

## 4. O absurdo

**Thomas Nagel**

As pessoas, na sua maior parte, sentem ocasionalmente que a vida é absurda, e algumas sentem-no vívida e continuamente. Contudo, as razões avançadas em defesa desta convicção são patentemente desadequadas: não *poderiam* explicar realmente por que razão a vida é absurda. Por que constituem então uma expressão natural da impressão de que o é?

### I

Considere-se alguns exemplos. Afirma-se por vezes que nada do que fazemos agora terá importância daqui a um milhão de anos. Mas se isso for verdade, então pela mesma ordem de ideias nada do que acontecer daqui a um milhão de anos tem importância agora. Em particular, não importa agora que daqui a um milhão de anos nada do que fazemos agora terá importância. Além disso, mesmo que *tivesse* importância daqui a um milhão de anos o que agora fazemos, como poderia isso impedir que os nossos interesses actuais fossem absurdos? Se o facto de serem importantes agora não é suficiente para o conseguir, como poderia fazer alguma diferença se fossem importantes daqui a um milhão de anos?

A importância que terá daqui a um milhão o que agora fazemos só poderá fazer toda a diferença se o facto de ter importância daqui a um milhão de anos depender de ter importância, sem mais. Mas, então, negar que seja o que for que agora acontece terá importância daqui a um milhão de anos é uma petição de princípio com respeito à sua importância, sem mais; pois nessa acepção não podemos saber que não terá importância daqui a um milhão de anos se (por exemplo) alguém agora é feliz ou miserável, se não soubermos que não tem importância, sem mais.

O que dizemos para exprimir o absurdo das nossas vidas tem muitas vezes a ver com o espaço e o tempo: somos partículas minúsculas na vastidão infinita do universo; as nossas vidas são meros instantes até numa escala geológica, quan-

to mais numa escala cósmica; estaremos todos mortos em breve. Mas é claro que não pode ser qualquer destes factos evidentes que *faz* a vida ser absurda, se for absurda. Pois suponha-se que vivíamos para sempre; não será uma vida que é absurda se durar setenta anos, infinitamente absurda se durar toda a eternidade? E se as nossas vidas são absurdas dado o nosso tamanho actual, por que seriam menos absurdas se ocupássemos todo o universo (ou por sermos maiores ou por o universo ser mais pequeno)? A reflexão sobre a nossa pequenez e brevidade parece intimamente ligada à sensação de que a nossa vida não tem sentido; mas não é claro qual é a ligação.

Outro argumento inadequado é o seguinte: porque vamos morrer, todas as cadeias de justificação têm de ser interrompidas no vazio: estudamos e trabalhamos para ganhar dinheiro para pagar vestuário, casa, diversão, comida e para nos sustentarmos ano após ano, talvez para sustentar uma família e ter uma carreira — mas com que fim último? Tudo isto é uma viagem elaborada que não conduz a lado algum. (Teremos também algum efeito sobre as vidas das outras pessoas, mas isso limita-se a reproduzir o problema, pois também elas irão morrer.)

Há várias respostas a este argumento. Em primeiro lugar, a vida não é uma série de sequências de actividades em que cada uma delas tem como propósito outro membro qualquer da sequência. As cadeias de justificação chegam repetidamente ao fim no seio da vida, e a questão de saber se o processo como um todo pode ter justificação não tem qualquer influência na finalidade destas pontas finais. Não é preciso qualquer justificação complementar para que seja razoável tomar uma aspirina contra a dor de cabeça, visitar uma exposição de um pintor que admiramos ou impedir uma criança de colocar a mão num fogão quente. Não precisamos de um contexto mais vasto nem de um propósito complementar para que estes actos não sejam despropositados.

Mesmo que alguém desejasse fornecer uma justificação complementar para fazer todas as coisas na vida que habitualmente encaramos como coisas que se justificam a si mesmas, também essa justificação complementar teria de parar algures. Se *nada* pode justificar a não ser que tenha justificação em termos de algo fora de si, que também tenha justificação, temos como resultado uma regressão infinita e nenhuma cadeia de justificação pode ser completa. Além disso, se uma cadeia finita de razões não pode justificar coisa alguma, o que ganharíamos com uma cadeia infinita, em que cada elo tem de ter justificação em algo exterior a si?

Dado que as justificações têm de chegar ao fim algures, nada ganhamos em negar que acabam onde parecem acabar, no seio da vida — nem ganhamos seja o que for ao tentar subsumir as múltiplas e muitas vezes triviais justificações comuns da acção sob um esquema de vida único e controlador. Satisfazemo-nos com menos. De facto, por representar erradamente o processo de justificação, o argumento faz uma exigência vácuca. Insiste que as razões disponíveis no seio da vida são incompletas, mas sugere desse modo que todas as razões que chegam ao fim são incompletas. Isto torna impossível fornecer quaisquer razões.

Os argumentos canónicos a favor do absurdo parecem conseqüentemente improcedentes. Contudo, penso que tentam exprimir algo que é difícil de formular, mas que está fundamentalmente correcto.

## II

Na vida comum, uma situação é absurda quando inclui uma discrepância óbvia entre a pretensão ou aspiração e a realidade: uma pessoa faz um complicado discurso a favor de uma moção que já foi aprovada; um conhecido criminoso é eleito presidente de uma importante fundação filantrópica; alguém declara pelo telefone o seu amor a uma voz gravada; no momento em que alguém é proclamado cavaleiro as calças caem-lhe.

Quando uma pessoa se vê numa situação absurda, tentará habitualmente mudá-la, quer mudando as suas aspirações, quer tentando fazer a realidade harmonizar-se-lhe melhor, quer afastando-se completamente da situação. Nem sempre podemos ou estamos dispostos a desembaraçar-nos de uma posição cujo absurdo se nos tenha tornado claro. Contudo, é habitualmente possível imaginar alguma mudança que removeria o absurdo — quer a efectivemos quer não, ou quer possamos efectivá-la quer não. A impressão de que a vida como um todo é absurda emerge quando nos damos conta, talvez indistintamente, de uma pretensão ou aspiração inflacionada que é inseparável da prossecução da vida humana e que torna o seu absurdo inevitável, a menos que abandonemos a própria vida.

As vidas de muitas pessoas são absurdas, temporária ou permanentemente, por razões comuns que têm a ver com as suas ambições, circunstâncias e relações pessoais. Se há uma acepção filosófica de absurdo, contudo, tem de emergir da percepção de algo universal — um qualquer aspecto no qual a pretensão e a

realidade inevitavelmente colidam, seja qual for a pessoa. Argumentarei que esta condição é fornecida pela colisão entre a seriedade com que encaramos a nossa vida e a possibilidade perpétua de encarar como arbitrário, ou sujeito à dúvida, tudo o que encaramos com seriedade.

Não podemos viver vidas humanas sem energia e atenção, nem sem fazer escolhas que mostram que levamos algumas coisas mais a sério do que a outras. Contudo, temos sempre à nossa disposição um ponto de vista exterior à forma particular das nossas vidas, a partir do qual a seriedade parece gratuita. Estes dois pontos de vista inevitáveis colidem em nós, e é isso que faz a vida absurda. É absurda porque ignoramos as dúvidas que sabemos não poderem ser apaziguadas, continuando a viver praticamente com a mesma seriedade, apesar dessas dúvidas.

Esta análise exige uma defesa quanto a dois aspectos: primeiro, quanto à inevitabilidade da seriedade; segundo, quanto à inevitabilidade da dúvida.

Levamo-nos a sério quer cultivemos vidas sérias quer não e quer nos entreguemos sobretudo à fama, prazer, virtudes, luxo, triunfo, beleza, justiça, conhecimento, salvação ou à mera sobrevivência. Se levarmos as outras pessoas a sério e nos dedicarmos a elas, isso só multiplica o problema. A vida humana é plena de esforço, planos, cálculos, sucesso e fracasso: *conduzimos* as nossas vidas, com diferentes graus de indolência e energia.

As coisas seriam diferentes se não pudéssemos dar um passo atrás e reflectir no processo, se ao invés fôssemos meramente conduzidos de impulso para impulso sem autoconsciência. Mas os seres humanos não agem apenas por impulso. São prudentes, reflectem, pesam consequências, perguntam se vale a pena o que estão a fazer. Não só estão as suas vidas cheias de escolhas particulares que se combinam em actividades maiores com uma estrutura temporal, como decidem também nos termos mais latos o que procurar e o que evitar, quais devem ser as prioridades entre os seus vários objectivos, e que tipo de pessoas querem ser ou em que tipo de pessoas querem tornar-se. Alguns homens enfrentam este tipo de escolhas por causa de decisões desmedidas que tomam de tempos a tempos; alguns meramente por reflectirem no rumo que as suas vidas estão a tomar por força de incontáveis pequenas decisões. Decidem com quem casar, que profissão desempenhar, se aderem ao Clube de Golfe ou à Resistência; ou podem apenas perguntar-se por que continuam a ser vendedores ou académicos

ou taxistas, e depois deixam de pensar nisso após um certo período de reflexão inconclusiva.

Apesar de as necessidades imediatas que a vida lhes apresenta os poderem motivar a agir a cada passo, permitem que o processo continue ao aderir ao sistema geral de hábitos e à forma de vida no seio da qual tais motivações têm lugar — ou talvez apenas ao agarrarem-se à própria vida. Despendem enormes quantidades de energia, risco e cálculo nos pormenores. Considere-se como um indivíduo comum dedica esforços à sua aparência, saúde, vida sexual, honestidade emocional, utilidade social, conhecimento de si, qualidade dos seus laços com familiares, colegas e amigos, qualidade do seu trabalho, e se compreende o mundo e o que acontece no mundo. Conduzir uma vida humana é uma ocupação a tempo inteiro, à qual toda a gente dedica décadas de cuidado intenso.

Este facto é tão óbvio que é difícil achar que é extraordinário e importante. Cada um de nós vive a sua própria vida — vive consigo vinte e quatro horas por dia. Que mais haveria de fazer? Viver a vida de outra pessoa? Contudo, os seres humanos têm uma capacidade especial para dar um passo atrás e inspeccionar-se a si mesmos e às vidas a que se entregam, com o espanto distanciado com que observam uma formiga que se esforça para subir um monte de areia. Sem desenvolver a ilusão de que conseguem escapar da sua posição profundamente específica e idiossincrática, podem vê-la *sub specie aeternitatis* — e o que vêem é a um tempo deprimente e cómico.

O passo atrás crucial não é dado exigindo mais uma justificação na cadeia de justificações, que não existe. As objecções a esta linha de ataque foram já formuladas; as justificações chegam ao fim. Mas é precisamente isto que alimenta a dúvida universal. Damos um passo atrás e descobrimos que todo o sistema de justificação e crítica, que controla as nossas escolhas e sustenta o nosso direito à racionalidade, se apoia em respostas e hábitos que nunca pomos em questão, que não sabemos como defender sem circularidade, e aos quais continuaremos a dar a nossa adesão mesmo depois de serem postos em questão.

As coisas que fazemos ou queremos sem razões, e sem que exijam razões — as coisas que definem o que é e o que não é uma razão para nós — são os pontos de partida do nosso cepticismo. Vemo-nos a partir do exterior, e toda a contingência e especificidade dos nossos objectivos e ocupações tornam-se claras. Contudo, quando adoptamos esta perspectiva e reconhecemos a arbitrariedade do que fazemos, isso não nos descompromete com a vida, e nisso repousa o nosso

absurdo: não no facto de se poder ter essa perspectiva externa de nós mesmos, mas no facto de nós próprios a podermos ter, sem deixar de ser as pessoas cujos cuidados últimos são tão friamente encarados.

### III

Pode-se tentar fugir da posição procurando cuidados últimos mais latos, dos quais seja impossível dar um passo atrás — sendo que a ideia é que o absurdo resultaria de levarmos a sério algo que é pequeno, insignificante e individual. Quem procura dar sentido à sua vida congemina habitualmente desempenhar um papel ou função em algo maior do que si próprio. Procura conseqüentemente realizar-se pondo-se ao serviço da sociedade, do estado, da revolução, do progresso da história, da promoção da ciência, ou da religião e da glória de Deus.

Mas um papel num empreendimento mais vasto não pode tornar a vida significativa a menos que tal empreendimento seja em si significativo. E o que nele houver de significativo tem de voltar ao que podemos compreender, ou então nem sequer parecerá que nos dá o que procuramos. Se descobrirmos que fomos criados para fornecer comida a outras criaturas que gostam de carne humana, que planearam transformar-nos em costeletas antes de ficarmos demasiado duros — mesmo que descobríssemos que o género humano foi desenvolvido por criadores de animais precisamente com este propósito — isso continuaria a não dar sentido às nossas vidas, por duas razões. Primeiro, porque continuaríamos sem saber se as vidas de tais seres eram significativas; segundo porque, ainda que pudéssemos aceitar que este papel culinário tornaria as nossas vidas significativas para eles, não é claro como os tornaria significativos para nós.

Tem de se admitir que a forma habitual de prestar serviço a um ser superior é diferente disto. Supostamente, trata-se de contemplarmos a glória de Deus, e participar nela, diferentemente das galinhas, que não são parte da glória do *coq au vin*. O mesmo se aplica ao serviço prestado a um estado, um movimento ou uma revolução. As pessoas podem acabar por sentir, quando são parte de algo mais vasto, que é também parte delas. Preocupam-se menos com o que lhes é peculiar, mas identificam-se suficientemente com o empreendimento mais vasto para se sentirem realizadas ao desempenhar o seu papel.

Contudo, qualquer propósito mais vasto desse género pode ser posto em dúvida do mesmo modo que pomos em dúvida uma vida individual, e pelas

mesmas razões. É tão legítimo encontrar a justificação última aí como antes, entre os pormenores de uma vida individual. Mas isto não muda o facto de as justificações chegarem ao fim quando o seu fim nos satisfaz — quando não achamos que é necessário olhar mais além. Se podemos dar um passo atrás relativamente aos propósitos da vida individual e duvidar do seu objectivo, podemos também dar um passo atrás relativamente ao progresso da história humana, ou da ciência, ou do sucesso de uma sociedade, ou do reino, poder e glória de Deus, e pôr em questão todas estas coisas do mesmo modo. O que nos parece conferir sentido ou justificação ou tornar significativo fá-lo em virtude do facto de não precisarmos de mais razões a partir de certo ponto.

O que torna a dúvida inevitável com respeito aos objectivos limitados da vida individual torna-a também inevitável com respeito a qualquer propósito mais vasto que encoraje a impressão de que a vida é significativa. Uma vez iniciada a dúvida fundamental, não pode ser abandonada.

Camus sustenta em *O Mito de Sísifo* que o absurdo emerge porque o mundo não obedece às nossas exigências de sentido. Isto sugere que o mundo poderia satisfazer tais exigências se fosse diferente. Mas agora podemos ver que isto não é assim. Não parece haver qualquer mundo concebível (que nos contenha) acerca do qual não possam levantar-se dúvidas inapaziguáveis. Consequentemente, o absurdo da nossa situação não deriva de uma colisão entre as nossas expectativas e o mundo, mas de uma colisão no seio de nós.

#### IV

Poderá objectar-se que o ponto de vista no qual estas dúvidas supostamente se sentem não existe — que se dermos o recomendado passo atrás acabaremos suspensos no vazio, sem qualquer base para ajuizar as respostas naturais que estamos supostamente a inspeccionar. Se mantivermos os nossos padrões habituais do que é importante, poderemos responder da maneira habitual às questões sobre se é significativo o que estamos a fazer com as nossas vidas. Mas se não os mantivermos, então essas questões não podem ter qualquer significado para nós, dado que a ideia do que conta não tem já qualquer conteúdo, e portanto a ideia de que nada conta não tem também conteúdo.

Mas esta objecção concebe mal a natureza do passo atrás. Este não tem a missão de nos dar uma compreensão do que é *realmente* importante, de modo a

que vejamos por contraste que as nossas vidas são insignificantes. No decurso destas reflexões nunca abandonamos os padrões comuns que orientam as nossas vidas. Limitamo-nos a vê-los operar, e reconhecemos que se forem postos em questão só podemos justificá-los por referência a si mesmos, debalde. Entregamo-nos a eles por causa do modo como somos constituídos; o que nos parece importante ou sério ou de valor não pareceria se tivéssemos uma constituição diferente.

Sem dúvida que na vida comum não ajuizamos uma situação como absurda a menos que tenhamos em mente padrões de seriedade, sentido ou harmonia com os quais o absurdo possa contrastar. Este contraste não é sugerido pelo juízo filosófico do absurdo, e pode-se pensar que isso torna o conceito impróprio para exprimir tais juízos. Isto não é assim, contudo, pois o juízo filosófico depende de outro contraste que o torna uma extensão natural de casos mais comuns. Afasta-se deles unicamente ao contrastar as pretensões da vida com um contexto mais vasto no qual *nenhuns* padrões se podem descobrir, em vez de ser com um contexto a partir do qual se possam aplicar padrões alternativos e dominantes.

## V

Neste aspecto, como noutros, a percepção filosófica do absurdo é semelhante ao cepticismo epistemológico. Em ambos os casos, a dúvida final, filosófica, não é contrastada com quaisquer certezas que não são postas em causa, apesar de se chegar a ela por extrapolação a partir de exemplos de dúvida no seio do sistema indiciário ou de justificação, no qual está efectivamente implícito um contraste com outras certezas. Nos dois casos as nossas limitações combinam-se com uma capacidade para transcender essas limitações em pensamento (vendo-as assim como limitações, e como inevitáveis).

O cepticismo começa quando nos incluímos no mundo acerca do qual reivindicamos conhecimento. Vemos que certos tipos de indícios nos convencem, que não temos problemas em permitir que as justificações das crenças cheguem ao fim em certos pontos, que sentimos saber muitas coisas mesmo sem conhecer a negação de outras ou ter fundamentos para acreditar na negação de outras que, se fossem verdadeiras, tornariam falso o que afirmamos saber.

Por exemplo, sei que estou a olhar para um pedaço de papel, apesar de não ter fundamentos adequados para afirmar que sei que não estou a sonhar; e se estou a sonhar, então não estou a olhar para um pedaço de papel. Aqui usa-se

uma concepção comum de como a aparência pode divergir da realidade para mostrar que tomamos o nosso mundo em grande parte como garantido; a certeza de não estarmos a sonhar não pode justificar-se excepto circularmente, em termos das mesmíssimas aparências que estão a ser postas em causa. É de algum modo rebuscado sugerir que posso estar a sonhar; mas a possibilidade é apenas ilustrativa. Revela que o nosso direito ao conhecimento depende de não sentirmos necessidade de excluir certas alternativas incompatíveis, e a possibilidade do sonho ou a possibilidade da alucinação total são apenas casos representativos de inúmeras possibilidades, a maior parte das quais nem podemos conceber.<sup>1</sup>

Uma vez dado o passo atrás para ver abstractamente todo o nosso sistema de crenças, indícios e justificação, e vendo-se que, apesar das suas pretensões, tal sistema só funciona tomando o mundo em grande parte como garantido, *não* estamos em posição de contrastar todas estas aparências com uma realidade alternativa. Não podemos abdicar das nossas respostas comuns, e se pudéssemos fazê-lo isso deixar-nos-ia sem meios para conceber uma realidade de qualquer tipo.

É o mesmo no domínio prático. Não saímos para fora das nossas vidas adoptando um novo ponto de vista do qual vemos o que é realmente, objectivamente, significativo. Continuamos a tomar a vida em grande parte como garantida, ao mesmo tempo que vemos que as nossas decisões e certezas só são possíveis porque há muitas coisas que não nos damos ao incómodo de excluir.

Tanto o cepticismo epistemológico como a percepção do absurdo podem ser alcançados por via de dúvidas iniciais levantadas no seio de sistemas indiciários e de justificação que aceitamos, e podem ser formulados sem forçar os nossos conceitos comuns. Podemos perguntar não apenas por que havemos de acreditar que o chão sob nós existe, mas também por que havemos de acreditar de todo em todo nos indícios dos nossos sentidos — e a certo ponto as perguntas formuláveis terão ultrapassado as respostas. Do mesmo modo, podemos não apenas perguntar por que razão havemos de tomar aspirina, mas também por que razão havemos de nos incomodar de todo em todo com o nosso conforto. O facto de que iremos tomar a aspirina sem esperar por uma resposta a esta última pergunta não mostra que é uma pergunta irreal. Continuaremos também a acreditar que há um

<sup>1</sup> Estou ciente de que o cepticismo sobre o mundo exterior é esmagadoramente tido como refutado, mas fiquei convencido da sua irrefutabilidade desde que fui exposto em Berkeley às ideias maioritariamente inéditas de Thompson Clarke sobre o tema.

chão sob nós sem esperar por uma resposta à outra pergunta. Em ambos os casos, é esta confiança natural insustentada que gera dúvidas cépticas; por isso não pode ser usada para as aplacar.

O cepticismo filosófico não nos faz abandonar as nossas crenças comuns, mas dá-lhes um sabor peculiar. Depois de reconhecer que a sua verdade é incompatível com possibilidades que não temos fundamentos — à parte as mesmíssimas crenças que pusemos em questão — para acreditar que não se verificam, regressamos às nossas convicções familiares com uma certa ironia e resignação. Incapazes de abandonar as respostas naturais de que tais convicções dependem, aceitamo-las outra vez, como um cônjuge que fugiu com outra pessoa e depois decide regressar; mas encaramo-las de modo diferente (não que a nova atitude seja necessariamente inferior à antiga, em qualquer dos casos).

Verifica-se a mesma situação depois de termos posto em questão a seriedade com que encaramos as nossas vidas e a vida humana em geral e depois de termos olhado para nós mesmos sem pressupostos. Regressamos depois às nossas vidas, porque temos de o fazer, mas a nossa seriedade ficou enlaçada com a ironia. Não que a ironia nos permita fugir ao absurdo. É inútil murmurar «A vida é destituída de sentido; a vida é destituída de sentido...» como um acompanhamento de tudo o que fazemos. Ao continuar a viver e a trabalhar e a labutar, levamos a sério ao agir, independentemente do que dissermos.

O que nos ampara, tanto na crença como ao agir, não é a razão ou a justificação, mas algo mais básico — pois continuamos do mesmo modo mesmo depois de nos convenceremos de que as razões deram de si.<sup>2</sup> Se tentássemos apoiar-nos inteiramente na razão, e nisso insistíssemos, as nossas vidas e crenças ruiam — uma forma de loucura que pode realmente ocorrer caso se perca de algum modo a força inercial de tomar como garantidos o mundo e a vida. Se isso nos fugir, a razão não nos devolve tal coisa.

<sup>2</sup> Como Hume afirma numa passagem famosa do *Tratado*: «Felizmente acontece que, como a razão é incapaz de afastar estas nuvens, a própria natureza é suficiente para isso, e cura-me desta melancolia e delírio filosóficos, quer enfraquecendo esta inclinação mental, quer por uma qualquer distracção e impressão vívida dos meus sentidos, que oblitera todas estas quimeras. Janto, jogo gamão, converso e sou alegre com os meus amigos; e quando regresso a estas especulações, depois de três ou quatro horas de diversão, parecem-me tão frias e forçadas e ridículas que não consigo obrigar-me a voltar a elas.» (Livro I, parte IV, secção 7; Selby-Bigge, p. 269)

## VI

Ao ver-nos a nós mesmos de uma perspectiva mais lata do que podemos realmente ocupar, tornamo-nos espectadores das nossas próprias vidas. Não podemos fazer grande coisa como espectadores puros das nossas próprias vidas, e por isso continuamos a vivê-las, e dedicamo-nos ao que ao mesmo tempo conseguimos ver que não passa de uma curiosidade, como o ritual de uma religião alie-nígena.

Isto explica por que razão a sensação de absurdo encontra a sua expressão natural nos maus argumentos com os quais começou a discussão. Referências à nossa pequenez e à curta duração da vida e ao facto de que toda a humanidade acabará por desaparecer sem deixar traços são metáforas do passo atrás que nos permite encararmo-nos a partir do exterior e achar curiosa e ligeiramente surpreendente a forma particular das nossas vidas. Simulando um ponto de vista de uma nebulosa, ilustramos a capacidade para nos vermos sem pressupostos, como ocupantes arbitrários, idiossincráticos e muitíssimo específicos do mundo, uma forma de vida entre incontáveis formas de vida possíveis.

Antes de voltar à questão de saber se o absurdo das nossas vidas é de lamentar e algo a que fugir se possível, considere-se o que teria de ser abandonado para o evitar.

Por que não é absurda a vida de um rato? A órbita da Lua também não é absurda, mas não envolve quaisquer labutas ou objectivos. Um rato, contudo, tem de labutar para viver. Contudo, não é absurdo porque não tem as capacidades de autoconsciência e autotranscendência que lhe permitiriam ver que é apenas um rato. Se isso acontecesse, a sua vida tornar-se-ia absurda, dado que a autoconsciência não o faria deixar de ser um rato e não lhe permitiria elevar-se acima das suas labutas de rato. Trazendo a sua nova autoconsciência, teria de retomar a sua vida árida mas frenética, cheio de dúvidas a que não conseguiria responder, mas também cheio de propósitos que seria incapaz de abandonar.

Dado que o passo transcendental é natural para os seres humanos, poderemos evitar o absurdo recusando dar esse passo e permanecendo inteiramente no seio das nossas vidas sublunares? Bem, não podemos recusar conscientemente, pois para o fazer teríamos de estar cientes do ponto de vista que estaríamos a recusar. A única maneira de recusar a autoconsciência relevante seria nunca a ter ou esquecê-la — nenhuma das quais é alcançável pela vontade.

Por outro lado, é possível esforçarmo-nos para tentar destruir a outra componente do absurdo — abandonando a nossa vida humana, terrena e individual para nos identificarmos tão completamente quanto possível com o ponto de vista a partir do qual a vida humana parece arbitrária e trivial. (Este parece o ideal de certas religiões orientais.) Se formos bem-sucedidos, não teremos de carregar a consciência superior ao longo de uma vida mundana árdua, e o absurdo diminuirá.

Contudo, na medida em que este auto-estiolamento resulta de esforço, força de vontade, ascetismo e assim por diante, exige que nos levemos a sério como indivíduos — exige que estejamos dispostos a dar-nos a muito incómodo para evitarmos ser como criaturas e absurdos. Assim, o objectivo de não sermos mundanos pode ser arruinado se o procurarmos com demasiado vigor. Ainda assim, se alguém permitisse simplesmente que a sua natureza individual, animal, ficasse entregue a si mesma, reagindo a impulsos, sem fazer da procura das suas necessidades um objectivo central e consciente, então essa pessoa poderia, com um custo dissociativo considerável, obter uma vida menos absurda do que a maior parte das pessoas. Também não seria uma vida significativa, é claro; mas não envolveria a activação de uma consciência transcendente na entrega assídua a objectivos mundanos. E essa é a condição principal do absurdo — obrigar uma consciência transcendente não convencida a ficar ao serviço desse empreendimento imanente e limitado que é uma vida humana.

A escapatória final é o suicídio; mas antes de se adoptar soluções apressadas, seria avisado ver cuidadosamente se o absurdo da nossa existência nos põe realmente um *problema*, para o qual seja necessário encontrar uma solução — uma maneira de lidar com o desastre *prima facie*. Esta é certamente a atitude com a qual Camus aborda a questão, e ganha força do facto de que todos ficamos ansiosos por nos livrarmos de situações absurdas, a uma escala menor.

Camus — não com fundamentos uniformemente bons — rejeita o suicídio e as outras soluções que considera escapistas. O que recomenda é o despique ou o desdém. Podemos salvar a nossa dignidade, parece Camus pensar, ameaçando com o punho o mundo que é surdo aos nossos apelos, e continuando a viver ape-

sar disso. Isto não elimina o absurdo das nossas vidas, mas dar-lhes-á uma certa nobreza.<sup>3</sup>

Isto parece-me romântico e levemente lamuriento. O nosso absurdo não justifica tanta aflição nem tanto despique. Correndo o risco de cair no romantismo por outra via, eu argumentaria que o absurdo é uma das nossas coisas mais humanas: uma manifestação das nossas características mais avançadas e interessantes. Como o cepticismo na epistemologia, só é possível porque temos um certo tipo de perspicácia — a capacidade para nos transcendermos em pensamento.

Se a sensação do absurdo é uma maneira de ver a nossa verdadeira situação (ainda que a situação não seja absurda até a vermos), então que razão podemos ter para ficarmos ressentidos com ela, ou para lhe querermos fugir? Tal como a capacidade para o cepticismo epistemológico, resulta da nossa capacidade para compreender as nossas limitações humanas. Não tem de ser uma razão para ficarmos atormentados, a não ser que o façamos. Nem tem de invocar um desdém desafiador do destino que nos permita sentirmo-nos corajosos ou orgulhosos. Tais dramatismos, ainda que adoptados em privado, traem uma incapacidade para ver a irrelevância cósmica da situação. Se *sub specie aeternitate* não há razão para acreditar que coisa alguma importa, então isso também não importa, e podemos abordar as nossas vidas absurdas com ironia em vez de heroísmo ou desespero.

<sup>3</sup> «Sísifo, proletário dos deuses, destituído de poder e rebelde, tem um conhecimento completo da sua condição miserável: é nisso que pensa ao descer o monte. A lucidez destinada a ser a sua tortura coroa ao mesmo tempo a sua vitória. Não há destino que não possa ser vencido pelo desdém.» (*O Mito de Sísifo*, Livros do Brasil, Lisboa, 2005; primeira edição, Paris: Gallimard, 1942.)