

Alexandre de Freitas de Mello Junior

**O CONCEITO DE “ABSURDO” NO PERÍODO DO PÓS-
GUERRA: UMA REFLEXÃO SOBRE A PEÇA “ESPERANDO
GODOT”, DE SAMUEL BECKETT**

Brasília

2011

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas – IH
Departamento de Filosofia

**O CONCEITO DE “ABSURDO” NO PERÍODO DO PÓS-
GUERRA: UMA REFLEXÃO SOBRE A PEÇA “ESPERANDO
GODOT”, DE SAMUEL BECKETT**

Monografia apresentada como requisito à
obtenção de diploma de graduação do
departamento de filosofia da Universidade
de Brasília

ALUNO: Alexandre de Freitas de Mello
Júnior

ORIENTADOR: Alex Sandro Calheiros
de Moura

Brasília, 2011

Sumário

Introdução.....	6
1. Confrontamento com a questão sobre a petição de sentido.....	7
2. Sobre o projeto ontológico-político do nazismo.....	12
3. Crítica da Peça “Esperando Godot”: “Meu Assunto é o Fracasso”	19
4. Conceituação Ostensiva do Tema Absurdo.....	29
5. Crítica a extrapolação ética da filosofia camusiana.....	33
Conclusão.....	38
Bibliografia.....	40

Agradecimentos

Agradeço à minha namorada Maysa Massimo, pelo empenho em me ajudar em todos os aspectos da minha vida, inclusive neste. Te amo;

Aos meus amigos-irmãos Aloísio Goes e Leandro Rodrigues, por serem meus maiores camaradas na vida. É nós!;

À minha tia Kátia, pela amizade e cuidado.

À minha avó Teresinha.

Ao meu orientador, o professor Alex Calheiros, que muito me auxiliou na elaboração desse texto.

Ao Dostoiévski, porque tenho a impressão de que se não houvesse lido seus livros durante a adolescência a minha vida teria tomado outro rumo.

“Nisso há desconfiança frente às idéias modernas, há descrença de que tudo o que foi construído ontem e hoje; há talvez, mesclado com isso, um leve desgosto e desdém que não mais suporta o bric-à-brac de conceitos da mais diversa procedência, com que hoje o chamado positivismo se apresenta no mercado, uma náusea do gosto mais exigente face ao colorido de feira e aspecto andrajoso desses filosofrastos da realidade, nos quais nada há de novo e autêntico exceto o colorido” (Nietzsche, 2005, pp.15-16).

Introdução

Tentarei demonstrar que, apesar das tentativas de determinismos no campo da ética, o que há de fato (isto é, na prática) nada mais é que uma impossibilidade normativa no estabelecimento da conduta humana. A “questão de sentido”, a “referência”, “a projetabilidade do ser dentro do tempo”, são pontos de dissonância profundos. Para tal demonstração, tomei a guisa de exemplo a segunda guerra mundial, uma vez que a partir dela uma série de reflexões sobre o homem, em sua multifariedade, pode vir à baila. Prova disso é a insurgência da filosofia da existência, ou simplesmente o debate em torno dos seus temas prediletos, e certas manifestações culturais com cabedal filosófico existencial, referenciados e co-subsanciados no ideário existencialista. O teatro do absurdo é exatamente uma proposta que se insinua dentro desse contexto de dilaceramento percebido no pós-guerra, onde não há mais uma noção constitutiva de absoluto no real percebido, mas tão somente o horror ante o assombro que emerge do resultado evidente de uma conduta baldada, mas que fora tida como àquela que conduziria a Humanidade ao seu ápice dentro da história.

Certos conceitos e noções são, inseridos nesse contexto e tendo em perspectiva o escopo desse trabalho, de análise inevitável. O Absurdo, e suas prováveis decorrências, serão amplamente revisados aqui. A náusea, o assombro, o horror moral, o ateísmo existencialista quase como corolário: estes estados e disposições não podem ser tidos como meros impulsos da psique, mas, sim, resultados praticamente óbvios em uma configuração de mundo em que esteve estabelecida a imperiosidade de uma “forma”, de um princípio formal, quase por assim dizer “logicista”, nas ciências humanas em geral. Disto decorre uma tradução desse projeto mais amplo nas éticas. Uma transposição metodológica das ciências da natureza para as ciências do espírito. E os erros e equívocos inevitáveis das definições paradigmáticas estanques e com propósitos teleológicos em vista.

1. Confrontamento com a questão sobre a petição de sentido

O ideal firmado das crenças dos Estados totalitários, com seus sucedâneos para um mundo pós-metafísico, prenhe de incertezas epistemológicas, encontrou uma forte objeção diante da Segunda Guerra Mundial. Todos os valores éticos escolhidos e preconizados por esses regimes foram postos em dúvida. Em grande parte isso ocorreu pela reiteração de um elemento histórico-filosófico que está pressuposto na tentativa da resolução metodológica cartesiana: o ceticismo.

A atitude cética foi incorporada por Descartes, ao invés de simplesmente ser posta de lado, e seu projeto filosófico procurou fundamentar um conhecimento que não carecesse de garantias e clareza, ou seja, exigiu a própria eliminação da possibilidade do ceticismo. Tempos após tempos, todo o conhecimento sobre o mundo era (e é) reorganizado, ou em um dado momento chegava-se (e se chega) à conclusão desagradável de que o que se tinha por verdade era nada mais que uma crença pouco sutil, posta por terra. A crise que é vivenciada pela modernidade, em razão da revolução na forma de perquirição das ciências da natureza, deslocou o eixo dos problemas filosóficos e, como conseqüência, exigiu mais de seu rigor investigativo. O que se esperava, a partir de então, era que o método constante das ciências da natureza pudesse ser trazido para o seio do pensamento filosófico, e que a mesma revolução metodológica fosse feita na filosofia, com resultados tão grandiosos neste âmbito quanto naquele. Kant demonstra esse anelo no segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*. O seguinte trecho do livro citado pode exemplificar isso:

“Admitia-se, até recentemente, que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos. No entanto, todas as tentativas para descobrir antecipadamente, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com esse pressuposto. Tentemos, então uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor como o que desejamos, a saber a possibilidade de um conhecimento antecipado desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança coma a primeira idéia de Copérnico. Na impossibilidade de prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou, objetivando melhor resultado, fazer antes girar o espectador e deixar os

astros imóveis. Na metafísica, sem dúvida, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos".(Kant, 2006, p.29)

O Homem, o Mundo, e Deus não poderiam ser mais tratados e definidos como até então, e a resolução epistêmica de agora deveria colocar porta a fora a metafísica tradicional, procurando em outro âmbito as suas possibilidades de conhecimento limítrofe. Pois bem. Os frutos de toda essa elaboração paralela de filosofia e ciência são ainda hoje muito consistentes e/ou úteis, mas ainda assim persistem certos problemas. Toda a tradução do tema sobre a importância do método para dentro da filosofia não conseguiu dar conta dos problemas de ética que estão inseridos nas formas de vida que temos disponíveis, para se dar apenas um exemplo. A terceira crítica kantiana faz uma ligação entre sua primeira e segunda críticas e, embora tenha sucesso em certo sentido, suas conclusões não parecem tão notáveis quanto às conclusões das obras anteriores (note-se mesmo o número de pessoas que se dedicam ao estudo desta obra).

E, embora o exemplo de Kant seja bastante provocativo (justamente por se tratar de um filósofo que não tomava de maneira estanque e radical a importância e autoridade do método na filosofia e na compreensão total das coisas objetuais do mundo) o que se espera concluir com essas considerações é o seguinte (adiantando ansiosamente o mais importante): a verdade não está em lugar algum dessa tradução construída. Jaspers descreve isso ao falar da filosofia e do método, apontando suas limitações inerentes. Do encontro dessas duas elaborações (que tem sua distinção abrupta no momento histórico da constituição do método na modernidade) aparece a precariedade da filosofia, que não está habilitada para falar sobre todas as coisas como autoridade final¹.

As especulações filosóficas sobre o movimento dos corpos celestes cederam de maneira ampla à produção e resultados da nova teoria do método que estava surgindo, através das práticas incipientes de Copérnico, Kepler, e Galileu Galilei. O refinamento último da elaboração das leis de movimento dos corpos, de autoria de Isaac Newton, torna ainda mais claro o quanto à filosofia estava sendo destituída de

¹ "Y La autenticidad de una filosofía está en el esfuerzo por llegar al ser, y no a algún dominio particular del ente: em éste el ser está por fuerza desgarrado. Por eso, insiste Jaspers que, sin una previa experiencia científica, capaz de dar la clara conciencia del nosaber —inevitable punto de partida de la filosofía— el filosofar anda, errado." Emilio Estiu, (Acotaciones a la obra de Karl Jaspers, 1963).

uma posição que até então ocupava na história do ocidente, como a prestigiosa e legitimadora fonte oracular das explicações sobre os fundamentos do mundo. Em certa medida Kant percebe, assim como Jaspers, que a filosofia não pode passar incólume pela revolução científica, sob a pena de descambar em mera literatura devaneante sobre as coisas. Daí seu ideal de uma revolução copernicana em filosofia. Ele tenta trazer a meta da universalidade para a teoria do conhecimento, almejando com isso alcançar um saber que esteja de acordo com uma substancialidade de caráter epistêmico.

Afirmar algo sobre o mundo passava, então, por um crivo muito mais “seguro”. Todo o projeto empiricista sobre as convicções estavam alicerçadas neste ideal. Kant leva essa tendência da idealidade de universalização para a ética política. Aqui, essa forma de ver o mundo começa a oferecer problemas. Jaspers arrola certas dificuldades que a ciência encontra nas suas definições e objetivos. O primeiro, com respeito à cognição científica, é problematizado porque é uma cognição que exclui de sua análise o ser em si mesmo. A segunda é uma consideração sobre os objetivos da ciência. Para ele a ciência não pode oferecer objetivos à vida². A terceira tem relação com o significado que a ciência atribui a si mesma, seu auto-testemunho, e que ela não é capaz de fazê-lo. A existência da ciência está repousada sobre motivações que não são científicas. O autor defende que existem aspectos positivos na clareza dessas limitações, pois na medida em que elas ficam evidentes é possível perceber o quanto ela é indispensável à filosofia, já que para definir-se limites é preciso estabelecer também áreas de atuação em que seja eficaz. Nesta determinação da ciência e da filosofia não há uma hierarquização de tipo axiológico, mas, ao contrário, o que se pretende é visualizar um acordo mútuo entre esses conhecimentos, para que se concretize uma complementariedade harmoniosa. (JASPERS, 1973). A defectibilidade inerente ao todo abrangente do real patenteia a precariedade do conhecimento humano com relação aos itens que compõe o mundo, e a consciência disto no indivíduo faz emergir o pessimismo ou indiferentismo cético nenhum pouco metodológico³. As

² Este ponto é muito importante para as determinações éticas de cunho normativo e universalizante.

³ Dizer que algo é transcendente ou não, ou que escapa à nossa apreensão cognitiva ostensiva e durável, tem muito a ver, inclusivamente, com a não-apreensão, não-perspectivação, e não-objetivação de um determinado objeto pelo *meio metodológico* disponível em um tempo presente definido. A explicação desse tipo de transcendência é epistemológica, derivada do aspecto nebuloso do objeto, mas que, embora isto, se sabe lá: apenas não é possível vê-lo claramente (ainda). Não é, portanto, uma transcendência legítima, haja vista que pode ser exaurida (quando pode ser exaurida) num tempo finito. Ignorar não é provar a transcendência de algo, e muito menos quando esse algo provém da imaginação (por exemplo, Deus, como uma imagem da consciência, ou o Big Bang, como uma imagem de uma projeção possível e plausível. Ambos os

áreas do conhecimento humano consideram relevantes suas assertivas, mas quando estas entram nas nossas reflexões, nas considerações acerca dos temas fulcrais da vida, muito pouco de todo o conhecimento elaborado pelo homem parece responder à altura.

Os temas fulcrais são definidos por meio de noções paradigmáticas de fundo teleológico, o que quer dizer que as intencionalidades e objetivações de mundo são respaldadas nas ações quando estão diante de uma finalidade proposta. Segue-se a isto um “ajuste” do comportamento, que tende a preencher oportunamente as intenções pré-definidas de vida, norteando, com isto, as formas de vida pré-postas.

Esse preenchimento significa uma predicação simbólica das estruturas vitais (uma simbolização peremptória), que serve para construir noções individuais singulares de sentido, tendo em vista a participação dos usuários dos símbolos, que são os membros comunitários. Com isso há elementos mínimos suficientes para constituir interesses comunais que caracterizam parte das relações sociais. Disto decorre a questão que está aqui proposta, que é a sua formulação com relação à petição de sentido. Se tantas e outras vezes, indefinidamente, houve o alijamento do que parecia bastante sólido, o que esperar?

As situações de crise, que Jaspers chamará de “situações-limite”, agravam e agudizam a expressividade desses momentos, de modo que uma geração que vivenciou determinado fato pode declarar, de alguma forma, o quanto desarrazoado isto lhe pareceu. As reações são enormes e várias. Daí que tanta desesperança haja concernentemente às explicações sistematizadas de mundo, mesmo que esta desesperança não esteja patente no discurso. A ausência de sentido se pronuncia nas formas de vida quando o esboroamento das finalidades é deflagrado. O único dado verdadeiro se torna o absurdo, que é uma constatação que emerge derivada dessa idéia que se tem diante das coisas através do assombro (CAMUS, 2010. p. 45).

Este assombro pode ser circunscrito no âmbito de uma tentativa ética na história. Maneiras de obter resultados harmônicos por meio de sistematizações são muito problemáticas. Tal tentativa se assobradou (se elevou) como uma idealidade

exemplos podem ser tomados nos dois sentidos). A questão da transcendência aqui é estética (temporal), vinculada a existência (do ser no mundo). Por isso o ceticismo descrito não é metodológico, pois não leva em conta estes aspectos.

de normatização ética velada, que estava intrínseca ao escopo político dos Estados Totalitários.

Ao fim da primeira guerra mundial a Alemanha foi responsabilizada e obrigada a assumir a maior parte do ônus da guerra, depois da condenação imposta pelo tratado de Versalhes. A consequência quase imediata disto foi à pobreza gerada por várias circunstâncias; e a reação, que se baseava em uma idéia de justiça circunscrita a um número delimitado de pessoas, foi a organização do Estado Nacional. Ora, amparados por uma idéia particular de justiça, os alemães estimularam uma concepção de Estado que se baseava no racismo. Ao invés de criar uma fórmula que aproximasse interesses comuns, essa concepção estava pronta a uma perspectiva para a valorização das diferenças.

No livro “Minha Luta”, Hitler explica essa concepção no capítulo VIII, que tem o sugestivo título “o forte é mais forte sozinho”. A reação nazi-fascista é mais uma tentativa de reajustar um mundo que parece decadente. Esse princípio em nada difere de tantos outros movimentos que estão inscritos na história, mas que acabaram por descambar grosseiramente em práticas espúrias e bizarras. Um exemplo disso é a Inglaterra do séc. XVII, que Voltaire elogiava por sua liberdade, a mesma liberdade que estava ligada ao liberalismo econômico, e que possibilitou o desenvolvimento de um tipo de sistema econômico que ainda hoje é responsável pela morte diária de um sem-número de pessoas. O abuso de certas concepções está no limiar da explicação para as tentativas humanas baldadas, naquilo que concerne à articulação entre o desenvolvimento de certos conceitos, a técnica e as visões possíveis de mundo.

2. Sobre o projeto ontológico-político do nazismo

Em seu livro “Minha Luta”, Hitler demonstra extremo descontentamento ante a situação sócio-cultural da Alemanha. Para ele o inimigo está identificado: o comunismo e o judaísmo. O mais estranho é que em um livro de caráter tão xenófobo estejam envolvidas preocupações legítimas com a situação do alemão. O que Hitler faz na primeira parte do livro revela porque alguns filósofos mais ligados ao existencialismo apoiaram-no, ou apoiaram os nacionalismos em geral. Aparentemente há um interesse sincero pela coisa humana, pelos indivíduos, pelo grupo de desfavorecidos que se escondem envergonhados pela sua condição, pelas massas de desempregados que precisam se humilhar. Por que Unamuno fica ao lado de Franco? Seria inexplicável, considerando sua filosofia. Se homens como Heidegger e Unamuno estivessem a par do que essas crenças políticas são capazes e a que elas levariam, certamente que não estariam ao seu lado, mas, ao contrário, estariam lutando contra elas.

Uma filosofia que tende a afirmar o homem não pode investir no aniquilamento do próprio homem. Não se está aqui estabelecendo um projeto de defesa baseado num conceito abstrato e vasto, e mesmo arbitrário, como o que temos a mão hoje em dia- o conceito de “Humanidade”. Refiro-me, quando falo de aniquilamento, no aniquilamento de um outro homem específico, não de um outro tomado como multidão, como ser em geral. Isso seria loucura, e não resolveria o problema da atrocidade. Considerar os homens como indistintos e, portanto, tê-los em vista na escala coletiva, simplesmente alinhava e mitiga o sofrimento particular que está pressuposto na dor pessoal, nos dramas de cada um (ainda que sejam de origem social), nas tragédias privadas, etc. Provavelmente o que leni um pouco o pesar é a visualização de um sofrimento generalizado. Aqui estar-se longe de uma explicação ou justificativa, sobretudo de um elogio para tal atitude, do qual, na verdade, se está realmente longe. Tomem-se esses casos como confusões inequívocas quando se tem em perspectiva o terreno espinhoso da ética.

Essas confusões estão baseadas no caráter múltiplo das paixões e das vontades. É historicamente fácil notar no quanto distópica resultaram as atitudes e

práticas disseminadas na Segunda Guerra, e o quanto o eram muito mais tendo em vista o seu projeto para o futuro do mundo.

A articulação normativa do Estado nazista impôs uma regulamentação ética que é corolário de um sistema de decidibilidade política baseado numa determinação ontológica que é, por sua vez, fundamentada numa “escolha” ontológica. É óbvio que estas determinações são consideradas válidas pelos seus patrocinadores intelectuais, mesmo não sendo: a sua argumentação é escusa e espúria.

O que há de inteligível no período da Segunda Grande Guerra são suas motivações. Estas são de ordens várias, mas para o povo alemão revelou-se de uma alçada extremamente reabilitadora, tendo-se em vista os resultados da Primeira Guerra e seu conhecido desfecho. O Tratado de Versalhes imputou aos alemães responsabilidade total pela guerra e suas conseqüências, de modo que eles tiveram de arcar com todo prejuízo por ela gerado aos vencedores. Alguns dos deveres impostos foram:

- “1)Restituir a Alsácia e a Lorena à França; - ceder as minas de carvão do Sarre à França por um prazo de 15 anos;
- 2)Ceder suas colônias, submarinos e navios mercantes à Inglaterra, França e Bélgica;
- 3)Pagar aos vencedores, a título de indenização, a quantia de 33 bilhões de dólares;
- 4)Reduzir seu poderio bélico, ficando proibida de possuir força aérea, de fabricar armas e de ter um exército superior a 100 mil homens.”⁴

Como conseqüências a essas imposições são apontadas, tradicionalmente, a decadência da república de Weimar, e a ascensão do nazismo. O crítico contexto ensejado pelo período da república de Weimar criou as condições sociais subjetivas necessárias para uma reação com tonalidades radicais. O espírito alemão estava alquebrado pelas imposições dos vencedores, e não somente isso: essa depreciação do seu moral era resultado da ordem estabelecida pelos vencedores da Guerra, o que provocou pobreza e dificuldades sociais. O nazismo aparece como a salvação dessa condição. Sua idéia é restabelecer o império alemão, mas para tanto é preciso resgatar a auto-estima do seu povo.

⁴ Fonte: www.guerras.brasilecola.com

As condições objetivas que possibilitaram a ascensão do nazismo podem ser explicadas, portanto, pelas condições deflagradas subjetivamente que, por sua vez, produziram o momento azado para a receptividade da doutrina nazista. O desespero alemão cria uma reação de tipo ameaçador para o mundo, uma reação violenta que tem seu fundamento na convicção de que foram e estavam sendo injustiçados. O resto do mundo é culpado por isso. Cabe agora tomar o que é seu novamente.

Toda essa forma de pensar, todo esse discurso estético reabilitador que o nazismo propagandeia, produziu uma forma de agir com conseqüências desastrosas para o resto do mundo, imediatamente, e para a própria Alemanha, em curto prazo. O desenlace central fica por conta da incompreensão que é o ressaibo sentido no pós-guerra. Mas para que isso fique claro é preciso visualizar o panorama em que a incompreensão foi gerada e por que ela é incompreensão.

Uma das características que mais tem levantado reproches contra o nazismo, certamente, é a sua percepção e conceito de povo ariano e as decorrências disso. Sua ética está fundamentada neste conceito (que é na verdade, como será visto, um conceito sobre o homem) e todas as perseguições que foram empreendidas a outros que não se enquadravam neste conceito são explicadas a partir desse paradigma conceitual estabelecido como ideal. Como o nazismo conseguiu estabelecer tal atitude sem que houvesse uma reação imediata de contrariedade generalizada (ainda que haja quem tenha se oposto a tais atitudes)? O nazismo procurou, desde sua formatação inicial, ser, além de uma forma de governar o Estado, um sistema total, e o resultado disso é que sua capilaridade chega até mesmo em determinações científicas, ou melhor: o discurso científico é utilizado e trazido para o âmbito da política de maneira a justificar uma organização do Estado que tem em vista a atualização de sua perfeição. Assim, a política do Estado nazista empregava seu poder para descobrir no homem aquelas características que levariam a sociedade a tal finalidade. O ideal de homem e de sociedade era um estatuto que tinha bases científicas claras, e quem não se enquadrasse nele já estava excluído. O uso da ciência para uma definição ontológica do homem ideal e, a partir disso, para um estado de idealidade de nação, provocou uma definição axiológica ostensiva, em que aqueles que estavam do lado congratulado pelo paradigma eram melhores do que aqueles que não estavam contemplados com essas características. Essa definição é de tal monta que dela deriva até mesmo um modelo de Belo. A

propaganda nazista preconizava a beleza ariana, sua vitalidade guerreira e saúde, enquanto que os deficientes, para citar um exemplo, eram expurgados, uma vez que sua natureza corrompida expressava uma humanidade decaída e mal formada. As belas-artes sofreram com isso. O cubismo foi acusado de ser um movimento artístico que louvava a fraqueza da deficiência e má formação dos corpos, pois o ideal fisiológico (e científico de verdade) apontava precisamente para aquilo que se acreditava ser o seu oposto. As perspetivações das figuras do cubismo eram, desse modo, compreendidas como uma inversão perigosa de paradigma assentado na doença.

Essa trajetória nazista é mostrada no filme-documentário “Arquitetura da Destruição”, do diretor Peter Cohen. Nesse filme, o diretor conduz sua exposição em uma direção que tenciona revelar que o nazismo é uma espécie de forma de vida que se apoderou, por assim dizer, dos meios políticos para concretizar seu ideal estético de humanidade. A empreitada nazista em torno de um ideal estético está vinculada, de maneira imanente, ao desdobramento e enquadramento de sistemas científicos que são, por sua vez, o lastro intelectual que serve para definir ostensivamente o que deve ser, e como tem que ser definido, o conceito de homem e sua conseqüente realização social.

Neste contexto, o trabalhador-cientista ganha prestígio e, de fato, se torna um juiz. A aspiração de uma sociedade estética e etnicamente depurada eleva as asserções do cientista, que é o sujeito tecnicamente paramentado a emitir juízos validos dessa alçada, a uma condição de ordenador social. Sua pujança nesse cargo é garantida pelo argumento de que ele possui as características precisas para guiar o corpo social ao seu mais perfeito e sobranceiro funcionamento fisiológico e sanitário. Para tanto é necessário que as patologias sociais sejam eliminadas e, dessa forma, são justificadas as posições de exclusão ou privilégio de certas categorias de pessoas.

A pedra de toque para a avaliação estética será, assim, a decisão baseada naquilo que se entende por saudável. O instrutor de tal configuração, aquele que detém a palavra final para isso, é o médico. “O maior princípio da beleza é a saúde”, diz Hitler. O médico, então, passa a ser líder de extraordinária relevância na política social. Fora criado um instituto com vistas a defender a cultura alemã contra àquilo que chamavam de degeneração cultural. Sua principal função era patentear a arte

moderna, expondo-a como um ditirambo da degeneração do homem, e contrapor-lhe o ideal estético do nazismo.

Para tanto, o teórico Paul Schutze-Naumburg fez várias palestras, por volta de 1931, sobre aquilo que a arte moderna continha de degenerado, e para atingir esse objetivo utilizou um método de analogia que estava referenciado na comparação das obras de diversos movimentos artísticos de vanguarda (como o acima citado cubismo), e fotos de pacientes com deformidades físicas e/ou doenças mentais colhidas em literatura médica especializada. Ele ligava a saúde depreciada dos indivíduos fotografados à arte ali exposta: “Vendo os quadros (da arte moderna), não se pode associá-los a nada além da desgraça observada nos manicômios, onde se reúne a degeneração de toda espécie”, diz ele.

O médico, como entidade que tem seu cabedal orientado para uma associação artificial e distorcida, continuou, principalmente aqui, a fornecer subsistência científico-ideológica para outorgar legitimidade às ilações estéticas do nazismo. O professor Weygandt, da Universidade de Hamburgo, era o prócer que dava as fotografias e registros de diagnósticos das doenças dos pacientes, tendo em vista revestir, oportunamente, às palestras de Paul Schutze-Naumburg de uma consistência científica. “A arte é espelho da saúde racial”, diz este em suas conferências.

Opondo-se a essa preconização de um ser humano depreciado pela sua saúde decadente, o nazismo se deleitava no ideal de beleza apolíneo, no qual a simetria era um pré-requisito necessário, característica bastante diferente do que era encontrado nas experimentações de perspectivas da arte moderna. Essa arte nazista tencionava afirmar a vida, sua vigorosidade e frescura e, segundo a liderança do partido social-nacionalista, nenhuma arte poderia fazer isso melhor do que a encontrada no período do renascimento e na antiguidade.

Como consequência dessas convicções pode-se observar a perseguição que foi deflagrada contra ciganos, homossexuais, judeus, deficientes mentais e físicos, e tantos outros tipos de pessoas que não reuniam as características da ciência nazista. Uma lei de 1933, com a justificativa de proteger os fortes e sadios, determina a esterilização dos deficientes, por causa da hereditariedade. Em 1935, uma exposição de obra de arte é feita, e sua intenção principal é apresentar a posição oficial do Reich com relação ao que é o belo. O título da exposição é “O

milagre da Vida”. Nela, o médico aparece como uma espécie de propagador do bem e do ideal ascético sanitário-moral, uma autoridade altaneira que pode livrar a sociedade da decadência que está pretensamente conectada a deficiência. Nesta exposição, o conteúdo das palestras de Paul Schutez-Naumburg é também novamente apresentado e, logo ao lado, estatísticas projetam o número crescente de deficientes em relação à população saudável. Segundo esta estatística, o número de pessoas normais e saudáveis seria paulatinamente superado pelo número de pessoas deficientes. O título da placa é bastante demonstrativo das intenções do governo nazista: “Teoria da raça, higiene racial, hereditariedade e eugenia”. O restante da mostra contrapunha essa idéia por meio de vários objetos artísticos representativos da preferência do Reich. Estes eram símbolos que manifestavam o ideal apolíneo na sociedade e na cultura. Hitler dizia que os métodos científicos poderiam garantir que isso pudesse ser efetivado.

Instrumentos meticulosos foram desenvolvidos para que fosse auferido o grau de “arianidade” dos indivíduos. A constatação, baseada no princípio modelar, definia não somente se o indivíduo era ariano ou não, mas também se porventura deveria morrer. Visto que para alguns o grau de distância dessa “arianidade” era elevado, não restava outra opção ao governo nazista senão executá-los. Com o seu aparato cientificista determinavam quem era judeu ou cigano, por exemplo, e ambos eram dirigidos ao campo de concentração correspondente. O extermínio era um fazer diuturno, mas o empreendimento nazista não julgava estar cometendo o assassinato de um ser que poderia estar identificado como sendo um “igual a si mesmo”. Ou seja, a definição onto-axiológica do homem restringiu de tal forma o conceito de “homem” e “humanidade”, que fora possível ao nazismo praticar uma espécie de homicídio higiênico. Suas finalidades eram depurativas, e fundamentadas em princípios que correspondiam a uma verdade formulada pelo ideal concretizável e cientificamente mensurável. O homem era exterminado para que o verdadeiro homem aparecesse.

O resultado imediato dessa noção de humanidade foi um processo de depuração que se tornou genocídio sistematizado. “O anti-semitismo é como se livrar de piolhos. Eliminar piolhos é mais que uma questão de filosofia. É uma questão de limpeza” Isso foi dito por Himmler, comandante-chefe da SS. O Estado nazista era ascético, moral e rigorosamente excludente. A solução, para que seu

ideal pudesse prevalecer, foi usar a força. Essa atitude desumana ardente foi o carro chefe do nazismo.

3. Crítica da peça “Esperando Godot”: “Meu assunto é o fracasso”⁵.

A farsa metafísica, que é uma criação particular de Beckett, envolve o descontentamento e inconformidade humanos demonstrados a partir de uma situação trivial, quase basbaque, onde a intriga do enredo pouco lança luz à problemática central, mas, antes, estabelece uma esquivançosidade a explicação dos dramas vividos que realmente são tratados na peça. No contexto da farsa, as tendências mais racionais e minuciosas parecem unicamente alinhar o sentido geral do texto, não deixando que o expectador perca o interesse pela trama, que parece se dissolver a cada momento através da prosaicidade aparente do seu conteúdo manifesto. A generalidade da trama como algo que está aquém de uma intriga bem formada (e por isso é um exagero chamá-la de trama, coisa que só pode ser feita em sentido amplo) é um ponto de inflexão para o entendimento da farsa metafísica. Na peça “Esperando Godot”, que estreou em 1953, os personagens desempenham a função clara de expectantes, porém não só isso.

Na medida em que a farsa prossegue pode-se ver, por conta dos elementos estilísticos que lhes são peculiares, o quanto estão comprometidos os dois personagens principais (Vladimir e Estragon) com a espera, que tem um alcance teleológico metafísico proposto, mas que está sub-reptício a clareza de seu desejo manifesto. Por um lado, eles torcem para que Godot chegue e sacie sua fome e lhes dê um lugar confortável para passar a noite.

“ESTRAGON. - Vamos?

VLADIMIR. - Aonde? (*Pausa.*) Quiçá, esta noite durmamos em sua casa, ao abrigarmo-nos, sob o telhado, com a tripa cheia sobre a palha. Vale a pena que esperemos, não?”

Se ele chegar, esse problema estará resolvido de uma vez por todas. Por outro lado, nos questionamentos mais profundos, que direcionam a análise da trama a um ponto mais apurado, sobejam preocupações sobre a morte, o valor de ter nascido para se viver num mundo alheio ao sentido, o suicídio como resolução dos

⁵ Matando o tempo: o impasse e a espera, Fábio de Souza Andrade

problemas do mundo da vida e suas decorrentes expectativas, etc., como pode ser visto neste trecho:

“VLADIMIR. - E se nos arrependêssemos?
ESTRAGON. - E do que?
VLADIMIR. - Pois... (*Titubeando.*) Não faz falta entrar em detalhes.
ESTRAGON. - De ter nascido?”(Beckett, p.7).

É evidente que a separação entre o que aparece como trivial e aquilo que tem um caráter de maior austeridade no apreço filosófico e artístico não podem ser considerados de uma forma separada e estanque. A composição da farsa metafísica depende da interpenetração desses dois momentos, que são, a rigor, indesejáveis. As configurações da expressividade humana têm uma importância central para a motivação de Beckett em escrever uma peça. Essa configuração está intimamente ligada ao silêncio e a espera. Sua vinculação é sutil, e passa até mesmo pela escolha da língua em que “Esperando Godot” foi escrita.

Uma peça não é, em sentido estrito, uma obra literária. Ao contrário do que Tchécov pensa (que se uma peça é mesmo boa não precisa sequer ser encenada), a modalidade teatral, como forma artística, expõe uma possibilidade discursiva que a linguagem proposicional, que é bastante característica a filosofia, não consegue abarcar. Muito menos precisa ser presa de uma racionalidade, que enquadra no estabelecimento processual do discurso, a sistematicidade das explicações bem acabadas. Ou seja: umas das várias vantagens vigentes na expressão teatral, é que ela pode fazer uso daquilo que falta às ciências do espírito: o silêncio. Silenciar sobre algo é também envolvê-lo em uma discussão tácita que só é possibilitada pela performance da relação gestual.

Martin Esslin relata, em seu livro, que Beckett lia regularmente o livro “Crítica à linguagem”, de Fritz Mauthner. Baseado e influenciado por essas leituras, ele fazia considerações a James Joyce sobre a capacidade de a linguagem dar conta dos nossos desejos locucionários, e da possibilidade de ela conseguir explicar de maneira satisfatória o mundo em que se vive. Para Mauthner, o que a linguagem faz prioritariamente é criar conceitos sobre as coisas, porém não fala sobre as coisas

mesmas. A solução, portando, seria o que Mauthner definiu como “suicídio lingüístico”. Deste suicídio resulta um silêncio que é dele decorrente⁶.

Essa limitação da linguagem está no cerne da assertibilidade proposicional. O homem, quando fala das coisas, não fala realmente sobre elas, mas expressa uma relação de conceitos, os manipula simplesmente no terreno do discurso. A coisa mesma, como tal, não é tocada. O que se faz, ao falar sobre as coisas, é criar “monstros conceituais”. Isso gera um problema que é aporético. A única forma de extirpá-lo é alijando-o de todo, o que corresponde, para Mauthner, a um suicídio lingüístico. O limite da linguagem é uma restrição epistemológica, e por isso não temos acesso objetivo sobre certos temas da vida. Isso é perturbador. Vive-se em um mundo estruturado linguisticamente, e, no entanto, é justamente aí que se encontra a maior falha. Fábio de Souza Andrade sugere essa interpretação de Beckett a respeito da linguagem ao analisar o personagem Hamm, de a peça “Fim de Partida”: “..., Hamm retoma os motivos centrais a sua existência – o poder e o apodrecimento das relações humanas, especialmente as familiares, a incomunicabilidade decorrente de uma linguagem inócua e desgastada,...”⁷

Beckett parece concordar com a análise de Mauthner sobre as restrições da linguagem. Ao abandonar a docência, ele diz que não é interessante falar a respeito de algo sobre o qual se ignora. Quando é instado por um estudante sobre o motivo que o levou a escrever “Esperando Godot” em francês, e não na sua língua vernácula, respondeu que utilizando o francês era mais fácil escrever sem estilo. Aqui parece que Beckett aspira a uma espécie de ideal minimalista da linguagem, onde dizer menos com a maior brevidade possível é realizar o máximo da potencialidade lingüística. Já que não se pode efetivamente fazer com que os “objetos” correspondam ao que, imagina-se, eles realmente são, ser breve, nesse contexto, é o melhor a ser feito. Beckett diz: “A expressão de que não há nada a expressar, nada com que expressar, nada a partir do que expressar, nenhuma possibilidade de expressar, nenhum desejo de expressar, aliado à obrigação de expressar”, (Três diálogos com Duthuit, 1949).

O não-dito, na peça, é um silêncio metafísico que logra mostrar que o homem está submetido às contingências de um mundo desarrazoado e que extrapola

⁶ Wittgenstein's Vienna, p. 131

⁷ Retirado do livro “O silêncio possível”, página 108, 2001.

qualquer lógica discursiva. Para passar o tempo, os dois protagonistas usam o expediente de falar o tempo todo, sua intenção é livrarem-se do tédio da espera. A espera é o silêncio, a elipse locucionária que não pode ser abrangida pela racionalidade lingüística, que não pode ser contextualizada dentro da recursividade do discurso da razão tipicamente ocidental.

A crítica sempre procura uma explicação ostensiva para o significado da espera, e de quem seria Godot. Quando, por ocasião de uma montagem estadunidense, o diretor perguntou quem, afinal, era Godot, Beckett foi categórico: “Se eu soubesse, o teria dito na peça”. Essa resposta é uma demonstração clara de que o enigma em torno da identidade significacional de Godot não é um recurso teatral vazio, ou tão-somente uma estilização que tem em vista prender a atenção da assistência. Beckett realmente não sabe quem é Godot, apesar da tese baseada na análise filológica do nome, segundo a qual Godot é Deus, por conta do radical God, que o compõe. Ainda que Godot fosse Deus, Beckett poderia afirmar o que quer que seja sobre este? Mesmo que se concordasse com essa análise, ainda assim seria inviável uma explicação para o que vem a ser Deus: estabelecer-se-ia uma mera troca de nomes vazios.

A linguagem, portanto, é inócua em momentos centrais da vida. Fala-se, o tempo todo, sobre nada. Na peça em estudo, o roteiro não contém uma história, nada é relatado à maneira de um enredo, propriamente, e o que acontece é totalmente irrelevante e prosaico. Não há um clímax, nem mesmo há insinuação disso. A finitude da linguagem torna o homem crédulo na sua miséria. A visualização do limite da linguagem expressa, de uma só vez, o limite da razão e o da relação do homem com o mundo da vida. A linguagem é um *médium* repleto de precariedade, apesar de nele nos movermos. O ponto arquimédico é uma quimera, e a linguagem mais uma demonstração da contingencialidade do homem.

Parece que a espera por Godot é a fórmula chave para que haja ainda qualquer mínimo apego ao cenário, a paisagem, no qual estão inseridos Vladimir e Estragon. Em meio a especulações suicidógenas, ambos questionam-se o que estão a fazer. A resposta remete a espera. Esperam Godot. A espera é o único motivo racional para explicar a manutenção continuada daquele estado. Percebem o que estão a fazer na medida em que compreendem que a espera é um ato, como pode ser visto no trecho abaixo:

“ESTRAGON: Vamos.
VLADIMIR: Não podemos.
ESTRAGON: Por quê?
VLADIMIR: Esperamos Godot.
ESTRAGON: É verdade.”

A espera é exaustivamente lembrada por Vladimir a Estragon. O texto supracitado ocorre várias vezes durante o desenvolvimento da peça, a maneira de um mote. Isso confere pujança e afirma seu caráter central. Outros motes são pronunciados, sempre articulados a este primeiro. O “é melhor nos separarmos”, de Estragon, surge incansavelmente, e só tem sua derradeira repetição feita quando Vladimir diz que depois de cinquenta anos juntos isso não é mais uma opção a ser considerada. Um mote de cinquenta anos de idade! Realizá-lo é concretizar o dissolvimento da espera. Um mote é articulado em relação ao outro da seguinte maneira: se a separação se efetiva, então é impossível considerar a espera, tê-la em vista, posto que é preciso que estejam ali, naquele lugar acertado, para que Godot os encontre. No entanto, se a espera permanece, o mote da separação continua sendo pronunciável, uma vez que ainda estão juntos, e a dissolução da amizade é um tema relevante. Separarem-se, neste caso, é uma desagregação do sentido, visto que eles estão lastreados existencialmente pela expectativa de um Godot que surge⁸. O próximo e último mote é aquele sobre o cálculo do suicídio no salgueiro. Esperam, não se separam e, contudo, nada acontece. Assim, refletem sobre a viabilidade de dar cabo a vida enforcando-se no salgueiro com o auxílio de um cinto. É melhor que matem a si mesmos e, de preferência, fazendo uso do único objeto cenográfico que está à disposição: o salgueiro. Esta é a sua funcionalidade principal⁹. Todos estes motes possuem uma posição clara acerca da questão sobre a petição de sentido. As proposições expressas neles constituem a resolução da problematização cênica da peça, a saber, um mundo da vida onde o sentido é desbaratado pela desagregação do sentido mesmo, um mundo de ilusões perdidas, que está em bancarrota, em que as convicções se tornam cada vez mais pessimistas por força da situação-limite que se impõe.

⁸ Há uma variação do mote da separação, que tema as mesmas conseqüências se articulado ao primeiro: a repetição do “vamos embora”, vez ou outra relembrado no lugar do “deveríamos nos separar”.

⁹ Depois, pouco mais a frente, será elaborada uma tese sobre a importância do salgueiro no que concerne a temporalidade da peça, função cênica tão importante quanto está que está sendo explorada.

A interpretação sobre o significado da espera pode ser exposta na perspectiva do absurdo. 'Ter o que esperar' é o estandarte do ideário, pois ninguém espera por coisa alguma. Se alguém espera, há algo que está proposto aí. Esperam por isto: Godot. (Veja que está dito "isto", e não "ele"). Mas se Godot não chega apesar de tanta espera, é de se pensar que Godot não mais virá. Portanto, insinua-se, com isso, que a espera é uma crença. É a crença de que num tempo futuro se concretizará um desejo, ou anseio. Não há certeza alguma de que Godot virá, isso não pode ser traduzido em um conhecimento, mas isto é irrelevante. O que importa é manter essa idéia no horizonte, horizonte que sempre se afasta, porém sempre se lobra.

A espera é um 'ter em vista'. Já estão naquele lugar. Nasceram e cresceram ali. Não conseguem se separar, mesmo que tentem (e por vezes Estragon o tenta). Não parecem resignados, ao contrário: estão sempre com uma postura combativa. Na verdade, há as duas coisas: estão conscientes de que o mundo é algo estranho a eles, e que não vale a pena ser vivido; e, muito embora isto, não fazem nada a respeito efetivamente. A resposta à pergunta sobre 'o que fazemos?' é a espera. Mas, se Godot chegar, a trama metafísica será alterada? Se sim, em que aspecto? Mas se porventura não chegar, até onde se estenderá a espera? Melhor: é possível que Godot chegue? Não se pode estar certo de que o desfecho da peça ajude a responder estas questões, e nem é confiável se elas são imprescindíveis, mas é preciso (e possível) investigar mais um pouco.

O cenário no qual se dá a peça é minimalista. Há, tão-somente, além dos personagens, um salgueiro em cena. As terras amplas em que estão, um descampado em torno de uma estrada, têm dono: um homem dominador chamado Pozzo, que aparece na trama nos dois atos, junto a seu servo Lucky.

O Moço, personagem sem nome, surge no primeiro ato da peça como um mensageiro. Está incumbido de dizer ao Vladimir (e nesse instante se revela um outro nome seu, Alberto), que Godot não virá hoje, e sim no dia seguinte. Vladimir não está bem certo de conhecer o Moço, e pergunta a ele se este o conhece. O moço afirma que não. Assim, ele vai embora, e os outros dois permanecem onde estão. Novamente é aventada a possibilidade de irem para um outro lugar, fazendo uso da variação do segundo mote. Imediatamente depois Beckett usa o terceiro, do suicídio. O moço traz consigo a frase que lhes acalenta, ao dizer que Godot

certamente virá no dia seguinte. Nesse ponto é revelado que já estão juntos a mais de cinquenta anos, e o verdadeiro ritornelo se patenteia de uma maneira um tanto surpreendente: estão a esperar há quanto tempo?

Essa pergunta ganha mais solidez e consistência quando o Moço aparece novamente no segundo ato. Vladimir pergunta se este lhe conhece. Novamente ele diz que não. Tudo isto parece muito estranho. Vladimir chega a perguntar se é ele mesmo, e não seu irmão, sobre o qual haviam falado no suposto dia anterior. A indicação que há no parêntese da peça (e na versão francesa) é de que se trata realmente do mesmo moço. Por que, então, ele não se lembra da aparência de Vladimir? O que isso significa? O embrólio dos dois amigos ganha um contorno novo nesse momento da peça, que já está chegando ao seu fim. Fica mais clara a ligação quase evidente entre espera e tempo. O tempo no qual vivem os dois amigos parece se disfarçar. Os dois nunca se entendem com relação ao dia em que estão:

“ESTRAGON: Se ele veio ontem e não estávamos aqui você pode ter certeza que ele não virá hoje novamente.

VLADIMIR: Mas você diz que estivemos aqui ontem.

ESTRAGON: Posso estar enganado” (Beckett, p. 13).

E por várias vezes quase se é convencido de que Estragon tem uma memória péssima, pois é Vladimir que busca a noção de tempo a cada momento. No início do segundo ato isto fica melhor exemplificado, pois é mais uma vez Vladimir que lembra a Estragon sobre a espera que este insiste em não lembrar. Mas ambos não estão seguros quanto ao tempo que estão vivenciando. No segundo ato, o salgueiro chorão floresce em uma única noite. Vladimir fica admirado com isso, achando que se trata de um caso espetacular. Estragon, ao contrário, identifica o fato ao início da primavera, não achando nada de extraordinário no acontecimento. Para ele o que houve foi uma confusão de seu amigo, que tomou o sonho por algo real.

“ESTRAGON: Eu lhe digo que não estivemos aqui ontem. Foi outro dos seus pesadelos.

VLADIMIR: E onde é que estávamos ontem à tarde, segundo você?

ESTRAGON: Como é que eu vou saber? Em outro compartimento. O que não falta é vazio.” (Beckett, p. 82).

No entanto, como está evidenciado no texto, nenhum dos dois está convicto do que aconteceu. O que há de certo é que ambos estão perdidos. Vladimir, quando conversa com o Moço, antecipa seu recado, que é o mesmo que havia sido enunciado no dia anterior. Aquilo que o mensageiro tem a dizer não é uma novidade. Pouco antes de o Moço chegar Vladimir faz uma reflexão solitária sobre o sofrimento dos outros, e se questiona se não estava dormindo, ou se não está dormindo neste momento. A repetição também entra nas suas considerações: ele fala sobre o significado que dará ao novo dia que irá ter início: “O que direi amanhã, quando creio despertar, deste dia? Que esperei ao Godot, neste lugar, com meu amigo Estragon, até o cair da noite?” (BECKETT, p. 122). Todos os dias são iguais, e é essa repetição tediosa que destitui de significação o dia atual e passado, mas é também o que lhes confere sentido. Vladimir sabe que não há nada de novo. Ele sabe, ou tem a forte impressão, de que o tempo está parado, não se move, ou se move pouco: “O tempo parou” (BECKETT, p.41), “é evidente que o tempo, nestas condições, passa devagar” (BECKETT, p. 104). Pozzo tem que lhe explicar como o dia funciona naquela região nessa época do ano. Mas não importa: absolutamente parado, ou fluindo como nunca¹⁰, este tempo está situado em uma dificuldade de compreensão, uma vez que Godot não chega nunca. A chegada de Godot é uma ampla salvação em todos os aspectos. Quando eles pensam ver Godot chegar logo gritam que estão salvos¹¹. Ma salvos de quê?

No início da peça um propõe ao outro que se arrependam. Beckett fala, em um outro texto: “O único pecado do homem é o de haver nascido.” A espera vincula-se a certeza de uma vida que é desarrazoada em si mesma, onde as expectativas estão postas sempre em ilusões motivacionais, como será o caso referido da peça, que é exatamente o que lhe dá título: a espera de Godot. Não é de se surpreender que alguns críticos tenham achado que Godot é uma hipostasiação de deus. Porém, não o é: Godot é a remediação do absurdo ontológico, embora não chegue. Na verdade, não existe um Godot pessoal (ele nem sequer figura entre as personagens), mas sim a ‘espera de Godot’ que é, esta sim, uma entidade abstrata com a qual convivem os heróis da trama.

O silêncio suscitado pela espera, por conta da possibilidade de Godot não vir, é um aspecto metafísico muito importante. Esse silêncio com relação à espera a

¹⁰ O tempo já flui novamente. O sol vai se pôr, a lua se erguerá e nós dois longe... Daqui.

¹¹ BECKETT, p 94

coloca como uma ação e, por mais contraditório que possa parecer (mesmo quando os próprios personagens lucubram sobre sua condição), uma ação passiva, uma ação-passividade. Esperar não é algo divertido (isto está dito no texto) e os dois, Vladimir e Estragon, deixam isso muito claro, procurando sempre alguma distração para fazer o tempo passar mais rápido. Muito embora esta posição, a pergunta sobre o que fazem ali é satisfeita pela resposta que é preenchida com a espera de Godot, portanto, o que *fazem* é esperar, esta é sua ação fulcral. O fazer beckettiano não é, nessa direção, um fazer técnico, nem utilitarista. “Não há nada a fazer” é a frase que abre a peça.

Há uma passagem reveladora em que Vladimir diz que ele e seu amigo Estragon são a Humanidade (pg. 104). Ele tenta assumir uma posição de responsabilidade para com os que estão em apuros. Nesta cena do segundo ato, Lucky e Pozzo estão atirados no chão sem que consigam se levantar, respectivamente mudo e cego. Reconhecem Lucky, que ferira Estragon no primeiro ato, e tencionam se vingar. Então, depois de muito debater com Estragon sobre esse tema, Vladimir lhe diz que esta é uma questão menor, uma discussão inútil, e que eles voluntariamente deveriam ajudar os dois aflitos. Vladimir reflete sobre o caráter de independência ética dessa ação. Não há nada que externamente os obrigue a efetuar a ajuda, esta é desse modo, uma ação livre e aleatória. Tanto ajudar como não fazê-lo seriam ações igualmente aceitáveis, e essa fala do personagem ampara a tese de um mundo sem fixidez moral possível, onde todas as ações são igualmente respeitáveis. Não há uma normatização congruente. Continuando o trecho, Vladimir usa o exemplo de um animal selvagem para justificar a indeterminação do seu agir, afirmando, com isso, que não existe uma correspondência segura que implique fazer algo deste ou daquele modo. O trecho referido é o seguinte:

“É evidente, também, que, se ficarmos de braços cruzados, pesando os prós e os contras, também faremos justiça à nossa espécie. O tigre se precipita em socorro de seus congêneres sem a menor reflexão. Ou foge a se esconder nos emaranhados da selva.”

A justificação por analogia à ação de um animal selvagem pode ser compreendida por uma fala seguinte, segundo a qual a razão está “vagando pela

noite sem fim das profundezas abissais”. Estragon retorqui dizendo que todos nascem loucos. Vladimir discorda, pois a questão suscitada, segundo ele, não é esta. No entanto, para que uma razão que não pode me levar a ações confiáveis do ponto de vista de uma escolha sobre a qual possa me referir como certa ou errada? Estar-se-ia, dessa maneira, no mesmo nível da fera do bosque que, conforme Vladimir diz, faz suas escolhas irrefletidamente. Mas ele continua a dizer que a questão não é essa especificamente. O aparato cognitivo capaz de nos ajudar a promover escolhas racionais de ordem ética é irrelevante. A questão central é metafísico-teleológica e, para ele, de uma alçada axiológica muito superior:

“Mas a questão não é essa. O que é que estamos fazendo aqui? Esta é a questão. E somos abençoados por conhecer a resposta. Sim, em meio a essa imensa confusão, uma só coisa está clara: estamos esperando Godot.” (Beckett, p. 104).

Qual é a única coisa que eles sabem? Que Godot virá? Não! Sabem que esperam Godot, e é com isso que Vladimir se regozija por hora. Até mesmo a razão se perde na barafunda da espera.

Ter a expectativa de que Godot vem não alivia o pesar que a espera suscita, ainda que eles digam ser abençoados por saberem o que estão a esperar, por saberem qual é seu objetivo. Ao mesmo tempo que a possibilidade de um Godot que irrompe no palco é exposta como o sucedâneo à espera, estão também seguros de que Godot não lhes prometeu que viria, que talvez sua espera é baldada e fajuta. Há, na ação-passividade, um componente que subsume a espera: o sentido. O sentido que a espera possui sua representatividade maior por ela ser a representação formal do desiderato dos personagens que assomam ao palco. A espera, vista como espera tão-somente, nada significa. Ou é puro vazio, e esse aspecto niilizante é de difícil adesão, se é verdade que os personagens não se suicidam no salgueiro; ou é uma questão sobre a petição de sentido, que no contexto filosófico explorado subsume não só a espera como também a vida genérica, porquanto é mais apropriado falar em “sentido da vida”, e não mais “vida”¹².

¹² Dizer, por exemplo, uma frase que comece com a formação “a (minha) vida é...” reclamaria, nesse contexto histórico-filosófico, uma noção abrupta e peremptória sobre o sentido da vida. A vida, sem um sentido qualquer que seja, degenera em

4. Conceituação Ostensiva do Tema Absurdo

Para se situar a questão do absurdo, é importante fazer considerações sobre sua natureza, o que leva à explicação do tema do Absurdo com relação a sua pertinência filosófica.

À primeira impressão parece ser muito intuitivo o pensamento sobre o sentimento causticante que esteia aquilo que nos gera um incômodo tenaz com relação ao mundo. Provavelmente todos se encontram assim vez por outra. Incômodo aparentemente irreparável, e que não se esbate facilmente. Também pode ser fácil a ingênua definição puramente psicológica, que atribui ao Absurdo causas mentais, e outras perturbações dessa ordem.

Apesar de haver o sentimento do absurdo, ele não se reduz a uma sentimentalidade, e não é um sentimento na forma pura, por assim dizer, mas tão-somente este sentimento o funda (CAMUS, 2010, p.43), pois esta é a maneira que se tem para que seja percebido de forma imediata. O Absurdo nasce de uma comparação (CAMUS, 2010, p. 44), e dela deriva-se uma proposta sub-reptícia inexorável: a de que as coisas que estão ao meu redor e com as quais eu deveria ter “contato” estão separadas de mim. O fosso que se abre diante da possível relação entre o ser que está no mundo e as coisas que poderiam ser acessadas naturalmente por ele é o Absurdo em curso. A configuração analógica que compõe a estrutura desta ruptura deixa claro que não é uma sentimentalidade o guia unívoco da sensação do absurdo.

A polarização dos elementos da ruptura e a necessidade de que haja a sua confrontação, expõe um caráter mais visualmente “palpável” da absurdidade. Para rechaçar a crítica de uma crise psicológica, é possível estabelecer limites a idéia de psicologia. Neste terreno pode-se dizer que, tanto o mundo quanto o homem estão em confronto e que, apesar de não haver absurdo fora do espírito humano, o absurdo depende do mundo para acontecer. Portanto, não há absurdo de ordem puramente mental e, assim, uma noção solipsista do tema não é cabível. De forma que é necessário que esteja posta na ordem do dia uma inequívoca apresentação

vazio, e isso é soturno e desgraçado. É claro que a acepção de vida aqui tratada prescinde do que esta tem de orgânico ou biológico.

de dois itens dissociados: o homem e o mundo; e é imprescindível que esse mundo seja real, na medida de sua interpretação originária¹³ (enquanto mundo), e que seja comunicável¹⁴, uma vez que se deve saber algo a seu respeito, minimamente. O absurdo não é, destarte, um delírio ou um anseio.

No seu ensaio sobre o absurdo, Camus destaca três temas que são tratados com mais diligência: o próprio absurdo, o suicídio (em sua relação com aquele, uma vez que o suicídio é a solução do problema) e a esperança. Para Jaspers:

“Sem esperança, não há vida. Enquanto há vida, há sempre um mínimo de esperança, que brota da coragem. A esperança se mostra ilusória quando o existente naufraga. Só amparado na coragem pode o homem caminhar de frente erguida para o seu fim. A esperança só tem sentido em relação ao existente. Que ocorre, porém, se a esperança desaparece no tempo? Aquela disposição é uma confiança despida de objeto, confiança sem certeza, não concedida a todos e não concedida a todo o momento: ‘estar maduro é tudo’ (Shakespeare).” (Jaspers, 1965, p 52).

Camus escreve que “Um homem sem esperança e consciente de sê-lo não pertence mais ao futuro” (CAMUS, 2010, p.46). Existe uma relação profunda entre o absurdo que está posto diante do indivíduo e sua relação com o tempo. Depreende-se que sem esperança não há mais o tempo (tomado em sua acepção de expectativa, e como expectativa de futuro), e todas as relações do ser no mundo se tornam imediatas. Está claro que, se o indivíduo não se suicida, continua a viver no mundo da vida, na cotidianidade, de que fala Heidegger¹⁵ e, sendo assim, se está inserido no mecanismo do raciocínio absurdo, não vive, portanto, à espera. A densidade do mundo é o que se apresenta, com uma densidade que está no seu hábito próprio e que é certamente o que o compõe (o seu ramerrão diário, seu automatismo vital).

Uma vez que se está familiarizado com isso e, em um paradoxo aparente, há ao mesmo tempo um estranhamento, configura-se o absurdo: “Uma coisa apenas:

¹³ Neste contexto, o que se quer dizer é que para que o mundo seja tido como um dado com o qual o indivíduo possa se relacionar através da fórmula do divórcio (mundo ‘separado’ do indivíduo) faz-se preciso que se tenha uma compreensão de mundo compartilhado, ou seja, esse mundo deve ter este mesmo *status* para outros indivíduos, ainda que estes indivíduos não tenham desenvolvido a capacidade de compartilhar especificamente do tema do absurdo.

¹⁴ Isto é, compreensível, posto em uma perceptividade discursiva e racional, não isolado pela incomunicabilidade do sentimento estanque que só se pressente por uma sensação não-verbalizável.

¹⁵ Ser e Tempo, primeira seção, segundo capítulo, § 12, pg. 100, Ed. Vozes: “*O ser-em, ao contrário, significa uma constituição do ser na presença e é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corpórea dentro de um ente...; ‘em’ deriva-se de innan-, morar habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com...*”. Portanto, é constitutivo do ser no mundo.

essa densidade e essa estranheza do mundo, isto é o absurdo.” (CAMUS, 2010, p.29)

Há, para a formação do conceito de absurdo, uma interpenetração de outros conceitos que lhe dão sustentação, ou que são derivações diretas dele. A idéia de esperança, tempo, suicídio e liberdade são exemplos disso. Esperança e tempo são anteriores¹⁶; enquanto que a idéia de suicídio e liberdade são posteriores.

O Absurdo envolve a questão cénica da vida dos homens, e sua elaboração tem principalmente mais a ver com eles do que com uma discursação teórica vazia. O ponto de partida para a análise do absurdo é um certo valor que pré-julgamos estar na vida. A vida vale ser vivida? Camus abre o primeiro capítulo de seu livro assegurando que só existe um problema filosófico sério. Este problema é o suicídio. A pergunta fundamental que precisa ser feita é se o melhor a fazer é continuar vivo ou se suicidar. Esta é a pergunta primordial e mais importante. Tal pergunta é, na verdade, concernente a uma questão de sentido, e há nela a pressuposição de que um sentido imanente à vida possui o condão de validar a existência. Sem esse sentido a vida se torna vazia, e a sua validade torna-se caduca e sempre já inexistente.

Outra explicação que pode ser concomitantemente feita é na perspectiva do reconhecimento do mundo. Se na constatação do absurdo do mundo a consciência absurdo não reconhecesse o mundo, seria impossível perceber que algo lhe é negado. Essa atribuição de possibilidade de reconhecimento leva a uma solução, através da idéia de que o ser-no-mundo reconhece a si mesmo como tal e por isso sente o divórcio. A comparação (e confrontação) de que Camus fala é um indício que corrobora essa investida (CAMUS, 2010, pp. 44-45).

Em “Ser e Tempo”, Heidegger conclui que a angústia (que pode ser identificada com o sentimento absurdo) é uma abertura privilegiada do ser-aí em seus momentos constitutivos (como por exemplo, ser-em, ser-próprio). E que a angústia mostra que o homem existe faticamente no mundo, o ser-aí do homem expressa-se no mundo existencialmente através da angústia: o ser-aí é ser-no-mundo por meio dela. “Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo

¹⁶ Serão aqui tratados os aspectos interessantes para a definição do conceito do absurdo. Em outro capítulo será oportunamente discutida a decorrência ética do absurdo e de seus conceitos elementares.

como tal". (HEIDEGGER, 2007, p. 252). Para ele justamente a angústia traz a tona o aspecto do ser-aí como pertencente do mundo.

5. Crítica a extrapolação ética da filosofia camusiana

Em Camus, do momento de extravasamento da cisão entre ser e mundo decorre a percepção do absurdo como uma verdade ontológica. E se não puder ser considerada ontológica é, no mínimo, a-histórica na sua relação consigo mesma. Da modernidade derivou-se um método de filosofar que tornou objeto o próprio “Eu”. Essa objetualidade do eu provocou uma nova percepção de si em relação ao mundo. Se antes este “Eu” era um dado da intuição, agora ele é objeto de investigação filosófica. Não é de impressionar que esse tipo de perspectivação do “Eu” cause um distanciamento entre “Eu” e “mundo”. Mas é um distanciamento conceitual que advém do método, e não da imanência da análise. Camus toma a verdade do absurdo de outra forma. Para ele essa verdade é imanente, e é uma verdade que só pode ser percebida como tal por meio do desenvolvimento de uma espécie peculiar de consciência, a consciência absurda.

Desta verdade camusiana se pronuncia uma idéia de re-significação do mundo, no interior do espectro dessa perspectivação de verdade sobre o prisma de um absurdo ontológico. Na aparente superveniência do absurdo revela-se que ele é anterior a oposição binominal inquietante ser/mundo. Ou seja: tem-se uma dinâmica em que o mundo é acionado pelo ser, mas que, no entanto, este mundo não responde. Da reiteração dessa dinâmica nasce a angústia e a sensação de absurdo, que depois se comuta em consciência absurda, e essa consciência é um conhecimento. Fica claro, desta forma, que o aparecimento ulterior do absurdo só tem a revelar que ele já estava lá antes, ele sim existente como real verdadeiro. Camus diz: “E o que constitui o fundo do conflito, da fratura entre o mundo e meu espírito, senão a consciência que tenho dela?” (CAMUS, 2010, p. 64)

A idéia de re-significação de mundo em Camus está, portanto, repousada na noção de precedência da verdade alocada no absurdo. Isto faz com que o mundo seja percebido a partir de um ponto de vista de uma contingencialidade total. Se não há verdade no mundo, pois foi descoberto que esta verdade é o absurdo, então nenhuma de nossas escolhas pode ser considerada certa ou errada. E mais: nenhuma de nossas ações pode ou deve ser considerada certa ou errada, de modo que a axiologia camusiana participa de uma noção ontológica do mundo em que os

aspectos qualitativos são fechados ao mundo da vida. Todas as ações estão postas em uma mesma equivalência valorativa, em que o estatuto a respeito do certo e do errado não pode ser distinguido claramente.

Essa forma de perspectivar o mundo da vida é um lance de olhos que está condicionado por um contexto histórico da filosofia. A modernidade “emprestou”, por meio do método, a cisão para o ser e o mundo. O que Camus faz é agudizar essa cisão, transformando-a em uma estrutura do mundo pela qual o ser é revelado em sua natureza absurda. Dessa maneira, ele lança uma visada sobre a história da filosofia no qual conceitos de ontologia e existência se sobrepõem e se confundem. Outros filósofos sinalizam entender esta cisão como algo que é real, mas nunca o eu havia perdido a sua substancialidade. O fulcro do “Eu” camusiano é a consciência absurda, o que significa um esvaziamento da existência enquanto ser-no-mundo-da-vida.

As decorrências éticas já insinuadas são preocupantes. O homem está impossibilitado de fazer escolhas reais entre o bem e o mal, uma vez que esses dois elementos não existem qualitativamente. Quando se está em um mundo em que esse ponto é uma regra, as escolhas são desacreditadas *a priori*, pois nada do que pode ser feito tem um valor que seja definível axiologicamente com segurança. Nas suas ações o homem se vê impossibilitado de praticar o bem ou o mal de uma forma ostensiva, haja vista que estes não existem. O mundo está submetido à imperiosidade do absurdo, segundo o qual não há uma moralidade que nos torne reconhecíveis uns aos outros. Toda essa explicação está depreendida do discurso exposto no livro “O Mito de Sísifo”, no momento em que Camus explica os termos “quantitativo” e “qualitativo” como estados de fundamentação da experiência humana.

Primeiro, Camus opõe juízo de valor a juízo de fato. Esse é o início de sua argumentação: “Os juízos de valor ficam descartados aqui, de uma vez por todas, em benefício dos juízos de fato. Só posso extrair conclusões do que posso ver e não arriscar nada que seja uma hipótese” (Camus, 2010, p. 72). Isso quer dizer que o mundo sensível é a pedra de toque para a definição sobre o que podemos ou não falar sobre o mundo, ou seja – o sensível é o seu limite epistemológico. Afirmar algo que não possa ser verificado por meio da experiência humana constitui um devaneio. Camus tentará chegar à apreciação do absurdo através da observação do

mundo e, assim, constatá-lo como essencial. A consciência absurda será aqui um elemento fundamental para a explicação dos pontos dos quais decorrem a ética camusiana: liberdade e esperança. Esses pontos, por sua vez, são também importantes para demonstrar as características fulcrais da moral quantitativa de Camus.

A liberdade, em Camus, é uma desolação provocada pela descoberta da ausência de uma outra liberdade que até então se acreditava. Essa liberdade é a liberdade eterna. Sendo coerente com o seu princípio, segundo o qual não se pode afirmar algo que não está no âmbito da experiência, a liberdade eterna, de caráter divino, não pode ser uma verdade. Daí pronuncia-se a liberdade que está em encontrar-se livre da imposição da liberdade eterna, e que conduz ao estabelecimento de uma liberdade chamada “liberdade de ação”. Livres da liberdade eterna, por meio da consciência absurda, encontra-se a liberdade de ação. A seguinte citação expõe o cerne disso.

“Ora, se o absurdo aniquila todas as minhas possibilidades de liberdade eterna, também me devolve e exalta pelo contrário, minha liberdade de ação. Tal privação de esperança e de futuro significa um crescimento na disponibilidade do homem” (Camus, 2010, p. 68).

Fica também demonstrado, na citação acima, que liberdade e esperança não são conceitos estanques, mas sim complementares. A esperança é um conceito que está eivado de temporalidade. Em certa medida pode-se dizer que ter esperança é, em sentido lato, uma modalidade do ato de esperar. Quem elimina a esperança elimina, por sua vez, as incumbências que ela traz. A esperança de algo determina as ações e as aspirações, e orienta os atos daquele que espera (daquele que é esperançoso). A esperança é, também, o que confere sentido a alguma coisa. Essa característica da esperança é muito importante. A esperança é eliminada por não haver mais um objeto de esperança e, dessa forma, a esperança é esperança de nada, portanto é vazia. Não haver objeto de esperança caracteriza a perda do sentido. E a perda do sentido é o estopim da liberdade de ação, por que há nela uma indeterminação que lhe é apanágio central. Se houvesse uma determinação rigorosa não haveria liberdade, pois esta ficaria submetida à autoridade daquela. Por conseguinte, a eliminação da esperança (e sua atmosfera de temporalidade)

promove e alça a liberdade de ação a uma existência cotidiana. O tempo, no mundo absurdo, não existe, como fica insinuado no seguinte trecho:

“Para ficar claro, na medida em que tenho esperança, em que me preocupo por uma verdade que me seja própria, uma maneira de ser ou de acreditar, na medida, enfim, em que organizo minha vida e provo assim que admito que ela tem um sentido, crio barreiras entre as quais recuo minha vida. O absurdo me esclarece o seguinte ponto: não há amanhã. Esta é, a partir de então, a razão da minha liberdade profunda. (Camus, 2010, p.70)

A liberdade profunda de que fala Camus é repleta de conseqüências. É uma liberdade que a consciência absurda compreende como tal por ser fundada na destituição de sentido e da inerente autoridade pressuposta neste.

“Tudo o que faz o homem trabalhar e se agitar utiliza a esperança. O único pensamento não enganoso é, então, um pensamento estéril. No mundo absurdo, o valor de uma noção ou de uma vida se mede por sua infecundidade.” (Camus, 2010, p. 81).

Esta é, em suma, a posição de infecundidade do homem que age guiado por um sentido. Sua ação é estéril e infecunda por conta da falta de sentido e não-significação dos seus atos, de modo que eles são, na verdade, nada. Apesar das ações serem uma espécie de nada, quando consideradas em sua significação de sentido¹⁷, eles são algo, por que continuam sendo ações. A qualidade das ações e a base moral das ações consideradas qualitativamente, não oferecem uma representação cabal da realidade se esta for considerada a partir de uma perspectiva teleológica. Assim, as experiências que são forjadas e determinadas tendo em vista sua qualidade, sofrem com a questão sobre a petição de sentido. E de tal modo essa falta de sentido é contundente que as escolhas são, de certa forma, algo de desarrazoado.

Camus cita Dostoievski: “Se Deus não existe, tudo é permitido”, e diz que essa é uma frase com o sinal absurdo, mas que não deve ser compreendido de modo ingênuo: aqui, segundo Camus, não há qualquer indicação de que é possível fazer o mal impunemente. “Tudo é permitido não significa que nada é proibido”, diz,

¹⁷ A significação de sentido está relacionada à finalidade que o sentido, qualquer que seja, envolve.

e continua: “Não recomenda o crime, seria pueril, mas restitui a inutilidade ao remorso. E também, se todas as experiências são indiferentes, a experiência do dever é tão legítima quanto qualquer outra” (CAMUS, 2010, p. 80).

Ora, o que Camus talvez não tenha percebido (e há sérias razões para pensar que percebeu) é que se realmente todas as experiências são igualmente indiferentes, do ponto de vista axiológico, então haverá, de maneira inequívoca, uma indeterminabilidade ética. Que tipo de frase é “... a experiência do dever é tão legítima quanto qualquer outra”? Se outras experiências de não-dever são tão legítimas quanto às experiências de dever, de que forma estará alguém obrigado a agir de uma forma determinada, segundo um dever que é estipulado? Camus diz um pouco antes: “Extraio então, do absurdo, três conseqüências que são minha revolta, minha liberdade e minha paixão.” (CAMUS, 2010, p. 75). Que obrigação alguém teria para com o sentido do dever se o corolário do absurdo é revolta, liberdade e paixão? “O objetivo deste (raciocínio), com efeito, é esclarecer o procedimento mental que, partindo de uma filosofia da não-significação do mundo, acaba encontrando-lhe um sentido e uma profundidade” (Camus, 2010, p. 55). De forma que o absurdo é o que, em última análise, confere sentido ao não-sentido do mundo.

Conclusão

Este trabalho tentou esclarecer alguns pontos da crítica ensejada pelo momento histórico situado no pós-guerra. Essa crítica se configurou em uma visão de mundo angustiada sobre o homem e o seu lugar existencial. Tal visão de si provocou decorrências éticas, dada a convicção de que o referencial de ação que o homem pode escolher é sempre equívoco e degenera em algum tipo de monstruosidade. Esse vazio ético-existencial produziu o ápice do estranhamento do homem no mundo, que foi chamado, genericamente, de Absurdo.

Camus lida com esse conceito, e para ele não é tão-somente um conceito, mas a correspondência mesma da verdade. O Absurdo é um divórcio entre o homem e mundo, quando este não responde às investidas daquele. Nesse contexto, o que é constatado é a ausência de sentido em tudo, inclusive das ações. Estabelecido isso, o pressuposto ético para justificar o bem e o mal torna-se irracional, na medida em que o absurdo reconhece os limites da racionalidade, ou seja: a partir de uma epistemologia baseada na consciência absurda, Camus conclui vários limites à racionalidade humana. Um deles, e o mais importante aqui, é o limite nas determinações da ação proposta em uma ambiência social e a validade destas mesmas ações. Da noção epistemológica tem-se um segundo momento, o axiológico, que julga preferíveis as determinações éticas do ponto de vista quantitativo ao qualitativo, uma vez que este último é impossível de ser estabelecido. Esse posicionamento da ética camunisianiana é nocivo, uma vez que pode produzir corolários de significativo impacto ético na sociedade.

Também Beckett toma o mesmo problema como tema de sua obra "Esperando Godot". O homem situado no mundo está submetido às intempéries ocasionadas por sua contingencialidade. Lançado ao mundo, ele está abandonado. Não há um lastro que lhe sirva de amparo ou fundo. O homem espera a desfecho da tragédia que é sua vida, ou comédia, não importa: mesmo isso não pode ser definido peremptoriamente. A obra de Beckett expõe uma ferida aberta em um mundo onde a falta de objetividade ético-normativa é notória. Esse diagnóstico de época típico a uma formatação existencialista do mundo parece reger um pensamento também comum no meio cultural. Porém, muitas vezes esse pensamento deseja com

veemência estar posto como um significado cabal sobre a verdade do mundo, que é desarrazoado e sem sentido real.

O problema da constatação do absurdo é de uma ordem que poder-se-ia chamar histórica e, por sua vez, de uma certa *perspectiva* histórica, visto que apresenta uma problematização engendrada por uma questão contextual particular que é generalizada, como é o período do pós-guerra, configurando assim um salto. As elucidações ontológicas sobre abertura do ser que Heidegger apresenta em seu livro *Ser e Tempo* expressam de uma maneira interessante as modalidades de como essas aberturas se ensejam. A angústia, sentimento de ressaibo que dá aporte ao absurdo, é um desses momentos da abertura do ser, assim como o medo e outros “sentimentos” interessantes para a proposta deste texto que foi desenvolvido.

Esse comportamento filosófico é uma demonstração da distinção entre ser e mundo levada ao ápice. E a consequência disso é um indivíduo que não se reconhece mais como pertencente a este mundo e, se faz isto, é puramente por meio de uma constatação formal. O homem, inserido na objetualidade mundana, tende a identificar imediatamente a realidade moderna alquebrada à uma verdade enganosa, e nega-a na medida em que a rejeita através da consciência absurda. Porém, relacionar esta percepção (de notória falha da modernidade em legar à vida do homem um sentido) ao absurdo, não quer dizer que a constatação deste e suas decorrências éticas devam ser conectadas de forma imanente à verdade, pois isso seria um abuso do diagnóstico de época.

BIBLIOGRAFIA

Principal

BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*. Tradução de Fabio de Souza. São Paulo: Cosac Naify, 2010. _____ .*Esperando Godot*. Tradução de Renato Ciacci. Disponível em: <http://comumlugar.files.wordpress.com/2008/07/samuel-beckett-esperandogodot.pdf>. Consulta em 16/10/2010.

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: editora Record, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2007.

PETER, Cohen. Filme-documentário: *Arquitetura da destruição*. Suécia: 1992.

Complementar

ADORNO, Theodor W. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na Sociologia Alemã, In: ARANTES, Paulo Eduardo (Consultoria). *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. pp. 109-189.

ANDRADE, Fábio de Souza. Samuel Beckett: *O Silêncio Possível*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

_____. *Matando o tempo: o impasse e a espera*. In: Beckett, Samuel. *Fim de Partida*. Tradução e apresentação de Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Forense Universitária, 2010.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2008.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola.

JANIK, A; TOULMIN, S. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1973.

JASPERS, Karl. Nietzsche. Buenos Aires: Editora Sudamericana sociedad anônima, 1963.

_____. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Editora Cultrix Ltda.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MARTIN, Esslin. *O Teatro do Absurdo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de Massas do Fascismo*. Martins Editora, 2001.

UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de La vida*. Editora Alianza, 1997.