre o absurdo já está no centro das obras da filosofia de existência de Sören Kierkegaard³, León Schestow⁴, Karl Jaspers⁵, Martin Heidegger⁶, Edmund Husserl⁷, e dos contemporâneos Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty⁸; ela também expressa-se em numerosas produções literárias como, por exemplo, nas obras de Franz Kafka e Dostojewski, só para mencionar os dois autores de prosa com maior influência sobre Camus.

¹ Leszek Kolakowski (1990, 1988) *Horror Metafísico*. Campinas: Papyrus Editora, p.7.

² Camus, *ibid.*, S.17/18.

³ Sören Kierkegaard (1920 ff.) *Samlede Vaerker*, 15 vls, Kopenhagen.

⁴ León Schestow (1949) *Kierkegaard und die Existenzphilosophie*, Graz.

⁵ Karl Jaspers (1938) *Existenzphilosophie*, Berlin und Leipzig.

⁶ Martin Heidegger (1949) *Sein und Zeit*, 6.Ed., Tübingen.

⁷ Edmund Husserl (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Halle.

⁸ Maurice Merleau-Ponty (1942) *La structure du comportement*, Paris.

As Consequências do Absurdo

Camus então não se interessa pela descoberta do absurdo, que possui por ele uma existência evidente, mas pelas consequências que seu conhecimento traz consigo. A filosofia existencial até então chega, do ponto de vista de Camus, a resultados pouco satisfatórios: ela foge das últimas consequências e é essencialmente religiosa. Assim Camus vê em Jaspers o absurdo transformado em deus e "a incapacidade de entender transforma-se no Ser que ilumina tudo" (Camus 1959: 33). Camus não quer sacrificar a clareza ao irracional. Apenas quer saber o que ele pode saber seguindo as regras da razão, sem postular que o mundo é até as suas últimas consequências racionais. A chamada consciência absurda reconhece a existência do irracional, sem deixar-se seduzir pela saudade do absoluto, à regressão às consolações filosóficas ou religiosas. A consciência do absurdo é, no sentido de Camus, sem esperança. Ela baseia-se na certeza de que posso colocar tudo em dúvida, tudo, mas ... "não esse caos, esse rei acaso e essa indiferença divina que nasce da anarquia" (Camus 1959: 13). Camus dedica-se de forma intensa as consequências da existência do absurdo para a conduta prática de vida. Já no *Mitos de Sísifo* chegou a três conclusões: a revolta, a liberdade e a paixão. A vida face ao absurdo, cuja expressão mais eclatante é a morte, deve - no sentido de Píndaro - esgotar a situação dada e curtir a sua revolta e sua liberdade tão intensivamente como possível. A quantidade, o tempo de vida, ganha aí para Camus um valor especial porque o projeto de vida do homem absurdo é totalmente profano. A morte é o inimigo deste projeto; desta maneira Camus resolve também o problema do suicídio: que tem que ser negado.

Na obra *O homem na revolta*, publicado alguns anos mais tarde, Camus se confronta de novo com as consequências derivadas do absurdo e escreve: "Tentando derivar do sentimento do absurdo uma regra para a ação, faz o assassinato pelo menos indiferente e em consequência possível. Se você não acredita em nada, se nada tem um sentido e se nós não podemos afirmar qualquer valor, tudo é possível e nada tem importância. Sem o pró e o contra o assassino não está nem certo nem está errado. Você pode atirar no crematório do campo de concentração ou dedicar-se a assistência dos leprosos. Maldade e virtude são acaso ou capricho"⁹.

A exclamação da revolta, o protesto contra o mundo absurdo é a única certeza que o homem possui. Frente à experiência da anti-razão de uma vida injusta e não-entendível nasce a revolta. A força cega e espontânea dela .."exige a ordem no meio do caos e a unidade daquilo que foge e desaparece" (Camus 1959: 13).

Para Camus o problema da revolta só faz sentido nas sociedades ocidentais porque somente aqui se confronta a desigualdade de fato com a igualdade teoricamente possível. Grandes disparidades

⁹ Albert Camus (1970). *Der Mensch in der Revolte*. Hamburg: Rowohlt, S.8-9. Título original: *L'Homme révolté*, Paris: Gallimard 1951.

sociais, sem a chance da sua eliminação, dificultam ou impossibilitam o surgimento do espírito da revolta. O surgimento do indivíduo consciente dos seus direitos é a condição da revolta. Nas sociedades pré-rationais a existência do sagrado fixa as ações do indivíduo a certos trilhos e impossibilita, assim, a revolta. Esta só é possível antes da entrada no mundo do sagrado ou depois de sua saída. "O homem na revolta está situado antes ou depois do sagrado, dedicado à exigência de uma ordem humana, na qual todas as respostas são humanas, i.e. formuladas conforme a razão" (Camus 1959: 20). A chamada revolta metafísica começa somente com o início da modernidade no fim do século XVIII, com a dessacralização radical do mundo. O representante destacado desta revolta metafísica é Friedrich Nietzsche cujo niilismo esboçou no grande Sim a terra sem deus.

Finalizando a sua análise sobre niilismo, revolta e revolução Camus tenta assegurar-se. Ele encontra chão firme na descoberta do limite, cuja ultrapassagem significaria tirania e sofrimento sem medida. Para descrever o movimento de procura da revolta Camus usa uma metáfora que conhecemos da teoria dos sistemas não-lineares: "Na história como na psicologia a revolta é um pêndulo, cujos movimentos andam fora dos eixos, porque ele está procurando o seu próprio ritmo. Mas o estado sem regras é incompleto, ele realiza-se ao redor de um polo" (Camus 1959: 238). Este ponto de referência, que denominamos na linguagem da teoria do caos atrator, é a natureza comum dos homens. A revolta que esboçou nas revoluções anti-humanas alimenta-se de ideologias acostumadas a contar com grandezas absolutas. Camus, ao contrário, sublinha a significação da relatividade e interliga, num pressentimento holístico, os conhecimentos da física do século XX com a filosofia do absurdo. Exatamente aquelas teorias, nas discussões sobre não-linearidade frequentemente citadas, estão sendo destacadas pelo autor. "As quantas, a relatividade, a relação de incerteza delimitam um mundo que tem a sua realidade definível somente no espectro das grandezas médias, que são as nossas" (Camus 1959: 238).

Indiferença

A indiferença do acusado Meursault¹⁰ face a sua ação - ele tinha matado na praia sem motivo claro um árabe - é para o promotor um vazio no coração que .."se torna um abismo onde a sociedade pode sucumbir"¹¹. O promotor percebe que o conexo social, baseado no respeito da moral social, está sendo ameaçado tanto pela indiferença de Meursault como pela sua rejeição aberta. Parece até menor o perigo que parte da ação culposa do que da incapacidade de se arrepender. "Aqui, o procurador enxugou a cara brilhante de suor. Disse por fim que o seu dever era doloroso, mas que o cumpriria firmemente. Declarou que eu nada tinha a fazer numa sociedade cujas regras mais essenciais

¹⁰ Personagem principal no romance do Camus >O Estrangeiro<.

¹¹ Albert Camus (1979). O Estrangeiro. São Paulo: Abril Cultural; p. 273. Título do original >L'Étranger< Paris: Gallimard 1953

desconhecia e que eu não podia apelar para o coração dos homens, cujas reações elementares ignorava. - Peço-vos a cabeça deste homem - disse - e é sem escrúpulos que vos dirijo este pedido. (...) Quando o procurador se sentou, houve uns longos momentos de silêncio. Quanto a mim, sentia-me atordoado pelo calor e pelo espanto. O presidente tossiu um pouco e, em voz não muito alta, perguntou-me se eu queria acrescentar alguma coisa. Levantei-me e, como tinha vontade de falar, disse, aliás um pouco ao acaso, que não tinha tido intenção de matar o árabe. O presidente respondeu que isto era uma afirmação; que até então não percebera lá muito bem meu sistema de defesa e que gostaria, antes de ouvir o meu advogado, que eu especificasse os motivos que inspiraram o meu ato. Respondi rapidamente, misturando um pouco as palavras e consciente do ridículo, que fora por causa do sol. Houve risos na sala” (Camus 1959: 274s).

A anomia vivida pelo indivíduo admite uma experiência limite caracterizada pela ausência completa da capacidade espontânea de decidir entre o Bem e o Mal, o Certo e o Errado. A experiência da anomia não depende unicamente da sociedade desorganizada, ela é - em situações limites e normalmente não comunicáveis - acessível para pessoas dissociadas do sistema de regras da sociedade. Na medida em que a sociedade define o que é crime, o ato criminoso é tanto expressão da moral social quanto do fracasso dessa moral. O criminoso pode perceber a quebra da regra social, que se manifesta na sua ação, e vivê-la das mais variadas formas. Essa vivência pode incluir sentimentos de liberação e liberdade, mesmo no ato do crime. Interpretado sob este ângulo o arrependimento é uma lembrança da norma social e o sentimento de um distanciamento proibido é agora vivenciado com frustração. Sem transformar-se necessariamente em ação a reflexão filosófica pode levar para a experiência da anomia. Este é o grande tema do existencialismo francês.

Solidão e Liberdade

No romance *A Náusea*¹² Jean-Paul Sartre versa sobre o problema da contingência e as sensações causadas pela experiência com ela. Roquentin, figura central do romance, vive na cidade de Bouville da província francesa, depois de uma estada de vários anos na Ásia oriental. Sartre escolheu uma figura marginal, vivendo à *beira* (província, interior, hinterland) da sociedade francesa para expressar uma experiência que possui normalmente um status marginal. Parece que o problema do caos social, expressando-se no nosso ver sempre em processos anômicos, deixa-se entender e ilustrar melhor partindo da *beira* do acontecimento. Lembramos os gráficos da geometria fractal, gerado no computador, que desdobram as suas formas multiplamente quebradas nas suas *beiras* não-definidas visando o infinito.

¹² Jean-Paul Sartre (1938¹) *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira * alemão: *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt * Título original: >La Nausée<, Paris: Editions Gallimard, 1938

O ponto de partida do romance de Sartre parece pouco espetacular. O narrador da história Antoine Roquentin declara: "Agora, em toda parte, há coisas como aquele copo de cerveja ali em cima da mesa". Mas a experiência cotidiana dissolve-se e ganha dimensões de um sentimento indefinido ... "faz uma meia hora que evito *olhar* para esse copo de cerveja. Olho para cima, para baixo, para direita, para a esquerda: mas *ele* - o copo - não quero ver. E sei muito bem que todos os celibatários que me rodeiam não podem me ajudar: é tarde demais, já não posso me refugiar entre eles. Bateriam no meu ombro dizendo: >Então, o que há com esse copo de cerveja? É igual aos outros. É biselado, tem uma asa, um pequeno escudo com uma pá onde se lê *Spatenbräu*. Sei de tudo isso. Mas sei que há outra coisa. Quase nada. Mas não posso explicar o que vejo. A ninguém. É isso: deslizo suavemente para o fundo da água, para o medo" (Sartre 1938: 23).

Roquentin perde, cada vez mais frequente o sentimento da presença natural; estado emocional descrito insuficientemente só com a expressão crise de existência. Ele percebe os fenômenos que o cercam de maneira não-definível. Em face da falta de sentido das coisas ele perde quase a capacidade de se comunicar e tenta com grande esforço controlar a anomia, que ameaça dominá-lo, nas suas anotações diárias. O sentido perdido parece ser de fato o problema do Roquentin. Isso também se expressa nas suas reflexões não penetradas pelo medo: "Sim, eu que em Roma gostava tanto de me sentar às margens do Tibre; em Barcelona, à noite, de descer e subir cem vezes as ramblas; eu que perto de Angkor, na ilha do Baray de Prah-Khan, vi um baniano entrelaçar suas raízes em torno da capela dos nagas, estou aqui, vivo o mesmo segundo que esses jogadores, ouço uma negra cantar enquanto lá fora ronda a noite frágil" (Sartre 1938: 44).

O sentido perdido (ou para usar uma palavra alemã adequada, o *Sinnzusammenhang*¹³ perdido) confronta Roquentin por outro lado com a experiência de felicidade inesperada e também sem sentido. "Nada mudou e, no entanto, tudo existe de uma maneira. Não consigo descrever; é como a Náusea e, no entanto, é exatamente o contrário: finalmente me acontece uma aventura e, quando me interrogo, vejo que *me acontece que sou eu e que estou aqui; sou eu* que vendo a noite, estou feliz como um herói de romance" (Sartre 1938: 87). O estado emocional da figura literária de Sartre oscila entre a felicidade, sem sentido, embora sentida profundamente, e medo sem nome, que, como tal, nem pode ser denominado de forma exata, transformando-se numa náusea não-definível. No processo da autoreflexão aparecem os primeiros resultados. "Escrevi quatro páginas. A seguir um longo momento de felicidade. Não refletir muito sobre o valor da História. Corre-se o risco de perder o gosto por ela." (Sartre 1938: 110). A história perde, observando-a de perto, a sua *Eindeutigkeit* (não é mais inequívoco); deixa suspeitar que também o presente e o futuro não são inequívocos.

¹³ *Sinnzusammenhang*: conexão de sentido, rede de sentido.

Consequentemente, Roquentin conta com o acontecimento do inconcebível a qualquer hora. "*Tudo* pode se produzir, *tudo* pode acontecer" (Sartre 1938: 118).

No seu uso cotidiano as coisas têm um sentido completamente absorvido por elas, que as reveste de uma identidade significativa. Mas para Roquentin as coisas não têm mais sentido. Numa experiência fenomenológica primária, ele separa a coisa do seu significado e tenta percebê-la sem ele. A essência supostamente existente atrás da aparência esta sendo eliminada no sentimento de náusea, descrito por Sartre. "Agora eu sabia: as coisas são inteiramente o que parecem - e *por trás delas* ... não existe nada" (Sartre 1938: 145). Assim a autopercepção, na qual Roquentin está incluído de maneira maníaca, leva para uma percepção de uma existência sem sentido. Os seus contemporâneos, vivendo do ponto de vista de Roquentin uma vida provinciana e auto-enganosa, estão integrados num sistema de significados. Eles estão ainda longe da experiência da contingência, que as reduziria a sua mera existência. "Percorro a sala com os olhos. É uma farsa! Todas essas pessoas estão comendo: recobram suas forças para levar a bom termo a tarefa que lhes cabe. Cada uma delas tem sua pequena obstinação pessoal que as impede de perceber que existem; não há nenhum que não se julgue indispensável a alguém ou a alguma coisa" (Sartre 1938: 166). Os indivíduos, que Roquentin despreza, sentem-se indispensáveis e integrados num contexto social que proporciona aos seus atos e a sua presença o sentido. O indivíduo existe dentro de um conexo de regras que depende da justificativa dos atos feitos conforme as regras. Num certo sentido a pessoa nem sequer percebe-se como indivíduo mas como membro de uma ordem maior. Esta ordem maior pode ter uma legitimação profana ou espiritual. A existência, vivenciada por Roquentin, é a presença nua do indivíduo não mais segurada pela ordem social. Roquentin não alcança nas suas reflexões as causas dessa queda para fora do conexo de sentido. E também a construção do romance de Sartre leva o leitor à conclusão, de que a chamada existência é uma categoria sem precedência e não justificável. Nessa perspectiva a existência não possui uma gênese. Queremos mostrar posteriormente que o fenômeno vivenciado pelo indivíduo como existência baseia-se na experiência da anomia; é o caos que gera a existência. Ou para usar as palavras do Roquentin que sublinham a nossa interpretação. "O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente *estar presente*; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos *deduzi-los*. Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nós percebamos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar..." (Sartre 1938: 193s).

Sartre deixa Roquentin descobrir o absurdo cuja experiência causa a náusea. O conhecimento do absurdo, visando além da experiência imediata, coloca-se ao mesmo tempo como a pré-condição de

uma possível solução. As coisas, sendo só elas mesmas, são absurdas tanto como a vida de Roquentin, que não tem significado para ninguém e muito menos para ele mesmo. No chão dessa conclusão nasce a experiência daquilo que Nietzsche chamou *liberdade de* (Freiheit wovon), uma liberdade negativa definida pela ausência de laços e sentido¹⁴. No fim das suas anotações Roquentin resume: "Sou livre: já não me resta nenhuma razão para viver, todas as que tentei, cederam e já não posso imaginar outras. (...) Estou sozinho nessa rua branca guarnecida de jardins. Sozinho e livre. Mas essa liberdade se assemelha um pouco à morte" (Sartre 1938: 228s). A saída não achada e não usada pela figura literária de Sartre está sendo pelo menos apontada. Roquentin toma a decisão de escrever um romance para criar uma coisa que transcenda a sua existência, que dá sentido a ela. Ele descobre então a *liberdade para que* (Freiheit wozu), para ficar na terminologia de Nietzsche. Com este primeiro romance *a náusea*, publicado em 1938, Sartre começa a elaboração de uma filosofia da liberdade, que tem como ponto de partida a descoberta do absurdo da existência no contexto da experiência anômica; como perspectiva desenvolve-se a criação de sentido pela ação do indivíduo. A filosofia do absurdo transforma-se na filosofia do ato visando o ordenamento novo do mundo sem sentido. Assim Sartre afasta-se passo a passo do perigo anômico, ao qual ele foi levado pelo pensamento fenomenológico, e dedica a sua filosofia à história. Isso resultou tanto no campo da ação prática e política quanto no campo da teorização do seu tempo para uma aproximação contraditória ao marxismo e aos movimentos políticos com ele ligados. A *amitié distante* entre Sartre e Camus, que quase simultaneamente articulou as suas visões anômicas, rompeu, no campo conflituoso do mundo das decisões políticas, com uma certa necessidade. Uma ordem exclui a outra. Decisões por este ou aquele caminho separam os indivíduos.

O Eu romântico

A formação do Eu isolado e autoconsciente é a *conditio sine qua non* do sentimento do absurdo. O Eu autoconsciente não desenvolve necessariamente o sentimento do absurdo, mas é de qualquer forma, a sua precondição. Outras formas de trabalhar a formação do Eu isolado são conhecidas. Na filosofia do Johann Gottlieb Fichte¹⁵ (1762-1814) o Eu é o ponto de partida de qualquer pensamento.¹⁶ Este Eu necessita de um oposto, o Não-Eu. Segundo Fichte exigem os dois

¹⁴ Friedrich Nietzsche (1923) Also sprach Zarathustra. Nietzsches Werke, Vol. VII. Leipzig: Alfred Kröner Verlag. "Frei wovon? Was schiebt das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?" (ibid., p.92)

¹⁵ Fichte e os irmãos Schlegel fundaram depois de uma controvérsia com Schiller a revista Athenäum (1798-1800). Cooperadores nesse projeto foram Tieck, Wackenroder, Novalis e outros. Este grupo formou o círculo de Jena, centro do romantismo incipiente na Alemanha.

¹⁶ "Fichte war im Winter 1793/94 eine Philosophie aufgegangen, die Kants Ansatz kühn weiterführte und eine Philosophie vom Ich her verkündete. Für Schelling und andere schien damit der Weg zur Befreiung des

pólos uma intermediação. Na linguagem do romantismo, inspirada pela filosofia de Fichte, esta capacidade de intermediação chama-se imaginação. O Eu criativo não fica enterrada na sua isolamento, pois é capaz de superar através da imaginação as fronteiras. A literatura do romantismo conhece o *fragmento* como forma literária. Novalis (1772-1801) escreveu assim os >Bruchstücke des fortlaufenden Selbstgesprächs in mir<, os >fragmentos do solilóquio contínuo dentro de mim<. Fantasia e realidade misturam-se no romantismo; a normalidade, o cotidiano ganha às vezes traços ameaçadores e o mundo fantástico parece ter realidade. É o artista sensível que conhece os dois mundos e é capaz de intermediá-los. Figuras marginais da sociedade são predestinadas a transportar a mensagem romântica e desta maneira surgem inúmeros >Eus< literários, transbordando de sentimentos até então não descritos.¹⁷

O romantismo abriu-se logo para o lado escuro, enigmático (misterioso), da vida. Assim o filósofo F.W.J. Schelling, que era na sua primeira fase correligionário de Fichte e que, junto com ele, Kant e Hegel, foi uma das autoridades do idealismo alemão, dedicou-se a partir de sua despedida de Jena aos poderes *irracionais e noturnos*. Ele postulou a existência do real como um princípio de contração e o ideal como princípio de expansão. O princípio de contração é o fundamento do ser que também produz a base do ser individual. O in-dividuum (lat.) é o ser não dividido, separado do todo. Este princípio protege o ser da sua dissolução no total, mas significa ao mesmo tempo uma ameaça. Ele pode levar para a destruição de todas as interligações do indivíduo com a comunidade. O princípio de contração pode transformar-se em princípio de egoísmo e em um poder que leva a presença na *escuridão*. A existência do segundo princípio, o da expansão, é necessária para garantir a presença. O real necessita do ideal para evitar a destruição da presença. Nos seus escritos posteriores (a partir de ca. 1827), Schelling muda a sua argumentação: agora o real é o princípio de contração e o ideal o princípio de expansão. Apesar dessa virada terminológica ele aprofunda a sua teoria dos dois princípios. Afirma que o idealismo precisa do realismo para não transformar-se num sistema sem vida. Mas ele continua argumentando: quem quer somente o 'real', o impulso emotivo sem espírito, destrói a presença. O real sendo meramente ímpeto não conhece limites e, sem o contrapeso do ideal, transforma-se no poder que empurra a presença para a *desordem e o caos*¹⁸. O ser entendido como

Menschen erst konsequent eingeschlagen ..." (Horst Fuhrmann. In: F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Stuttgart: Reclam, P.7; Einleitung)

¹⁷ Milan Kundera descreve a relação entre Bettine von Arnim e Johann Wolfgang von Goethe no seu livro *A imortalidade*. Esta descrição caracteriza bem a ruptura entre a época clássica da literatura alemã e a nova geração dos *românticos*. Veja Milan Kundera (1990) *A imortalidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Título original: *Nesmrtelnost* (1990). Título em francês: *L'Immortalité* (1990). Quem eternizou a "doença romântica" (Jürgen von Stackelberg) numa obra que já virou um monumento literário foi o próprio Gustave Flaubert, criador da *Madame Bovary*. Veja Gustave Flaubert (1857). *Madame Bovary*. *Moeurs de Province*.

¹⁸ Schelling diz: "Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist (...) in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, (zwar) alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt auf dem Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als

totalidade baseia-se no equilíbrio razoável do ímpeto e do espírito, da vontade e da razão, do *dynamis* e *ordo*, da sangue e do *logo*¹⁹.

O elo perdido

O *in-dividuum* não caiu do céu. Ele é resultado do processo da formação da sociedade burguesa e da dissolução das certezas coletivas na Europa durante quinze séculos quase exclusivamente formuladas pelo cristianismo. Hegel destaca a subjetividade como o princípio do novo tempo. Ela ganhou força histórica com a reformação, o iluminismo e a revolução francesa. A subjetividade alimenta-se principalmente do individualismo, do direito à crítica, da autonomia da ação e da filosofia idealista mesma.²⁰ A subjetividade manifesta-se também na arte moderna e "...demonstra sua essência no romantismo; a internalidade (Innerlichkeit) absoluta determina forma e conteúdo da arte romântica"²¹. Para Habermas a auto-realização expressiva ganha o status de princípio de uma arte que virou filosofia de vida²².

O Eu romântico, exatamente na véspera do surgimento da sociedade industrial, articulou-se junto com as vozes da razão. Melhor dito: articulou-se como uma primeira oposição ao iluminismo e seu racionalismo.²³ As raízes tanto do racionalismo quanto do romantismo são as mesmas: são articulações do indivíduo burguês procurando novas interpretações e orientações. Com uma certa consequência necessária, porque surge da sua própria lógica, a subjetividade sofreu várias radicalizações. O romantismo por seu turno definiu os seus padrões e, a partir daí o mundo moderno sofreu as consequências. Sofreu, por um lado, o processo contínuo da desmistificação, essencialmente a obra da destruição da religião pela razão; e, por outro, a crítica da mesma razão, que partiu do sujeito livre e profundamente ferido. Temos em Nietzsche o grande representante da união dessas duas críticas. Posição de certa forma esquizofrênica, que impregnou profundamente o século vinte. "Com

wäre ein anfänglich Regelloses (nur) zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der *nie aufgehende Rest*, das, was (...) ewig im Grunde bleibt." F.W.J. Schelling; na introdução do `Über das Wesen der menschlichen Freiheit; Stuttgart: Reclam, p.30

¹⁹ Schelling influenciou com essas reflexões pelo menos duas grandes obras posteriores, a do Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung) e a do Nietzsche (Der Wille zur Macht)

²⁰ Veja Jürgen Habermas (1988) Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt: Suhrkamp, p. 26-30; título em português: O discurso filosófico da modernidade

²¹ Habermas (1988) *ibid.*, p.28 (trad. FJB)

²² G.W.F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, Vol. 13, p.95 Hegel refer-se ao indivíduo ..."für welches alle Bande gebrochen sind und das nur in der Seligkeit des Selbstgenusses leben mag" (*ibid.*)

²³ Podemos entender o romantismo como sintoma de um >Mal-Estar na Modernidade< refletido em outros contextos do Sergio Rouanet (1993) Mal-Estar na Modernidade. São Paulo: Companhia das Letras

Nietzsche a crítica da modernidade desiste pela primeira vez do seu conteúdo emancipatório. A razão centrada no sujeito esta sendo confrontada com o totalmente outro da razão"²⁴.

O fascismo europeu adotou a crítica à razão, romantizou os coletivos falsos (a raça, a nação, a união dos soldados) e mostrou ao mesmo tempo sua dinâmica moderna. O projeto do desenvolvimento tecnológico, esboçando na construção de uma máquina militar gigantesca, foi - como realização das ciências exatas e a aplicação das suas forças produtivas - um projeto da sociedade moderna. Tanto que os vencedores da segunda guerra mundial não tiveram nenhum problema de integrá-lo e as novas forças produtivas destrutivas no seu modelo sócio-econômico.

O que resta no fim dos anos trinta e, mais ainda, ao termino da segunda guerra mundial, é: o indivíduo desconsolidado, procurando o que ele desde seu surgimento sempre fez, orientação. Este indivíduo "...é um rapaz sem importância coletiva; é apenas um indivíduo", como Sartre cita L.F. Céline na primeira página do *Náusea*. O romantismo dos coletivos havia se esgotado nas suas orgias sangrentas tanto na Alemanha, Itália e Espanha fascista como na União Soviética. Restou a liberdade. Uma liberdade que, num mundo sem deus, admitiu em princípio tudo. A oscilação emotiva de Roquentins mostra por um lado o horror sofrido num mundo sem sentido, e por outro lado os traços da alma sensível que conhecemos dos nossos românticos do início do século XIX. O romantismo negativo ganha ainda mais evidência na obra de Camus. De uma maneira que O'Brien comenta: "O significado real dos trabalhos daquela época e a fonte da sua atração não apoiam-se na revolta, mas na afirmação. Para uma geração que não possuiu motivos para a esperança ela ofereceu esperança sem motivo. A introdução da nova categoria do absurdo possibilitou a interpretação integrada de problemas lógicos, psicológicos, filosóficos e até sociais e políticos, e antes de tudo a alegria de estar vivo frente à morte"²⁵.

²⁴ Jürgen Habermas (1988) *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, p.117

²⁵ Conor Cruise O'Brien (1971) *Albert Camus*. München: DTV, p.17 (trad. FJB); título original: *Albert Camus*. London: Collins & Co. Ltd. O'Brien refere-se aqui ao *O Estrangeiro*, ao *Calígula*, e ao *Mitos do Sisifo*

Referências:

Albert Camus (1959) *Der Mythos von Sisyphos*. Hamburg: Rowohlt; título original: >Le Mythe de Sisyphe< Paris (1942): Gallimard.

Albert Camus (1970). *Der Mensch in der Revolte*. Hamburg: Rowohlt, título original: >L'Homme révolté< Paris (1951): Gallimard.

Albert Camus (1979). *O Estrangeiro*. São Paulo: Abril Cultural; título do original >L'Étranger< Paris: Gallimard 1953.

Conor Cruise O'Brien (1971) *Albert Camus*. München: DTV, título original: Albert Camus. London: Collins & Co. Ltd.

Edmund Husserl (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Halle.

F:W:J: Schelling (1964). *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Stuttgart: Reclam.

Friedrich Nietzsche (1923) *Also sprach Zarathustra*. Nietzsches Werke, Vol. VII. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.

Gustave Flaubert (1857). *Madame Bovary*. Moeurs de Province.

Jean-Paul Sartre (1938¹) *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; título original: >La Nausée<, Paris: Editions Gallimard, 1938.

Jürgen Habermas (1988) *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp; título em português: O discurso filosófico da modernidade.

Karl Jaspers (1938) *Existenzphilosophie*, Berlin und Leipzig.

León Schestow (1949) *Kierkegaard und die Existenzphilosophie*, Graz.

Leszek Kolakowski (1990, 1988) *Horror Metafísico*. Campinas: Papirus Editora.

Martin Heidegger (1949) *Sein und Zeit*, 6.Ed., Tübingen.

Maurice Merleau-Ponty (1942) *La structure du comportement*, Paris.

Milan Kundera (1990) *A imortalidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Título original: Nesmrtnost (1990). Título em francês: L'Immortalité (1990).

Sergio Rouanet (1993) *Mal-Estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sören Kierkegaard (1920 ff.) *Samlede Vaerker*, 15 vls, Kopenhagen.