

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ABSURDO, REVOLTA, AÇÃO:
ALBERT CAMUS**

PATRÍCIA DE OLIVEIRA MACHADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em filosofia sob a orientação do prof. Dr. Gerson Brea.

Brasília, 2010

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ABSURDO, REVOLTA, AÇÃO:
ALBERT CAMUS**

PATRÍCIA DE OLIVEIRA MACHADO

ORIENTADOR: GERSON BREA

Banca:
Prof. Dr. Gerson Brea (UnB)
Prof. Dr. Miroslav Milovic (UnB)
Prof. Dr. Simeão Sass (UFU)

Agradecimentos

Ao meu orientador, Gerson Brea, pelas questões inquietantes que nossas conversas suscitaram, pela força de sua presença e, sobretudo, por sua atenção e sua paciência ao me orientar.

Aos professores Miroslav e Priscila pelas valiosas críticas e observações ao meu exame de qualificação.

Aos meus professores e amigos: Helena Esser dos Reis, Gonçalo Palácios e Wagner Sanz pelo incentivo ao longo desses seis anos de filosofia.

Ao professor Simeão Sass, por ter aceitado o convite para essa banca.

Aos meus amigos: Marcela, Renata, Helena, Pablo, Daniel, Simone e Adriana por nossas discussões filosóficas.

À minha mãe e às minhas irmãs pelo apóio integral.

À Durval pela inspiração filosófica.

À CAPES pela bolsa de estudo.

Ao meu filho Miguel Augusto cuja existência é
meu maior incentivo e orgulho.

RESUMO

Em nossa dissertação, procuramos pensar a ação a partir do itinerário filosófico de Albert Camus. A princípio, investigaremos as possibilidades da ação a partir da fratura entre o homem e o mundo, ao que Camus denomina absurdo. Ação que não pode redundar em suicídio filosófico ou físico, posto que esses são modos de trair a constatação da absurdidade da vida. A ação absurda não pode mais visar o absoluto e se fiar em valores transcendentais e absolutos. Ela tem que respeitar os limites agora descobertos: a relatividade e a ignorância humana frente ao futuro. Por isso, a atitude coerente ao absurdo é “viver mais”, “bater todos os recordes”, já que o homem tem apenas o presente. Mas tal atitude não pode fundamentar uma regra de conduta, não pode oferecer uma referência para a ação frente aos outros homens. A ação tem de ser pensada a partir da revolta, pois ela pode nos revelar um valor, em nome do qual o homem pode agir. Pela revolta, o homem toma consciência de um valor comum a todos os homens; é a descoberta de uma natureza humana. É a fidelidade a essa natureza que deve conduzir e limitar a ação revoltada.

Palavras-chave: ação, absurdo, revolta, Albert Camus.

ABSTRACT

In this dissertation we try to think actions from the philosophic itinerary of Albert Camus. At first, we investigate the possibilities of actions from the rupture of man and the world, what Camus denominates 'absurd'. Actions that cannot end in some kind of philosophical or physical suicide, given that those are ways of betraying the verification of the absurdity of life. The absurd action cannot look for the absolute nor trust transcendental and absolute values. It has to respect the limits now discovered: human relativity and ignorance in face of the future. As a result, a coherent attitude towards the absurd is to 'live more', 'break all records', given that man has only the present. But such an attitude cannot found a rule of conduct, cannot offer a reference for an action with regard to other men. The action has to be thought from the revolt itself, since it can reveal us a value, in the name of which man can act. By the revolt man becomes aware of a common value to all men; and that is the discovery of a human nature. It is the fidelity with respect to that nature that has to conduct and limit the revolted action.

Key-words: actions, absurd, revolt, Albert Camus.

O mundo em que vivo repugna-me, mas sinto-me solidário com todos os homens que nele sofrem.

Albert Camus

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: p. 9

2 O ABSURDO

2.1 A caminho do absurdo: p. 12

2.2 Os muros absurdos: p. 19

2.3 O absurdo entre o homem e o mundo: p. 30

2.4 Por que manter o absurdo?: p. 39

3 A REVOLTA

3.1 O absurdo e a revolta: p. 51

3.2 Da revolta à solidariedade: p. 59

3.3 Os desvios da revolta e a revolução: p. 74

3.4 Revolta e os limites da ação: p. 84

4 CONCLUSÃO: p. 99

1 INTRODUÇÃO

As questões com as quais Albert Camus e toda sua geração se debateram ressoam em nossos dias. É com elas que ainda hoje nos confrontamos. Malgrado Camus tenha vivenciado o horror e a violência das guerras e dos conflitos que marcaram o século XX, suas indagações ainda nos dizem respeito, já que se trata de pensar uma moral que não esteja fundamentada no sagrado nem em valores abstratos e transcendentais. Tarefa que nos parece, ao mesmo tempo, imprescindível e difícil.

As idéias de progresso, de ciência e de razão tão aclamadas pelos iluministas e pelos românticos não levaram os homens a uma sociedade melhor, mas a uma série de acontecimentos desastrosos. Revelando-se como meras abstrações, partindo de uma idéia equívoca e deturpada de homem, os antigos valores iluministas perderam cada vez mais sentido. Os homens se viram, então, em um mundo conduzido por “forças cegas e surdas”, um mundo carente de valor, cujas maiores tendências eram: o individualismo, a artificialidade em suas relações humanas e um niilismo cada vez mais radical.

Como evitar a tentação niilista ou o gosto pelo irracional, uma vez que se compreende que a racionalidade humana - que havia sido idealizada – é limitada e pode oferecer o caminho “reto” do progresso, da “evolução”, da felicidade. Na ausência de um parâmetro, de uma referência, a violência e até mesmo o homicídio ou o genocídio se tornam tão legítimos quanto qualquer outra atitude. Diante de ações violentas e totalitárias, o que se pode fazer senão resignar-se, posto que não há uma justificação para a oposição e a resistência? Se nenhuma moral e nenhum esforço são justificáveis, então “tudo é permitido”, tudo tem de ser aceito, inclusive a violência, o homicídio, o totalitarismo.

Retomar, aqui, as reflexões de Albert Camus sobre um sentido da existência e do agir humano nos parece algo frutífero. Afinal, mais do que procurar elaborar e elucidar conceitos e noções abstratas, todo o esforço de Camus esteve voltado para os problemas concretos que sua geração presenciou e sentiu: ele é um testemunho do seu tempo, do seu século, que ele chegou a chamar de “século do terror” (CAMUS, 1965, p. 141). Século que não é mais o nosso, mas que nos legou problemas dos quais não podemos nos abster: a profunda desmoralização, as contradições entre o discurso e as ações humanas, a indiferença e intolerância frente às diferenças, à violência e à divinização do irracional. Mas, Camus não apenas anteviu nossos problemas como procurou superá-los, buscou uma saída sem, no entanto, deixar de lado a lucidez e as situações concretas nas quais os homens estavam inseridos. Assim, o fato de viver “em um mundo em que a morte é legítima e em que a vida humana é considerada fútil” (CAMUS, 1965, p. 145), em um mundo marcado pela violência, pela injustiça, pelas ideologias totalitárias, não conduziu Camus a recorrer a valores transcendentais ou a fazer apologia do niilismo. Na verdade, o levou a procurar nesse mesmo niilismo razões para superá-lo. Nesse

sentido, podemos dizer que a razão de ser de toda a obra de Camus pode ser entendida como uma tentativa de pensar a ação humana “longe do sagrado e de seus valores absolutos” (CAMUS, 2003b, p. 36).

Nossa intenção, na presente dissertação, é mostrar que conseqüências a constatação do absurdo da existência e a revolta que é, para Camus, a resposta mais coerente a absurdo, podem gerar para a ação humana. No capítulo intitulado “O absurdo”, procuraremos compreender o que Camus denomina absurdo, investigando como ele pode ser suscitado e que conseqüências ele acarreta no modo de agir dos homens.

O absurdo, caracterizado por Camus como a desproporção entre as exigências da consciência humana e a mudez do mundo, já nos coloca algumas questões sobre o modo de agir e de viver. O homem, depois da constatação que a vida é de um sentido superior e o mundo carente de valores pode continuar vivendo? É preciso morrer em nome dessa nova descoberta ou deve-se renunciá-la? Camus dirá que a consciência do absurdo não deve ser abandonada, pois ela é a nossa única verdade. É em nome dela que devemos nos manter vivos. É a ela que devemos proteger, recusando o suicídio físico e o filosófico. Para dizer que o mundo é sem sentido e absurdo a consciência precisa estar desperta, o homem precisa estar vivo.

Apesar de Camus advogar a manutenção do absurdo e apresentar suas razões, ele não pôde livrar-se de algumas críticas, principalmente a que se refere à impossibilidade de pensar uma moral a partir do absurdo e do vazio axiológico que ele deixa.

Se o absurdo é, para Camus, a constatação de um divórcio irremediável, de uma solidão incurável, se ele faz que os cenários desabem e as relações humanas percam o sentido, como como pensar a ação frente aos seus semelhantes? Como fundamentar uma ação em um mundo destituído de valor e de referência? No capítulo denominado “A revolta”, investigaremos como Camus compreende a revolta, o que nos parece importante à medida que ela se apresenta como uma nova possibilidade para se pensar a ação e estabelecer uma “regra” para o agir. Em seguida, procuraremos tatear, mapear as possibilidades da ação a partir da revolta. O que não que dizer que absurdo será esquecido, seu papel ainda é decisivo, já que a revolta só tem sentido a partir dele, ou seja, só podemos compreender o movimento de revolta a partir da sua raiz, a partir das razões que a origina e a justifica.

Para expormos o que Camus entende como revolta, distinguiremos, antes, dois momentos desse conceito. Primeiro, o analisaremos em *O mito de Sísifo*, obra em que a preocupação de Camus está voltada para o absurdo e para sua pseudo-ligação com o suicídio. Aqui, é fundamental saber se a constatação do absurdo nos conduz à morte. Se a argumentação de Camus procura evidenciar que o suicídio não é uma conseqüência lógica do absurdo, devemos nos questionar se ela pode impedir a destruição dos outros ou se ela torna o crime de morte justificável. Concentrar-nos-emos, em seguida, em *O homem revoltado*, onde

Camus lança seu olhar para outro problema: a legitimação do assassinato. O essencial agora é investigar se temos o direito de matar, se o assassinato tem suas razões.

Se a revolta pode nos oferecer um valor, a partir do qual é possível fundar uma moral e uma solidariedade, é preciso nos questionarmos quanto à legitimidade das ações que a revolta autoriza. Isso talvez nos ajude a entender por que Camus condena a revolução, já que, a princípio, os conceitos de revolta e de revolução não parecem se diferir radicalmente. Ao contrário, indicam ter uma relação íntima entre si. Pensar as possibilidades das ações engendradas pela revolta nos parece fundamental. Isso porque, se em nome do valor revelado pela revolta tudo for autorizado, como evitar que as ações do revoltado desemborem em uma reivindicação cega, injusta e assassina? Devemos investigar se Camus estabelece um limite para as ações que a revolta gera, tentando entender de que modo a revolta não termina também em assassinato. Ou seja, de que modo ela não se torna uma justificativa para a tirania e para a negação do outro. Como combater o mal e a injustiça sem recair no crime, sem agir violentamente? Por último, é preciso responder se o valor que a revolta traz à tona não é um retorno a um formalismo moral.

2 ABSURDO

2.1 A CAMINHO DO ABSURDO

A primeira metade do século XX foi marcada por grandes acontecimentos, acontecimentos que assolaram toda uma época. O horror e as atrocidades testemunhadas na Primeira Guerra Mundial e na Guerra Civil Espanhola (1936-1939), a fome resultante da crise de 1929, bem como o extermínio de populações inteiras durante a Segunda Grande Guerra não poderiam não resultar em nada, ao contrário, vieram alterar consideravelmente a vida e as obras de toda uma geração.

Diante do horror e das crueldades que marcaram esse século, diante de um mundo em que a morte se tornara legítima e a vida humana [...] fútil¹ (CAMUS, *Actuelles I*, 1965, p. 333, tradução nossa), a pergunta pelo sentido da vida e pela razão de ser das coisas aparece com uma força até então desconhecida, e por que não dizer, vem à tona como a mais premente de todas as perguntas.

Os escritores desse período – essa geração deserdada (BARRETO, s/d, p. 9) – manifestaram em suas obras o mais novo conflito que viviam: a contradição entre a necessidade de transcendência e a constatação de que nada poderia transcendê-los (SIMON, s/d, p. 11). Como não delatar o limbo moral, o vazio do mundo que a falta de Deus e o fracasso dos valores tradicionais (a idéia de progresso, de razão, de ciência, de justiça) deixaram?

É em meio a uma atmosfera pesada, intranquã, na qual a respiração faz-se difícil e penosa, que a geração pós-guerra terá que repensar o mundo cujas maiores tendências parecem ser o individualismo, a artificialidade das relações humanas, o niilismo, o totalitarismo e o terror².

Assim, é natural que se encontre em grande parte da literatura da época um grito denunciador do vazio do mundo e da inutilidade da razão³. Esse grito, no entanto, não adquirirá um único nome. Embora resulte de um fenômeno recorrente, de um sentimento comum, o grito

¹ [...] “un monde où le meurtre est légitime et où la vie humaine est considérée comme futile”.

² Camus afirma que “[os] homens, nascidos no início da Primeira Guerra Mundial, que tinham vinte anos no momento em que se instalaram, ao mesmo tempo, o poder hitleriano e os primeiros processos revolucionários e que em seguida foram confrontados, para completar sua educação, na Guerra da Espanha, na Segunda Guerra Mundial, no universo concentrado, na Europa das torturas e das prisões têm hoje que criar seus filhos e suas obras em um mundo ameaçado pela destruição nuclear. Ninguém, suponho, pode exigir que eles sejam otimistas” (CAMUS, 1965, *Discours de Suède*, p. 1073, tradução nossa).

³ Vergílio Ferreira, no prefácio de *O homem em processo*, afirma que escritores como Sartre, Malraux, Camus e Saint-Exupéry declararam a “noite do mundo” e sugeriram um modo de vencê-la (SIMON, s/d, p. 10). Encontramos em *O mito de Sísifo*, uma passagem em que isso se evidencia: “Se ele [o espírito] precisa encontrar uma noite, que seja aquela do desespero que permanece lúcido, noite polar, vigília do espírito (CAMUS, p. 76).

da angústia existencial (SIMON, s/d, p. 139) que se vê emergir nas obras de Malraux, Jaspers, Camus e Sartre, por exemplo, será absorvido e expresso de formas distintas, assumindo nomes e nuances dessemelhantes.

Essa “angústia existencial”, esse “mal do espírito”, Camus denominou absurdo (*absurde*). Embora não tenha se configurado como uma filosofia propriamente absurda, esteve presente em sua geração, esparsa em seu tempo (2004, p. 16).

É exatamente esse “mal do espírito” diagnosticado por Camus em suas obras que procuraremos compreender nesse capítulo. É preciso tornar claro o significado que o absurdo desempenha em sua obra, procurando entender como uma situação configura-se absurda e quais são suas conseqüências para a ação. Nessa primeira seção, procuraremos investigar como o sentimento de absurdo pode ser desencadeado. Tratar-se-ia de um fato determinado e previsível, de um momento privilegiado? Para isso, lançaremos mão das obras literárias de Camus, pois, embora elas não apresentem referência explícita ao absurdo, acreditamos que podem nos oferecer indícios de como o absurdo vem à tona e o que ele ocasiona.

O Mito de Sísifo: Ensaio sobre o absurdo tem o objetivo de retratar uma sensibilidade, de constatar certo mal-estar presente na geração em que viveu Camus. Mas sua preocupação está longe de se ater somente a essa nova “descoberta”. Não interessa a Camus apenas apresentar o ambiente, reconhecê-lo ou denunciá-lo, é preciso ir mais longe, afinal esse sentimento conduz a ações (CAMUS, 2004, p. 17). Não é sem razão que o próprio autor nos adverte que o absurdo em sua obra deve ser visto como um ponto de partida (idem, ibidem, p. 16), como um preâmbulo⁴, pois seu interesse está voltado para as conseqüências que essa nova “descoberta” pode gerar (idem, ibidem, p. 30). Conseqüências que não são de pouca relevância, já que podem levar o homem a abdicar de sua própria vida. É preciso investigar, antes de tudo, a relação entre a falta de sentido da vida e o suicídio e responder se a constatação do absurdo acarreta obrigatoriamente o suicídio.

Já nas primeiras páginas de seu ensaio, o autor esclarece que não irá oferecer uma definição do absurdo. Isso não se justifica apenas pelo fato de que Camus não tenha descrito tanto o mal do absurdo por que ele o provara profundamente (QUILLIOT, 1956, p. 106). Há outras razões pelas quais ele não tenha empreendido uma descrição do absurdo: primeiro, por considerá-lo um sentimento ao mesmo tempo tão confuso e tão certo, cuja base é pessoal e “tão indeterminada” (CAMUS, 2004, p. 25). Ora, como falar com precisão do “inapreensível sentimento do absurdo” (idem, ibidem, p. 26)? Em segundo lugar, por que essa não é a sua preocupação central: mais que diagnosticá-lo, mais que esmiuçá-lo, Camus quer encontrar meios de combater esse mal, de sanar seus efeitos indesejáveis, ou seja, Camus faz uma

⁴ Isso também se confirma em uma carta escrita para Pierre Bonnel, na qual Camus esclarece que o absurdo deve ser entendido como “um prefácio, a descrição, se vós desejais, do ponto zero” (1965,

descrição clínica de um mal do espírito, o que supõe uma vontade de curar (QUILLIOT 1956, p. 106). idéia, aliás, também compartilhada por Mounier para quem Camus fala como um médico que “diante de um doente muito febril, procurasse dosar a sobriedade, que desencoraja os nervos, e a credulidade que os sustenta” (1972, p. 65).

Afirmar o caráter indeterminado e imprevisível do absurdo não significa querer esgotar suas possibilidades considerando apenas suas vivências individuais. É preciso admitir que outros sentimentos poderão trazer à tona o absurdo, como o amor, o ódio, o desejo de posse, etc. Não poderia o amor, mesmo quando correspondido, causar-nos uma estranheza, um mal-estar? Embora, nesse caso, a vontade seja a de união e de correspondência, a concretização de tal vontade é imprevisível, fortuita. Não somos capazes de prever o sucesso de nosso desejo nem a duração desse enlace. “Mas, afinal, o que pode durar?” (CAMUS, 1965, *L'Été*, p. 830, tradução nossa)⁵. E ainda que sejamos correspondidos, ainda que tenhamos o objeto amado, não poderia o absurdo revelar-se na beleza do rosto ou no prazer do beijo da pessoa amada? Talvez não seja por acaso que Camus afirme: “se amar bastasse, as coisas seriam simples. Quanto mais se ama, mais se consolida o absurdo” (CAMUS, 2004, p. 84).

A dúvida permanece: não poderíamos pensar o absurdo em situações mais simples, na rotina de um homem qualquer, na monotonia do dia-a-dia, nos acontecimentos ainda mais corriqueiros, fatos tornados banais, como a imagem de uma criança magérrima e faminta, pedindo o que comer nos semáforos das grandes cidades ou a banalização da violência pelos meios de comunicação? Ou estaria o absurdo vinculado apenas àqueles grandes eventos que marcaram a geração de Camus, como os massacres, os regimes totalitários, os campos de concentração ou a ocupação francesa? Questionarmos-nos quanto à absurdidade e à fragilidade da vida quando nos deparamos com catástrofes e tragédias em que inúmeras vidas são inevitavelmente perdidas⁶ parece fácil. Difícil é percebê-lo em nossos atos habituais e sem grandes proporções.

No dia-a-dia, há sempre um momento, uma manhã em que queremos ou faríamos o possível para ficarmos sós, para dispensarmos companhias. Embora, muitas vezes, esse seja nosso real desejo, suportamos, com esforço, a presença dos outros. Tratar-se-ia apenas de descaso e de indiferença, mesmo estando certos que dias depois aquele mesmo rosto irá nos causar júbilo? No instante em que renunciamos nossa solidão, nosso silêncio e por conveniência ou consideração demonstramos atenção, não estaríamos experimentando aquilo que Camus chama de absurdo?

Textes Complémentaires, p. 1422, tradução nossa).

⁵“Mais qu'est-ce donc qui peut durer?”

⁶ Em *Actuelles*, Camus se refere a “absurdidade da nossa sociedade internacional” (CAMUS, 1965, p. 1593, tradução nossa) diante da possibilidade de uma guerra atômica em que “um milhão de seres humanos poderiam explodir e perder suas vidas em um único dia” (idem, *ibidem*, p. 1592, tradução nossa).

Uma viagem dentro de um ônibus não poderia nos causar asfixia e mal-estar, já que somos obrigados a co-existir, a expor-nos às pessoas estranhas e que talvez jamais tornemos a ver? O que encontramos ali? Homens e mulheres desconhecidos, mas que por um instante têm que se entreolhar e compartilhar obrigatoriamente de um mesmo ambiente. Como não ser visitado por uma angústia quando estamos diante de pessoas, ao mesmo tempo, tão iguais, mas irreconciliavelmente distintas? Pessoas que nos são estranhas não apenas por nossa falta de intimidade, mas por carregarem cada qual uma carga de experiências, de desejos, de vivências que jamais nos será acessível. Não seria absurdo o “indecifrável” que cada um carrega?

Apesar de Camus não definir o absurdo, ele nos apresenta exemplos, fornece-nos pistas: o tempo (CAMUS, 2004, p. 28), a desumanidade dos homens e do mundo, a morte (idem, *ibidem*, p. 29)⁷, realidades a partir das quais o absurdo pode se manifestar, ou seja, “os muros absurdos” (*les murs absurdes*). É a partir deles que devemos compreender como e quando o absurdo entra em cena. Para Camus, as pessoas estão sempre envolvidas em tarefas diárias e repetitivas, de tal modo que suas vidas vão sendo absorvidas por essas atividades previamente estabelecidas. Tudo se desenvolve aparentemente sem grandes problemas, realizando as mesmas tarefas, envolvidos na mesma rotina.

É assim que Camus descreve a vida de Meursault, personagem de seu primeiro romance, *O estrangeiro*: uma vida limitada, reduzida a sua jornada de trabalho e ao metodismo da vida moderna. Meursault é funcionário de um escritório que vive a rotina do homem de hoje, trabalha todos os dias, realizando as mesmas funções, tarefas sempre repetitivas: bater carimbos e esgotar “uma pilha de documentos amontoados na [sua] mesa”⁸ (CAMUS, 1962, *L'Étranger*, p. 1143, tradução nossa). Mas se Meursault, de um lado, ilustra muito mais que a artificialidade da vida moderna, caracterizando-se como um personagem complexo, estranho, cujas ações são descritas com um teor de indiferença e um desprendimento fora do habitual, de outro, há dentro da literatura camusiana outros personagens cujas vidas são reduzidas às tarefas repetitivas e sem reflexão.

A “Mulher Adúltera”, um dos seis contos que compõe a obra *O exílio e o reino*, é um bom exemplo. Janine é a personagem principal, casada com Marcel há vinte e cinco anos e tinha como rotina a tarefa de cuidar da casa, do marido e ajudá-lo na pequena loja de tecidos que possuíam. O marido havia renunciado à carreira de advogado para se dedicar aos negócios de corpo e alma, a ponto de abrir mão de um relacionamento mais estreito com sua esposa. Desde que se casaram, “os anos haviam passado, na penumbra que se encarregavam de

⁷ Segundo Sartre (1947, p. 100, tradução nossa), a morte, a pluralidade irreduzível das verdades e dos seres, a ininteligibilidade do real, o acaso ilustram os pólos do absurdo.

⁸ “[...] un tas de connaissements qui s’amoncelaient sur ma table”. Segundo Quilliot, “les connaissements” são documentos que indicam a natureza da carga dos navios (CAMUS, 1965,

manter, com as persianas semicerradas. O verão, as praias, os passeios, o próprio céu ficavam distantes” (CAMUS, 1997, p. 14).

Regida por ações impulsivas e habituais, dia após dia ocupando-se com tarefas mecânicas e impensadas: a vida de Janine não parece diferir da vida de um ser humano comum. Contudo um dia, um “fato”, em sua aparência banal, vem tirar a consciência do cenário habitual que a mantinha até então, vem roubá-la das mesmices próprias do cotidiano. Mas que “fato” é esse? O que pode ter causado a interrupção da vida habitual de Janine, provocado uma desarmonia entre ela e sua existência?

O contexto parece simples e trivial: a viagem de negócios que o marido planejara e na qual ela foi obrigada a acompanhá-lo. Janine afasta-se da comodidade de seu lar e de sua rotina diária para ingressar em um ambiente novo. Ambiente que não é apenas novo, mas inóspito e sufocante. O pouco espaço dentro do ônibus em que Janine e Marcel viajavam, a presença de homens mudos e irritantemente imperturbáveis, o clima, o vento uivante, a areia que infiltrava no ônibus e irritava os olhos, o planalto pedregoso e a mosca barulhenta tornavam o mal-estar de Janine ainda maior (CAMUS, 1997, p. 12). Assim é a atmosfera em que se passa a viagem da personagem.

Uma viagem, uma paisagem desagradável, uma atmosfera asfíxiante parecem aqui serem fatores suficientemente fortes para interromper a vida ordinária de Janine. Ao se afastar de sua casa, ao perder sua habitual “utilidade” e ao se deparar com esse novo país⁹, cuja paisagem lhe é estranha, cuja sociedade é predominantemente dominada por homens, Janine “começa a pensar”. Distante de sua casa, dos seus afazeres, de suas ocupações, surge o questionamento. É dentro desse ambiente sufocante, de silêncio e de isolamento, que Janine indaga-se sobre o seu casamento, sobre seu universo sem amor, chegando a conclusão de que se casara pelo medo que tinha de ficar sozinha ou, ainda, pela angústia de um dia ter de envelhecer só (CAMUS, 1997, p. 13).

Mas será que somente fatos como esses podem nos levar a constatação do absurdo? Se no caso de Janine o “fato” que a arranca da mesmice de sua vida e desencadeia um questionamento é o ambiente sufocante e estranho de um novo país, essa não parece ser a única possibilidade apresentada por Camus. Em *Calígula*, o que abala a vida rotineira e provoca novas indagações no personagem principal da peça não é mais o afastamento da familiaridade do seu lar, trata-se de um novo “fato”. Calígula, personagem central, é um imperador que sofre uma mudança radical em seu modo de pensar e agir. Mudança que se opera a partir do momento em que ele começa a questionar a morte e o destino dos homens e descobre uma

Notes et Variantes, p. 1922)

⁹ Embora Camus não diga explicitamente de que país se trate há indícios suficientes para pensarmos na Argélia, indícios como a descrição do clima, da região, bem como a presença de soldados franceses e de um grande número de árabes.

dura verdade: “os homens morrem e não são felizes” (CAMUS, s/d, p. 24).

Os homens têm como destino a infelicidade e a morte, essa é uma verdade que Calígula, embora deseje, não é capaz de mudar (idem, ibidem, p. 40), ou seja, mesmo com todo o seu poder Calígula não pode impedir que os homens sofram. Mas querer mudar o curso das coisas é se igualar os deuses, dirá sua amante Cesônia (CAMUS, s/d, p. 40). De fato, é mais que isso que Calígula almeja. Para superar tal destino é preciso fazer face aos deuses, é preciso introduzir em seu reino o impossível, o inumano, como dirá o jovem imperador:

Também me julgas louco. E, no entanto, o que é um deus, para que deseje igualar-me a ele? Está para além dos deuses o que hoje desejo com todas as minhas forças. Tomo de assalto um reino onde reina o impossível (CAMUS, s/d, p.40).

Calígula, então, procurará nivelar tudo e todos, fará surgir uma igualdade, o impossível, a partir da crueldade, do medo, da demência, para isso negará o homem, a vida, o amor e a solidariedade, “fazendo explodir o riso do sofrimento” (idem, ibidem, p. 40). Mas o “fato” que causou a mudança repentina de Calígula e suscitou seus questionamentos foi a morte de Drusilla, sua irmã e amante. Depois de perdê-la, o imperador começa a questionar a existência humana, a vagar pelo seu reino, elucubrando sobre a injustiça da morte e exigindo algo de absoluto, para além do humano.

Já em “Os Mudos”, Camus descreve a vida de Yvars e o universo de uma tanoaria onde os trabalhadores sofrem o malogro de uma greve que visava um aumento salarial. A vida de Yvars é a vida de um homem qualquer, de um homem ocupado com o trabalho e com as responsabilidades adquiridas com o casamento e com o nascimento de seu filho. Entretanto, a continuidade de sua rotina diária é quebrada no momento em que a greve não alcança sua finalidade e todos terão que voltar ao trabalho. Yvars se sente humilhado, é sua dignidade que está em jogo, pois seu patrão, mais que não atender às exigências dos grevistas, “lhes dizia na cara que os fazia trabalhar por caridade” (CAMUS, 1997, p. 61).

Embora não fosse homem mal, o patrão de Yvars não tinha a menor noção do que se passava na casa desses trabalhadores, podendo dar-se ao luxo de impor-lhes: pegar ou largar. Sem saída e pressionados pelo sindicato, os operários acabam voltando ao trabalho, mas se negam a falar com o patrão, permanecendo o tempo todo mudos, além do sentimento de humilhação, do “peso da derrota” (idem, ibidem, p. 61): ter de voltar ao trabalho sem ter alcançado o aumento salarial. A Yvars somou-se a tristeza de acompanhar o sofrimento de uma criança, a filha do patrão que sofrera um ataque.

Embaraçosa situação que despertou em Yvars, obstinado e compadecido, uma vontade de ir embora, mas que não passaria de vontade, já que Yvars pensou no quanto estava

velho, no quanto seria difícil sair dali para tentar recomeçar. Yvars já não encontrava promessas no outro lado do mar, não havia o que fazer, era preciso ficar. A humilhação que sofrera, a indignação frente ao fracasso da greve fez Yvars pensar na sua vida, o fez querer partir, mas o fez também reconhecer que estava envelhecendo e que não poderia ir embora, pois não era mais jovem.

Uma viagem, uma morte, uma greve mal sucedida, “fatos” distintos, mas todos capazes de romper a mesmice do dia-a-dia e suscitar questionamentos¹⁰. Ainda que alguns desses “fatos” pareçam ser mais preocupantes, como a condenação à morte de Meursault, e outros demandem uma atmosfera propícia, como a viagem de Janine, Camus não hesitaria em dizer que, em geral, trata-se de um fato qualquer. Não no sentido de que seja insignificante e sem valor, mas indeterminado e imprevisível. Acontecimentos de natureza distinta podem suscitar o sentimento de absurdo, uma viagem (CAMUS, 1997, p. 73), uma paisagem, uma pessoa (CAMUS, 2004, p. 40), uma lembrança, por exemplo. Esses acontecimentos parecem ser banais e simples – afinal, o que poderia ser tão decisivo em uma viagem ou em uma mera recordação – mas não o são, posto que apresentam conseqüências grandiosas.

Todas as grandes ações e todos os grandes pensamentos têm um começo ridículo. Muitas vezes as grandes obras nascem na esquina de uma rua ou na porta giratória de um restaurante. Absurdo assim. O mundo absurdo, mais do que outro, obtém sua nobreza desse nascimento miserável (idem, ibidem, p. 27).

O sentimento de absurdo pode então ser desencadeado por um fato qualquer e em qualquer lugar. Se seu nascimento é imprevisto, ele não é também esperado nem possível de ser evitado. Um dia, numa esquina qualquer, em um homem qualquer. Camus, desse modo, afirma o caráter pessoal, imprevisível, inapreensível e abrangente do sentimento do absurdo. É certo, contudo, que apesar de ser caracterizado como um sentimento inapreensível, ao mesmo tempo tão distante e tão presente (idem, ibidem, p. 25), será tomado por Camus como um dado, como uma certeza, “a primeira das minhas verdades” (idem, ibidem, p. 45).

Mas se o “fato” que suscita o sentimento de absurdo é um “fato” qualquer, o que ele traz à tona, o conteúdo dos questionamentos que ele suscita não é, para Camus, algo de pouca importância, ao contrário, requer atenção, uma vez que implicará em ações¹¹.

Se a vida habitual de Janine sofre uma mudança com a viagem ou se a de Yvars será

¹⁰ Camus não faz referência direta ao absurdo na maioria das obras literárias que aqui utilizamos, entretanto acreditamos que elas apresentam a mesma problemática que encontramos nos ensaios filosóficos de Camus, ou seja, o tema da condição humana, do absurdo da existência, da revolta, entre outros. Ademais, como o próprio filósofo observa, no prefácio de *O avesso e o direito*: “cada artista conserva dentro de si uma fonte única, que alimenta durante a vida o que ele é e o que ele diz” (CAMUS, 2003a, p. 17).

¹¹ No primeiro capítulo de *O mito de Sísifo* Camus quer investigar se a constatação da absurdidade da

abalada com o fracasso da greve, não importa. O “fato” em si não é objeto de análise de Camus, mas as conseqüências¹² que ele acarreta. O que interessa realmente é que nos dois casos a interrupção das atividades cotidianas marca o momento do “por que”, o momento crítico.

2.2 OS MUROS ABSURDOS

Diversos “fatos”, diferentes experiências podem trazer à tona o absurdo. A qualquer hora, “numa esquina qualquer, o sentimento de absurdo “pode bater no rosto de um homem qualquer” (CAMUS, 2004, p. 25). Encontramos em *O mito de Sísifo* indícios, “sinais” de algumas dessas possíveis experiências que colocam o homem diante da sua condição absurda: o tempo, a desumanidade do homem, o estrangeirismo, a morte, ou seja, “os muros absurdos”.

Segundo Camus, à medida que o homem se situa em relação ao tempo, à medida que entende que vai morrer embora deseje viver, defronta-se com o absurdo (CAMUS, 2004, p. 28). É isso que vemos acontecer com Janine e com Yvars.

É natural que o homem deseje durar¹³, viver o maior tempo possível, o que torna comum que viva em função do futuro, que faça planos e estabeleça metas. No entanto, “essas inconseqüências são admiráveis, porque afinal trata-se de morrer” (idem, ibidem, p. 28). Desse modo, o homem percebe-se pertencente ao tempo, sente que este é, ao mesmo tempo, seu grande destino e seu maior inimigo. De um lado, o olhar constante para o amanhã, para o que vem, de outro, a inevitabilidade de sua queda. É justamente aqui que encontramos uma contradição absurda, afinal o homem carrega em si uma nostalgia de absoluto e de eterno¹⁴, mas confronta-se, inevitavelmente, com um mundo em que sua condição é mortal (CAMUS, 2003b, p. 307), cruel e limitada (idem, ibidem, p. 185), em que tudo que lhe é dado lhe é retirado sem maiores justificações.

Janine, em meio à atmosfera sufocante de um novo país, constata que seu “fôlego” já não era o mesmo e que, portanto, estava envelhecendo e diante disso é assaltada por uma angústia inominada. “Que faria ela ali, de agora em diante, senão arrastar-se até o sono, até a morte?” (CAMUS, 1997, p. 27). Não, não queria morrer, nem envelhecer, ao contrário de sua

vida acarreta necessariamente no ato suicida ou se existem outras possíveis ações.

¹² “Não é essa descoberta que interessa, mas as conseqüências e as regras de ação que se pode tirar dela” (CAMUS, 1965, *Textes Complémentaires*, 1419, tradução nossa).

¹³ Em *O homem revoltado*, Camus fala “dessa insaciável necessidade de durar” (p. 300).

¹⁴ Em *A condição humana*, Hannah Arendt afirma que os gregos antigos, a princípio, confrontavam sua condição de única coisa mortal com a imortalidade dos deuses, a “vida perpétua da natureza e a vida divina, isenta de morte e de velhice” (ARENDR, 2000, p. 27). Contudo, a partir de Sócrates e de Platão, eles passam a se preocupar com a idéia do eterno, com a idéia de uma existência para “além do tempo, da vida e do universo” (idem, ibidem, p. 27).

constatação, queria torna-se livre da velhice, isenta da inevitabilidade da morte. Janine queria libertar-se mesmo que seu marido e os outros não pudessem, queria o reino prometido, “lá onde o deserto e a noite se confundiam agora sob o céu novamente fixo, lá onde a vida parava, onde ninguém mais envelheceria ou morreria” (CAMUS, 1997, p. 30).

Afastada da familiaridade de sua casa, Janine questiona sua vida e conclui que os motivos que a levaram a casar eram inúteis, afinal eles não podiam conter a marcha inexorável do tempo, não podiam encobrir o fato de que ela já não tinha o “fôlego” de antes, que envelhecera, que um dia iria morrer. Janine morreria, embora não desejasse. Janine sentia-se só, apesar de ter-se casado para não vivenciar essa solidão. Natural, então, que a personagem camusiana procure suprimir sua angústia frente à solidão e o seu medo da velhice: “Se eu superasse esse medo, seria feliz... (idem, ibidem, p. 29)”. Todavia, não podia fazê-lo, não podia superar nada, por que “não era feliz, ia morrer, na verdade, sem se ter libertado” (idem, ibidem, p. 29).

De fato, quando somos jovens o mundo não nos parece apresentar limites¹⁵, os horizontes carregam em si promessas infinitas, nada temos a temer. Contudo, à medida que envelhecemos, esses limites tornam-se cada dia mais visíveis. É por esse motivo, que Camus afirma que se antes fazia todo sentido traçar planos, metas, uma vez se situado no tempo, ocupando nele o seu lugar, uma vez invadido pelo medo da velhice e da morte, isso já não tem razão de ser (CAMUS, 2004, p. 28).

É isso que a atitude de Yvars no conto “Os mudos” parece sugerir. Yvars tem diante de si uma situação constrangedora, pois, por um lado, comprometeu-se obstinadamente em “dar o troco” no seu patrão, permanecendo mudo o tempo todo, de outro, ele sentia-se tocado com a doença da filha do patrão. Yvars pensa, então, em ir para longe, longe dessa situação perturbadora, mas reconhece que nada poderia fazer, já não poderia mais romper o mar, retirar-se daquele lugar e recomeçar. Yvars sabia que o sol já brilhava em vão, o mar nada mais prometia (CAMUS, 1997, p. 61). Yvars e sua esposa já não eram jovens, não podiam partir.

A constatação de que ia envelhecer, de que era perecível revela a Yvars seus limites, de tal modo que ele já não encontra mais razão para esperar coisa alguma. Tratar-se-ia de “perder o hábito” dos sonhos juvenis, sobretudo quando se tem que ocupar com outras coisas, por exemplo, com as responsabilidades impostas a um adulto? Onde reside o fracasso de Yvars? No fato dele não mais contemplar o mar, de já não ver nele as promessas que via antes? Ou nas obrigações adquiridas com o casamento e o nascimento do filho (CAMUS, 1997, p. 58)? Haveria, na constatação de que estava envelhecendo¹⁶, uma angústia, um sofrimento capaz de

¹⁵ Em *O primeiro homem*, Camus afirma que “a juventude é uma soma de possibilidades” (CAMUS, 1994, p. 114).

¹⁶ Curioso notar que Camus refere-se à idade de trinta anos como sendo, ao mesmo tempo, o ápice da juventude e o início de uma queda inevitável, ver *Mito de Sísifo* (CAMUS, p. 28). Ver também “Os

mudar a significação das coisas, capaz de roubar-lhe o sentido atribuído anteriormente? Será que a partir de um determinado momento da vida tomamos a consciência de que nada mais é promissor, nem o mar, nem o sol¹⁷, nem os instantes na praia?

Em determinado momento de nossas vidas, situamos-nos no tempo e tememos a velhice, afinal envelhecer, de certa forma, é conduzir-se para a morte – o que constitui o centro dos tormentos de Yvars:

[...] na idade que torna mais duro o trabalho das mãos, quando este não é meramente mecânico. Essa dor [o cansaço] anunciava-lhe também a velhice. Lá onde os músculos atuam, o trabalho acaba sendo maldito, precede a morte e, nas noites de grandes esforços, o sono é justamente como a morte (CAMUS, 1997, p. 69).

Não era apenas o cansaço do trabalho que anunciava a velhice a Yvars. Ao ler as crônicas esportivas que chamavam de veterano um atleta de trinta anos, Yvars pensava em sua idade, sabia que com quarenta anos, com certa antecedência, estava preparando-se para morrer (idem, *ibidem*, p. 58). Seria, então, o anúncio da velhice que roubava de Yvars as promessas de amor e de felicidade?

Devemos, então, concordar com Calígula que tudo perde significado, tudo desaparece diante do medo (CAMUS, s/d, p. 63)? Com o tempo, com o passar dos anos descobrimos necessariamente a inutilidade e a falta de sentido dos instantes intensos, violentos que passamos na praia, junto ao mar, nas festas durante nossa juventude? Yvars deixa de olhar o mar por que já não tem o “fôlego” de antes, por que perdera as ilusões de outrora, por que o mar nada mais lhe prometia. A única coisa que podia fazer era “esperar, tranqüilamente, sem saber bem o quê” (CAMUS, 1997, p. 61).

Essas passagens da obra de Camus parecem caracterizar o tempo a partir da idéia de “muros absurdos”, ou seja, visto exclusivamente a partir de um aspecto limitativo, como se esse fosse uma fronteira à qual não se pode transpor, mas seria essa caracterização a única possível? O tempo não poderia desempenhar outro papel, menos destruidor? Não nos seria possível pensar o tempo não apenas como uma moldura que aprisiona, mas como a própria base para a compreensão do único ente que questiona o ser, o homem? Isso corresponderia

mudos” (CAMUS, p. 58).

¹⁷ O sol e o mar são elementos sempre presentes nas obras de Camus. Yvars já não quer contemplar o mar durante o dia, prefere fazê-lo à noite quando “uma bela suavidade se instala no céu” (CAMUS, 1997, p. 58). Em o conto “Com a morte na alma”, inserido em *O avesso e o direito*, um viajante sofre, porque além de estar longe de seus amigos, está privado do calor, da luz solar da sua terra natal. Já em *O estrangeiro*, a presença do sol é marcante no enterro da mãe de Meursault e é sua justificativa por ter matado um árabe na praia. No prefácio de *O avesso e o direito*, Camus escreve que o sol e o mar, por ter-lhe proporcionado momentos de gozos e alegrias, o impediu de ter ressentimentos de sua infância pobre: “o sol ensinou-me que a história não é tudo” (CAMUS, 2003, p. 18) e que: “Não era a miséria que colocava barreiras a essas forças [infinitas que sentia

grosso modo à concepção de Heidegger que evita pensar o tempo a partir dos conceitos de passado, presente e futuro, como algo privativo, mas sim como a condição *sine quo* o homem não pode ser nem compreender. É o tempo que possibilitaria ao homem lançar-se em um projeto, ir de encontro e se ocupar com as coisas, de realizar os seus modos de ser. Camus, no entanto, não se preocupa com semelhante análise do tempo, pois suas atenções estão totalmente voltadas para a consequência que o tempo fatalmente nos traz: a morte.

Assim como o tempo, Camus vê, também, a desumanidade do mundo e do próprio homem como “muros absurdos”. Quando um homem qualquer é acometido pelo sentimento de absurdo, quando o “por que” se levanta, o mundo e as relações humanas perdem as atribuições, os sentidos que lhe oferecíamos previamente. As coisas e as pessoas parecem, agora, exibir certa inumanidade, parecem apresentar algo de ignóbil. Não somente as coisas, mas também os homens. Por isso, diz Camus que “provavelmente seja verdade que um homem permanece eternamente desconhecido para nós e que há sempre algo de irreduzível que nos escapa” (CAMUS, 2004, p. 26).

Após o sentimento de absurdo, o mundo “volta a ser ele mesmo”, ou seja, perde o sentido com o qual o revestíamos (idem, *ibidem*, p. 28), dissipam-se os desenhos e as figuras que imputávamos nele. Assim, mais do que uma paisagem desconhecida, o mundo torna-se denso, estranho, hostil e ameaçador. Frente à inumanidade e hostilidade do mundo, o homem sente-se exilado, estrangeiro.

Esse sentimento de exílio, de estrangeirismo é desencadeado pela perda do sentimento de familiaridade e de pertencimento ao mundo, uma vez perdido esse apoio, uma vez desabado os cenários, “os ornamentos que mascaram o real” (MAUROIS, 1965, p. 363) tudo se desmorona, eis o sentimento de absurdo.

Em *O mal entendido*, Martha é uma exilada, uma mulher que se vê esquecida em uma terra sem sol, sem mar, “onde o outono tem o aspecto da primavera e a primavera cheira a miséria” (CAMUS, s/d, p. 235). Martha esperava um dia ser feliz, o que para ela significava partir do país onde nascera, deixando para trás a pousada em que trabalhava com sua mãe. Para isso, restava matar e roubar mais um hóspede, uma última vez! Todavia, sem o saber, por um equívoco, acaba matando o próprio irmão e sendo rejeitada pela única pessoa que tinha nesse mundo, sua mãe. Impossibilitada de ser feliz Martha grita:

Não! Não me compelia velar pelo meu irmão e, no entanto, eis-me exilada no meu próprio país; já não há lugar para o meu sono, pois até a minha mãe me repudiou [...] ainda mesmo que encoste o ouvido à terra, não ouvirei o embate das ondas geladas ou a respiração cadenciada do mar feliz. Estou demasiado longe do que amo e esta minha distância não tem remédio (CAMUS, s/d, p. 272).

Essa familiaridade do homem com o mundo é tema que também aparece nas obras de Heidegger. Em *Ser e Tempo*, o tema da familiaridade surge, por exemplo, naquele momento em que se procura explicar o que significa “ser-no-mundo”, mais especificamente o “em” desse “no” mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 92). Enquanto pertencente à constituição ontológica do homem, do ser-aí, o “ser-em” está longe de querer dizer “estar dentro de” como, por exemplo, as roupas estão em uma gaveta. Esse “em” não deriva de uma relação espacial, como se fosse alguma coisa dentro de outra, mas de uma relação de familiaridade, significando propriamente: morar, habitar, estar habituado com, estar familiarizado com. Assim, homem é uma espécie de construtor de ambiente, de “fazedor de mundo” na medida em que assume necessariamente relações com as coisas¹⁸, ou por meio do uso, da ocupação que faz delas (idem, ibidem, p. 91). Ou seja, o homem de algum modo já precede a si mesmo, já encontra um mundo familiar¹⁹, à medida que “sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição” (idem, ibidem, p. 48), nesse sentido nada lhe é estranho, já que tudo lhe precede, tudo lhe é legado pela tradição (HEIDEGGER, 2001, p. 48).

Camus, por sua vez, parece estar mais interessado na sensação de exílio e de estrangeirismo decorrentes da perda dessa sensação de aconchego, de familiaridade com o mundo - temas que melhor se definem em um dos contos de *O avesso e o direito*. O autor narra, aqui, uma viagem à cidade de Praga, descrevendo “uma perpétua vontade de vomitar” de um viajante que, afastado de sua terra natal, vê-se perdido em uma cidade totalmente estranha, cujas paisagens lhe são alheias, não acolhedoras. Embora estivesse entre homens, não conseguia distinguir neles nada de familiar, embora tentasse reencontrar nas suntuosas igrejas de Praga uma pátria, saía delas “mais vazio e mais desesperado deste decepcionante tête-à-tête comigo mesmo” (CAMUS, 2003a, p. 78). A viagem, um exemplo por excelência do deslocamento dos lugares familiares, do afastamento das pessoas com os quais estamos habituados, tem um preço:

[...] o medo. É que em certo momento, tão distante do nosso país, da nossa língua [...], um vago medo nos apreende, e um desejo instintivo

¹⁸ Por sua constituição ontológica o Dasein não é nem pode ser sem mundo, ao contrário, o ser-no-mundo, derivado do “ser-em”, enquanto estrutura fundamental do Dasein, não é uma determinação composta por adição (o Dasein e o mundo), ou seja, um encontro entre entes substancialmente distintos e sem relações entre si. O ser-no-mundo é uma estrutura originária e sempre total, por isso o ente que tem como estrutura o ser-no-mundo é sempre o mesmo ente que eu sou, porque ele não pode ora se relacionar com o mundo e ora não, necessariamente o “eu sou” conecta-se ao “estou junto à”, “moro em”, “me detenho ao mundo”, “como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar” (HEIDEGGER, 2001, p. 92). Se sou, sou no mundo, sou junto a, me ocupo com. É ao se ocupar com, “estar junto de” que o mundo nos é fundamentalmente algo familiar.

¹⁹ O próprio “ocupar-se com”, “ser-junto-a”, que são os modos próprios de ser do homem, são modos de se familiarizar com o mundo, de levar a cabo alguma coisa. Esse é o mundo ambiente, do qual se refere Heidegger.

de recuperar o abrigo dos velhos hábitos. É a maior contribuição da viagem. Neste momento, somos febris, mas porosos. O menor choque de luz que se encontre, lá está a eternidade. É por isso que não é necessário dizer que se viaja por seu prazer. Não há prazer na viagem. Haveria antes uma ascese. É por sua cultura que se viaja, se se entende por cultura o exercício do nosso sentido mais íntimo que é o da eternidade. O prazer nos afasta de nós mesmos como o divertimento de Pascal afasta de Deus. A viagem, que é como a maior e mais grave ciência, nos conduz a nós mesmos. (1962, p. 26, tradução nossa).²⁰

A sensação descrita por Camus em *Carnets* muito se assemelha à experiência de Janine, que, ao acompanhar o marido em uma viagem de negócios, sente-se atormentada, minada, pois tem diante de si uma paisagem desconhecida, um lugar inóspito. Janine, lançada da sua vida cotidiana, já não vê mais o valor e o sentido de cada coisa, por isso angustia-se, não sabe mais onde colocar sua bolsa, não sabe mais sequer onde se colocar (CAMUS, 1997, p. 18).

Uma vez terminadas as negociações do marido, o casal é aconselhado a visitar um forte próximo. No momento em que Janine chega e vislumbra o horizonte imenso, sente-se inspirada. Mais do que isso: ela se abre para desfrutar de uma experiência nova na qual no “céu inteiro ressoava uma única nota sonora e breve cujos ecos pouco a pouco preenchiam o espaço acima dela, calando-se em seguida para deixá-la silenciosa diante da imensidão sem limites”²¹ (idem, *ibidem*, p. 25).

Ao observar a paisagem do terraço, ela “perdera a voz, incapaz de se subtrair ao vácuo” (idem, *ibidem*, p. 27). Imóvel sentia em seu coração que o acaso a levava até ali, e que agora desfazia vagarosamente um nó que há anos tinha sido atado pelo hábito e pelo tédio. Janine ficou estática a contemplar o horizonte, “pareceu-lhe subitamente que alguma coisa até então desconhecida e que, no entanto, sempre lhe fizesse falta estava à sua espera” (CAMUS, 1997, p. 27).

²⁰ [...] la peur. C'est qu'à un certain moment, si loin de notre pays, de notre langue [...], une vague peur nos saisit, et un désir instinctif de regagner l'abri des vieilles habitudes. C'est le plus clair apport du voyage. A ce moment-là, nous sommes fébriles mais poreux. Le moindre choc de lumière se recontre, l'éternité est là. C'est pourquoi il ne faut pas dire qu'on voyage pour son plaisir. Il n'y a pas de plaisir à voyage. J'y verrais plutôt une ascese. C'est pour sa culture qu'on Voyage si l'on entend par culture l'exercice de notre sens le plus intime qui est celui de l'éternité. Le plaisir nous écarté de nous-même comme le divertissement de Pascal éloigne de Dieu. Le voyage, qui est comme une plus grande et plus grave science, nous y ramène.

²¹ A linguagem utilizada por Camus para descrever a experiência de Janine no forte é muito semelhante a usada para descrever os últimos instantes de Meursault, em *O estrangeiro*: “Como se essa grande cólera me tivesse purgado do mal, esvaziado de esperança, diante dessa noite carregada de sinais e de estrelas, eu me abria pela primeira vez à terna indiferença do mundo” (CAMUS, 1962, *L'Étranger*, p. 1211, tradução nossa). Não apenas a linguagem usada é semelhante, mas a experiência que os dois personagens (Janine e Meursault) vivem. Nos dois casos, a noite revela-lhes algo, proporciona-lhes um momento, ao mesmo tempo, de esquecimento de si, de suas vidas e de abertura para o mundo.

Pôs-se a olhar o acampamento dos nômades, não deixava de pensar neles, ainda que não os visse. Homens sem casas, separados do mundo. Homens miseráveis e exilados de um reino estranho²². Que reino era esse ao qual Janine acreditava ter-lhe sido prometido ainda que soubesse que jamais o alcançaria? Um paraíso perdido onde todas as relações proporcionadas com o mundo fossem mantidas, sem a possibilidade de uma separação?

Marcel mostra-se totalmente alheio ao sentimento da mulher, à experiência incomunicável que ela vivia. Só pensava em ir embora, voltar para o hotel e proteger-se do frio que sentia.

Ao olhar a imensidão daquele deserto, Janine percebe quão denso é o mundo, o quanto nessa paisagem jaz algo de incompreensível, de desumano. Percebe que aquele deserto que seus olhos podiam abranger era apenas uma parte irrisória de um espaço maior, de um reino estranho e hostil.

Não é difícil lembrar aqui de uma passagem de *O Mito de Sísifo*: a paisagem do deserto para Janine não tem mais “o sentido ilusório com que os revestimos, agora mais longínquos que um paraíso perdido” (CAMUS, 2004, p. 28). Por isso, Janine sente-se angustiada, sabe que não alcançará o reino que lhe fora prometido, pois naquele momento o mundo lhe escapa, os cenários, antes disfarçados pelo hábito, já não podem ser explicados, compreendidos, enfim, todas as coisas lhe parecem desprovidas de sentido.

E eis que a cortina dos hábitos, o tecido confortável dos gestos e das palavras, em que o coração se acalma, soergue-se lentamente para, enfim, tirar o véu que revela a face macilenta da inquietação. O homem está cara a cara consigo (CAMUS, 2003a, p. 79).

Não apenas o mundo pode revelar sua desumanidade, mas também o homem. Entretanto, o mal estar oriundo da inumanidade do homem não é pensado por Camus apenas na relação com o outro, mas na ligação consigo mesmo. O homem também pode ser acometido por uma náusea frente a algo de si que lhe permanece irreduzível. Do mesmo modo que uma pessoa querida pode nos parecer um estranho, devido seus gestos mecânicos e privados de reflexão, há certos momentos que nossa imagem no espelho parece não condizer com o “irmão familiar e, no entanto, inquietante que encontramos nas nossas próprias fotos” (CAMUS, 2004, p. 29).

A inumanidade dos homens é posta em evidência por um certo mecanicismo, um modo de proceder impróprio do homem. Esse mecanicismo, segundo Camus, traduz-se por suas ações irrefletidas, ações e gestos desempenhados como que por uma máquina, privados

²² Em *O homem revoltado*, Albert Camus fala desses “estranhos cidadãos do mundo, exilados em sua própria pátria” (p. 299).

de sentido e de consciência. A náusea²³, o mal-estar que provém desse mecanicismo²⁴ traduz-se, por exemplo, ao vermos um homem falando “ao telefone atrás de uma divisória de vidro” (CAMUS, 2004, p. 29), não ouvimos o que ele diz, mas assistimos aos seus gestos privados de sentido, sua pantomima estúpida e carente de consciência.

Mas os “muros absurdos” não são formados apenas pelo tempo, a desumanidade dos homens e o estrangeirismo. É possível que todos eles estejam ligados à uma “descoberta”, a um tema central na obra de Camus desde seus primeiros escritos: a morte. Em *O avesso e o direito*, a verdade da morte é expressa sem dissimulações:

Bela verdade. Uma mulher que se abandona para ir ao cinema, um velho que não é mais ouvido, uma morte que nada resgata, e, então, do outro lado, toda a luz do mundo. Que diferença faz isso, se tudo se aceita? Trata-se de três destinos semelhantes e, contudo, diferentes. A morte para todos, mas a cada um a sua morte. (CAMUS, 2003a, p. 55-56)

Em *O Homem Revoltado*, ao se ocupar da revolta, Camus refere-se à nossa condição como “injusta e incompreensível”, justamente pelo fato de ela ser marcada pela iminência de uma morte futura. A condição humana é definida pela dor da morte generalizada (2003b, p. 40), que se caracteriza como injusta na medida em que a morte não nos apresenta uma justificativa, ao contrário, impõe-se à revelia, independente do homem e de sua vontade. É, enfim, algo que jamais poderá ser sanado, banido, suprimido. Frente à essa certeza – a certeza da morte – não faz diferença indagar-se pelo o por que ou para quê.

Camus denuncia o absurdo da nossa condição mortal justamente porque o sofrimento, a angústia e o sentimento de injustiça nascem da constatação da morte enquanto algo inerente à condição humana e da existência de um instinto vital²⁵ de conservação, que é o mais profundo no homem:

Não se pode negar, portanto que os homens temem a morte. A privação da vida é certamente a pena suprema [...]. O medo da morte surge do fundo mais obscuro do ser, o devasta; o instinto de vida, quando é ameaçado, se afoba e se debate nas piores angústias (CAMUS, 1965,

²³ Embora Albert Camus faça uso do termo “náusea” referindo-se à Sartre [“essa náusea, como diz um autor dos nossos dias”] (CAMUS, 2004, p. 29), não devemos confundir os dois usos, pois como o próprio Camus adverte, a náusea de Sartre é fundada sobre aquilo que o homem tem de repugnante (CAMUS, 1965, *Textes Complémentaires*, p. 1419) e sobre o que sua condição tem de miserável (idem, *ibidem*, p. 1418). Para Camus, no entanto, existe a possibilidade do absurdo se revelar a partir da beleza, do amor, do contentamento. “É que a beleza é insuportável. Ela nos desespera” (CAMUS, 1962, *Carnets*, p. 18, tradução nossa).

²⁴ Luppé observa que há um choque, uma colisão do absurdo frente aos nossos gestos cotidianos, frente ao mecanismo, a partir do qual a consciência é capaz de se impor (1951, p. 11).

²⁵ Em *O mito de Sísifo*, Camus afirma que “cultivamos o hábito de viver antes de adquirir o de pensar” (p. 21). Já em *O homem revoltado*, ele fala de “uma irreprimível vontade de viver” (CAMUS, 2003b, p. 300).

Réflexions sur la guillotine, p. 1032, tradução nossa)²⁶.

A injustiça da morte está, sobretudo no fato de se impor à revelia, a qualquer hora, a qualquer um, sem fazer distinções entre o bem e o mal²⁷, entre aquilo que “merece” e aquilo que “não merece”, entre aquilo “deve” e “não deve” permanecer. Enquanto fatalidade, ela exclui qualquer juízo de valor (CAMUS, 2003b, p. 66). A partir desse “fato”, não é mais tão difícil vislumbrar a razão da revolta de Calígula. Após perder sua irmã e amante, o imperador compreende não somente que “os homens morrem e não são felizes” (CAMUS, s/d, p. 23-24), mas que o mundo tal como está feito é insuportável. O jovem imperador então fará o possível para compartilhar essa verdade com os outros que vivem enganados, que acreditam em valores relativos e ilusórios, como a justiça, a solidariedade, a honra e a grandeza. De forma obstinada e cruel, ignorando o passado, os valores e, sobretudo, os homens, Calígula então matará a seu bel prazer, “dispondo de um poder sem limites [...] até a negação do homem e do mundo” (CAMUS, s/d, p. 52).

Já em *O estrangeiro*, mais do que criticar certas estruturas sociais e convenções de sua sociedade²⁸, Camus procura denunciar a morte e o absurdo do destino. Meursault, narrador e personagem principal do romance, é um pequeno empregado de um escritório que recebe a notícia do falecimento de sua mãe e teme o aborrecimento de seu patrão, pois teria que tirar a licença para enterrá-la. No enterro, Meursault não sabe dizer que idade ela tinha e, diante do caixão, não sente nenhum desconforto em fumar. Sem grandes emoções, sem lágrimas enterra sua mãe e vai, no dia seguinte, aparentemente como se nada tivesse ocorrido, desfrutar um banho de mar com Marie, uma ex-colega de trabalho.

Camus descreve Meursault como um homem jogado ao completo acaso, incapaz de exhibir preferências, limitando-se apenas a atender suas necessidades vitais mais básicas, como comer, beber, dormir e ter relações sexuais. A morte ainda não desempenha nenhum papel na vida desse homem cujos atos são tão instintivos e surpreendentemente indiferentes.

Mas se inicialmente inúmeros eventos lhes eram indiferentes, como a morte, como o fato de casar-se ou não com Marie, de ser amigo de Raymond Sintès (CAMUS, 1962, *L'Étranger*, p. 1148) na segunda parte do romance, após matar um árabe na praia e ser

²⁶ “On ne peut nier pourtant que les hommes craignent la mort. La privation de la vie est certainement la peine supreme (...). La peur de la mort, surgie du fond le plus obscure de l'être, le devaste; l'instinct de vie, quand il est menacé, s'afforle et se débat dans les pires angoisses”.

²⁷ Em *Núpcias*, Camus fala que “os homens morrem, apesar deles próprios, apesar de seus cenários” (CAMUS, 1965, *Noces*, p. 65, tradução nossa).

²⁸ Assim, quando vemos Meursault se recusar a jogar o jogo pré-estabelecido pela sociedade e pelo ornamento jurídico, não ocultando fatos e dizendo apenas o que pensa, independentemente se isso irá contra aquilo que esperam dele, acreditamos que Camus quer dirigir sua crítica às convenções, às idéias e preconceitos impostos pela sociedade e aceitos passivamente. Meursault é um estrangeiro à sociedade e às suas regras judiciais consolidadas (REY, 1970, p. 35). Todavia, acreditamos que as intenções de Camus não se restringem a uma crítica à sociedade de sua época

condenado à morte, Meursault compreenderá o quanto está ligado a esse mundo e o quanto ama a vida, embora ela seja essencialmente absurda e não possua, em si, um sentido maior.

É só no momento em que se depara com a sua condenação à morte por parte do tribunal, com o fato inelutável de ter sua cabeça cortada, como sugere o próprio presidente do júri, que Meursault passa grande parte dos seus últimos dias de vida tentando encontrar uma saída para o inevitável, procurando um modo de escapar ao “mecanismo implacável”, pensando com freqüência que seu recurso poderia ser aceito. Meursault quer escapar à morte, mas como? Quem pode esquivar-se dela?

Meursault tem consciência: “no fundo, não ignorava que morrer aos 30 anos ou aos 70 tinha pouca importância, pois, naturalmente, nos dois casos, outros homens e outras mulheres viverão, e isso durante milhares de anos” ²⁹ (CAMUS, 1962, *L'Étranger*, p. 1206, tradução nossa). Mas embora estivesse claro, tudo fosse explicável e compreensível havia, sim, uma diferença entre 30 e 70. E o frêmito terrível que Meursault sentia era pensar nesses 40 anos que faltariam para ele viver e imaginar que o barulho do seu coração, que sempre estivera presente, cessaria um dia, cessaria em breve (idem, ibidem, p. 1205).

De fato, todos estavam condenados à morte, como o próprio padre irá dizer a Meursault antes da execução de sua sentença, mais cedo ou mais tarde ninguém se esquivaria da terrível engrenagem. Mas é justamente essa certeza insolente aquilo que mais assolava a alma de Meursault. Como conseguir viver sem esperança e com o pensamento de que vai morrer “totalmente”? (idem, ibidem, *L'Étranger*, p. 1208). Como conseguir viver sabendo da injustiça de uma morte iminente? É por essa razão que Camus afirma que a morte “é o abuso supremo” (2004, p. 104). A morte não é algo meramente pertencente à estrutura constitutiva do homem e que o apresenta em sua autenticidade e totalidade³⁰. A morte é, sim, “um ato revoltante, um ato que reenvia a um culpado, que é preciso perseguir e denunciar” (MOUNIER, 1972, p. 75).

Vale a pena aqui uma comparação da análise camusiana da morte com a concepção de Karl Jaspers, que entende a morte como uma “situação-limite”. Em *Iniciação Filosófica* (1961, p. 24), Jaspers afirma que as situações-limites³¹ são situações fundamentais ou condições

Camus pretende suscitar questões mais relativas à existência humana.

²⁹ “De le fond, je n'ignorais pas que mourir à trente ans ou à soixante-dix ans importance peu puisque, naturellement, dans les deux cas, d'autres hommes et d'autres femmes vivront, et cela pendant des milliers d'années”.

³⁰ Camus parece assim se distanciar da concepção heideggeriana da morte. Embora na primeira parte de *Ser e Tempo* Heidegger situe o ser-aí (o Dasein) na cotidianidade, ou seja, o ser entre nascimento e morte, não se pode dizer, ainda, que o Dasein existe de modo autêntico, o que exigiria que o ser-aí (o Dasein) se realizasse como um todo não apenas em determinados aspectos. A autenticidade do ser-aí (Dasein) se dá através de algo que está pendente, de algo que o Dasein pode ser e será: o seu próprio fim. O Dasein em sua totalidade se revela como ser-para-a-morte.

³¹ Segundo Jaspers, as situações-limites são uma das três origens da filosofia. A primeira é a admiração que levou os homens ao desejo de conhecer e à consciência de sua ignorância. Do

primárias, as quais não podemos escolher, modificar ou ultrapassar. Em sua *Psicologia das visões de mundo*, encontramos uma tentativa de explicá-las:

Essas situações que sentimos, experimentamos e pensamos sempre nos limites da existência as chamamos de “situações-limite”. É comum a elas que – sempre na dissociação sujeito-objeto, no mundo objetivo – não existe *nada fixo*, [...] nenhum apoio que mantenha firme toda experiência e todo pensamento. Tudo flui, [...], tudo é relativo, finito, cindido em oposições, nunca é todo, absoluto, essencial (1967, p. 302, tradução nossa)³².

A principal característica das situações-limite é o fato de elas nos colocarem face a face com o malogro, de nos possibilitar a consciência da nossa limitação e nossa impotência. Situações-limite não são algo que escolhemos, que podemos modificar ou destruir. As situações-limite definem-nos e determinam nossa condição humana, enquanto nos colocam diante da “ausência de garantia de tudo que está no mundo”³³ (JASPERS, 1961, p. 25). O acaso, a luta, a morte, a culpa, têm em comum, de um lado, o fato de estarem “dadas inevitavelmente com a existência finita”³⁴ e, de outro, a inevitabilidade de todas produzirem sofrimento³⁵.

Ainda que ninguém tenha uma experiência individual da própria da morte, ela é uma situação-limite, enquanto nos desperta para a consciência da nossa limitação e finitude da nossa existência. Contudo, Jaspers, assim como Camus, sabe e aponta para as possibilidades

espanto provém a interrogação e o conhecimento. A segunda é a dúvida, a qual Jaspers ilustra com a célebre asserção cartesiana: “penso, logo sou”. A dúvida, enquanto impulso, conduz o homem a um conhecimento comprovadamente crítico, do “fetichismo” da ciência e do momento do esquecimento do sujeito, há uma exigência de clareza e certeza indubitável. Por último, a consciência de nossa impotência e fraqueza. Nessa terceira motivação, o homem toma consciência de si e torna-se objeto de sua interrogação. Segundo Jaspers, ao pensar a si mesmo, o homem defronta com a evanescência de sua existência por meio das situações fundamentais de nossa existência: as situações-limite.

³² “Estas situaciones que las sentimos, experimentamos y pensamos en los límites de nuestra existencia, las llamamos por ello “situaciones límite”. Es común a ellas que –siempre em le mundo dissociado sujeto-objeto, em el mundo objetivo –no exista *nada fijo*, [...] ningún apoyo que mantenga toda experiencia y todo pensamiento. Todo fluye, [...] todo es relativo, finito, escindido em oposiciones, nunca el todo, lo absoluto, lo esencial”.

³³ Para Camus, “tudo que se pode dizer é que esse mundo não é razoável em si mesmo” (2004, p. 35).

³⁴ “[...] por encima de todas as situaciones individuales, em ciertas situaciones decisivas, esenciales, que están vinculadas con la existencia humana como tal, que están dadas inevitablemente con la existencia finita” (JASPERS, 1967, p. 301).

³⁵ Se em *Psicologia das Visões de mundo* Karl Jaspers afirma que as situações-limites são todas marcadas pelo sofrimento que elas produzem, no volume 2 de sua *Filosofia (Philosophie)*, de 1932 o filósofo vai abandonar essa ótica e afirmar que o sofrimento é uma das situações-limite. Essa mudança parece influenciar no aspecto constitutivo da condição humana, afinal se todos os homens vivem as situações-limites e se elas necessariamente implicassem dor e sofrimento as conseqüências que se seguiriam seriam outras.

de se fugir do caráter doloroso e limitante da morte³⁶. Em *Psicologia das visões de mundo*, o filósofo alemão afirma que o homem pode reagir de diversas maneiras frente à consciência da morte como situação-limite e a mais negativa delas é decidir não vivenciá-la, seja procurando ser-lhe indiferente, seja cultivando a esperança da imortalidade da alma ou de outra vida. Negativa porque “a consciência do limite [...] se perde, a morte [...] deixa de ser situação-limite. Não tem uma vivência específica que se desenvolve a partir da situação-limite”³⁷ (JASPERS, 1967, p. 343, tradução nossa).

A morte, o tempo, a desumanidade do homem e do mundo podem ser vistos como “muros absurdos”, contra os quais os homens se chocam e percebem a fragilidade, a limitação e a absurdidade de suas vidas. Todos esses possíveis questionamentos suscitados pelo absurdo evidenciam-nos que há em nossa condição, em nossas relações, seja com o mundo, com os outros e conosco uma absurdidade, uma tensão³⁸. Não é sem razão que encontramos nas obras de Camus expressões como “condição cruel e limitada” (2003b, p. 185), “condição insignificante” (2004, p. 104), “vã condição” (2003b, p. 41), “condição precária” (2003b, p. 116) e absurda.

2.3 O ABSURDO ENTRE O HOMEM E O MUNDO

Se os “muros absurdos” nos oferecem a intuição, a impressão de que esse mundo não é razoável e que a condição humana é, no mínimo, desconfortável, a razão a confirma. Segundo Camus, o absurdo que surge como uma impressão, uma sensação pode, em um segundo momento, ser analisado com mais rigor, pode ser notado “no âmbito da inteligência”. Nessa seção, questionaremos, primeiro, se ao nível da inteligência o absurdo revela também uma caracterização negativa do homem e do mundo. Em segundo lugar, procuraremos entender por que Camus, ao tratar do absurdo, refere-se sempre à “consciência” do absurdo.

A distinção entre a noção do absurdo e o sentimento de absurdo se fundamentará em

³⁶ Camus em *O Mito* nos atenta para o suicídio filosófico, que consiste na atitude de renunciar a descoberta do absurdo em nome de uma idéia que ultrapassa a própria vida.

³⁷ La conciencia del límite [...] se pierde, la muerte [...] deja de ser situación límite. No queda una vivencia específica que se desarrolle a partir de la situación límite.

³⁸ Camus afirma que “às vezes ocorre também que o sentimento de absurdo nasce da felicidade” (2004, p. 140). Essa consideração é importante para entendermos a crítica feita à Jean-Paul Sartre, pois esse, através do seu personagem Antoine Roquentin, evidencia a absurdidade da vida apenas pelo que ela tem de miserável. Para Camus, a tragicidade de nossa existência também se funda no fato de ela poder ser magnífica. “Sem a beleza, o amor ou o perigo seria fácil viver. E o herói de Sartre não pode oferecer o verdadeiro sentido de sua angústia quando insiste no que lhe repugna no homem” (1965, *Textes Complémentaires*, p. 1419, tradução nossa).

dois níveis de exposição do absurdo (MELANÇON, 1976, p.25).³⁹ Assim, no plano da sensibilidade temos o sentimento de absurdo, enquanto que no plano da inteligência, a noção do absurdo. No primeiro, é a sensibilidade que percebe a absurdidade da existência humana, no segundo, a razão. Camus insinua aspectos dessa diferença e a relaciona com o próprio filosofar:

O mundo absurdo não se analisa em primeiro lugar com rigor. Evoca-se e imagina-se. Assim, este mundo é o produto do pensamento em geral, isto é, da imaginação precisa [...]. Mas, uma vez este mundo esboçado a traços largos, posta a primeira pedra (e só há uma), torna-se possível filosofar – ou, mais exatamente, se bem se compreendeu torna-se necessário filosofar. São exigidas e reintroduzidas a análise e o rigor (CAMUS, 1964, *Carnets II*, p. 81).

Camus procurará explicar de modo mais preciso e pormenorizado o conceito de absurdo, pois no âmbito da inteligência é preciso examinar a fundo esse sentimento, tratá-lo com mais rigor:

Eu dizia que o mundo é absurdo, mas ia muito depressa. Este mundo não é razoável em si mesmo, eis tudo o que se pode dizer. Porém o mais absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo (CAMUS, 2004, p. 35).

O absurdo não está no mundo nem no homem, mas é o fruto da tensão entre esses dois elementos, “[ele] nasce desse *confronto* entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo” (idem, *ibidem*, p. 41, grifo nosso). “Confrontação”, “desproporção”, “contradição”, “divórcio”, “luta sem trégua”, “tensão”⁴⁰, são termos que Camus utiliza para mostrar como ele entende a relação do homem com o mundo. Mas essa caracterização tão negativa, tão “carregada” só tem razão de ser à medida que o homem aspira àquilo que o mundo não lhe oferece, à medida que o espírito anseia, que exige uma unidade, mas o mundo o decepciona. Assim,

Se o pensamento descobrisse nos espelhos giratórios dos fenômenos relações eternas que os pudessem resumir e resumir a si mesmas num princípio único, poderíamos falar de uma felicidade do espírito da qual o mito dos bem-aventurados seria uma ridícula falsificação. Essa

³⁹ Na estrutura do *Mito de Sísifo*, o filósofo parece utilizar expressamente esses dois níveis de exposição: uma ao nível da sensibilidade absurda e outra ao nível da inteligência. Na segunda, não é apenas à intuição e à sensibilidade que o absurdo se mostra, mas à razão. A mudança de nível de descrição fica clara nas seguintes passagens: “Antes é necessário efetuar o mesmo levantamento rápido no plano da inteligência” (CAMUS, 2004, p. 30), ou “No plano da inteligência, posso então dizer que o absurdo não está no homem (se semelhante metáfora pudesse ter algum sentido) nem no mundo, mas na sua presença comum” (CAMUS, 2004, p. 45).

⁴⁰ Confrontation, disproportion, contradiction, divorce, lute sans repos, tension (CAMUS, 1965, *Le mythe de Sisyphe*, passim).

nostalgia⁴¹ de unidade, esse apetite de absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano (CAMUS, 2004, p. 31).

Camus afirma que é próprio do homem tentar sistematizar e explicar o mundo. Contudo, na medida em que procura fazê-lo, percebe-se distante, estranho ao mundo. A tentativa de reduzir o mundo em fórmulas e teorias não condiz com a experiência imediata que temos, ela não nos garante o elo que procuramos estabelecer. O apetite de clareza, o desejo de unidade e de explicação não se contenta com meias-verdades, “quero que tudo me seja explicado, ou nada” (idem, *ibidem*, p. 40).

Ora, mas se o espírito, por meio da razão, procura compreender a realidade, ele se decepciona, pois não encontra todas as respostas. O absurdo brota do confronto entre a evocação humana por uma ordem e a mudez do mundo. Por um lado, o homem com sua nostalgia de unidade, de outro, o mundo, fechado, cindido e repleto de contradições e antinomias⁴². Isso não quer dizer que não possamos entender e explicar muitas coisas, nossa racionalidade possui uma ordem, possui seu escopo, todavia ela é, para Camus, limitada. Quando o homem procura esclarecer certas coisas e não consegue, encontra o caos, onde as categorias racionais não mais operam. Não sendo a razão capaz de tudo explicar, o homem sente que algo não está bem, sente um desconforto frente ao mundo agora inumano. Igualmente ocorre com a ciência, pois para nos dizer que o universo reduz-se ao elétron, lança mão de uma imagem ou apelam à poesia (CAMUS, 2004, p. 34). Não nos pode dar certezas, apenas hipóteses e descrições.

Torna-se manifesto que o desejo de unidade, também entendido como nostalgia de familiaridade, é fundamental para desencadear e configurar como absurda a relação do homem com o mundo⁴³. Se o homem fosse árvore ou gato não faria sentido perguntar-se pelo sentido da vida, pelo sentido do mundo, ele seria o próprio mundo, tudo estaria reconciliado e o mundo não lhe oporia como agora o opõe. Se o homem não tivesse esse desejo, esse apetite de unidade, o mundo não se mostraria como uma paisagem desconhecida, hostil e ameaçadora, o homem não se sentiria exilado e estrangeiro.

Em *O Mito de Sísifo*, diferentemente de *Núpcias*⁴⁴, a relação entre o homem e o mundo

⁴¹ Nostalgia tem um rico significado, pode designar a tristeza do afastamento de um país, a saudade de certas pessoas ou de um tempo melhor. No sentido mais aplicado por Camus, ela é a aspiração humana por um estado, uma ordem de coisas distintas da que o homem vivencia.

⁴² Pierre Boisdeffre, em texto introdutório à *Peste*, fala do absurdo como um “divórcio entre o impulso do homem em direção ao eterno e o caráter acabado de sua existência” (CAMUS, 1971, p. 39).

⁴³ Em uma carta dirigida à Pierre Bonnel, Camus afirma que de fato há em seu livro *O mito de Sísifo* um gosto pelo paraíso perdido. “O absurdo não teria sentido fora da nostalgia” (CAMUS, 1965, *Textes Complémentaires*, p. 1424, tradução nossa). Em *O homem revoltado*, Camus refere-se à nostalgia de unidade como uma ânsia “de conhecer a embocadura, dominar o curso do rio” (p. 299).

⁴⁴ É relevante notar que em *Núpcias* a relação do homem com o mundo é diferente. Não se trata mais de uma oposição, o homem se reencontra com a natureza, reconhece-se nela e nela se integra. Em *O Mito* Camus entende que o homem busca sua união com o mundo, contudo ao tentar

mostra-se tensa e negativa⁴⁵, o que, por sinal, irá caracterizar o sentimento de absurdo. Nessa obra, o homem é descrito por Camus como carente, incompleto, como alguém que carrega em si um desejo desvairado por unidade, alguém que sofre pela falta de um princípio evidente por si e capaz de explicar e dar significação a todos os fenômenos do mundo, desde a queda de uma folha ao sofrimento de uma criança. Ora, é nisso que reside o drama humano, um desejo natural de uma união, mas a não observância da possibilidade dessa comunhão, ou pelo menos de uma união tal como vista em *Núpcias*, uma união carnal e existencial obtida através das impressões sensíveis.

A marca do drama humano é, portanto, o saudosismo de unidade, é a “exigência de familiaridade, apetite de clareza” (CAMUS, 2004, p. 31). Se, por um lado, o homem camusiano é carente e marcado pelo crônico desejo de absoluto e de união – desejo que parece ser incessante, por outro, o mundo e a situação na qual ele se encontra são bem diferentes. Se o homem almeja familiaridade com o mundo, se exige clareza e coesão, não é o que encontra ao seu redor. Se ele espera a ordem e a justiça, encontra apenas um mundo marcado por injustiças e contradições. Assim, não há como deixar de notar que a caracterização do homem e da sua relação com o mundo diante do sentimento de absurdo são duas coisas negativas e irremediáveis.

Camus ressalta a impossibilidade de uma relação harmônica entre o homem e o mundo, abandonando a idéia de união presente em *Núpcias*. No entanto, notamos nas duas obras a insistência em um tema comum: a consciência do absurdo. Em *Núpcias*, Camus já nos atentara para a importância de manter o homem consciente de sua condição:

Criar mortos conscientes é diminuir a distância que nos separa do mundo, e entrar, sem alegria, na perfeição final, consciente das imagens

fazê-lo, sente o quão separado dele se encontra, por isso se nostalgia Há, portanto, uma contradição que marca o mundo humano. Já em *Núpcias*, ao contrário, o mundo não é silencioso e irracional como em *O Mito*, ele tem uma linguagem que Camus parece compreender e decifrar (CAMUS, 1965, *Noces*, p. 65). Essa linguagem pode ser compreendida pelos sentidos, dando-se primazia às sensações físicas. Essa comunhão é ilustrada por Camus entre os homens do Mediterrâneo e suas belas paisagens (CAMUS, 1965, *Noces*, p. 74). Todavia, a verdade que essa paisagem oferece-nos não se reduz à sua beleza e à possibilidade do entendimento amoroso com o homem por meio dos sentidos; ela é também a amargura de uma constatação, de um ensinamento: os homens morrem. Embora deleite os homens com sua singular beleza, o Mediterrâneo não elide nada. É preciso saber-se perecível. Esse é o ensinamento do povo africano, dos homens simples dessa terra: uma ressonância comum com o mundo é igualmente nada esperar.

A união com o mundo, que para Camus aqui é o Mediterrâneo, conseqüentemente, não é esquecimento do absurdo, ela jamais se mostra como uma renúncia da certeza da nossa condição, ainda que esta seja limitada, finita, cruel. Em *Núpcias*, os povos africanos ilustram bem o que é conhecer essas amargas verdades, sabem que podem unir-se ao mundo, mas que essa comunhão é provisória e que inevitavelmente ela cessará. Privados de toda esperança, indiferentes ao futuro, vivem a grandeza e toda a riqueza do presente.

⁴⁵ Apesar de Camus considerar que o absurdo pode nascer de uma felicidade (2004, p. 140), da beleza e do amor (1965, *Textes Complémentaires*, p. 1418) elas podem, do mesmo modo, se apresentarem como “muros absurdos”, ou seja, com o aspecto negativo, angustiante e insanável.

de exaltação de um mundo nunca perdido. E o canto triste das colinas de Djemila crava-me na alma ainda mais a amargura deste ensinamento⁴⁶ (CAMUS, 1965, *Noces*, p. 65, tradução nossa).

Apesar de Camus realizar uma divisão em dois níveis de análise do absurdo, o que lhe interessa, nos dois casos, é a preservação da vivência absurda, de uma experiência existencial própria e inquietante, a preservação da consciência do absurdo⁴⁷.

Ao nos referirmos ao sentimento de absurdo, mencionamos como é imprevisível e inesperado o seu surgimento, como ele vem à tona repentinamente em meio as nossas atividades costumeiras. No decorrer de nossas vidas, acabamos mergulhados, inseridos no universo cujas atividades são na maioria das vezes mecânicas e metódicas, atividades nas quais não parece haver lugar para grandes questionamentos, insistentes interrogações ou dúvidas radicais⁴⁸.

É como se estivéssemos adormecidos. Levamos nossas vidas, ou melhor, deixamos nos levar pelas atividades repetitivas e sistematizadas previamente, entorpecemo-nos pela mesmice de uma vida em comum, tornamo-nos massificados pelas ações que a sociedade exige. Desde crianças somos induzidos a criar hábitos, a construir cenários, engendrar os mesmos gestos, estabelecendo entre eles um elo que nos é familiar⁴⁹. Assim é a vida de Meursault, personagem de *O estrangeiro*, que se restringia ao trabalho automatizado e às folgas em que passava deitado ou vendo o movimento do bairro pela janela:

Pensei então que era preciso jantar. Doía-me um pouco o pescoço por ter ficado tanto tempo apoiado sobre as costas da minha cadeira. Desci para comprar pão e massas, cozinhei e comi em pé. Quis fumar outro cigarro à janela, mas o ar tinha refrescado e eu estava com um pouco de frio. [...] Pensei que mais um domingo tinha passado, que agora mamãe estava enterrada, que ia regressar ao meu trabalho e que, por

⁴⁶ “Créer des morts conscientes, c'est diminuer la distance qui nous sépare du monde, et entre sans joie dans l'accomplissement, conscient des images exaltantes d'un monde à jamais perdu. Et le chant triste des collines de Djémila m'enfoncé plus avant dans l'âme l'amertume de cet enseignement”.

⁴⁷ Talvez seja por isso que o filósofo afirma que não se pode analisar o mundo absurdo primeiramente com rigor, é preciso, antes, imaginá-lo, senti-lo, vivenciá-lo, pois só o exame racional e rigoroso do mundo não é capaz de propiciar a vivência do absurdo.

⁴⁸ Camus denuncia que o mecanicismo alcançou um nível inimaginável: “Os jornais americanos, ingleses e franceses se enchem de dissertações elegantes sobre o futuro, o passado, os inventores, o custo, a vocação pacífica e os efeitos bélicos, as conseqüências políticas e até mesmo a característica independente da bomba atômica. Nós nos resumimos em uma frase: a civilização mecânica acaba de chegar ao seu último grau de selvageria” (1965, *Actuelles I*, p. 291, tradução nossa).

⁴⁹ A idéia de familiaridade, como já ressaltamos, é um tema também recorrente na filosofia de Heidegger. É próprio do ser humano, do “Dasein”, enquanto “ser-no-mundo”, constituir ambientes, familiarizar-se, ocupar-se com as coisas que lhe cercam. Essa familiaridade não é, contudo, alcançada primeiramente pela compreensão teórica dos objetos de conhecimento, mas essencialmente por um saber prático, marcado pelo próprio lidar com os entes que nos vêm ao encontro no mundo.

fim das contas, nada tinha mudado⁵⁰ (CAMUS, 1962, *L'Étranger*, p. 1141, tradução nossa).

Meursault é um homem com emprego burocrático que “acorda, fica deitado nos domingos, tem muita preguiça de ir buscar o pão, come ovos estalados, fuma cigarros” (MAUROIS, 1965, p. 367). No entanto, sua vida não parece estar muito distante da nossa, da vida de um homem comum. Nesse sentido, todos os homens têm um pouco de Meursault, um pouco dessa vida em que o tempo é sempre escasso e a disposição pequena para vermos ou nos alegrarmos, por exemplo, com a presença daqueles que nos são próximos. Afinal, não estão todos agindo como máquinas, sem vontade própria, sem reflexão, mergulhados de tal maneira no cotidiano que dele sequer se apercebem? Essa é a vida do homem moderno, para Camus: em suas atividades ordinárias, na correria das inúmeras tarefas exerce sempre atos “cegos”, técnicos e mecânicos⁵¹. Mas chega o momento: um dia aguardando o semáforo ou saindo do trabalho, eis que o absurdo acomete-nos⁵².

Cenários desabarem é coisa que acontece. Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um dia apenas, surge o “por que” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro (CAMUS, 2004, p. 27).

Os cenários [*décors*] desabam – o que isso quer dizer? Uma vez que o homem é acometido pelo sentimento de absurdo sua seqüência de atos, metodicamente estabelecida é interrompida. Ter de levar o filho na escola, voltar para o trabalho às 14 horas, ligar para o marido...: diante do absurdo, o cotidiano parece não poder mais sustentar o sentido dos atos, das coisas, do mundo⁵³. De repente, há uma quebra em nosso *modus operandi*. “De repente” –

⁵⁰ “J’ai pensé alors qu’il fallait dîner. J’avais un peu mal au cou d’être reste longtemps appuyé sur le dos de ma chaise. Je suis descendu acheter du pain et des patês, j’ai fait ma cuisine et j’ai mangé debout. J’ai voulu fumer une cigarette à la fenêtre, mais l’air avait fraîchi et j’ai eu un peu froid. [...] J’ai pense que c’était toujours um dimanche de tire, que maman était maintenant enterrée, que j’allais reprendre mon travail et que, somme tout, il n’y avait rien de changé”.

⁵¹ Faz-se notar que além de atos irrefletidos Meursault demonstrava uma indiferença peculiar à tudo que fazia ou deixava de fazer.

⁵² No caso de Meursault seus atos e a passagem para a consciência do absurdo são mais radicais: é preciso que o personagem mate um árabe por um motivo mal explicado e circunstancial e seja condenado à morte para que compreenda o quanto seu destino é absurdo.

⁵³ Em *O estado de sítio*, Camus descreve a chegada da Peste na cidade de Cádiz e a mudança brusca que ela aí opera. Seus habitantes até então acreditavam que “desde o momento que tenham comido três refeições, trabalhado oito horas e sustentado as duas mulheres de cada um” (CAMUS, 1979, p. 20) tudo estava em ordem, tudo transcorria normalmente, entretanto, após o aparecimento desse tirano (a Peste) serão expostos ao exílio, à separação e à morte.

expressão exata para denominar o modo como a consciência⁵⁴ impõe-se nesses momentos. É assim que Camus qualifica seu surgimento: como um estalo, como um “cair a ficha”. Ao impor-se, ela desvela o caráter inútil e mecânico de nossos atos, de nossas vidas. Já não encontramos mais sentido nas atividades que realizávamos.

Segundo Luppé, essa quebra, esse choque “nasce do gesto cotidiano mesmo, é no próprio seio do mecanicismo que a consciência é capaz de se impor, de apoderar-se dele, como címbalos, como duas naturezas que se chocam” (LUPPÉ, 1951, p. 13). Contudo, o momento da consciência parece exigir um afastamento⁵⁵ das coisas da vida ordinária, pois inseridos dentro desse mecanicismo, não estamos aptos a perceber a frágil naturalidade que comanda nossos atos. É preciso um distanciamento, um “pôr-se à parte de” para que se possa reconhecer o caráter insignificante do hábito, para que se desfaça o nó que os anos, o hábito e o tédio ataram (CAMUS, 1997, p. 26).

O rompimento da cadeia dos nossos gestos é acompanhado pelo surgimento de um “por que”, de um questionamento. Assim ocorre com Janine, em a “Mulher Adúltera”, que longe de casa, distante de seu cenário habitual começa a questionar sua vida. Esse afastamento oferece a Janine oportunidade para se perguntar pelo “por que” – por que fizera certas escolhas e não outras, por que se casara com Marcel, por que estava envelhecendo, por que iria morrer?

Como a consciência do absurdo desperta é algo imprevisível. Um “fato” qualquer pode despertá-la, um fato banal ou um acontecimento de grande relevância. Se a consciência do absurdo é um evento imprevisível e súbito, o que ela revela é de extrema importância: o caráter inútil e desnecessário de nossos gestos habituais, a falta de elo, de relevância e de sentido de nossas vidas.

Camus afirma que os cenários ruem e que o momento do “por que” inaugura uma nova fase. Entretanto, devemos questionar a natureza desse “por que”.

Ao atermos-nos ao conto “Mulher Adúltera”, notamos que as preocupações que fazem Janine interrogar-se não são ordinárias: não se trata de saber se ela e o marido fariam ou não boas vendas no país que visitavam ou se ela poderia ter uma vida confortável sem ele. Quando os cenários desabam, as dúvidas deixam de ser questionamentos corriqueiros, de ser perguntas que levantamos em nosso dia-a-dia, o tempo todo: “onde deixei minha carteira”; “será que ele irá

⁵⁴ Ainda que Camus não destine um exame minucioso ao tema da consciência (*conscience*), como faz, por exemplo, o fenomenólogo Edmund Husserl em suas reflexões e embora haja uma tendência a reduzir o pensamento camusiano a dois conceitos fundamentais, o absurdo e a revolta, Camus atribui à consciência um papel considerável ao afirmar que: “com puro jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite à morte – e rejeito o suicídio” (2004, p. 75). Se por intermédio da consciência pode-se evitar a morte voluntária, é importante entender, então, como Camus traça o escopo desse conceito.

⁵⁵ Esse distanciamento do mundo, esse afastamento da nossa vida rotineira pode ser relacionado à abertura do ser-aí (*Dasein*), em que esse se descobre, revelando-se para si mesmo (HEIDEGGER, 2001, p. 289- 290).

me ligar” ou “qual é o telefone do Ministério Público?”.

Isso fica claro em “Mulher Adúltera”. O que realmente sufoca Janine, no momento de suas indagações, transcende a mera superficialidade das coisas. Ela começa a interrogar a respeito de coisas que não são meramente as necessidades mais simples e cotidianas. Trata-se, sim, de saber sobre o sentido da sua existência, sobre o “que faria ali, de agora em diante, senão arrastar-se até o sono, até a morte” (CAMUS, 1997, p. 27)?

Embora conhecesse a paixão de Marcel pelo dinheiro e seu excessivo interesse pelos negócios, Janine sabia que ao final também se beneficiava, sabia que o marido tinha razão quando dizia: “se me acontecer alguma coisa, você ficará amparada” (idem, *ibidem*, p. 15).

Não, o questionamento de Janine não diz respeito às dúvidas cotidianas. Não importa saber se amanhã ela terá ou não o mesmo padrão de vida, o que importa, nesse momento, alcança outro nível, é preciso perguntar por que se envelhece e morre, é preciso saber se a vida tem um sentido ou se nada guarda uma razão de ser. O questionamento de Janine não é mais superficial, trata-se de pisar um terreno movediço onde o homem geralmente não ousa fazê-lo. Pois uma vez ascendido ao costume (*coutume*), uma vez ultrapassado o hábito e a distração (*divertissement*), as preocupações são outras. Preocupações, aliás, que não são de natureza simples e com as quais nos ocupamos com freqüência, afinal poderia uma simples interrogação suscitar tanto alvoroço?

A questão que se impõe, e que parece ter o poder de romper a mesmice do nosso dia-a-dia, diz respeito à razão de ser do mundo e das coisas, mas cabe nos questionarmos se o “por que” de Camus é um “por que” meramente epistêmico, isto é, se é apenas uma exigência de que tudo nos seja explicado. Vimos que o homem camusiano anseia, pede, exige que tudo lhe seja explicado, todavia pelo quê ele se indaga? Ora, o homem camusiano questiona o modo de existir dos homens, das coisas e do mundo, mas se ele busca conhecer a composição física, química e o uso das coisas também quer saber aquilo que parece continuar indefinível, irreduzível, tal como o seu próprio coração, tal como o conteúdo que tentamos dar à nossa existência (CAMUS, 2004, p. 33). O “por que” ao qual Camus se refere não se restringe à elucidação de conceitos ou à apresentação dos fenômenos. Mais do que explicar como se deu a matéria inorgânica, o “milagre” da consciência, mais do que apresentar os fenômenos é preciso entender o seu sentido, sua significação. Não se trata de um problema de destino ou de realidade, mas de existência e de significação (QUILLIOT, 1950, p. 107).

Se Camus interroga-se pela justificação das coisas, a razão de ser de cada coisa, não basta que nos explique que o céu é azul por esse e por aquele motivo, é preciso ainda saber por que azul e não amarelo. Ainda que se diga que a morte de uma criança ocorreu por tais e tais complicações, é preciso que se explique o porquê do sacrifício de um inocente⁵⁶, em nome de

⁵⁶ A ausência de tal justificação leva Camus a dizer que “revoltante em si não é o sofrimento de uma

que, qual seria a justificação?

A interrogação que surge em meio ao caos de nossa rotina não diz respeito apenas a como tudo veio a ser, mas por que tudo veio a ser assim. Em *O homem revoltado*, Albert Camus irá dizer que essa exigência, esse “por que” é uma procura de uma moral ou do sentido do sagrado (2003b, p. 125).

Ocorre, no entanto, que essa interrogação requer uma resposta que não se pode conhecer, que não pode ser alcançada nem por meio da lucidez nem da razão humana. Por que se morre? Por qual razão sofreremos? Por que uma existência cruel e limitada? Por que envelhecemos e nos sentimos sozinhos?

Conscientes do absurdo, o que antes nos era tão familiar, torna-se ignoto, aquilo que dávamos valor já não tem mais importância. Assim, até os seres, as pessoas que antes nos eram tão próximas apresentam-se de um modo inédito e estranho [*étrange*]. Estão agora sem molduras, sem revestimentos, sem máscaras. Tudo ao nosso redor mostra-se como que despido de antigas atribuições, de conceitos e de convenções.

O momento da consciência é o momento do despertar de um período de adormecimento, é a evasão para fora desse sono maquinal⁵⁷. É o momento em que a angústia alarga-se e que “a vida se assemelha para a consciência como um rio do tempo, ela caminha para a morte. A palavra tempo ressoa com um som até então desconhecido” (LUPPÉ, 1951, p. 13). A angústia⁵⁸, o sofrimento, o medo, no entanto, não derivam apenas desse novo modo de ressoar a palavra tempo. Eles estão presentes no momento em que perdemos o elo, a familiaridade com as coisas e as pessoas, eles se ampliam à medida que os gestos, os hábitos não têm mais lugar. Apesar de Camus dizer que a consciência vem sempre acompanhada da lassidão, que é algo desestimulante, desalentador, ele não a vê pejorativamente, ao contrário, a vê como algo bom, já que “tudo começa com a consciência e nada vale sem ela” (CAMUS, 2004, p. 27-28).

Assim, tal como está posto em *O mito de Sísifo*, o momento da consciência distingue duas fases: a do “sono”, ou seja, da vida metódica que vivemos, e a da vigília que marca o surgimento do sentimento de absurdo, ou seja, a fase “que está ao final de uma vida maquinal” (CAMUS, 2004, p. 27). Haveria, portanto, como nota Luppé, uma quebra da rotina, um distanciamento das nossas atividades. Embora seja isso que Camus pareça sugerir ao dizer que há um rompimento da corrente dos gestos cotidianos (idem, ibidem, p. 27), devemos-nos indagar se não haveria um estado intermediário entre o sono e a vigília, uma espécie de sonolência. Isso porque parece razoável pensar que nem sempre o momento em que o homem depara-se com o

criança, mas o fato de que esse sofrimento não seja justificado” (2003b, p. 125).

⁵⁷ Sono, no entanto, necessário à vida, como o próprio Camus reconhece (2004, p. 20).

⁵⁸ O termo “angústia” não aparece em *O mito de Sísifo*, mas em “Mulher adúltera” (CAMUS, 1997, p. 29).

absurdo coincide com o momento da consciência, no sentido de haver uma quebra da rotina.

Podemos imaginar o momento em que uma mãe olha seu filho dormir e pensa no quanto sua existência é frágil e teme por seus dias e pela fragilidade inerente a eles. Ela sabe, contudo, que embora o ame muito seu amor e zelo não podem aniquilar as possibilidades de uma doença, de um acidente ou de uma morte prematura. Poderíamos nos perguntar: o rápido e fugaz instante em que essa mulher receia pela vida do seu filho poderia ou não ser considerado uma manifestação do absurdo? O fato é que aqui não há um rompimento das atividades diárias nem um despertar do sono definitivamente. Contudo, por que não pensar aqui em uma consciência do absurdo? Não haveria uma visão, ainda que de certo modo limitada, da absurdidade da vida humana?

Talvez pudéssemos falar em níveis ou graus de consciência quando pensamos no absurdo camusiano. O médico, por exemplo, poderia ilustrar um determinado nível de consciência, já que está ciente dos males do mundo, das chagas, da miséria, bem como da limitação e fragilidade do próprio corpo humano. É também possível que a consciência não traga necessariamente uma natureza brusca, com o poder de abalar, de atingir o homem em cheio, (LUPPÉ, 1951, p. 11), mas seja efetuada a partir de inúmeros instantes, ao longo da vida de um homem. Instantes sutis, todavia capazes de dar a noção exata da absurdidade da vida. Não poderia a consciência do absurdo se manifestar esporadicamente e de modo parcial?

O que nos parece certo é que com a consciência do absurdo, seja pensada de um modo pontual ou gradativo, tudo irá revestir-se de uma nova visão, que poderá ser mais ou menos clarificada, contudo o que se segue ao momento da consciência do absurdo, nos alerta Camus, é um “retorno inconsciente aos grilhões ou é o despertar definitivo” (CAMUS, 2004, p. 27). Isso quer dizer que nem sempre essa nova “descoberta” é preservada, posto que existe a possibilidade de um retorno aos grilhões, uma volta ao antigo sono. Resta-nos saber se é possível um retorno em que nada seja alterado. Poderia o homem, após o surgimento do absurdo, após suscitar o “por que”, retomar sua vida normalmente, do ponto onde deixou ignorando a nova percepção da realidade que a consciência do absurdo lhe ofereceu? Seria ele capaz de ignorar sua nova “descoberta”, a saber, a esterilidade de suas ações e a absurdidade de sua vida?

Se o momento da consciência é o momento em que um novo universo se apresenta, uma nova visão é possibilitada, a visão dos “muros absurdos”, sua importância revela-se no fato de Camus esforçar-se para que não abandonemos esse momento, que não escapemos seja pelo suicídio, seja pela esperança, como veremos adiante.

É importante entendermos as razões que Camus nos oferece para não abandonarmos o momento da consciência do absurdo, pois elas deverão ser suficientemente fortes para fazer o homem suportar a tensão, a angústia e o ambiente pesado em que se insere o absurdo.

Se não devemos renunciar a consciência do absurdo, podemos viver o tempo todo com ela? Camus fala do despertar definitivo, poderíamos entender que há a possibilidade de se manter acordado sempre? A questão mostra-se relevante à medida que a manutenção da consciência de uma situação tão cruel e pessimista parece-nos inviável. Poderia o homem viver o tempo todo questionando o seu cotidiano, as coisas ao seu redor, poderia ser capaz de estar desperto o tempo todo? Poderia o homem “viver com suas paixões [...], aceitar a mais profunda lei, que é a de queimar o coração que ao mesmo tempo elas exaltam” (CAMUS, 2004, p. 36)? Essa questão, como bem alerta Camus, diz respeito àqueles homens que não querem se enganar, homens honestos, que uma vez apossados pelo absurdo, pautarão seu comportamento nele.

2.4 POR QUE MANTER O ABSURDO?

Depois de Camus ter caracterizado de forma tão negativa o homem e o mundo, depois de ter afirmado que a vida é absurda, o que resta ao homem fazer? Uma vez constatado o fosso, a tensão entre ele e o mundo, uma vez ciente de que sua vida não tem sentido, pode o homem viver, e viver bem? Por quanto tempo pode manter vivas dentro de si essas “novas descobertas” e em nome de quê ele poderia fazê-lo?

O que nos parece razoável pensar é que, depois das cruéis constatações que o absurdo revela, o homem busque fugir desse “deserto” e prefira retornar à sua condição anterior, à mesmice do cotidiano. Todavia Camus defende a manutenção do absurdo. Por essa razão, o presente sub-capítulo tem fundamentalmente dois objetivos: primeiro, mostrar por que Camus insiste em advogar em favor do absurdo, mesmo reconhecendo que o universo que ele faz nascer é limitado e sufocante. Em segundo lugar, considerando as razões e as dificuldades próprias de se manter o absurdo, buscaremos pensar as conseqüências que a descoberta do absurdo pode trazer para a ação. Interessa-nos, sobretudo, investigar se as críticas⁵⁹ dedicadas ao conceito de absurdo têm razão de ser, ou seja, se, de fato, o absurdo introduz um vácuo moral, uma equivalência entre as ações. Isso porque se, de fato, elas forem relevantes, podem ser decisivas para as pretensões futuras de Camus: pensar o modo de agir dos homens sem elidir as “novas descobertas” que o absurdo traz à tona.

Camus reconhece que não é o primeiro a denunciar o absurdo da existência humana e que outros já estiveram nesse ambiente, nesta “última curva em que o pensamento vacila”

⁵⁹ Segundo Maurois, “*O Mito de Sísifo* exerceu sobre uma geração inteira uma influência profunda e duradoura” (1965, p. 361). Disso, resultou uma série de críticas ao absurdo.

(CAMUS, 2004, p. 23). No entanto, todos de alguma forma cometeram suicídio, seja abdicando daquilo que tinham de mais valioso, a própria vida, seja abdicando do próprio pensamento (idem, ibidem, p. 23). Mas será que é preciso renunciar a consciência do absurdo⁶⁰, será necessário abdicá-la em nome da esperança ou do suicídio? É exatamente esse ponto que "é preciso esclarecer, perseguir e ilustrar, descartando todo o resto" (idem, ibidem, p. 22). Ou seja, Camus procurará responder se a consciência do absurdo da vida implica necessariamente o suicídio [*suicide*]⁶¹ ou a esperança [*esperance*]⁶².

Ao tratar do suicídio, Albert Camus procurará muito mais entender o que esse "gesto definitivo" ou "essa aposta na morte" pode significar do que apontar as causas que levam um homem à morte de si, o que seria extremamente difícil. É nesse sentido que o argelino afirma: "Matar-se, em certo sentido, e como no melodrama, é confessar" (CAMUS, 2004, p. 19). Quem se mata, portanto, faz uma confissão. O ato tem seu significado. Camus quer entender as conseqüências que ele supõe. Aquele que decide morrer confessa que a vida não vale a pena ser vivida. Quem morre por sua própria vontade, seja porque teve um filho assassinado brutalmente, seja porque perdeu toda sua fortuna, em última instância já desconhece uma razão profunda para viver, admite, ainda que de modo instintivo, o caráter ridículo e "insensato da agitação cotidiana" (CAMUS, 2004, p. 19).

É isso que ocorre com Kirilov, personagem de *Os possessos*⁶³, quando esse decide se matar. Embora suas razões não sejam emocionais, não se tratando de "aflições íntimas" (idem, ibidem, p. 19), ele concluirá que a vida é sem sentido. Seu suicídio é uma conseqüência de suas reflexões, "é por uma idéia, um pensamento que ele se prepara para a morte" (idem, ibidem, p. 120), por isso é chamado suicídio lógico. Kirilov interrogou-se pelo sentido da vida, pela existência de Deus⁶⁴. Estando convencido de que a vida humana é um absurdo, conclui que Deus não existe, pois se existisse não deixaria o mundo tal como está. Sem uma justificação última, sem um sentido superior, a existência humana não vale a pena, restando ao homem, somente, o suicídio. Por isso, Kirilov opta pela morte, como um ato livre, já que se matando, ao mesmo tempo vence o medo e destrói Deus⁶⁵. Isso é ser livre⁶⁶ (CAMUS, 1962, *Les Possédés*,

⁶⁰ Aqui, nota-se que a consciência do absurdo da existência por si já nos demanda uma ação, uma decisão, pois diante do absurdo teremos que decidir se o recusamos ou se o aceitamos e em nome de que optaremos por uma ou por outra escolha.

⁶¹ O suicídio ocupa um lugar central na perspectiva de Camus, sobretudo em *O mito de Sísifo*, tanto é assim que o ensaio tem seu primeiro capítulo intitulado "O absurdo e o suicídio".

⁶² Em *Carnets*, Camus faz alusão à Tolstói e às duas possibilidades que esse apresenta para se escapar da constatação da morte: "nos obriga ou a renunciar voluntariamente à vida, ou a transformar nossa vida *de maneira a lhe dar um sentido no qual a morte não pode lhe encantar*" (CAMUS, 1962, p. 242, tradução nossa, grifo do autor).

⁶³ Peça de teatro adaptada do romance *Os demônios* de Dostoievski e publicada em 1959..

⁶⁴ O que, segundo Camus, é típico em todos os personagens de Dostoievski (2004, p. 119).

⁶⁵ Destrói Deus, enquanto uma idéia que persiste na vida e nas ações dos homens.

⁶⁶ Antes de se matar, no entanto, Kirilov questiona as razões pelas quais os homens não se atrevem a matar-se e conclui que é, sobretudo, pelo medo do sofrimento: "Aqueles que se matam por loucura

p. 960).

Se o personagem de Dostoïevski⁶⁷ leva até o final sua lógica implacável, como pode Camus pretender argumentar contra o suicídio? Kirilov é um herói absurdo, porque tem consciência da sua condição limitada, da carência de um motivo profundo para se viver. Não estaria ele certo ao dizer que o ato suicida é uma expressão da liberdade?

O argumento de Camus contra o suicídio parte da idéia de que o absurdo, conquanto seja o fruto da tensão entre o homem e o mundo, é o único vínculo entre eles, o que os une. Considerando que “uma única certeza é suficiente para aquele que busca” (CAMUS, 2004, p. 45), a consciência do absurdo torna-se para o autor nossa verdade primeira, à qual devemos nos agarrar e da qual temos que extrair dela todas as conseqüências. Se o absurdo é o princípio básico, devemos conservá-lo.

Se a consciência do absurdo é nossa única verdade, a mais premente, devemos fazer o possível para mantê-la presente. E é em nome desse momento “privilegiado” que devemos nos manter vivos. É exatamente ela que devemos preservar. Para que a consciência esteja desperta, é necessário que se mantenha os dois termos da comparação, afinal não há absurdo fora do espírito humano nem fora deste mundo. É por essa razão que o autor condena o suicídio físico⁶⁸: porque destrói um dos termos da comparação (o indivíduo) e renuncia, assim, à verdade primeira, o absurdo.

Não é porque nossa condição é absurda que devemos negá-la. Pelo contrário: a tarefa consiste em organizar nossas vidas dentro dos limites agora descobertos. O aniquilamento não é uma atitude coerente, mas, sim, uma fuga à manutenção do confronto entre homem-mundo. O suicídio termina por negar uma das premissas do raciocínio absurdo⁶⁹, o homem.

Mas se, de um lado, rejeita o suicídio físico, por outro, Camus também condena o que ele denomina de suicídio filosófico [*suicide philosophique*], a atitude das filosofias existenciais que supõe uma evasão, uma fuga ao problema do absurdo.

Tomo a liberdade de chamar aqui de suicídio filosófico a atitude

ou desespero não pensam no sofrimento. Mas os que se matam por raciocínio, pensam forçosamente nele [...] a idéia de que vão sofrer, impede-os de se matarem. Mesmo quando sabem que não há sofrimento, a idéia mantém-se” (CAMUS, 1962, *Les Possédés*, p. 958-959, tradução nossa).

⁶⁷ Ao qual Camus dedica um exame na parte final de *O Mito de Sísifo* (CAMUS, 2004, p. 119-127).

⁶⁸ Podemos observar ainda que, embora o suicídio possa ser uma expressão de liberdade, trata-se de uma liberdade que nega o instinto mais vital do homem, sua vontade natural de viver. Em *O mito de Sísifo*, Camus reconhece que “no apego de um homem à vida há alguma coisa de mais forte que todas as misérias do mundo. O julgamento do corpo vale tanto quanto o do espírito e o corpo recua ante o aniquilamento” (CAMUS, 2004, p. 21). Ademais, Kirilov se mata não por não ter apreço à vida, mas para provar aos homens que sua liberdade é conquistada com a morte de Deus (idem, *ibidem*, p. 123).

⁶⁹ O raciocínio absurdo parte do homem e do mundo como premissas cuja conseqüência, conclusão é o absurdo nascido entre esses dois termos.

existencial. Mas isso não implica um julgamento. É uma maneira cômoda de designar o movimento pelo qual um pensamento se nega a si mesmo e tende a se ultrapassar naquilo que constitui sua negação. A negação é Deus dos existencialistas (CAMUS, 2004, p. 55).

Karl Jaspers é um daqueles que evidenciariam o absurdo da vida humana, que explicitaram que a razão humana, sendo limitada, nada pode sondar além do “jogo mortal das aparências” (CAMUS, 2004, p. 38) e que mesmo com todos os seus esforços não poderá fazer do mundo uma unidade (idem, ibidem, p. 23). Assim como Camus, Jaspers também concluiu que a razão não pode tudo e que seu fim é o fracasso.

É nesse sentido que a descrição das situações-limites de Jaspers muito se assemelha ao sentimento de absurdo de Camus. De acordo com o primeiro, nossa existência é marcada por situações-limite, situações que impõe-se ao homem à revelia e as quais ele não pode escapar ou modificar. Sua incapacidade de superar tais situações, como a morte, o acaso, a luta, a dor, revela a impotência e a limitação de nossa existência.

Apesar de Camus e Jaspers aproximarem-se muito no que diz respeito à caracterização da condição humana, embora ambos partam da constatação do absurdo, Camus diz que “nesse mundo devastado onde a impossibilidade de conhecer é demonstrada, onde o nada parece ser a única realidade e o desespero sem saída a única atitude, [Jaspers] tenta reencontrar o fio de Ariadne que conduz aos segredos divinos” (CAMUS, 2004, p. 38).

Isso porque, para Jaspers, a tomada de consciência de que a finitude, o acaso e as situações-limites perpassam e até mesmo constituem nossas vidas revela “o que autenticamente é, apesar de e para além do ser mundano evanescente” (1961, p. 28), ou seja, revela algo que está para além do limite: o ser da transcendência⁷⁰.

Ora, o que Camus questiona em Jaspers é justamente a afirmação, sem qualquer explicação, de um ser da transcendência, apelando para um sentido supra-humano da vida ao escrever que “o fracasso mostra, para além de qualquer explicação e de qualquer interpretação possível, não o nada, mas o ser da transcendência” (JASPERS *apud* CAMUS, 2004, p. 47)⁷¹. Assim, embora Jaspers tenha encontrado o fracasso, a impotência na experiência, ele imbui tanto esse fracasso quanto essa impotência de um sentido e de uma profundidade que não encontram justificativas no âmbito puramente humano.

Camus critica o pensamento existencial, que se estende a outros filósofos como: Kafka, Chestov, Husserl, Kierkegaard e Dostoïevski⁷². Isso porque, malgrado constatem o

⁷⁰ A transcendência, para Jaspers, é um conceito que não pode ser conhecido, esclarecido nem experimentado pela razão, mas somente acreditado, sendo atingida pela fé filosófica.

⁷¹ É relevante notar que a citação que Camus faz de Jaspers não é direta e não pode ser encontrada em seus textos.

⁷² Camus denomina de existencialistas: Kafka, Chestov, Husserl, Kierkegaard, Dostoïevski. Embora todos eles tenham cometido o suicídio filosófico, os caminhos que traçaram foram distintos.

absurdo os existencialistas o admitem totalmente. Eles deixam escapar o caráter paradoxal do absurdo⁷³, que, segundo Camus, consiste em uma constatação que só tem sentido na medida em que não for admitida nem suprimida totalmente. “Suicídio filosófico” porque, a partir do momento que integram o absurdo, os existencialistas transformando-o em deus, renunciando sua descoberta filosófica. Divinizando o absurdo, eles arrancam-no da esfera propriamente humana. Evitam a luta, ou seja, fazem sumir o caráter de oposição e confronto. Ao final, o pensamento existencial “pressupõe o absurdo, mas só o demonstra para dissipá-lo” (CAMUS, 2004, p. 47).

Se há absurdo, é no universo humano. Desde o momento em que sua noção se transforma em trampolim de eternidade, não está mais relacionada com a lucidez humana. O absurdo não é mais aquela evidência que o homem constata sem admitir. A luta é evitada. O homem integra o absurdo e nessa comunhão faz desaparecer seu caráter essencial que é oposição, dilaceramento e divórcio. Esse salto é uma escapatória (idem, ibidem, p. 49).

Para Camus, não se deve colocar entre parênteses o problema nem jogar todo o peso sobre um dos termos – nem no homem nem no mundo. É preciso ponderar para não sacrificar a consciência do absurdo; é preciso mantê-la viva na memória. Isso quer dizer que o caráter dilacerante, conflituoso do absurdo não pode ser perdido. Renunciar a isso é abster-se de ver claramente, é deixar de manter os olhos abertos (CAMUS, 1962, *Carnets*, p. 41), é recusar a única evidência que se dá ao nível do humano. Matar-se ou ter esperança é um modo de suprimir o problema, mas não de solucioná-lo. É elidir uma nova descoberta.

As idéias de Camus tiveram grande influência sobre sua época. Prova disso é o grande número de trabalhos, de críticas e de comentários que se seguiram às publicações de *O estrangeiro* e de *O mito de Sísifo*. É justamente em razão da existência de inúmeras objeções às idéias de Camus e ao seu conceito de absurdo que nos dedicaremos, agora, em expor as principais críticas, procurando, contudo, mostrar se são ou não relevantes e se elas podem influenciar e até impossibilitar a pretensão de Camus: pensar as possibilidades da ação.

Dentre as principais objeções ao “absurdo”, a primeira diz respeito à natureza desse conceito: seria o absurdo dentro da obra de Camus um estado de fato ou a consciência de um mal metafísico? Essa é a primeira crítica empreendida a Camus tanto por Mounier quanto por Simon.

Segundo Mounier, apesar de Camus insistir em repetir incansavelmente que o absurdo

Segundo Camus, o salto pode nascer tanto de certa inspiração religiosa (Jaspers e Kierkegaard), quanto da ordem racional (Chester e Husserl). Ainda que renunciem ao absurdo em nome de coisas distintas, todos têm em comum a aspiração ao eterno (CAMUS, 2004, p. 53).

⁷³ Em outro lugar, Camus afirma que “há na atitude absurda uma contradição fundamental” (1965, *Textes Complémentaires*, p. 1422, tradução nossa).

não depende da vontade do homem⁷⁴, Camus não parece estar tão seguro disso, porque “afirma tão incisivamente, após tê-lo, com tanta freqüência, desmentido nos fatos. Estará ele realmente em relações claras e tranqüilas com essa vontade a que se refere?” (1972, p. 67). A dificuldade de Camus está em considerar o absurdo como nossa situação essencial, como a condição da natureza, mas ter de se esforçar para mantê-la viva, atual na memória. Por que Camus precisa de tanto esforço, se o absurdo é fundamentalmente nossa condição? Mounier põe em questão essa independência do absurdo da vontade humana: se o status do absurdo é de situação fundamental do homem, como justificar o fato do espírito, “depois de haver enterrado tantos sistemas e religiões, continua[r] a reinventar a esperança, geração após geração com a mesma infatigável juventude” (MOUNIER, 1972, p. 67-68)? A questão é saber se o absurdo é a condição “fundamental” do homem, um estado de fato. Se assim for, não haverá a necessidade de estar sempre o evocando na memória.

Simon, um pouco mais recatado que Mounier, afirma que há uma translação muito peculiar no vocabulário de Camus: “absurdo, na pena de Camus, não significa ‘que-não-tem-razão, mas que-reconheceu-que-tudo-é-sem-razão’” (s/d, p. 150). Mounier vai mais longe ao dizer que Camus não consegue precisar o que é o absurdo porque está

tão voltado para a atitude do tema que não percebe bem que sua reflexão sobre o absurdo oscila confusamente entre vários planos, em uma indecisão que lhe faz perder todo o rigor. A condição absurda é, ao mesmo tempo, a maldição do homem, que ele deve recusar, sua situação fundamental, que ele deve entreter para se manter positivamente em forma, e a situação ativa de revolta na qual ele se coloca diante dela. É jogando com esses três sentidos que ele pode condenar o suicídio como um consentimento (ao destino maldito), enquanto também ele pode ser, com a revolta, uma maneira de insultar os deuses hostis (MOUNIER, 1976, p. 74).

A segunda objeção a Camus diz respeito às razões de se manter o absurdo. Uma vez consciente do absurdo, do desamparo total, da falta de conexão entre os homens, por que não ignorar o absurdo? Por que não fugir às suas descobertas cruéis? Por essa razão, malgrado Camus se esforce para argumentar contra o suicídio e a esperança, parece aceitável que o homem deseje escapar a esse ambiente sufocante que o absurdo faz nascer.

É isso que leva Mounier novamente a questionar Camus. Mounier não acredita que existam razões que coíbam um homem de aceitar o absurdo totalmente ou, ainda, de se afastar dele definitivamente. O que poderia impedir um homem de “abraçar” o absurdo no instante que se toma consciência dele? De fato, parece tênue a argumentação camusiana para evitar que, uma vez constatado o absurdo, o homem tenda para a morte (suicídio físico) ou para a

⁷⁴ “O homem não escolhe. O absurdo e o acréscimo de vida que comporta *não dependem então da vontade do homem*” (CAMUS, 2004, p. 74, grifo do autor).

esperança (suicídio filosófico). Segundo Mounier, “nenhuma dialética do mundo conseguirá tirar da verificação do absurdo o dever de recusar o absurdo” (1976, p. 73). Por que não me matar já que constatei que a vida é carente de sentido? Por que não me jogar contra os “muros absurdos” ou procurar ultrapassá-los? Por que não se deve fugir do ambiente difícil e obscuro que o absurdo cria? Por que se esforçar para manter diante de si aquilo que oprime?

A terceira objeção, compartilhada por Gabriel Marcel, Mounier e Simon, refere-se ao vácuo moral deixado pelo absurdo. Resumindo: não podemos justificar qualquer coisa a partir do absurdo, não podemos estabelecer o bem e o mal, o certo e o errado. Tudo, na verdade, pode ser admitido, permitido. “Se a vida é o único bem que importa, em nome de que é que vamos arriscá-la e sacrificá-la?” (SIMON, s/d, p. 148). Considerando que o mundo não tem mais uma direção privilegiada nem um sentido cognoscível, tudo é indiferente. Como lutar pela justiça, pela paz se não há um valor que justifique a luta e a ação?

Mounier afirma que “a morte cósmica dos valores acarreta consigo uma equivalência geral dos seres e das condutas” (MOUNIER, 1976, p. 86). É isso que vemos ilustrado em *Calígula*. Assim que o imperador constata a impotência dos homens frente ao destino e a absurdidade da morte, age com a obstinada idéia de que todos os atos se equivalem. Não há primazia entre os seres e as coisas. O tesouro do império pode ser tão importante quanto a vida humana. Se Calígula decide matar, então não estará fazendo nada mais do que imitar os deuses e a “ordem” do mundo:

Calígula organiza a indiferença. Todos os homens se equivalem, todos os atos se equivalem. Logo, não importa quando, ele matará não importa quem: será essa maneira de ser natural. Um louco? Ele não faz mais do que imitar o louco desequilíbrio do mundo (MOUNIER, 1972, p. 86).

É aqui que, segundo Gabriel Marcel, encontra-se a contradição fundamental na argumentação camusiana sobre o absurdo. Conquanto Camus afirme que o absurdo é um desacordo, uma tensão, uma desunião entre o homem e o mundo, será a partir dele que buscará pensar a ação. Gabriel Marcel coloca a questão de maneira clara: como pode o absurdo ser essencialmente “uma negação, uma discordância estabelecida como não harmonizável e, ao mesmo tempo, reger minhas relações com minha vida⁷⁵” (1944, p. 266)? Como uma discordância insolúvel entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo pode ser também uma regra de vida⁷⁶?

⁷⁵ “Se considero verdadeira essa absurdidade que regula minhas relações com a vida...” (CAMUS, 2004, p. 35).

⁷⁶ Na verdade, a crítica de Gabriel Marcel não para aí, pois ele diz que Camus não se restringe apenas a proclamar o absurdo, mas enraíza-se nele a ponto de fazê-lo seu, de assumi-lo e, de certo modo, de exaltá-lo (MARCEL, 1944, p. 272).

Uma vez exaltado o absurdo, uma vez constatado esse universo cuja atitude é infrutífera, cujo “valor de uma ação ou de uma vida se mede por sua infecundidade” (CAMUS, 2004, p. 81) como justificar a própria leitura e realização de seu ensaio⁷⁷? Ao final de *O mito de Sísifo* (p. 109), Camus parece antecipar a resposta para essa indagação, ao dizer que não há nenhuma contradição encontrar um homem consciente do absurdo, envolvido e cumprindo sua tarefa em meio às guerras mais estúpidas. Isso é, inclusive, um meio de render homenagem à sua dignidade, de empenhar-se em um projeto que já se sabe vencido. Mas se isso é verdade: uma ação só se justificaria pela esterilidade que a acompanha?

Quanto à primeira objeção, já havíamos mencionado que Albert Camus afirma a inesgotabilidade do absurdo, o que o impede de sistematizar esse conceito⁷⁸, contudo isso acarreta em determinadas conseqüências. A falta de definição do absurdo deixa margem para mais de uma interpretação possível, abre espaço para uma ambigüidade no modo como ele pode ser entendido. O absurdo seria uma condição a qual o homem inevitavelmente está sujeito, portanto, fazendo parte da suas características essenciais, como a estrutura heideggeriana de “ser-no-mundo”, ou seria apenas a constatação, a tensa consciência resultante de uma situação cultural (SIMON, s/d, p. 15)? A confusão torna-se ainda maior quando lemos em *O Mito* os seguintes termos: absurdo (CAMUS, 2004, p. 28), sentimento de absurdo (idem, ibidem, p. 43) e noção de absurdo (idem, ibidem, p. 43). Haveria uma distinção entre esses três termos ou qualquer um pode desempenhar a função que Camus lhe atribui? Mas qual seria essa função: a de ser um estado de fato, uma condição fundamental do homem no mundo ou a consciência resultante de um mal-estar de sua geração?

De fato, as indagações de Mounier e de Simon têm razão de ser na medida em que Camus não fixa o significado do seu conceito. A importância de tal pergunta revela-se no modo como os homens poderão encarar o absurdo, pois se, por um lado, ele for pensado como uma situação a qual todos inevitavelmente estão sujeitos, um estado vital *par excellence*, então seu caráter de tensão e de confronto perde-se, tornando-se mais uma das características elementares do homem. Se o absurdo desempenhar apenas um fenômeno estruturalmente inevitável, o que podemos fazer senão descrevê-lo?

Talvez seja por essa razão que Sartre afirmou que o absurdo em *O mito de Sísifo* adquire dois significados bem distintos: “o absurdo é, ao mesmo tempo, um estado de fato e a consciência lúcida que certas pessoas tomam desse estado. É absurdo o homem que, de uma

⁷⁷ O próprio esforço de Camus em falar de algo que é inapreensível, imprevisível e pretender, ao mesmo tempo, ser compreendido não se configuraria em um esforço absurdo? Se seu ensaio não é absurdo, é ao menos inútil e estéril, pois Camus condena a esperança, embora saiba que tudo que leva o homem a trabalhar, a se agitar, também a escrever, se utiliza dela, o que o leva a dizer que “o único pensamento que não é enganoso é, então um pensamento estéril” (2004, p. 81).

⁷⁸ Não há dúvida de que embora Camus não dissequie o conceito de absurdo em *O mito de Sísifo*, ele o desenvolve consideravelmente se comparamos com *O estrangeiro*, no qual as descobertas

absurdidade fundamental, tira as conclusões que lhe impõem” (SARTRE, 1947, p. 100). O que podemos notar ao ler *O mito de Sísifo* é que o absurdo não pode desempenhar apenas um estado de fato, mas deve comportar a idéia de uma razão⁷⁹ lúcida que constata seus limites (CAMUS, 2004, p. 61), de uma consciência dos aspectos limitativos da existência, pois assim o absurdo manterá seu caráter conflituoso e dilacerante. Não perderá seu aspecto tenso e de luta sem trégua, luta que não pode ser adiada ou evitada. Só assim o absurdo terá relevância nas ações que se seguem.

Nesse sentido, parece ser justificável que Camus não queira que nos esqueçamos da vivência que o absurdo nos proporciona. É preciso ativá-la na memória. Contudo, não se pode aceitar o absurdo, pois aceitá-lo é sofismar, é abster-se da única evidência que se dá ao nível humano.

No que diz respeito à segunda objeção feita a Camus, devemos reconhecer que sua argumentação contra o suicídio e a esperança é frágil, já que se sustenta na idéia de que é preciso se manter fiel aos mandamentos da noção de absurdo, pois ela “é essencial e pode figurar como a primeira das minhas verdades⁸⁰”. Mas como manter-se fiel aos mandamentos do absurdo?

É elucidando o seu caráter paradoxal e contraditório, é por um “raciocínio curioso”⁸¹ que Camus procura razões para o homem manter-se no limiar, na tensão extenuante entre não negar nem aceitar o absurdo. Árdua tarefa impõe-se ao homem absurdo. É preciso “vontade”⁸² para fazer face ao absurdo, é preciso coragem para não se entregar. O homem consciente do absurdo vive um impasse, um dilema: quer se entregar ao absurdo, mas também quer escapar dele. O homem absurdo tem que vivenciar a tensão e os limites impostos pelo absurdo e, ao mesmo tempo, não tentar suprimi-los. É justamente por esse difícil equilíbrio entre o sim e o não ao absurdo que Camus argumenta contra o suicídio⁸³ e a esperança. O absurdo só tem sentido na medida em que não for admitido. O homem absurdo deve manter-se nessa tensão, não deve optar em aceitar ou recusar o absurdo, está ligado ao absurdo e, ao mesmo tempo, precisa

absurdas do herói Meursault não são tão evidentes.

⁷⁹ O absurdo não nega a razão humana, mas mostra que sua verdadeira dimensão é limitada e relativa.

⁸⁰ Por isso, Mounier (1972, p. 73) afirma que a dialética estéril e sem esperança de Camus o impede até mesmo de dar continuidade a sua argumentação. Afinal, em nome de que vou preservar o absurdo se nada mais tem valor? O próprio Camus reconhece que “não se pode suprimir absolutamente os juízos de valor. Isso nega o absurdo” (1964, p. 88). Em *O homem revoltado*, afirmará que “qualquer filosofia da não significação vive uma contradição pelo próprio fato de se exprimir” (CAMUS, 2003b, p. 19).

⁸¹ Ricoeur (1996, p. 82) irá afirmar que o homem tem de manter o absurdo para “fazer face a” ele.

⁸² “Essa disciplina que o espírito impõe a si mesmo, essa vontade armada dos pés à cabeça, esse cara a cara tem algo de poderoso e singular” (CAMUS, 2004, p. 67) e ainda: “ressaltei que a vontade humana tinha como único fim manter a consciência” (idem, *ibidem*, p. 131).

⁸³ Simon, talvez sem o querer, colabora na argumentação contra o suicídio, pois afirma que do fato de saber que minha vida não tem um sentido ou de que desconheço seu sentido e sua origem, não

rejeitá-lo. Nem se matar nem supor um sentido superior para a vida, já que nos dois casos perde-se a consciência do absurdo e o confronto que isso implica. Camus quer que nos esforcemos para não cairmos no conformismo, quer que recusemos toda espécie de fuga ao absurdo. É preciso viver com o que se sabe, é preciso ser honesto e “manter-se nessa aresta vertiginosa, o resto é subterfúgio” (CAMUS, 2004, p. 62).

Em relação à terceira objeção, não podemos negar que o pensamento absurdo termina por expulsar todos os juízos de valor, deixando um limbo moral⁸⁴. Com o absurdo, o mundo já não se apresenta mais como antes, não vemos nele o que gostaríamos, o que esperávamos, estamos sós e exilados. Não podemos mais disfarçar as duras evidências: a vida não tem um sentido profundo nem o mundo possui um autor. O absurdo revela-nos a infecundidade e a esterilidade das regras formais. Se é verdade que encontra-se só, o homem, no entanto, vê-se despojado das ilusões e das amarras de um formalismo inumano.

Se Camus sobreleva o presente em relação ao futuro e opta pela quantidade de experiências em detrimento à qualidade, é porque quer “esvaziar os homens do que é verdadeiramente inumano, transcendente e formal” (NICOLAS, 1966, p. 79). Camus quer impedir que o homem ceda às ilusões, que traia a vida concreta em nome de idéias gerais e abstratas, em nome de um formalismo confortável.

É verdade que os juízos de valor são descartados, mas em benefício de juízos de fato, em favor de experiências concretas e da real problemática que elas envolvem. Se Camus recusa uma escala de valores, é porque ela nada condiz com as possibilidades humanas. Recusar as regras convencionais não é senão um modo de mostrar que não há “necessidade de aderir a uma moral superior para ser moral e que no interior dos limites humanos há uma ordem” (idem, ibidem, p. 80).

Não se trata de dissertar sobre a moral. Tenho visto pessoas bem moralistas agindo errado e todos os dias comprovo que a honestidade não precisa de regras. O homem absurdo só pode admitir uma moral, aquela que não se separa de Deus: a que se dita. (CAMUS, 2004, p. 79).

O que determinará a honestidade do homem absurdo não é a observância a uma moral teórica, mas a verdade que “se abriga e se desenrola nos homens. Não são, então, regras éticas o que o espírito absurdo pode buscar no fim do seu raciocínio, mas sim ilustrações e o sopro de

implica que vou renunciar a esta existência (s/d, p. 153).

⁸⁴ Malgrado Luppé observe que “é em nome do momento da consciência que uma nova hierarquia de valores vai se construindo pouco a pouco sobre as ruínas do antigo; hierarquia unicamente fundada sobre a crença dessa consciência” (1951, p. 31), notamos que esses valores são revelados por uma experiência estritamente individual e pessoal. A consciência do absurdo diz respeito à um homem, em seu silêncio, em sua individualidade. Assim, os valores ao qual Luppé faz alusão não podem impedir à destruição do mundo e dos outros homens.

vidas humanas” (CAMUS, 2004, p. 81). Se Camus nega a idéia de uma felicidade dada por Deus ou de uma ética extraída de premissas metafísicas não significa que desacredite na possibilidade de uma felicidade e de uma moral construída pelos homens e a partir de suas experiências concretas ⁸⁵.

É claro o esforço de Camus em buscar uma dimensão exclusivamente humana para a ação. Contudo, ao fazê-lo, não pode impedir as tentações niilistas de pensar um mundo em que tudo se equivale. Com o absurdo, um leque vasto de novas possibilidades se abre. Resta, no entanto, saber como proceder a essa estranha e temerosa gratuidade. A ausência de uma referência, de um “juiz último”, torna difícil pensar a ordem no convívio humano. Malgrado o interesse seja o de desemaranhar o homem “de todos os sistemas que estabelecem hierarquias puramente formais” (NICOLAS, 1966, p 79) e o de mostrar que a “fecundidade de um valor ou de uma metafísica é uma noção vazia de sentido” (CAMUS, 2004, p. 155) ⁸⁶, Camus não pode evitar que o vácuo moral deixado pelo absurdo transforme-se em tentação do nada e da violência (QUILLIOT, 1956, p. 218). Ao valorizar a idéia de indiferença e de equivalência das ações, nenhuma postura frente à constatação do absurdo pode ser reprovada nem privilegiada. Destruir ou construir são ações que se equivalem.

Se diante da constatação irrevogável e cruel do absurdo não há ação privilegiada, o esforço lógico contra o mundo e contra os homens é tão admissível quanto uma ação virtuosa. É por isso que pensar uma moral a partir do desacordo entre o homem e o mundo parece-nos uma tarefa inviável.

Uma vez extinguido a diferença entre ações virtuosas e destrutivas, Simon, de certo modo, poderia ter razão ao dizer que o próprio nazismo encontra justificações em *O mito de Sísifo*, valendo-se do limbo moral e da equivalência das ações. Essa posição se esquece, todavia, que Camus irá recusar as conseqüências de um niilismo, irá recusar “fundar sobre ele [o absurdo] uma moral da destruição; também não justifica[rá], pelo seu cepticismo, a equivalência do bem e do mal” (SIMON, s/d, p. 158). Resta-nos agora entender como Camus pretende evitar que uma moral seja construída a partir do niilismo absoluto e do vazio moral que o absurdo explicita. Como poderá Camus recriminar uma ação se ele mesmo reconheceu que no universo absurdo todos os atos se equivalem? A revolta, atitude mais coerente ao absurdo, pode impedir as tentações niilistas e justificar a escolha de uma ação em detrimento de outra?

⁸⁵ Camus supõe que a verdadeira honestidade do homem absurdo é não supor aquilo que ele não vê nem arriscar nada que seja apenas uma hipótese (CAMUS, 2004, p. 72).

⁸⁶ “Considerando o mundo em que tudo é dado e nada é explicado” (CAMUS, 2004, p. 155).

3 REVOLTA

3.1 O ABSURDO E A REVOLTA

O absurdo coloca-nos a questão do sentido e da significação da nossa existência. Ao fazê-lo, revela-nos a incompatível e conflituosa relação entre o homem e o mundo. A consciência do absurdo quebra a vida habitual e maquinal que levamos e proporciona-nos uma nova visão – a visão de um universo limitado e caótico, em que os valores morais tradicionais já não têm mais razão de ser.

Após a tomada de consciência do absurdo, tudo fica comprometido: não nos satisfazemos mais com o que tínhamos e com aquilo em que acreditávamos. O mundo já não tem mais a inteligibilidade que supúnhamos. Já não encontramos nele uma ordem lógica e coerente. Face ao absurdo, tomamos consciência de que somos frágeis e de que estamos sós. Malgrado tudo isso, Camus insiste na manutenção do absurdo e na recusa de qualquer evasão desse “fato”. A grande questão é saber se é possível viver em um “mundo absurdo”, já que se trata de um “universo perturbado pelo fracasso”, “limitado e fechado ao humano” (CAMUS, 2004, p. 46).

Parece-nos difícil não desejar renunciar à angústia oriunda da consciência de uma solidão insuportável, de um desacordo irremediável. Vemos em *O mito de Sísifo* (2004) um apelo constante e incisivo de Camus para que não abandonemos nossas “novas descobertas”, para que não recuemos diante daquilo que o espírito nos revelou (CAMUS, 2004, p. 62). Devemos fazer viver o absurdo sem contudo aceitá-lo integralmente. E isso só é possível, para Camus, a partir de “uma das poucas posturas filosóficas coerentes”: a revolta (*révolte*) que não é outra coisa senão:

[...]a exigência de uma transparência impossível e questiona o mundo a cada segundo [...] é a presença constante do homem diante de si mesmo. Não é aspiração, porque não tem esperança. Essa revolta é apenas a certeza de um destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhá-la (idem, ibidem, p. 66).

“Confronto”, “certeza de um destino esmagador”, descrição que, a princípio, muito se assemelha ao sentimento de absurdo. No entanto, Camus afirma que a revolta é uma postura que pretende estender a consciência do absurdo ao longo de toda a experiência (idem, ibidem, p. 66)⁸⁷, mas que, ao mesmo tempo, tem de impedir que o absurdo torne-se uma regra de ação,

⁸⁷ Segundo Luppé (1951, p. 18), “a revolta não desempenha essa função, ela é, antes de mais nada, signo de interrupção, ela impede o aprofundamento do momento privilegiado. Ela ergue, face à consciência, um muro absurdo inquebrantável: se revolta contra o que é mais forte que si, contra

a finalidade de nossos atos. É por meio dela que podemos superá-lo. A revolta é um meio de transfiguração do absurdo e da angústia que ele traz consigo. Ela não pode resolvê-lo. Embora não seja capaz de mudar o mundo, de restituir ao homem a unidade e a ordem tão desejadas, a revolta pode dar à vida um valor. A revolta é uma espécie de “ascese”, já que, para Camus, ela dá ao homem um mínimo de grandeza e de dignidade sem que se perca de vista sua real condição.

Essa grandeza e essa dignidade resultam, simultaneamente, da consciência dos “muros” que cercam o homem e do orgulho de carregar sozinho e sem ilusões o peso da sua própria vida (CAMUS, 2004, p. 67). Frente à consciência do absurdo, devemos agir sem apelar para uma metafísica da esperança ou para algum modo de transcendência, o que só é possível ser feito por honestidade e, sobretudo, por orgulho. É por essa razão que Camus afirma que “o espetáculo do orgulho humano é inigualável” (idem, ibidem, p. 67). Ele transforma aquilo que nos oprime e humilha em uma grandeza. Se inevitavelmente se morre, deve-se morrer de pé, sem se reconciliar, sem renunciar suas “descobertas absurdas”, sem recorrer a instâncias metafisicamente “superiores”.

A revolta nasce da consciência do absurdo. Ela surge do próprio desejo de unidade e de sua insatisfação. O homem não pode sanar sua nostalgia, sua ânsia, nem contê-las, entretanto pode viver sua condição sem se resignar. É preciso não perder de vista a consciência dos “muros absurdos”; é preciso saber que a ordem do mundo não mudará. Mas com a revolta, o homem pode dar vazão à sua indignação, pode protestar, clamar por uma condição melhor, embora saiba que seu protesto é em vão. Nesse sentido, a revolta aqui é para nada. Ela oferece ao homem apenas o orgulho de carregar sozinho, sem esperança, sua vida e toda a carga de alegria e de tristeza que ela traz consigo. O homem revoltado é, ao mesmo tempo, um homem que recusa a morte e está consciente de seu destino esmagador. A revolta, segundo Camus, é obstinação, recusa, confronto, protesto.

Essa postura obstinada e conflituosa pode ser compreendida através da história de Sísifo que “preferiu a bênção da água aos raios celestes” (CAMUS, 2004, p. 137). Por sua esperteza e desobediência, Sísifo foi condenado pelos deuses a realizar um trabalho inútil e estéril incessantemente: erguer um rochedo até o topo de uma montanha onde ele tornaria a cair. Apesar de um castigo tão cruel, Sísifo não se resigna frente aos deuses, ao contrário, rola com esforço seu rochedo, mesmo sabendo que em poucos instantes ele cairá, mesmo ciente de que será preciso descer ao pé da montanha e recomeçar. É por isso que Camus afirma que

[...] Sísifo é um herói absurdo. Ele o é, tanto pelas suas paixões quanto pela sua tortura. Seu desdém pelos deuses, seu ódio pela morte e sua

uma força adversária imutável”.

paixão pela vida fizeram com que ele recebesse aquele inexprimível castigo no qual todo seu ser se esforça para executar absolutamente nada. Este é o preço que deve ser pago pelas paixões neste mundo (CAMUS, 2004, p. 138).

Mas se ele é um herói absurdo, também é um revoltado, que por não se insubordinar despertou a fúria dos deuses e, por isso, foi condenado a uma tarefa inútil e sem fim. Sísifo representa o desafio, o protesto permanente diante de sua condição, pois embora mantenha sempre viva a consciência de seu destino injusto, não se resigna, não apela para nenhum tipo de esperança.

A cada momento em que Sísifo abandona o topo da montanha e retorna ao seu rochedo, supera o seu destino, pois “não há destino que não possa ser superado com o desprezo” (CAMUS, 2004, p. 139). Sua revolta consiste em menosprezar sua condição, não buscando esperança alhures, negando os deuses e erguendo as rochas (idem, ibidem, p. 141). Mas Sísifo só é um herói absurdo e revoltado porque não acredita que seu trabalho terá um fim ou que lhe renderá alguma recompensa. Sísifo não ignora, está consciente da sua condição, mantém-se lúcido frente aos “muros” que o cercam. É nisso que reside sua tragicidade.

Sísifo não é o único revoltado que encontramos na literatura camusiana. Em *O estado de sítio*, Diego também se revolta. Nessa peça, Camus narra a história dos habitantes de Cádiz, cidade espanhola, que, descuidados e frívolos, são surpreendidos pela chegada de um tirano, a Peste, que traz consigo uma secretária eficiente e a morte que se espalha rapidamente. Os homens então começam a morrer e a compor as estatísticas dessa nova “administração”, desse novo aparelho burocrático. Um novo estado de coisas se estabelece, já que os habitantes, que até então viviam entregues à mesmice e à frivolidade do cotidiano, têm de encarar a tirania e o terror da Peste.

Diante da possibilidade tão real da morte, da violência, da separação e de todos os males trazidos pela Peste, Diego é o único que consegue dominar o seu medo e revoltar-se contra sua condição. Embora esteja ciente de que seu protesto não pode fazer parar a engrenagem dessa lógica assassina, Diego sabe ao menos que ao deixar de temer a morte pode fazê-la ranger, pois como mais tarde irá lhe revelar a assistente do tirano:

[...] bastou sempre que um homem dominasse seu medo e se revoltasse para que a máquina começasse a ranger. Não digo que ela chegue a parar, não é caso para isso. Mas, enfim, a máquina range e, algumas vezes, acaba mesmo por se avariar (CAMUS, 1979, p. 167).

Diego clama para todos a revolta, já que sabe que ela pode dar ao homem o seu orgulho. Pelo menos, ele pode impedir que a Peste triunfe em sua filosofia de suprimir,

massacrar segundo uma lei, matar e subestimar segundo uma lógica e uma técnica cada vez mais perfeita e desumana.

Não deveis ter medo, é a condição. De pé todos os que possam! Porque recuam? Levantem a frente, é a hora da coragem! Deitem fora vossa mordaza e gritem comigo que já não têm medo. (Levanta os braços). Oh! Santa revolta, recusa intrépida, honra do povo, dá à esses amordaçados a força do teu grito (CAMUS, 1979, p. 174).

Mas o orgulho e a obstinação oriundos da revolta, tão bem elucidadas por Sísifo e Diego, não são as únicas conseqüências do absurdo. O homem, consciente do absurdo, encontra agora uma liberdade inédita - não mais pautada na idéia de eternidade - e uma paixão intensa que o leva a querer tudo esgotar.

Camus afirma que a verdadeira liberdade começa com o absurdo, pois depois dele, o homem perde o hábito de fazer planos, de traçar metas e de planejar seu futuro como se esse estivesse em suas mãos. Após a descoberta do absurdo, tudo se inverte, altera-se:

O homem absurdo compreende que não é realmente livre. Para falar 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 recluso a minha vida (CAMUS, 2004, p. 70)

Como falar de uma liberdade “superior”⁸⁸ se para o homem absurdo não existe mais a idéia de futuro? “Que liberdade pode existir sem segurança de eternidade?” (CAMUS, 2004, p. 69). Uma vez vivenciado o absurdo, o homem está consciente da sua limitação e da possibilidade sempre presente da sua morte, não encontrando mais razão para agir como se fosse inteiramente livre. O absurdo oferece-nos, então, uma independência nova, uma liberação, substituindo as “antigas” liberdades que se detinham na morte.

É preciso reconhecer que a liberdade que o “homem absurdo” adquire é limitada, tem um prazo determinado, pois estabelece-se a partir da sua temporalidade, não podendo mais aspirar à vida eterna. O campo de ação do “homem absurdo” é o presente, o agora. Por isso, Camus afirma que “a liberdade só tem sentido em relação a seu destino limitado” (idem, ibidem, p. 72). Ainda que ela seja limitada, é a única possível de se experimentar: uma liberdade concreta e pessoal, “uma liberdade de ação” (idem, ibidem, p. 68). Ao afastar-se completamente

⁸⁸ Camus se refere aqui à idéia de uma liberdade metafísica e eterna, o que para ele não faz o menor sentido, pois para falarmos de uma “liberdade em si”, seria preciso, antes, esclarecer o problema de Deus e do mal. “A alternativa é conhecida: ou não somos livres e o responsável pelo mal é Deus todo-poderoso, ou somos livres e responsáveis, mas Deus não é todo-poderoso” (CAMUS, 2004, p.

da idéia de liberdade eterna o homem adquire uma maior disponibilidade⁸⁹, já não se sujeita mais a propósitos, em sua grande maioria, ditados pela sociedade, nem vive preocupado com o futuro ou com a idéia de outra vida.

[...] o homem absurdo, totalmente voltado para a morte (tomada aqui como a absurdidade mais evidente), sente-se desligado de tudo o que não é a atenção apaixonada que se cristaliza nele. Saboreia uma liberdade em relação às regras comuns (idem, *ibidem*, p. 70).

Camus, assim como Nietzsche, acredita que “Deus está morto”⁹⁰ (NIETZSCHE, 2004, p. 105) e que a partir desse fato os homens conquistam sua liberdade (CAMUS, 2004, p. 123). É por essa razão que o filósofo empenha-se em mostrar que a idéia de esperança e de eterno não pode sobreviver em um mundo absurdo, em um cenário carente de divindade e de transcendência. Muito mais que se opor a Deus, Camus irá combater a ilusão dessa divindade: os resquícios do cristianismo “sob as aparências da moral” (CAMUS, 2004, p. 51).

Irá, portanto, recusar veementemente a noção de esperança, na medida em que a compreende como um modo de se escapar, de negar à consciência do absurdo. Como atitude religiosa ou filosófica, ela proporciona ao homem um sentido, uma significação para além dos limites humanos. Em *Núpcias*, Camus já afirmara que a esperança é realmente o pior dos males a sair da caixa de Pandora, uma vez que ela “equivale à resignação. E viver não é resignar-se” (CAMUS, *Noces*, 1965, p. 76, tradução nossa).

A crítica à idéia de esperança e de resignação perpassa também seus trabalhos literários. Em *O estado de Sítio*, Diego, ao ser contaminado pela Peste, não toma uma atitude de desespero ou de resignação, pois malgrado saiba que em poucos instantes irá morrer, prefere não recorrer a idéias confortantes e transcendentais. Sua postura diante da certeza da morte não é a covardia ou a ilusão, mas a revolta. Se a Peste aniquila os homens e “separa os amantes” (CAMUS, 1979, p. 174), é contra ela que o herói camusiano irá lutar com toda a sua força.

Se Camus critica a noção de esperança e de futuro, não é o caso de supor que ele condene absolutamente o devir, afinal o próprio “amor exige um pouco de futuro” (CAMUS, *La Peste*, 1962, p. 1367). Todavia, censura o fato do homem fazer dele seu ideal, a finalidade de seus atos, negando o presente e o agora, resignando-se hoje para ser feliz amanhã. O filósofo

68).

⁸⁹ “A divina disponibilidade do condenado à morte diante do qual em certa madrugada as portas da prisão se abrem, esse incrível desinteresse por tudo, exceto pela chama pura da vida, a morte e o absurdo, são aqui, nota-se, os princípios da única liberdade razoável: aquela que um coração humano pode sentir e viver” (CAMUS, 2004, p. 71).

⁹⁰ Em outro aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche não apenas afirma que Deus morreu, mas que foram os próprios homens que o mataram: “Os deuses também apodrecem! Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2004, p. 115).

argelino quer combater os resquícios das idéias que a crença em Deus acarreta: esperança, eternidade, consolação, outra vida; quer repelir uma possível metafísica da consolação (CAMUS, 2004, p. 59); quer que abandonemos as ilusões e entremos em um mundo propriamente humano, onde tudo possa ser compreendido em termos humanos, um mundo “cujo único dono é o homem” (idem, ibidem, p.133).

Por isso, é preciso evitar o salto, a fé em princípios transcendentais, pois o filósofo deseja que o homem esteja inteiro e disponível em suas relações, em seus atos, quer que ele aja em vistas daquilo que lhe é próprio, daquilo que é seguro: o aqui e o agora. Não devemos fugir do universo limitado que é o nosso, com idéias que ultrapassam nossa compreensão, pois isso impossibilita uma completa disponibilidade das ações, uma maior intensidade das experiências. Camus procura não encerrar o homem na expectativa do amanhã e de um dia melhor. Ele quer que o homem assuma seu papel, encare seu destino de frente. A esperança, essa terrível inimiga da humanidade, e a crença na eternidade projetam o olhar do homem para o futuro e para o eterno, desviando-o do agora. O futuro torna-se o fim de todas as ações, um idílio fatal para a pretensão de uma verdadeira liberdade, qual seja, saber-se perecível.

Todo o ataque de Camus à religião e à esperança deve-se ao fato de ambas resultarem em resignação, em evasão para fora dos limites propriamente humanos. É esse ataque que vemos Camus empreender em “A ironia”, um dos contos que compõe sua primeira obra, *O avesso e o direito*⁹¹. Camus narra a história de uma mulher inválida cuja existência “se resumia a Deus”, uma mulher que exagerava o estado real de sua doença para comover seus interlocutores e se agarrava a um “rosário, a um cristo de chumbo” (CAMUS, 2003a, p. 40). Entediada, velha e doente, sofria porque ninguém lhe dava ouvidos. Por isso, a idéia de Deus lhe consolava. Se as pessoas não se interessavam mais por ela, sobretudo os jovens, ao menos, “Ele” não a abandonara, “Ele” era, então, sua única companhia. Ela precisa crer em Deus para conseguir abafar seu medo da morte e da solidão.

Camus notoriamente reprova a atitude dessa mulher em deixar entregar-se a “esse mal último”, a “essa grande e profunda escuridão” que é a fé e na qual ela depositava todas as suas energias atuais e suas esperanças futuras. Mas após ser abandonada por um rapaz que havia se interessado por sua vida, ela conclui que seu remédio, seu “mal último” não poderia saciar seus desejos nem curar-lhe a solidão. “Deus não lhe servia para nada, a não ser para afastá-la dos homens e torná-la só” (idem, ibidem, p. 44).

A crença no futuro e no eterno é, para Camus, uma fuga ao problema do absurdo e da falta de sentido da vida. Não devemos elidir nada. Camus privilegia o presente em detrimento do

⁹¹ *O avesso e o direito*, publicado em 1937, contém cinco contos: “A ironia”, “Entre o sim e o não”, “Com a morte na alma”, “Amor à vida” e “O avesso e o direito”.

futuro. Sua intenção é clara: limpar o homem de suas superstições, purgar sua vida, preservar sua lucidez, impedir que ele viva em prol de um futuro incerto. Camus quer que o homem entregue-se, inteiro, ao presente, às coisas que o rodeiam, ao aqui e ao agora. Isso implica uma vivência mais intensa, uma maior disponibilidade.

Além da liberdade absurda, outra consequência da constatação do absurdo é a paixão. Viver passionalmente é o terceiro resultado que Camus extrai do universo absurdo. Todavia, é preciso antes estabelecer o que Camus quer dizer com o termo paixão, visto que essa palavra pode adquirir diversos significados. A paixão camusiana não é senão o ardor de viver, uma irreprimível vontade de viver. Ela é a essência do homem (QUILLIOT, 1956, p. 112). Paixão que se revela na indiferença pelo futuro e no desejo de tudo esgotar. Se o absurdo suprime o apeço pelo eterno e exalta viver com o relativo, suas implicações são claras: não se pode apelar para “instâncias superiores”, para uma divindade qualquer, e deve-se viver intensamente, já que se tem apenas o presente. Viver intensamente é um viver sem Deus, sem apelo a valores transcendentais, recorrendo apenas ao que é conhecido e verificável. Privados de toda esperança, indiferentes ao futuro, os homens vivem a grandeza e toda a riqueza do presente.

Diante de uma condição limitada e fadada à morte, diante do descrédito no eterno e no futuro, nada mais razoável ao homem do que querer viver mais⁹², estar o maior tempo diante do mundo. Se não cabe mais ao homem fazer projetos, nem organizar sua vida a partir da noção de futuro, o que lhe resta senão o presente? Em outras palavras: “bater todos os recordes [...], estar diante do mundo com maior frequência possível” sem incorrer no erro de imaginar que o que vale é a qualidade. É assim que Camus propõe a quantidade em detrimento da qualidade e da hierarquia das experiências (2004, p. 72).

É certo, no entanto que o filósofo reconhece que esgotar tudo o que é dado o máximo possível não depende do homem, já que ele não escolhe quanto tempo irá viver, ou seja, quando irá morrer⁹³, mas o que é importante assinalar é que a qualidade ou uma determinada escala de valores e de preferências aqui já não fazem sentido. Camus utiliza o mito de Don Juan para elucidar como o absurdo pode ser vivenciado no cotidiano⁹⁴.

Em *O mito de Sísifo*, no capítulo intitulado “O Donjuanismo”, Camus mostra que Don Juan é mais que um sedutor ou um mulherengo. Ele é um homem absurdo e coloca em prática a idéia do viver mais. Don Juan vai de mulher em mulher, segundo a análise camusiana, não por carência ou por falta de amor. É ridículo pensar que ele deseje o amor total. Don Juan é um

⁹² Gabriel Marcel dirá que Camus sustenta “o viver mais” porque se encontra imerso em um drama, porque testemunha uma geração “sobre a qual foi dada uma sentença de morte e para a qual viver não é senão beneficiar-se de um adiamento, suscetível de expirar amanhã ou essa noite” (1944, p. 272).

⁹³ Por essa razão, Luppé afirma que de qualquer modo estamos a mercê da morte, independente da hierarquia de valores que adotemos.

homem absurdo porque sabe dos seus limites, está consciente e não tem esperança. Dessa forma,

se [Don Juan] abandona uma bela mulher não é de maneira alguma porque não a deseje mais. Uma bela mulher sempre é desejável. Mas acontece que, nela, deseja outra, o que não é a mesma coisa (CAMUS, 2004, p. 84).

É o desejo de tudo esgotar que o leva de uma mulher a outra, pois não crendo no sentido profundo das coisas, sua única possibilidade de felicidade reside na quantidade de instantes vivenciados, em estar diante do amor o maior número de vezes, em percorrer, armazenar e queimar os rostos calorosos ou maravilhados (idem, ibidem, p. 86).

Além disso, como homem consciente de seus limites, de sua condição absurda, Don Juan sabe que o tempo o acompanha, por isso “aposta corrida”, “quer esgotar seu número e, com elas [as mulheres], suas possibilidades de vida” (CAMUS, 2004, p. 86).

Mas se a revolta de Don Juan consiste em bater os recordes e em ter o maior número de mulheres, essa não é a única possibilidade. O revoltado pode empreender um “esforço lógico” contra o mundo, tal como ilustrado em *Calígula*, imperador que não aceitando o mundo em que os homens morrem e não são felizes, resolve igualar-se aos deuses no que eles têm de melhor: na maldade⁹⁴.

Que me importa ter firmeza nas mãos, para que me serve esse poder tão espantoso, se não posso alterar a ordem das coisas, se não posso fazer com que o Sol se ponha a oriente, e com que decresça o sofrimento, se não posso impedir os seres de morrer? [...] Quero misturar a Terra com o céu, confundir a beleza com a fealdade, fazer explodir o riso do sofrimento (CAMUS, s/d, p. 40).

Embora a intenção de Camus seja dizer “não” ao suicídio e preservar a vida, sua preocupação está voltada para o indivíduo trancado em sua subjetividade. O absurdo é uma descoberta solitária, uma experiência pessoal e incomunicável. A revolta aqui não é senão uma atitude que reforça o confronto, a tensão advindas do absurdo, ela é uma via a mais ao problema da falta de sentido do mundo. Ela é “o confronto perpétuo do homem com sua própria escuridão”, “[...] é presença constante do homem diante de si mesmo” (CAMUS, 2004, p. 66). Assim, tanto no absurdo quanto na revolta as possibilidades de ação frente ao outro não são aqui exploradas. Em *O mito de Sísifo*, a alteridade não é problematizada senão enquanto um

⁹⁴ Camus se refere também ao ator, ao comediante e ao conquistador.

⁹⁵ É certo, no entanto, que Calígula conclui, ao final, que o crime lógico não é uma solução para o problema do absurdo, matar não altera nem soluciona a verdade que ele encontrou. Segundo Mathias, Calígula termina por oprimir os homens e exaltar a morte, mas sua atitude é em vão, pois “o real não se reinventa, a dimensão humana permanece limitada, e jamais coisa alguma libertará

dos “muros absurdos”, enquanto algo que se apresenta ao homem como desumano e incompreensível.

As descobertas absurdas dizem respeito àquele que as vivencia. Elas não nos oferece nenhum indicativo quanto ao modo de proceder frente à vida dos outros homens. Ora, o absurdo é um exílio, uma solidão, um sentimento que aparta os homens dos demais e os desloca do mundo, e a revolta, apesar de oferecer à vida uma grandeza, não proporciona razões para impedir um atentado lógico contra o mundo e contra os outros, tal como vemos em *Calígula*. Se a lógica do absurdo e a revolta procuram tornar ilegítimo o suicídio e exaltar a vida, não deixam indícios de como agir em relação aos outros homens. Devemos considerar legítimo o assassinato?

Se, de um lado, o pensamento absurdo liberta o homem de seus “fantasmas”, de suas ilusões e o deixa só e ciente de seus limites, por outro, nada diz respeito à ação diante dos demais. Estaria Mounier certo ao dizer que o absurdo é “a morte cósmica dos valores” e que conduz “uma equivalência geral dos seres e das condutas”? (MOUNIER, 1976, p. 86). Desse modo, matar ou não matar seriam atos equivalentes e indiferentes ao homem absurdo?

3.2 DA REVOLTA À SOLIDARIEDADE

As reflexões de Camus em *O mito de Sísifo*, tanto a respeito do absurdo quanto da revolta, buscam pensar a ação do homem após a constatação da impossibilidade de se conhecer um sentido para o mundo. Todavia, essas reflexões situam-se em um nível individual: o que está em jogo é uma experiência que diz respeito a apenas um homem. “Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual”. (CAMUS, 2003b, p. 35). É difícil vislumbrar aí lugar para a questão do outro. Em *O mito de Sísifo*, Camus supunha imprescindível investigar até que ponto a consciência da absurdidade da vida acarretava o suicídio. A questão fundamental era pensar a negação de si, entretanto os tempos mudaram.

Com a II Guerra Mundial e a ocupação alemã, Camus se engaja no movimento de libertação da França. Nos anos de 1940 a 1942, “sua atitude assinala a resistência moral e a solidariedade em relação às vítimas do totalitarismo” (QUILLIOT, 1965, *Textes Complémentaires*, p. 1462). Também nesse período reage com vigor contra o governo de Vichy⁹⁶. Um ano mais tarde, irá expor suas idéias no jornal clandestino *Combat*⁹⁷.

os homens, quer o tempo, quer a morte” (1975, p. 46).

⁹⁶ A França enfrentava não apenas o problema da invasão alemã durante a Segunda Guerra, mas de se ver cindida: de um lado, Paris sob o domínio de tropas militares e de civis alemães, por outro, um Estado estruturado e colaboracionista, cuja capital era Vichy e cujo “chefe era marechal Philippe Pétain, herói da Primeira Guerra, com autoridade nominal sobre uma zona não ocupada ou “livre”

Já em *Cartas à um amigo alemão*, Camus demonstra sua reprovação às conclusões que os alemães tiraram do absurdo⁹⁸ (CAMUS, 1965, p. 240). Camus procura agora mostrar não somente que o suicídio lógico (físico) ou filosófico, mas também que o niilismo, o ódio pela vida e o desejo de destruição não são as únicas alternativas ao problema do absurdo. A diferença entre as atitudes dos alemães e a proposta de Camus residia no fato de que aqueles aceitaram tudo subjugar em nome de um fim que perseguiam, enquanto esse continuou acreditando na justiça e permaneceu “fiel à terra” (idem, *ibidem*, *passim*):

Continuo a acreditar que o mundo não possui um sentido superior. Mas, sei que alguma coisa nele tem sentido e é o homem, por que esse é o único ser a exigir-lo. Esse mundo tem, ao menos, a verdade do homem e nossa tarefa é dar-lhe razões contra o seu próprio destino. E não há outras razões que o homem e é esse que precisamos salvar, se desejamos salvar a idéia que se faz da vida. Vosso riso e vosso desdém me questionam: o que é salvar o homem? [...], é não mutilá-lo e é dar chances à justiça que apenas ele pode conceber (CAMUS, 1965, *Lettres à un ami allemand*, p. 241, tradução nossa).⁹⁹

Os excessos do niilismo europeu criaram uma situação em que a violência e o assassinato não apenas tornaram-se comuns, mas legitimados por uma ideologia¹⁰⁰. Não que esse “breve histórico do niilismo europeu” fosse marcado apenas pela ânsia desvairada por destruição, mas também por um estado de prostração e de inércia. Desse modo, Camus identificou dois tipos de niilismo: um que acarreta em tirania e assassinato e outro em consentimento e prostração. Por um lado, alguns homens dispostos a tudo fazer, cujos atos eram sempre desmedidos, extremados; de outro, homens indiferentes, servis e incapazes de agir.

É em direção a essas novas preocupações, sobretudo ao crime de morte, que Camus volta sua investigação e desenvolve seu conceito de revolta. A questão agora é saber se as pretensões absolutas do niilismo são legítimas e se elas autorizam todas as ações, inclusive o

(LOTTMAN, 1982, p. 222)”. Segundo relatos de intelectuais desse período, era preferível viver sob o domínio alemão a se sujeitar aos desmandos e às “disciplinas estúpidas” (idem, *ibidem*, p. 223) impostas pelo governo de Vichy.

⁹⁷ Em 1940, foi fundado o jornal *Combat*, fruto da fusão dos antigos jornais *Liberté* e *Verité*, que trazia como subtítulo: Movimento de libertação francesa. Anos mais tarde, já com Camus na direção, o jornal obtém uma tiragem de 300.000 exemplares (QUILLIOT, 1965, *Textes Complémentaires*, p.1463).

⁹⁸ Para Simon, a psicologia do nazismo repousava na metafísica da falta de sentido do mundo.

⁹⁹ “Je ne continue à croire que ce monde n’a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c’est l’homme, parce qu’il est le seul être à exiger d’en avoir. Ce monde a du moins la vérité de l’homme et notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même. Et il n’a pas d’autres raisons que l’homme et c’est celui-ci qu’il faut sauver si l’on veut sauver l’idée qu’on se fait de la vie. Votre sourire et votre dédain me diront: qu’est-ce sauver l’homme? [...], c’est ne pas le mutiler et c’est donner ses chances à la justice qu’il est le seul à concevoir”.

¹⁰⁰ A própria França, em 1945, é responsável pelo massacre de inúmeros árabes em Sétif, na África.

assassinato. A experiência de Camus no movimento de resistência, por si só, aponta para a existência de algum motivo para engajar-se e resistir à violência e ao totalitarismo¹⁰¹. Um motivo para se opor aos excessos da ocupação. Um motivo que justifique sua reação de reprovação diante do desastre de ver a França ocupada pelos alemães.

A revolta¹⁰² será então o *topos* no qual Camus irá ancorar suas pesquisas a respeito das possibilidades da ação e do problema do homicídio. Sua intenção é certificar se a revolta autoriza todos os atos, inclusive o crime de morte, ou se, contrariamente, pode oferecer-nos um valor, uma diretriz para nossas ações que não conduza à morte do outro. Camus elege a revolta como objeto de investigação à medida que é ela a atitude filosófica mais coerente ao problema do absurdo. Se frente à absurdidade do mundo devemos-nos revoltar, é nesse movimento de insurreição que é necessário investigar as possibilidades da ação, bem como sua legitimidade e seus limites.

Albert Camus observa que o absurdo não pode nos oferecer uma regra de ação, uma indicação sobre o direito ou o dever de matar (CAMUS, 2003b, p. 21). Por essa razão, mesmo não autorizando todos os atos nem recomendando o crime, dá margens às conclusões niilistas, torna o crime de morte, ao menos, indiferente. Se não se pode conhecer o sentido da vida, se nada tem importância e todas as ações são equivalentes, matar ou não matar é indiferente (idem, ibidem, p. 15). Malgrado o homem absurdo tenha a vida como bem maior, Camus alerta-nos para a atitude niilista que, não acreditando no valor da vida, aceita legitimar tanto o suicídio quanto o assassinato.

Todo o esforço de Camus concentra-se, agora, em pensar a ação a partir da revolta. Não poderia ela oferecer-nos a resposta para a pergunta premente: “temos o direito de matar este outro que se acha diante de nós ou de consentir que seja morto”? (CAMUS, 2003b, p. 21). Investigar a legitimidade dos assassinatos é, em última instância, uma tentativa de compreender seu tempo (idem, ibidem, p. 14). O que lhe interessa, no entanto, é um tipo de assassinato específico: aquele refletido, embasado em uma ideologia, institucionalizado. Não se trata de pensar a respeito dos crimes “cândidos” e passionais, em que um tirano arrasava a cidade em nome de sua glória (idem, ibidem, p. 14), mas daqueles que escravizam sob a flâmula da liberdade, que torturam, sacrificam o homem em nome de uma idéia abstrata.

Malgrado se fale em uma mudança de foco no pensamento de Camus e até mesmo em uma “conversão” (SIMON, s/d, p. 158), notamos que seu novo enfoque não implica em uma renúncia de suas antigas idéias e de suas indagações iniciais. O absurdo permanece, é o

¹⁰¹ Em *Actuelles I*, Camus afirma que o “privilegio da Resistência é apelar [...] para as forças latentes, às forças próprias do indivíduo” (CAMUS, 1965, p. 1523).

¹⁰² Considerando que ele, o movimento de revolta, é que “engendra as ações cuja legitimação lhe pedimos” (CAMUS, 2003b, p. 21).

começo de tudo. Contudo, esse rasgo existencial tem de ser visto como um trampolim, como uma vivência que precisa ser superada – superar não no sentido de suprimir ou de fazer desaparecer, mas de sobrelevar-se, de transfigurar. Uma nova experiência deve sobrepô-lo. Uma experiência que responda à situação desalentadora e extrema vivenciada na Segunda Guerra e na ocupação nazista. Uma experiência que possa exorcizar o niilismo e oferecer uma referência para ação. A busca dessa nova experiência não é consequência, portanto, de uma conversão, mas de “uma atitude outra” (LUPPÉ, 1951, p. 92). O desenvolvimento do conceito de revolta é resultado nem tanto de uma crise intelectual, mas “de um pensamento à procura do equilíbrio e da sua expressão” (MATHIAS, 1975, p. 97). Trata-se de pensar a revolta, “sob o prisma do problema do assassinato” (RICOEUR, 1996, p. 82).

Nesse sentido, o estudo que Camus realiza sobre a revolta, em *O homem revoltado*, bem como de seus desvios e de seus desvirtuamentos, não é senão a busca de uma atitude que possa superar “o demônio das filosofias do absurdo, o niilismo” (RICOEUR, 1996, p. 82) e suas ações desastrosas. Em *O mito de Sísifo*, a revolta já fora identificada como a possibilidade de vencer as dificuldades impostas pelo absurdo e de conservar a lucidez e o orgulho frente à experiência absurda. Contudo, nas suas obras pós-guerra, Camus procurará desenvolver, amadurecer, aprofundar seu conceito de revolta. Prova disso é que em 1945 ele publica *Remarque sur la révolte*, em 1947, *A Peste* e, em 1951, *O homem revoltado*¹⁰³, textos em que o conceito de revolta aparece em primeiro plano¹⁰⁴.

Inicialmente, a revolta tinha como intuito a manutenção da consciência dos “muros absurdos” e o afastamento dos “mecanismos” do cotidiano; agora ela pode oferecer-nos um “valor”, que não é apenas o orgulho e a obstinação. O revoltado é aquele que se insurge, que “contrapõe o princípio de justiça que nele existe ao princípio de injustiça que vê no mundo” (CAMUS, 2003b, p. 40). Nesse contexto, Camus nos apresenta a revolta metafísica¹⁰⁵.

A revolta metafísica é o movimento pelo qual um homem se insurge contra sua condição e contra toda a criação. Ela é metafísica, porque contesta os fins do homem e da criação. O escravo protesta contra sua condição no interior de seu estado; o revoltado metafísico, contra sua

¹⁰³ Declaradamente, Camus considera *O homem revoltado* a mais importante de suas obras: “il s’em faut, est à mes yeux mon livre le plus important” (CAMUS, 1965, p. 1629).

¹⁰⁴ Para Nicolas, em *O mito de Sísifo*, todo o raciocínio absurdo estava amparado em um “plano estritamente individual” (NICOLAS, 1966, p. 72). Agora, é preciso considerá-lo fora da consciência individual e “ver se, com ele e nele, a comunidade humana pode melhorar e, se sim, em quais condições” (idem, ibidem, p. 72).

¹⁰⁵ O termo “metafísica” aparece ao longo da história da filosofia com várias significações. Na obra de Camus, ele adquire um sentido próprio e bastante abrangente. Notamos que a expressão “metafísica” apresenta algumas características essenciais. Camus afirma, por exemplo, que a revolta é metafísica, porque ela contesta sua própria condição, porque parte da morte de Deus, do descrédito dos valores e dos ideais iluministas. Mas, ela pode ser entendida como uma oposição ao termo histórico, ou seja, àquilo que é inserido no tempo.

condição na qualidade de homem. O escravo rebelde afirma que nele há algo que não aceita a maneira como o seu senhor o trata; o revoltado metafísico se declara frustrado pela criação. Tanto para um, quanto para outro, não se trata apenas de uma negação pura e simples. Em ambos os casos, na verdade, encontramos um juízo de valor em nome do qual o revoltado se recusa a aprovar sua condição (CAMUS, 2003b, p. 39).

Mais do que um apelo por ordem e por justiça, o homem revoltado, de algum modo, pode responder ao niilismo absoluto, pode resistir à crença na ausência total de valores. A revolta de Sísifo contra os deuses ilustra bem esse protesto contra a criação no que ela tem de injusta. Mas não se trata só disso. A revolta não se reduz ao desafio de realizar um trabalho que se sabe inútil e estéril, nem somente à paixão pela vida nem ao desejo de tudo esgotar, idéias tão bem ilustradas por Don Juan. Mais que uma obstinação em vão, mais que uma recusa estéril, a revolta “exige, [...] quer que o escândalo termine” (CAMUS, 2003b, p. 21). A revolta, ao contrapor-se a tudo àquilo que oprime o homem, ao defender algo no homem que não pode ser violado, revela-nos um “valor” (*une valeur*).

A insurreição apresenta-se como a negação da condição do rebelde à medida que essa condição é marcada pela iminência da morte e pela exposição ao mal e ao acaso. Aquele que se rebela, no entanto, reivindica o que não se encontra na sua condição atual, mas que lhe é premente: ordem, justiça. Não é sem razão que Camus informa-nos que ao revoltar-se o homem diz, simultaneamente, sim e não. Ao mesmo tempo em que ele nega um determinado estado de coisas – estado de injustiça e de opressão –, afirma um limite que não deve ser transposto, um valor que deve ser preservado. A revolta assim demarca dois “campos”: o campo do que é aceitável e do que não o é, do que é tolerável e do que não o é. Desse modo, negando certas coisas, recusando-se, por exemplo, a obedecer a determinada ordem que parece intolerável, o homem afirma também a existência de algo que não deve ser tocado, algo que precisa ser defendido incondicionalmente.

Que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas, se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, desde o seu primeiro movimento. Um escravo que recebeu ordens durante toda a sua vida, julga subitamente inaceitável um novo comando (CAMUS, 2003b, p. 25).

Estamos autorizados a afirmar que há na revolta, dois aspectos, dois conteúdos: por um lado, a negação de uma dada situação e, de outro, a afirmação de algo que deve ser preservado. Mas o que significam esses conteúdos da revolta e como eles se relacionam?

A revolta nega, recusa, obstina, mas o que ela, de fato, recusa? Albert Camus fala que o homem revoltado “protesta contra a condição naquilo que tem de inacabado, pela morte, e de

disperso, pelo mal” (idem, ibidem, p. 40). Mas também nega tudo aquilo que ele julga inaceitável, por exemplo, um comando tido como humilhante e desonrado. Recusa aquilo que lhe pode causar mal, dor, sofrimento, humilhação.

“Qual é o significado desse não?” Tratar-se-ia de uma simples insurboninação? “Significa, por exemplo, as coisas duraram demais, até aí sim, a partir daí, não” (idem, ibidem, p. 25): ao revoltar-se, o homem recusa sua condição atual, pois a julga abusiva, seja o funcionário que se revolta contra o comando humilhante de seu chefe (CAMUS, 1965, *Remarque sur la révolte*, p. 1683), seja o escravo que se insurge contra seu senhor. Um homem que vivia recebendo ordens acredita, em determinado momento, que essa nova exação é inaceitável, recusando-se a acatá-la. A revolta é inaceitabilidade de uma determinada situação. O “não” inerente ao protesto do revoltado “evidencia o limite que ele pretende traçar entre o que ele quer defender e aquilo que o oprime” (idem, ibidem, p. 1693).

Se o homem diz “não”, diz porque acredita ter razão, porque acredita defender algo que lhe é caro. Diz “não” às coisas que julga inaceitáveis. Mas não se trata de um mero capricho ou de uma simples inquietação juvenil. O ato revoltado conserva suas razões. Não se trata de um desafio em vão. Um homem revoltado não recusaria veementemente uma ordem ou um determinado estado de coisas por nada ou por apenas fazer “diferente”, afinal sua recusa implica riscos, pode lhe causar danos, pode inclusive exigir-lhe sua própria vida. É justamente aqui que a revolta pode encontrar sua legitimidade. O fato do revoltado arriscar sua própria vida não apenas proporciona a revolta a sua pureza (MARCEL, 1944, p. 352), mas também sua legitimidade.

Já que coloca em risco sua existência, devemos supor que não se trata de coisa simples. Se ele o faz, é porque lhe seria penoso, insuportável, viver em certas condições ou sujeitar-se a determinadas ordens tidas como abusivas. Se ele recusa é porque não lhe faria sentido viver sem preservar aquilo que lhe parece essencial.

Camus não fala de um momento apropriado nem fixa condições para o surgimento do protesto, para a manifestação da revolta. Tanto é assim que em *O homem revoltado* o filósofo argelino afirma que escravo “aceita as exações anteriores ao movimento de insurreição (...), ordens mais revoltantes” (CAMUS, 2003b, p. 26). Ora, se o escravo aceitou ordens ainda mais revoltantes e diante de uma ordem menos abusiva insurgiu-se, isso que dizer que não é apenas o teor e as implicações da ordem que o fizeram revoltar-se. Mas, se não é apenas o sofrimento e a rigidez de sua situação atual que o conduz à revolta, o que mais estaria envolvido no momento da revolta¹⁰⁶?

¹⁰⁶ Curioso notar que para Sartre, de modo algum “é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos” (SARTRE, 1997, p. 538). Segundo o autor de *O muro*, só depois de realizar duas

Camus acredita que em todo protesto está envolvido uma tomada de consciência (*une prise de conscience*), o que explica o fato do escravo ter aceitado ordens mais injustas e revoltantes. Se ele decidiu revoltar-se e dizer “não”, é porque nesse instante veio à tona a consciência. Mas consciência de quê? Tratar-se-ia da mesma consciência a qual fizemos alusão no capítulo anterior, ou seja, consciência dos “muros absurdos”, dos limites humanos?

O que Camus tem em vista ao falar da consciência do ato revoltado não é apenas a clara visão dos “muros absurdos”. Não se trata apenas da apreensão de que sua condição é injusta e insuportável, mas, simultaneamente, da descoberta, da identificação com um “valor”, tão indispensável diante do qual não se pode mais não agir, um valor que clama pelo ato da revolta.

O teor de injustiça contido na ordem ou o aspecto revoltante de uma dada situação não são os elementos decisivos para ocasionar o movimento de insurreição. É preciso haver uma tomada de consciência. O escravo ou o revoltado metafísico não só percebe a injustiça ou o aspecto intolerável da situação em que está inserido, mas entende que essa situação não lhe cabe. Há um valor, uma dignidade que não pode ser suprimida. “Desta observação só se pode deduzir o seguinte: a revolta é o ato do homem informado, que tem consciência de seus direitos” (CAMUS, 2003b, p. 33).

O que nos parece complicado nesse momento é supor que a revolta seja um ato consciente, ato de um homem que reconheceu um direito, mas ter de, ao mesmo tempo, compreendê-la como um ato instintivo, como um ímpeto (idem, ibidem, p. 26). Afinal a revolta é sempre “revolta da carne”, no sentido de que ela marca uma exaltação, uma emoção, “uma irrupção na existência” (MARCEL, 1944, p. 352). Como? Em que momento esse movimento instintivo e impetuoso tornar-se-ia consciente?

Se, de um lado, não se pode prever ou fixar o momento exato da revolta, por outro, é certo afirmar que esse protesto coincide com a tomada de consciência da condição humana. Afinal, é aqui que o ser humano descobre um valor que precisa, que deve ser afirmado no ato de insurreição. A revolta “é percepção, subitamente reveladora, de que há algo no homem com o qual pode identificar-se” (CAMUS, 2003b, p. 26).

Portanto, se a revolta é recusa, ela é também afirmação¹⁰⁷. Ao negar sua situação, o homem depara-se com algo do qual não pode ser privado, algo que precisa afirmar. O rebelde descobre algo que está além da sua própria vida, que transcende sua situação e que precisa

nadificações o homem pode revoltar-se. Primeiro, ele precisa vislumbrar um estado de coisas melhor, um estado que não é o que ele vive, em seguida, concluir que seu estado presente é um nada “em relação a esse estado de coisas” (idem, ibidem, p. 538).

¹⁰⁷ O movimento de revolta se mostra em toda sua pureza na criação artística. Em *O homem revoltado*, Camus dedica todo um capítulo para mostrar que a “exigência da revolta é em parte uma exigência estética” (CAMUS, 2003b, p. 293), pois não sendo possível apoderar-se do que ela exige -

conservar. Se a revolta rejeita tudo aquilo que oprime, nega, avilta e instrumentaliza, ela o faz no intuito de afirmar o valor e a dignidade do homem. Essa afirmação é um consentimento a uma “parte do homem” que é irredutível e com a qual ele pode “identificar-se”, ainda que essa identificação seja rápida e provisória. A afirmação contida na revolta é uma defesa, “uma tomada de partido daquilo que há de mais limitado e mais relativo” (CAMUS, 1965, *Remarque sur la revolte*, p. 1692) no homem.

Na revolta há o desvelamento de um “valor”. Mas no que consiste exatamente esse valor? Camus não deixa claro. Ao contrário, o designa por outros termos¹⁰⁸ sem, contudo, defini-lo. Sabemos ao menos que ele não pode ser entendido como algo absoluto e acabado, não pode ser pensado como um valor eterno e deduzido de premissas abstratas ou legitimados por uma tradição. Desde a reflexão sobre o absurdo, Camus já buscava negar a idéia de uma ética formal, de uma hierarquia de valores que nada condizia com a realidade e com as situações concretas do homem. Essa crítica e a negação da possibilidade de se crer em valores absolutos ou de se criar uma ética formal permanece. O “valor moral revelado pela revolta [...] só assume realidade histórica quando um homem dá sua vida por ele ou a ele se consagra” (CAMUS, 2003b, p. 340). No caso do escravo o valor que ele quer ver reconhecido em si é algo que pode ser definido como sua liberdade. Definições não são aqui, na revolta, algo de muita importância – decisivo é atitude, a ação, o protesto:

Em última instância, ele aceitará a derradeira derrota, que é a morte, se tiver que ser privado desta consagração exclusiva a que chamará, por exemplo, de sua liberdade. Antes morrer de pé do que viver de joelhos (CAMUS, 2003b, p. 27).

Isso significa que o “bem supremo” que a revolta traz à tona não é obrigatoriamente a liberdade, mas um direito que só a experiência pessoal da revolta pode revelar e sustentar¹⁰⁹. Camus é cauteloso em suas considerações, não intenta estabelecer um valor fixo, pois teme que ele seja abstraído e absolutizado, transformando-se “nessa terrível paixão abstrata que mutilou tantos homens” (CAMUS, 1965, *Actuelles I*, p. 350). Cabe ao homem encontrar em si e em sua vivência revoltada o valor do qual não pode abrir mão. Se o escravo tem o intuito de afirmar sua liberdade ao se revoltar, podemos dizer que a revolta de Daru, personagem central do conto *O hóspede*, não tem a liberdade como móbil, mas a preservação de sua honra.

a unidade, ela cria. Refaz, se possível, o mundo.

¹⁰⁸ Em *O homem revoltado*, Camus utiliza de vasta terminologia para falar desse valor: bem (p. 48), direito (p. 17), algo (p. 26), dignidade (p. 47), virtude viva (p. 317).

¹⁰⁹ É importante observar que a descoberta e a afirmação desse valor não garantem sua concretização, como o próprio Camus ressalva, o escravo ao defender sua liberdade não tem assegurado seu êxito, sua realização. Sua “liberdade de fato não aumentou proporcionalmente com a tomada de consciência do homem” (2003b, p. 33).

Professor de um pequeno vilarejo africano, Daru levava uma vida tranqüila, “quase como monge nessa escola perdida” (CAMUS, 1997, p. 77). Ali, dava suas aulas e se responsabilizava por distribuir alimentos e águas, vindos da França, às famílias vitimadas pela seca. Apesar da miséria, dos famintos, “dos planaltos erodidos, a terra [...] esturricada” (CAMUS, 1997, p. 77) e dos animais que morriam com frequência, Daru não pensava em deixar aquele deserto, afinal foi ali que nascera e temia sentir-se exilado em outro lugar.

Mas essa vida pacata é interrompida pela chegada do policial Balducci, que leva consigo outro homem com as mãos atadas. Tratava-se de um árabe que havia matado o primo por um motivo fútil, porque “um devia cereal ao outro” (idem, ibidem, p.81). Daru foi incumbido de levar o criminoso à cidade vizinha e entregá-lo às autoridades. Embora tal tarefa não fizesse parte de suas habituais atribuições, era tempo de guerra e “na guerra, faz-se de tudo” (CAMUS, 1997, p. 81).

Mesmo correndo o risco de não mais rever seus alunos e de perder sua “boa vida” (idem, ibidem, p. 80), Daru recusou-se a cumprir tal ordem. Não que ele fosse complacente com o crime “imbecil” do árabe, ao contrário, reprovava as razões do assassinato e sentia “uma cólera súbita contra esse homem, contra todos os homens e sua maldade, seus ódios incansáveis, sua loucura de sangue” (idem, ibidem, p. 81). O que estava em questão para Daru não era o crime do árabe - esse assunto competia às autoridades - mas a tarefa de ter de entregá-lo pessoalmente. Ora, entregá-lo era “contrário à honra” (idem, ibidem, p. 89). Se Daru negou-se a fazê-lo, foi no intuito de preservar sua honra e sua dignidade, de manter intacto um valor sem o qual não saberia viver. Em nome desse valor, Daru arriscou perder sua vida cômoda e receber uma punição. Pode-se vislumbrar aqui uma revolta de Daru – revolta que se deve ao fato de que a ordem demandava-lhe a renúncia de algo sem o qual ele não poderia viver, algo do qual ele não poderia abrir mão.

Assim como Daru, o homem descobre na revolta um valor que transcende seu próprio destino, ou seja, um “bem” pelo qual vale, se preciso for, sacrificar a própria vida. Contudo, embora esteja movido por aquilo que o toca, embora seja motivado por algo estritamente individual, ele entende que esse valor diz respeito a toda humanidade, que aquilo que ele buscava defender vale para todos. No momento da revolta, há uma identificação de destinos. O homem compreende que todos estão em uma mesma condição, na “mesma aventura humilhante”: submetidos à injustiça e à incompreensão da ordem divina. Isso tudo porque o revoltado não é um homem egoísta ou ressentido, ou seja, não quer possuir algo que ele não tem, não está interessado em ser o que ele não é. Na revolta, o homem quer defender aquilo que ele é. Por essa razão, a revolta, segundo Camus, transcende o ressentimento.

A tomada de consciência desse valor e o reconhecimento de que ele é coextensivo a todos os homens funda a “solidariedade metafísica”. É nesse momento que o absurdo é

“superado”, pois no ato da revolta “o homem se transcende no outro” (CAMUS, 2003b, p. 29)¹¹⁰. Não se trata de uma mera comunhão de interesses, como sugeriu Stuart Mil e os utilitaristas, menos ainda do interesse bem compreendido exaltado por Aléxis de Tocqueville¹¹¹. Quando Camus fala de solidariedade (*solidarité*), não pensa que ela esteja fundada no interesse mesquinho e particular que faz os homens unirem-se aos outros em vista da realização do seu próprio interesse, nem em uma identificação psicológica, “subterfúgio pelo qual o indivíduo sentiria na imaginação que é a ele que se dirige a ofensa” (CAMUS, 2003b, p. 29). Também não é o caso de se imaginar que essa solidariedade esteja fundamentada em uma idéia vaga e indeterminada do homem¹¹².

[...] não é o Homem, essa idéia geral, que a revolta coloca em questão (ela combaterá energeticamente, ao contrário, os excessos cometidos em seu nome), mas a solidariedade dos homens de carne e osso, a solidariedade das vítimas tanto quanto dos carrascos (QUILLIOT, 1956, p. 222, tradução nossa)¹¹³.

A revolta é a ascensão da “sabedoria pessoal a uma sabedoria válida para todos” (RICOEUR, 1996, p. 82). É o testemunho de um bem compartilhado, é a descoberta do outro, não mais como algo que se opõe e que se apresenta desumano e estranho - o outro, para além do sentimento de absurdo. O outro que já não é totalmente ignóbil, pois a revolta revela-nos algo em comum: nossos limites, nossa condição. A revolta nos une na mesma fragilidade, no mesmo caráter insustentável de nossa existência. A solidariedade metafísica surge do reconhecimento e valorização de si e do outro, bem como da consciência de que a experiência absurda vale para

¹¹⁰ Segundo Domenach, será na experiência coletiva que Camus procurará provar que há algo para além do absurdo e que pela ação comum é possível superar o isolamento existencial (DOMENACH, 1967, p. 214).

¹¹¹ A doutrina do interesse bem compreendido consistia na compreensão, no reconhecimento dos homens de que a realização de seus empreendimentos particulares dependia do sucesso dos assuntos coletivos, por essa razão, se uniam e se auto – ajudavam. Não é o caso de se pensar que Aléxis de Tocqueville propôs a doutrina do interesse bem compreendido como solução para a apatia pública e o individualismo do homem moderno. Em seu estudo da sociedade americana, *A democracia na América*, apenas constatou sua presença na vida do povo americano e ressaltou os benefícios que ela trouxe. Embora estivesse fundada em um aspecto pragmático e utilitarista da virtude pública, uma vez que os homens se interessavam pelos negócios públicos visando somente a realização do seu interesse particular, a doutrina era, para Tocqueville, a mais clara e segura doutrina filosófica, a mais adequada para a tendência natural dos homens do seu tempo: a procura do útil e daquilo que atende seus interesses individuais. Sobre isso, ver *A democracia na América*, sobretudo capítulo intitulado “Como os americanos combatem o individualismo com a doutrina do interesse bem compreendido” (TOQUEVILLE, 1977, p. 146).

¹¹² Em *A Peste*, Camus afirma que “o homem não é uma idéia” (CAMUS, 1962, *La Peste*, p. 1351).

¹¹³ “[...] ce n’ est pas l’Homme, cette idée générale, que la revolte mêt à jour (elle combattra énergiquement au contraire les excès commis en son nome) mais la solidarité des hommes de chair et de sang, la solidarité des victimes tout comme celle des bourreaux”.

todos os homens. Ela é a experiência de inter-subjetividade¹¹⁴, uma cumplicidade transparente entre os homens (CAMUS, 2003b, p. 323), é a “superação” da solidão, do egoísmo e do isolamento. O homem revoltado torna-se consciente de que não está só, de que há outra consciência revoltada e que ela deve ser considerada, respeitada em suas ações. Somos solidários em nossa condição e em nossa luta contra o mal.

É assim que vemos em *A Peste* uma comunidade de vítimas, uma comunidade cujos membros estão condenados a uma “solidão metafísica”, a um exílio incurável. Não se trata mais do universo solitário e individualista de Meursault e de Calígula, mas de uma experiência coletiva, de uma opressão que concerne a todos. O bacilo é causa comum, o elo que faz unir os homens em uma prisão, que faz homens tão distintos - padre, jornalista, médico, juiz, crédulo e incrédulo - trabalharem juntos e resistir ao flagelo. O que encontramos na *Peste* de Camus, senão a descrição de homens aprisionados pelo aparecimento repentino e inexplicável de uma epidemia, homens obrigados a viver uma realidade da qual fazem parte o medo, o sofrimento, o exílio e a morte?

Temas e experiências vivenciadas nos “anos negros” da França ocupada. Não é sem razão que a maioria dos críticos de Camus interpretou o romance como uma referência à ocupação alemã e à resistência, o que, como em outros textos de Camus, não pode ser descartado, já que “as interpretações são múltiplas” (QUILLIOT, 1956, p. 163). *A peste*, segundo Quilliot, “nos oferece um triplo sentido” (idem, ibidem, p. 164): o primeiro trata-se de um estudo clínico da Peste que aparece, se desenvolve e desaparece sem nenhuma explicação. O segundo é a compreensão da cidade de Orã como um campo de concentração, ela é a França, é “a Europa inteira sob a ocupação nazista” (idem, ibidem p. 164). O último é a denúncia da mesmice e da frivolidade dessa pequena vila “sem alma e sem recurso”, que sequer se assemelha à África. “Uma cidade que perdeu o sentido da verdadeira vida” (idem, ibidem, p. 165).

Não apenas mostrar como toda cidade é sitiada, abalada pela chegada da epidemia: Camus quer assinalar o modo como seus cidadãos reagem a ela, para as diversas possibilidades de interpretação e de ação frente a esse novo mal. O aparecimento da doença nessa pacata cidade representa para Camus mais que a constatação e a consciência de uma mal do espírito, é possibilidade de revolta, oportunidade para que os homens se procurem e lutem “contra os mercadores da morte, contra os déspotas científicos” (RICOEUR, 1996, p. 82). Ele proporciona aos homens sentimentos partilhados por todos e é a partilha de um exílio comum que leva os homens à união, uma união que surge no cárcere, uma “solidariedade que nasce nas prisões” (CAMUS, 2003b, p. 29) e que se contrapõe ao terror e à violência.

¹¹⁴ Em *Remarque sur la révolte*, Camus chega a identificar a revolta com “o próprio movimento do

Solidariedade que se revela na assistência do médico Rieux aos empestados, na decisão do jornalista Rambert em ficar em Orã, na luta e na compreensão de Tarrou e no constante equilíbrio do funcionário público Grand.

Rieux, homem consciente das limitações humanas, sabia que não poderia extinguir todo o mal, mas que era preciso, ao menos, atenuá-lo. Rambert, jornalista incumbido de fazer uma reportagem na cidade, conclui que não é possível ser feliz sozinho, por isso abandona a idéia de fugir para se unir à mulher amada e junta-se às formações sanitárias voluntárias. Tarrou acredita que é preciso dominar o bacilo que cada um tem dentro de si e fazer valer uma vontade sem trégua. É preciso vigiar, já que “o que é natural, é o micróbio” (CAMUS, 1962, *La Peste*, p. 1426). Grandt, um funcionário medíocre, mas homem equilibrado, não teme manifestar seus sentimentos e contribuir nem que minimamente com a luta contra a peste. Homens distintos, ações distintas, mas todas unidas, solidárias diante de uma mesma ameaça, de uma mesma causa.

Há algo aqui interessante: o que marca a união e a solidariedade entre esses homens é também a ausência de fundamentos religiosos¹¹⁵. Isso porque Camus acredita que a revolta metafísica é sempre uma insurreição contra Deus¹¹⁶, contra o suposto responsável pela condição do homem no mundo, contra “o poder que o faz viver nessa condição. É por isso que o revoltado blasfema, simplesmente em nome da ordem, denunciando Deus como pai da morte e do supremo escândalo” (CAMUS, 2003b, p. 40). Se a insurreição é, primordialmente, contra Deus, de modo algum a solidariedade que ela faz nascer pode derivar da crença do sagrado ou da existência de um ser superior.

Em *A Peste*, Camus não apenas recusa uma solidariedade fundamentada em Deus, mas atribui a “Ele” a responsabilidade por nossa condição injusta, cruel, submetida ao mal e à morte. Isso se torna notório, sobretudo, através do personagem principal, o médico Rieux, para quem Deus, caso exista, é culpado pelo mal, pelo sofrimento inerente à nossa condição. Se “Ele” existe e permite que as coisas sejam como são, não devemos aceitá-“Lo”, ao contrário, devemos-nos revoltar contra “Ele”. Ora, esse protesto contra a ação divina, enquanto algo

amor” (CAMUS, 1965, p.1686).

¹¹⁵ No conto “A pedra que cresce”, em *O exílio e o reino*, o engenheiro francês D’Arrast vai ao Brasil para a construção de uma barragem. Durante a viagem, ele tem a oportunidade de assistir à uma procissão popular e presenciar o esforço de um jovem para pagar uma promessa: levar uma enorme pedra até o interior de uma igreja. Vendo que o jovem não conseguia mais terminar o percurso, D’Arrast o ajuda, dispõe-se a carregar em seus próprios ombros o rochedo. Contudo, não o leva para seu destino original, mas para o bairro onde morava o jovem, o leva para junto dos homens. D’Arrast “prefere celebrar o encontro entre os homens à consagração de seus deuses” (PINTO, 2007, p. 30).

¹¹⁶ Já em *Carnets I*, Camus fala que uma revolução é sempre empreendida contra Deus, “é uma reivindicação do homem contra seu destino, no qual tiranos e palhaços burgueses não são senão pretextos” (CAMUS, 1962, p. 106).

arbitrário, é também exposta por Camus em *O homem revoltado*¹¹⁷, onde ele afirma que Deus julga e age arbitrariamente, pois não há explicações razoáveis e racionais para se explicar a preferência do sacrifício de Abel em detrimento do sacrifício de Caim (CAMUS, 2003b, p. 51). O homem está diante, então, de um Deus arbitrário, vingativo, poderoso e que é indiferente aos anseios humanos.

Malgrado a cidade de Orã estivesse tomada pelo bacilo e as estatísticas não fossem nada promissoras, o médico Rieux não se resigna frente ao mal, não deixa de fazer o seu trabalho¹¹⁸, ao contrário, mobiliza outras pessoas, diagnostica o flagelo, isola o doente, observa o efeito do soro, medica e junto com Tarrou cria as formações sanitárias. É certo que ele não foi o único que encontrou razões para agir e para lutar contra a peste. Tarrou, Rambert, Joseph Grandt, Castel, bem como o padre Paneloux também o fazem - mas as razões diferem-se. Rieux e o padre Paneloux ocupavam dois extremos no que diz respeito às conclusões que tiram da chegada da epidemia. O primeiro luta contra o mal porque, embora esteja ciente de que não há uma vitória definitiva, acredita ao menos na vontade humana¹¹⁹ para atenuar os flagelos, para lutar efetivamente contra eles; o segundo engaja-se nas equipes sanitárias sem, contudo, acreditar nos esforços da vã ciência humana (CAMUS, 1962, *La Peste*, p. 1297).

A posição inicial do padre Paneloux se mostra em seu primeiro sermão onde ele admite que Deus é o responsável pelo bacilo: “eis porque, fatigado de esperar, mandou o flagelo a esta cidade” (CAMUS, 1962, *La Peste*, p. 1297), mas, prossegue o padre, isso também nos aponta o caminho da salvação: “existe uma luz sublime da eternidade [...] no sofrimento e ilumina os caminhos crepusculares da libertação” (idem, ibidem, p. 1426). É preciso se resignar, é preciso aceitar a vontade e a punição divina¹²⁰. O religioso apresenta uma atitude de complacência, de impotência do homem frente ao mal, chegando a afirmar que o homem é “uma nula potência na terra” (CAMUS, 1962, *La Peste*, p. 1297).

Quando o doutor Rieux vai testar um novo soro, desenvolvido pelo médico Castel em uma criança, as diferenças entre ele e o padre Paneloux evidenciam-se. Ambos assistem de perto ao sofrimento de um inocente que agoniza, que se debate com o flagelo da peste. São

¹¹⁷ A própria linguagem da revolta, segundo Camus, só é possível depois da noção de um deus pessoal, ou seja, de um deus único e responsável por todas as coisas no universo. Se Ele é o criador e mantenedor da condição do homem e da ordem do mundo, é contra Ele que devemos nos insurgir.

¹¹⁸ Não se admira que o papel principal seja atribuído à um médico, o doutor Rieux, porque ele é capaz ao mesmo tempo de pensar o mal e de lutar efetivamente contra ele. Sobre isso, ver BRUEZIERE, *La peste d'Albert Camus*.

¹¹⁹ É por isso que o personagem Tarrou afirma que: “O resto, a saúde, a integridade, a pureza, se você quiser, é um efeito da vontade” (CAMUS, 1965, *La Peste*, p. 1426, tradução nossa). Ademais, Camus fala que é preciso persistir nessa vontade, despertá-la sempre, pois a capacidade de atenção humana é limitada (CAMUS, 2003b, p. 71).

¹²⁰ Paneloux inicia seu sermão afirmando que a desgraça que se abate sobre a cidade é justa

minutos que se prolongam e que a frágil criança resiste e luta para viver, em vão. Embora o soro tenha aumentado a resistência do enfermo, não impediu sua morte.

A cena sensibiliza o médico que nunca se acostumara a ver morrer. Mas agora sua cólera era ainda maior, pois tratava-se de uma criança. Indignado, o médico diz a Paneloux que se recusa a aceitar tal sofrimento, mesmo que ele seja justificado, mesmo que Deus tenha um propósito secreto. Assim, cansado da lógica absurda que a própria peste trouxe, Rieux afirma que rejeita até “a morte essa criação em que as crianças são torturadas” (CAMUS, 1962, *La Peste*, p. 1397). É essa indignação frente ao sofrimento de um inocente que justifica Camus afirmar que a única imagem de deus possível a todos os revoltados, bem como a Rieux, é a de uma divindade injusta e vingativa que deixa sua criação sofrer e morrer¹²¹.

Se o sofrimento das crianças serve para contemplar a soma das dores necessárias à aquisição da verdade, afirmo desde já que essa verdade não vale tal preço [...] Minha indignação persistiria mesmo se eu tivesse errado. O que significa que mesmo se Deus existisse, mesmo se o mistério encobrisse uma verdade [...] não aceitaria que essa verdade fosse paga com um mal (CAMUS, 2003b, p. 75).

A morte de um inocente levará o padre Paneloux a revisar suas idéias, principalmente sua crença de que a peste não é senão um signo da benevolência divina. Em seu segundo sermão, menos seguro e categórico, o padre irá dizer que a fé exige o “tudo ou nada”, isto é, não se pode querer explicar o mal ou mesmo o propósito divino. É preciso aceitar Deus e seu paradoxo de não poder se desvencilhar do mal, é preciso “tudo crer ou tudo negar”. O amor de Deus não é fácil, mas é necessário “abandonar-se à vontade divina sem precisar entendê-la” (CAMUS, 1962, *La Peste*, p. 1405).

Rieux opõe-se radicalmente a Paneloux, pois esse atribui tudo à graça. Essa aceitação total implícita no seu ato de fé leva-o a condenar o soro de Castel, já que ele retardou a morte de uma criança, prolongando seu sofrimento. Leva-o também a aceitar sem resistência sua morte quando contrai a doença. É importante ressaltar que a oposição entre esses dois personagens não nos parece gratuita e casual. Ao contrário, Camus, por meio de Rieux, recusa a transcendência e apela para a consciência dos homens, por isso afirma que “O único meio de não estar separado dos outros é ter uma consciência” (CAMUS, 1962, *La Peste*, p. 1409). Não basta ter uma consciência individual e egoísta, mas “uma consciência de ser coletivo” (CAMUS, 2003b, p. 35). Não se trata de um mal isolado, que apenas um homem sente, mas de uma peste coletiva, ou seja, da consciência de que todos estão submetidos à injustiça e à

(CAMUS, 1965, *La Peste*, p. 1296).

¹²¹ Também em *O mito de Sísifo*, Camus afirma que uma “morte prematura é irreparável” (p. 97).

incompreensão da ordem divina¹²².

O homem descobre a solidariedade no ato da revolta, exato instante em que ele percebe que a condição que ele recusa e a luta que ele empreende concerne a todos os homens. Por isso, Camus afirma que o revoltado tem, ao menos, a “suspeita de uma natureza humana”¹²³ (CAMUS, 2003b, p. 28).

É preciso aqui ter cuidado. Camus não está interessado em aproximar-se de uma concepção tradicional de natureza humana (*nature humaine*)¹²⁴. Pelo contrário, ela “não é uma dádiva definitiva” (CAMUS, 2003b, p. 328). Seja qual for a idéia que faz dessa natureza comum aos homens Camus afasta-se dos existencialistas, sobretudo de Sartre, para quem a “existência precede à essência” (SARTRE, 1987, p. 11), ou seja, para quem o homem cria-se, faz-se a partir de seus atos. Isso quer dizer que não há parâmetros ou valores prévios, pois esses são criados pelo homem de acordo com suas escolhas, com suas ações. Para Sartre, o homem faz-se e define-se à medida que age e que escolhe. Ora, se Camus recusa “os postulados do pensamento contemporâneo” (CAMUS, 2003b, p. 28), parece difícil crer que ele esteja defendendo uma natureza imutável, uma realidade fixa e acabada ou uma espécie de essência, tal como a descrita por Sartre: “um conjunto de receitas e características que permitem produzi-lo e defini-lo” (SARTRE, 1987, p. 11). Isso porque, advogar a favor de semelhante natureza seria simultaneamente condenar a existência humana ao determinismo e à carência de espontaneidade e de liberdade.

Se Camus não aceita o determinismo, como se constituiria então essa natureza humana? Sabemos ao menos que ela revela-se no movimento da revolta e que é condição para a solidariedade, pois sem ela os homens não poderiam referir-se mutuamente. É a descoberta de um valor que é inerente a todos os homens e que dá suporte para a “transcendência no

¹²² Mas, se em *A Peste* observamos que Camus recusa a posição do padre Paneloux, homem religioso e resignado, e se em *O homem revoltado* a revolta metafísica é contra Deus, não devemos entender uma negação total da religião e do sentido do sagrado. Isso porque Camus tem um alvo específico, não quer negar em bloco o sentimento religioso, mas o desejo de consolação e de conforto que leva alguns homens a Deus. Tanto é assim que em uma palestra aos padres dominicanos Camus afirma haver algo em comum entre eles: “Eu divido com vós o mesmo horror ao mal. Mas não compartilho de vossa esperança e continuo a lutar contra esse universo em que crianças sofrem e morrem” (CAMUS, 1965, *Actuelles I*, p. 372).

¹²³ Segundo Quilliot, o grande mérito, “a grande descoberta de *A peste* é a da existência de uma natureza humana” (1956, p. 169).

¹²⁴ Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt também recusa a idéia de uma natureza humana - uma soma de características essenciais da existência humana, sem as quais a vida deixaria de ser humana. Primeiro porque essa idéia parte do princípio de que o homem é tal como as coisas que o rodeiam. Segundo porque a pergunta pelo que somos nós, pela nossa essência, sempre acarreta em uma deificação e abstração da idéia de homem, tal como o deus platônico (ARENDR, 2000, p. 19). Arendt reconhece que somos condicionados pela própria vida, pelo mundo que nos cerca, pelo contexto histórico em que nos inserimos, entretanto esse condicionamento jamais é absoluto (ARENDR, 2000, p. 19). A pergunta pelo “quem somos” não tem importância, o que interessa a Arendt, é o homem, seja lá o que isso quer dizer (idem, ibidem, p. 19).

outro”. Mas ela supõe também o reconhecimento de uma limitação e de uma fragilidade às quais todos os homens estão submetidos. Assim, só é possível compreender a idéia de uma natureza humana enquanto um conflito próprio ao homem: de um lado, a consciência de seus limites e da condição injusta que lhe é imposta; por outro, a capacidade de se revoltar e defender um valor que lhe é inerente e sem o qual não pode viver. Por um lado, “a consciência da fragilidade humana, do limite da existência” (GERMANO, 2007, p. 195), de outro, o reconhecimento da importância da revolta e da ação na história.

Pensada assim, a natureza humana não se resume à condição humana, ou seja, à consciência de um conjunto de limites que retratam a situação do homem no mundo, mas é também a certeza de que, para além dos “muros absurdos”, há algo no homem que vale a pena, que deve guiar suas ações e que pode estabelecer o mínimo de ordem no mundo. Conservando um aspecto dual e conflituoso, a natureza humana não pode ser tomada como uma essência imutável e eterna, mas sempre como um contínuo esforço em busca de uma forma, de uma expressão (CAMUS, 2003b, p. 296), como uma busca de equilíbrio que só termina com a morte.

O homem não é isso ou aquilo, um ser reduzido a tal comportamento psicológico, ligado à certa estrutura econômica e social, mas um perpétuo esforço em direção à uma liberdade total que lhe é negada de início, o que não significa que uma liberdade relativa não lhe seja imediatamente acessível” (QUILLIOT, 1956, p. 221, tradução nossa)¹²⁵.

Desse modo, poderíamos afirmar que a “natureza humana” é o próprio conteúdo da revolta: a dura tensão entre o sim e o não, o conflito entre a afirmação de uma parte do homem que tem de ser preservada e a negação de uma condição que lhe parece injusta e penosa. Ela é o próprio esforço humano em contrabalançar esses dois aspectos que lhe é inerente e que lhe é revelado por inteiro no ato da insurreição.

3.3 OS DESVIOS DA REVOLTA E A REVOLUÇÃO

Após termos elucidado o conceito de revolta, bem como suas “verdadeiras origens”, essa seção será destinada a expor a análise de Camus de alguns dos desvios da experiência revoltada, inclusive da revolução, bem como de suas razões e de suas implicações. Para isso, será necessário esclarecer como Camus entende a revolução (*révolution*), para, em seguida,

¹²⁵ “L'homme n'est pas ceci ou cela, un être voué à tel comportement psychologique, lié à telle structure économique et sociale, mais un perpétuel effort vers une liberté totale qui lui est refusée d'avance,

apontar as razões pelas quais ele a condena. Isso nos parece importante, pois, a princípio, os conceitos de revolta e de revolução não parecem diferir-se radicalmente, como o próprio Camus reconhece: “a revolução é a seqüência lógica da revolta metafísica e nós descobriremos, na análise do movimento revolucionário, o mesmo esforço desesperado e sanguinário para afirmar o homem diante daquilo que o nega” (CAMUS, 2003b, p. 131). Dessa forma, o espírito revolucionário assume a defesa da parte do homem que não quer se curvar (idem, ibidem, p. 131), entretanto, “a revolução não é a revolta”¹²⁶ (CAMUS, 1965, *Textes Complémentaires*, p.1526, tradução nossa). Nesse sentido, é preciso entender em que momento a revolução afasta-se da revolta a ponto de Camus condená-la.

Embora Camus tenha encontrado no movimento de revolta dois conteúdos que precisam ser equilibrados, o “sim” e o “não”, ele sabe que a revolta tem uma história e que ela não é a concretização desse equilíbrio, dessa medida entre os dois aspectos da revolta. Ao contrário, ele nota que algumas revoltas, mesmo no plano teórico, afastam-se das suas verdadeiras origens, tendendo de modo acentuado para um dos conteúdos. Os desvios da revolta podem ocorrer tanto por uma afirmação quanto por uma negação absoluta. Sempre que houver um desespero frente à tensão que a revolta carrega em si, sempre que houver fuga às exigências da revolta, encontraremos um niilismo e um ambiente de intolerância e de violência.

Tendo em vista que a revolta metafísica é uma insurreição contra o suposto responsável pela condição do homem no mundo, contra “o poder que o faz viver nessa condição (CAMUS, 2003b, p. 40) Camus assevera que a “primeira ofensiva coerente” (idem, ibidem, p. 55) contra Deus na história é representada pela revolta do Marquês de Sade, para quem a única idéia possível de Deus era a de uma divindade criminosa, cruel, “que esmaga o homem e o nega. Segundo Sade, a história das religiões mostra com bastante evidência que o assassinato é um atributo divino” (CAMUS, 2003b, p. 55). Em *Escola da libertinagem*, Sade afirma que é a natureza a responsável por tudo e questiona-se sobre o que pode ele entender por vosso terrível Deus

[...] senão um ser incoseqüente e bárbaro, criando hoje um mundo de cuja construção se arrepende amanhã?[...] Ora, Deus, pela sua sabedoria infinita, sabia bem o que disso resultaria. De onde é com agrado que ele perde a criatura por ele próprio criada. Que Deus terrível, esse, que monstro! Que criminoso mais digno do nosso ódio e da nossa implacável vingança! (SADE, 1980, p. 29).

Desse modo, Sade irá revoltar-se contra a ordem do mundo, representada por Deus. No entanto, sua negação não se restringirá apenas ao “criador”, mas se estenderá à sua

ce qui ne signifie nullement qu'une liberté relative ne lui soit pas immédiatement accessible”.

criação. Tal como ilustrada em *Calígula* e em *O mal entendido*, a revolta deixa de se dirigir ao autor de uma condição injusta e atenta contra os homens e toda a criação:

Abomino a natureza... Gostaria de atrapalhar os seus planos, interromper a sua evolução, parar os astros, virar de cabeça para baixo os globos que flutuam no espaço, destruir o que lhe serve, proteger o que lhe é nocivo; em resumo: insultá-la em suas ações, e não consigo (SADE apud CAMUS, p. 62).

O marquês irá negar, portanto, o homem e sua moral, já que mesmo Deus os nega. E sua negação será em nome do instinto sexual que, segundo ele, é o grande "mandamento" da natureza. Para Sade, só há uma desmedida lei: a do desejo. "Essa caprichosa parte do nosso espírito [a imaginação] é de uma libertinagem que nada pode conter; é inimiga da regra, idolatra a desordem e tudo o mais que traz as cores do crime" (SADE, 1980, p. 49).

Assim, se o desejo é a lei, ele está acima de qualquer coisa, de qualquer pessoa, ele é preferível a tudo; em nome da libertinagem que daqui advém, pode-se fazer tudo. "A liberdade ilimitada do desejo significa a negação do outro e a supressão da piedade" (CAMUS, 2003b, p. 60). Nesse momento do raciocínio de Sade, o crime não só é justificado como também obedece às próprias leis da natureza. Por essa razão, o personagem principal do romance, Dolmancé, afirma que em prol dessa natureza exótica devemos inclusive matar o próximo. Para a lógica de Sade, a libertinagem, a destruição e o crime são também leis da natureza e a natureza humana, conquanto seja condizente com a natureza, é criminosa. Devemos então nos esquecer dos costumes e dos hábitos alimentados pela sociedade e pela educação, posto que eles traem as leis da natureza.

Sade diz "não" à condição humana, à sociedade em que vive, o que, a princípio, não seria um problema, já que a revolta pressupõe um não, uma recusa. A questão é que essa negação é absoluta, tão radical que chega a ponto de subjugar os homens, transformando-os em instrumentos, em objetos de deleite. O revoltado, seguindo a lógica de Sade, nega o outro, nega tudo que não seja ele e a sua consciência absurda. As conseqüências de uma lógica revoltada que se afasta dos pressupostos da verdadeira revolta são "a totalidade fechada, o crime universal, a aristocracia do cinismo e a vontade de apocalipse" (CAMUS, 2003b, p. 64).

Sade revolta-se contra o criador, contra a condição cruel em que vive. Sua cólera não tem limites, ela se estende inclusive aos homens. Por isso exalta uma sociedade criminosa e totalitária, obedecendo a uma exigência que não é a da revolta: uma liberdade frenética, uma libertinagem. É nesse ponto que se afasta do "sim" contido no movimento de revolta e esquece de deixar intacto aquilo que há de irredutível no homem e que a própria revolta revelou.

¹²⁶ "La révolution n'est pas la révolte".

Segundo Camus, se a lógica de Sade, ou seja, se a busca incessante de satisfação de fato se concretizasse, restaria apenas poucos carrascos que teriam que fazer valer a lei da natureza. E por último, “o mais forte, aquele que vai sobreviver [...] reina, afinal, senhor e Deus”, mas sua divindade não pode reter seu desejo desmesurado, menos ainda saciá-lo, já que não há mais objetos para deleitar, para satisfazer-se.

A não observância do conteúdo positivo da revolta conduz Sade e os românticos a investirem não só contra aquilo que os oprime, mas contra aqueles que são oprimidos, contra aqueles que inicialmente queriam defender¹²⁷. No entanto, privilegiar a afirmação negligenciando a recusa inerente a toda revolta, também traz resultados extremos e niilistas que não são autorizados pela revolta, se tomada em suas verdadeiras origens: “a dura tensão entre o sim e o não” (CAMUS, 2003b, p. 42).

É exatamente isso que Camus quer apontar ao falar de Nietzsche em “A afirmação absoluta – Nietzsche e o niilismo”: demonstrar que o filósofo alemão, embora seja um revoltado também foge às origens da autêntica revolta ao afirmar o “sim” absoluto.

Nietzsche pode ser considerado um homem revoltado à medida que se insurge contra o cristianismo, já que essa religião tenta oferecer um falso sentido para a vida. Mais que recusar toda moral que escamoteia o homem, Nietzsche nega, sobretudo, os valores vigentes, já que são frutos dos ideais cristãos e provas da decadência da sociedade moderna, promovendo a substituição do “homem de carne e osso por um reflexo de homem” (CAMUS, 2003b, p. 88).

O que se transmite por hereditariedade não é uma doença, mas um estado doente: a impotência para resistir contra os perigos das imigrações perniciosas, a força da resistência cindida, etc.; para exprimir a mesma coisa sob o ponto de vista da moral: a resignação e a humildade em face do inimigo (NIETZSCHE, 1991, p. 98).

A crítica da religião feita por Nietzsche deve-se ao fato de ela aviltar, subestimar o homem, supondo que tudo que é bom e verdadeiro não é conquistado pelo homem, mas dado somente pela graça divina. (idem, ibidem, p. 113).

Para Nietzsche, quando o mundo ver-se livre não apenas de Deus¹²⁸, mas das idéias morais - resquícios da presença dessa divindade -, restará apenas o homem, completamente só

¹²⁷ Sade não é o único a se afastar das origens da revolta e a proclamar um não absoluto. Camus percebe em certos românticos o mesmo niilismo de Sade, qual seja, “a incapacidade de acreditar [...] no que existe” (CAMUS, 2003b, p. 91) e a indiferença pela vida (idem, ibidem, p. 17). Os românticos também deturparam o movimento da revolta:

Como Sade, ele [o romantismo] se separará da revolta da antiguidade pela preferência dada ao mal e ao indivíduo. Ao ressaltar os seus poderes de desafio e de recusa, a revolta nesse estágio esquece seu conteúdo positivo. [...] O ódio à morte e à injustiça levará senão ao exercício, pelo menos à apologia do mal e do assassinato (CAMUS, 2003b, p. 66).

¹²⁸ Segundo Camus, Nietzsche “não meditou o projeto de matar Deus. Ele o encontrou morto na alma

e sem ídolos; a partir desse momento, o homem tornar-se-á responsável por tudo o que ele vive, o mundo já não poderá sequer ser julgado, dado que estará privado de uma finalidade, de uma vontade divina. O homem pode ser então seu próprio deus.

Nietzsche queria afirmar o homem diante de uma moral cujos valores eram a resignação e a humildade, todavia, embora ele estivesse preocupado com o status do homem liberado de Deus, sua filosofia termina por trair as origens da revolta. Segundo Camus, Nietzsche, ao retomar a idéia pré-socrática do eterno retorno, culmina em uma exaltação do eterno devir:

Nietzsche não quer redenção. A alegria do devir é a alegria da aniquilação. Mas só o indivíduo é destroçado. O movimento de revolta, no qual o homem reivindicava seu próprio ser, desaparece na submissão absoluta do indivíduo ao devir. O amor fati substitui o que era um odium fati. [...] O indivíduo perde-se, assim, no destino da espécie e no eterno movimento dos mundos (CAMUS, 2003b, p. 94).

Exaltar a divindade do eterno devir, agora menos perverso do que o dos cristãos, não é o único problema assinalado por Camus, pois Nietzsche acaba divinizando o homem, substituindo o deus pessoal dos cristãos pelo próprio homem. Tal divinização ocorre por meio da própria divindade do mundo:

Na mesma beira de praia, o mar primordial repete incansavelmente as mesmas palavras e rejeita os mesmos seres espantados com a vida. Mas aquele que pelo menos consente em seu próprio retorno e no retorno de todas as coisas, que se faz eco e eco exaltado, participa da divindade do mundo (CAMUS, 2003b, p. 95).

Assim, a afirmação absoluta e radical, também é uma traição, um afastamento das origens da revolta. Extraíndo da revolta somente o “sim” incondicionado, afirmando o devir de modo absoluto e esquecendo-se do “não” próprio da revolta que recusa sua condição no que ela tem de injusto e cruel, Nietzsche aceita tudo. Ora, “aceitando tudo do universo, ele consente tanto com a mentira, quanto com a verdade” (QUILLIOT, 1956, p. 228), em última instância, ele diz sim ao assassinato. Nietzsche queria a divindade do homem, mas através da exaltação da divindade do mundo, ao fazê-lo, consente com o sofrimento, a violência e o crime.

Mas se Sade e Nietzsche falham em seu movimento de insurreição, mantêm até o fim sua lógica desmesurada. Entregam-se integralmente a ela, dilaceram-se e pagam o preço máximo para não fugir às suas conseqüências. Contudo, o desvio da revolta não se limita apenas ao plano teórico e à disposição desses homens de dar sua vida pela coerência de seus

pensamentos. O que Camus assinala é que o que se verá depois desses dois rebeldes são homens dispostos a fazer valer a mesma lógica desmedida e extremada, sem, contudo, correr seus riscos. Cometerão os piores crimes embasados em um álibi, em uma filosofia e se rotularão, ainda, inocentes.

Sade e Nietzsche são, para Camus, apenas teóricos, cuja revolta termina traindo seu conteúdo original, perdendo o equilíbrio, sucumbindo no niilismo e autorizando a violência e a morte. A revolta, no entanto, não pode se restringir ao plano puramente teórico, é preciso reconhecer que o homem, não podendo contentar-se com uma atitude abstrata e intemporal, acaba exteriorizando esse movimento¹²⁹. O apelo espontâneo e instintivo que é a revolta culmina em uma ação concreta e sem referências.

A Revolução não possui a mesma natureza da reforma, assinala Camus. Uma mudança na sociedade sem que envolva alterações significativas não é uma revolução¹³⁰. Desse modo, a reforma é “uma mudança de regime de propriedade sem a correspondente mudança de governo” (CAMUS, 2003b, p. 132), enquanto que a revolução é, essencialmente, um evento político, exigindo uma mudança radical, ou seja, é a “certeza de um novo governo”. (CAMUS, 2003b, p. 132) Ora, aqui já é possível traçar uma diferença entre revolta e revolução, pois “na origem o movimento de revolta é restrito. Não é mais que um depoimento incoerente” (CAMUS, 2003b, p. 132). A revolta nasce de uma experiência particular e concreta que toma forma e torna-se uma idéia, enquanto que a revolução nasce de uma idéia.

Mais precisamente, ela é inserção da idéia na experiência histórica. [...] Ao passo que a história, mesmo que coletiva, de um movimento de revolta é sempre a de um compromisso sem solução nos fatos, de um protesto brusco sem o compromisso de sistemas ou razões, de moldar o mundo em um arcabouço teórico (CAMUS, 2003b, p. 132).

O revolucionário age a partir de uma idéia fixa e estabelecida, idealiza sua teoria, de tal modo a se esforçar para que o mundo ajuste-se a ela, não importando com a sua viabilidade. Ao contrário do homem revoltado, o revolucionário dispõe de todos os meios possíveis para

¹²⁹ É por isso que Camus afirma que a “revolta se desenrola também na história” (CAMUS, 2003b, p. 329).

¹³⁰ Assim como Camus, a filósofa alemã Hannah Arendt ocupa-se com o termo “revolução”, que segundo ela, era usado nas ciências naturais, sobretudo na astronomia, cujo significado designava o “movimento rotativo regular das estrelas que, desde que se soube estar para além da influência do homem e por isso irresistível, não era evidentemente caracterizado nem pela novidade nem pela violência” (ARENDR, 2001, p. 48-49). Mas Arendt alerta-nos para o fato de que o uso do termo no mundo moderno escapa ao seu significado original, pois embora preservasse consigo a idéia de mudança, quando “aplicado aos problemas dos homens no mundo, era apenas para significar que as poucas formas conhecidas de governo sucedem-se entre os mortais num eterno retorno” (idem, ibidem, p. 49). Desse modo, a mudança não era mais que uma rotação, um retorno a uma ordem já existente.

alcançar seu ideal.

É isso que Camus critica na ação revolucionária: o fato de ela elevar um ideal acima do valor que a revolta revela, acima do próprio homem, e de impor-se a qualquer preço e de qualquer modo. É nesse sentido que as revoluções traem a revolta, porque priorizam a verdade da história¹³¹, divinizando-a, tornando-a um valor absoluto.

Embora parta de idéias comuns à revolta, a revolução, procurando alcançar fins nobres, eleva-se acima do próprio homem, afastando-se da revolta. Ao visar de modo absoluto a justiça, a liberdade ou qualquer outro valor, a revolução fica fadada à afirmação de um racionalismo ou de um determinismo total que contradiz a natureza própria da revolta. Camus sabe que as pretensões extremistas e radicais de moldar a trajetória da sociedade resultaram em totalitarismo e atrocidades: em nazismo, em campos de concentração, em ameaça nuclear, em violência, em morte.

O grande marco do movimento revolucionário, segundo a análise camusiana, é a Revolução francesa, cujo intuito era, fundamentalmente, a dessacralização da justiça. Os revolucionários franceses desejavam derrubar o princípio do direito divino e conquistar, por suas próprias forças, a unidade e a justiça que já não encontram em Deus. É assim que

A rebelião humana acaba em revolução metafísica. [...]. Derrubando o trono de Deus, o rebelde reconhecerá essa justiça, essa ordem, essa unidade que em vão buscava no âmbito de sua condição, cabendo-lhe agora criá-las com as próprias mãos e, com isso, justificar a perda da autoridade divina (CAMUS, 2003b, p. 41).

Ora, o desejo de derrubar o princípio de direito divino, a graça, explica-se à medida que esse não precisa ser legitimado, sendo, portanto, na maioria das vezes, arbitrário. A figura do rei era a própria representação de Deus na terra, portanto, competiam a ele os “assuntos temporais”, inclusive, decidir sobre o justo e sobre o injusto. “Assim como Deus, ele é o recurso último daqueles que sofrem de miséria e de injustiça” (CAMUS, 2003b, p. 139). Se a monarquia é um governo em que a graça é a palavra final, os revolucionários jacobinos querem colocar o problema da justiça em primeiro plano (idem, ibidem, p. 140).

A tensão entre a graça e a justiça é indissolúvel, infundável, já que nenhuma delas pode ceder. É isso que elas têm em comum: querem “ser total e reinar de modo absoluto” (idem, ibidem, p. 140). Logo, se os revolucionários pretendiam estabelecer a justiça no mundo, não bastava apenas condenar o rei, era preciso matá-lo, destruindo o representante de Deus na

¹³¹ Aqui é preciso traçar uma distinção entre a verdade da história e a verdade histórica. O que Camus condena não é a verdade histórica à qual, por exemplo, os revolucionários russos estavam inseridos e da qual tinham consciência, mas a verdade da história, isto é, a história tomada como algo absoluto e inquestionável.

terra. Uma vez morto o rei, uma pergunta que se impõe: como estabelecer a justiça em uma sociedade cujo princípio basilar foi destruído?

Segundo Camus, os regicidas tentarão instituir a justiça sob a inspiração do contrato social e da idéia da vontade geral rousseauiana. Contudo, *O Contrato Social* de Rousseau não é senão a dogmatização de uma nova religião: “[...] o povo considerado em sua vontade geral” (idem, *ibidem*, p. 141). Embora o soberano seja outro, o povo, trata-se ainda de uma teologia, “uma teologia civil” (OLIVEIRA, 2001, p. 62), na qual a vontade geral é a expressão da razão universal, que é categórica, infalível, inalienável, indivisível. Ela é um novo Deus (CAMUS, 2003b, p. 142).

Mas Rousseau não foi senão um teórico, não empreendeu concretizar sua teoria, transpô-la integralmente para a realidade. Segundo Camus, tal empreendimento coube a Saint-Just¹³². Assim como Sade, ele justificará o crime, embora por razões distintas. Saint-Just não pensou em uma república da libertinagem e do crime, mas em uma “cidade ideal”, na qual os costumes, finalmente conforme à lei, proclamarão a inocência do homem e a identidade de sua natureza com a razão (CAMUS, 2003b, p. 153). No entanto, em sua cidade ideal não poderão existir facções, assim como na teoria rousseauiana da vontade geral. Se elas insistem em destruir uma “humanidade reconciliada” (NICOLAS, 1966, p. 98), então elas devem ser perseguidas, sufocadas, eliminadas.

O jovem revolucionário acreditava que diante das facções criminosas, o crime tinha sua razão de ser, poderia ser legitimado, uma vez que não se poderia imaginar que só o fato da existência das facções tornava os princípios errados, falhos. “As facções são criminosas, porque os princípios continuam intangíveis” (CAMUS, 2003b, p. 153).

Bastou que uma facção surgisse para que o reino da virtude utilizasse da violência e do crime e para que a lei da Razão perdesse sua justificação, já que se apenas um homem não for naturalmente bom e não fizer bom uso da Razão, todo o projeto rui. O bem não pode ser alcançado.

Assim, a tentativa de Saint-Just de estabelecer “uma tendência universal para o bem” (CAMUS, 2003b, p.149) conduz a uma lógica desmedida e implacável. Acreditando desvencilhar-se da graça e de qualquer empecilho para a instauração do reino humano, o revolucionário Saint-Just divinizou a razão e a virtude. Sua busca por uma justiça e uma virtude abstratas termina por fazer reinar o crime e a injustiça e por abrir caminho para “os dois nihilismos contemporâneos: o do indivíduo e o do Estado” (idem, *ibidem*, p. 159).

Saint-Just e os regicidas marcam, todavia, apenas o começo de uma longa jornada dos desvios da revolta. Se o reino da graça não pode ser substituído pelo da justiça, os homens

¹³² Camus ressalta que a figura, “a pessoa grandiosa de Saint-Just” não pode ser tida como um mero

agora irão divinizar a história, começando, assim, as revoluções niilistas, em que os valores serão inseridos no “fluxo dos acontecimentos históricos” (CAMUS, 2003b, p.162).

Começa o reino da história, e, identificando-se unicamente com a sua história, o homem, infiel à sua verdadeira revolta, de agora em diante estará fadado às revoluções niilistas do século XX, que, ao negarem toda moral, buscam desesperadamente a unidade do gênero humano através de um extenuante acúmulo de crimes e de guerras (idem, ibidem, p. 160) .

Não apenas a graça é substituída pela história, mas, para Camus, devido a Hegel, a razão, a virtude e os valores são incorporados à história e ao seu movimento de devir. Arrancando do homem todos os valores e incorporando-os em um fluxo contínuo, Hegel confunde “a sua existência com o seu movimento, fixando o término dessa existência no fim do devir histórico” (CAMUS, 2003b, p.162). Ora, enquanto esse fim não chega, se é que um dia ele chegará, os homens têm de viver e agir sem nenhuma referência. A regra de ação torna-se, portanto, a própria ação (idem, ibidem, p.162). Segundo a análise de Camus, Hegel, ao afirmar que os valores só poderiam ser conhecidos no fim da história, deixa o mundo “entregue à força nua” (CAMUS, 2003b, p.164)¹³³. O homem perde qualquer possibilidade de diálogo, pois de nada valerá sua opinião, já que as idéias de verdade, de justiça e de bem foram reportadas para o fim da história¹³⁴. Se não há referências para o julgamento humano, o único meio de impor-se e fazer valer sua opinião será pela força e pela eficácia.

Não é sem razão que Camus afirma que a partir de Hegel uma nova fase do espírito de revolta é inaugurada: uma nova transcendência através do culto e da divinização da história.

A história, sem valor que a transfigure, é regida pela lei da eficácia. O materialismo histórico, o determinismo, a violência, a negação de toda liberdade que não seja voltada para a eficácia, o mundo da coragem e do silêncio são as conseqüências mais legítimas de uma pura filosofia da história (CAMUS, 2003b, p. 329).

O que Camus observa é que a lógica da história, tomada em seu extremo e integralmente, conduz à negação e à mutilação do outro, transformando-se em crime objetivo

“macaco de imitação de Rousseau” (2003b, p. 154).

¹³³ Não é apenas o fato da filosofia hegeliana remeter os valores para o fim da história que Camus critica, mas o de afirmar que “o que é real é racional”, dando racionalidade ao irracional, justificando, em última instância, qualquer estado de fato.

¹³⁴ O revoltado não pode remeter um bem que é seu e sem o qual não pode viver para o fim da história. O que, segundo Camus, é uma incoerência. O valor pelo qual o homem é capaz de dar sua vida lhe é contemporâneo, é uma sabedoria do agora, do presente e transcende a realidade histórica.

(idem, ibidem, p. 283)¹³⁵. Mas se Camus condena as filosofias da história, como entender e situar o papel da história? A intenção de Camus não é a de negá-la, mas de criticar “apenas a atitude que visa fazer da história um absoluto” (CAMUS, 1965, *Actuelles II*, p. 762)¹³⁶.

Nesse sentido, é preciso entender que a história não pode ser a única criadora de valores nem tomada em um sentido absoluto. A história é a grande oportunidade para que o homem revolte-se e experimente a “existência ainda confusa de um valor que lhe permite” (CAMUS, 2003b, p. 286) julgá-la. Ela não é um valor em si, não possui um tólos, nem é fundamento dos valores - é necessária, mas não é suficiente¹³⁷.

Certamente, para Camus, a revolução distingue-se fundamentalmente da revolta pelo fato daquela ser tida como atitude desviada e desfigurada da revolta, porque, em sua concretização, esquece-se ou nega o valor que a motivou e que é revelado pela revolta. Por isso, a revolução é conduzida pelo niilismo (MELANÇON, 1976, p. 133).

A revolução, ao permitir a divinização da história, obedece ao niilismo e à nostalgia de absoluto, afastando-se da revolta e do mundo relativo e limitado que é o do homem. A revolta nega apoiando-se em um “sim”, enquanto que a revolução “parte da negação absoluta, condenando-se a todas servidões para fabricar um sim adiado para o fim do tempo” (CAMUS, 2003b, p. 288).

Em nome da realização de seus fins, a revolução recusa-se a avaliar os seus meios e reconhecer que são, em grande parte, indesculpáveis, já que redundam em opressão e em violência. Segundo Camus, a revolução teria de ser a concretização histórica da revolta, no entanto, ao ser considerada como uma verdade da história, que poderá produzir, no futuro, os valores, não consegue atender à revelação da revolta, que é a de uma natureza humana e de um respeito à dignidade do outro. Por amor a uma humanidade que está por vir, por visar um valor que está no futuro, a revolução justificará a escravidão dos homens (CAMUS, 2003b, p.

¹³⁵ Não é sem razão que Camus condena a instituição da pena capital, pois se a morte é inerente à própria condição metafísica do revoltado, a lei não deve ser feita com o intuito de imitar essa condição (CAMUS, 1965, *Réflexions sur la guillotine*, p. 1038). Segundo Camus, a pena de morte é a legitimação do crime e da violência através do amparo jurídico e um empecilho para a concretização da solidariedade entre os homens.

¹³⁶ “[...] seulement l'attitude qui vise à faire de l'histoire un absolu”.

¹³⁷ Camus reconhece que a exigência ética de Marx é admirável. Denunciar a degradação injusta do trabalho e rebelar “contra a redução do trabalho a uma mercadoria e do trabalhador como um objeto” são atitudes grandiosas (CAMUS, 2003b, p. 242). No entanto, Camus tece duras críticas a Marx pelo fato de ele ter situado a origem do homem na determinação econômica, reduzindo-o apenas às relações sociais. Camus também reprova Marx por ele ter precipitado a transcendência da razão no devir histórico. É a história, com seus antagonismos, que levará o capitalismo à sua crise e os homens à um modo de produção superior. Enquanto se espera o fim da história e a crise final do capitalismo, o número de operários, submetidos à condição miserável, só aumenta. O que, para Marx, é justificável, pois quanto mais os homens estiverem reduzidos à condição desumana mais serão capazes de realizar a completa auto-afirmação (CAMUS, 2003b, p. 239). Assim, em nome de uma sociedade superior e futura Marx acaba aceitando e justificando a degradação cada

206).

A revolução, como toda forma de opressão, está alicerçada na desconsideração do outro e na defesa de um valor sempre abstrato e absoluto. Quando a revolução tem como álibi a realização de uma sociedade do futuro, a concretização dos valores inseridos no perpétuo fluxo da história, ela transformar-se-á em uma ditadura, em tirania. Ora, “aquele que rejeita todo o passado [...] está condenado a só encontrar justificação no futuro e, enquanto espera, encarrega a polícia de justificar o provisório” (CAMUS, 2003b, p. 189). É Nechaiev, revolucionário russo e autor de *Catecismo Revolucionário*, quem levará a revolução aos seus extremos, professando que tudo é permitido em nome do movimento revolucionário, até mesmo a delação de seus companheiros. Desse modo, Nechaiev irá justificar “a violência feita aos irmãos” (CAMUS, 2003b, p. 192). Não se pode deixar de traçar aqui uma semelhança entre a figura histórica de Nechaiev e o personagem de *Os justos*, Stepan, já que ambos têm como única paixão a revolução. Para Stepan, tudo era permitido em nome da organização, inclusive jogar a bomba nas duas crianças que acompanhavam o grão-duque (CAMUS, 2007, p. 53) e fazer jogo duplo (CAMUS, 2007, p. 57). Mais do que se assemelhar à Nechaiev por seu desprezo, Stepan acumulava em si “o cinismo do primeiro Bakounine [...] e o impiedoso realismo dos grandes senhores da Revolução” (QUILLIOT, 1956, p. 199).

Assim, quando a revolução passa a ser considerada o valor supremo, tal como vemos com Nechaiev, a dignidade do outro e as motivações que levaram ao protesto não são respeitadas. Já não há mais possibilidade para o diálogo, nem respeito à vida humana em toda sua limitação e diversidade. O homem é aqui reduzido à condição de coisa, exatamente o que revolta recusa. Por isso,

A revolução, para ser criadora, não pode se privar de uma regra, moral ou metafísica, que equilibre o delírio histórico. Sem dúvida, ela só tem um desprezo justificado pela moral formal e mistificadora que encontra na sociedade burguesa. Mas sua loucura foi estender esse desprezo a toda reivindicação moral. Em suas próprias origens e nos seus impulsos mais profundos se encontra uma regra que não é formal e que, no entanto, pode servir-lhe de guia (CAMUS, 2003b, p. 288).

Camus condena a revolução porque a identifica com uma ação desmedida, desprovida de referência, que tudo empreende fazer para realizar seu objetivo, ignorando o limite revelado pela revolta¹³⁸. “Nossa revolução é uma tentativa de conquistar um novo ser pela ação, fora de

vez maior do proletário.

¹³⁸ Em “Os mudos”, Camus descreve o ambiente hostil e silencioso em que alguns operários voltam a trabalhar depois do fracasso de uma greve. Indignados com a relutância do patrão em aumentar seus salários, esses homens recusam-se a falar com ele. Malgrado o patrão tivesse os humilhados, eram capazes de comoverem-se diante da dor do patrão quando sua filha fica doente.

qualquer regra moral” (CAMUS, 2003b, p. 286). Se a revolução em determinado estágio ignora o valor e a dignidade humana, se ela recusa a parte do homem que precisa ser exaltada, então ela será sempre geradora de violência, de terror e de assassinatos. Ao contrário, “a revolta [...] nunca deixou de afirmar, em seu movimento mais puro, a existência de um limite e o ser dividido que somos” (idem, ibidem, p. 287). Ela não perde de vista seus conteúdos e a dura tarefa de equilibrá-los. Ela é recusa de uma parte da existência em nome de outra parte que ela exalta (idem, ibidem, p. 287).

3.4 A REVOLTA E OS LIMITES DA AÇÃO

O movimento revolucionário, mesmo querendo fazer reinar a justiça no mundo dos homens, se torna, ele próprio, um grande e injusto atentado contra a humanidade. Por essa razão, Camus o condena, pois embora tenha, inicialmente, a mesma finalidade da revolta: afirmar o homem diante daquilo que o oprime, o movimento revolucionário redundando em destruição, em totalitarismo, em crime. Se o revolucionário insurge-se tendo em vista a dignidade e a felicidade humana, onde está, então, o problema que o faz afastar-se das origens da revolta? “Qual é o desvio que faz perder-se no terror e na guerra” (CAMUS, 2003b, p. 336)?

O desvirtuamento da revolta deve-se ao fato, segundo Camus, de existir na própria consciência revoltada uma nostalgia niilista (CAMUS, 1965, *Actuelles II*, p. 751) que conduz a revolta às suas maiores contradições. Se no movimento de revolta subsiste uma tendência niilista que conduzir grandes homens a atos vis, que faz com que os homens esqueçam-se da sua referência inicial, como impedir que esse niilismo ganhe forma e sobreleve-se ao valor revelado pela revolta? Como distinguir o que é próprio e impróprio da revolta e quais são as ações por ela engendradas?

Em *O homem revoltado*, Camus assevera-nos que a revolta é geradora de ações, ações (CAMUS, 2003b, p. 21) que certamente serão direcionadas pelo valor que ela explicita, no entanto não é isso que acontece na prática. A revolução, conseqüência lógica da revolta, termina perdendo-se em atalhos tortuosos e aceitando a violência e o assassinato que queria negar. Isso parece-nos indicar que apenas a fidelidade ao valor que a revolta explicita não é suficiente para conduzir os homens à ação justa e condizente com a solidariedade descoberta.

Será então necessário admitir que em nome do valor revelado a revolta tudo autoriza e

que, portanto, a violência e o crime são frutos de sua exigência? Sem dúvida, tratar-se-ia de uma conclusão pessimista: uma reivindicação moral, uma exigência de ordem e de justiça, valendo-se de todos os meios, inclusive da violência, acabaria legitimando a desordem e a injustiça que ela inicialmente recusava. Certamente não é isso que Camus pensa a respeito da revolta. Por isso, é preciso averiguar se há um escopo para a ação revoltada, ou seja, um limite a partir do qual as ações já não são autorizadas pela revolta. Caso ele exista, devemos investigar de onde ele provém e como ele pode impedir que a revolta termine também no assassinato.

Nosso intuito, nessa seção, será o de investigar como a revolta pode esquivar de ser um meio, uma instituição do assassinato, uma justificativa para a tirania e para a negação do outro. Como ela pode garantir que a reivindicação de justiça e de ordem não nos leve à injustiça? Por último, caso a revolta não autorize ações que redundem em violência, devemos indagar quais ações podem ser empreendidas diante de uma situação opressora e tirânica. Será necessário resignar-se, viver no consentimento e na inércia? A revolta, em última instância, estaria fadada à total passividade?

A reivindicação de justiça e a legitimidade das ações em nome da revolta são duas das questões fundamentais que marcam *Os Justos*. Nessa obra, Camus narra a história de jovens revolucionários russos que tramam o assassinato do grão duque Sérgio. História, aliás, fundamentada na realidade. A maioria dos personagens da peça, inclusive, traz nomes senão iguais muito similares ao dos verdadeiros revolucionários russos de 1905, o que, em última instância, é uma forma de render-lhes homenagem¹³⁹.

Esses terroristas desejam salvar o povo russo da tirania, da aristocracia czarista, para isso, precisam matar o representante do absolutismo na Rússia. Planejaram tudo com antecedência, meses de trabalho e de riscos para encontrar o momento adequado em que jogariam a bomba no déspota e colocariam fim no despotismo.

Entre os revolucionários socialistas está Ivan Kaliayev, um jovem também conhecido como o “Poeta”, que entra para a organização por amar a vida (CAMUS, 2007, p. 26), a beleza e a felicidade (idem, ibidem, p. 29). É designado a jogar a bomba e sente-se honrado, já que para ele não é possível falar de ação terrorista e “ficar de fora” (idem, ibidem, p. 31). Longe de uma postura niilista, Kaliayev não deixa de amar seus semelhantes e preserva, ainda, uma justificação para seu crime: não matará em vão, matará um homem em nome da justiça, em nome do povo russo.

Exaltado com a possibilidade de salvar seu povo, Kaliayev não compreende que a idéia

luta de classes.

¹³⁹ Segundo Quilliot, mais do que preservar os nomes dos terroristas, Camus apresenta com exatidão “a característica histórica das situações” (1956, p. 198) vivenciadas por eles.

de matar não se identifica com o próprio ato, com a ação terrorista. Alheio às observações de Dora, o jovem não se atenta para o fato de que “estar na primeira fila” é também presenciar o último momento. Momento em que ele terá chance de ver o grão duque e entrever nele detalhes que poderão fazê-lo hesitar. Talvez descubra seu olhar bom, talvez o veja “coçar a orelha ou sorrir alegremente. Quem sabe ter-se-ia cortado ao fazer a barba” (CAMUS, 2007, p. 36)?

E é isso que acontece. No momento em que espera para agir, “quando as lanternas da carruagem começaram a brilhar de longe” (CAMUS, 2007, p. 48) Kaliyev tem tempo suficiente para ver quem ocupava o carro. Rápido instante, em que hesita ao ver duas crianças, cujos olhares compenetrados o intimidam. Kaliyev oscila e a carruagem segue seu destino. Instintivamente - quase como um reflexo - suas mãos fraquejam, seu corpo treme ao ver as crianças. Não é capaz de atirar a bomba¹⁴⁰. Mais tarde, ainda perplexo com seu fracasso, procura explicar-se:

Crianças, sobretudo crianças. Vistes as crianças? Esse olhar sério que têm às vezes...Não fui capaz de as olhar direito...E, no entanto, uns instantes antes, num canto sombrio do pequeno largo, eu estava feliz [...] Não riam eles! Vinham muito sérios e olhavam em frente, para nada. [...] Os meus braços enfraqueceram de repente. As pernas tremiam-me. Um instante depois, era tarde demais (CAMUS, 2007, p. 48-49).

Mas se a atitude de Kaliyev, ao recusar-se matar crianças, parece nos indicar um limite para a ação revolucionária e para a violência não podemos dizer o mesmo a respeito do comportamento de Stepan, revolucionário inflexível que em nome da organização dispunha-se a tudo. Embora tanto Kaliyev quanto Stepan estivessem a serviço da revolução, suas ações diferiam-se. Tendo vivenciado uma dura experiência na prisão, Stepan alimentava terrível ódio pela casta aristocrática que governava seu país, matava instintivamente, não tinha apreço pela vida alheia nem vínculo de afetividade com seus companheiros.

Homem de paixões abstratas, a própria dor, seja ela moral ou física, esvaziou-se para Stepan de qualquer conteúdo humano. Nele a revolução, verdadeira ascese devoradora, substitui todo o resto. É ela que o sustém de pé, que cada dia o faz nascer e renascer, de olhos fitos e cabeça levantada, cada vez mais solitário entre os seus (MATHIAS, 1975, p. 113).

Totalmente absorvido pelo ideal revolucionário, almejando apenas contribuir para a eficácia revolucionária, Stepan afastava-se cada vez mais dos homens, chegando a ponto de nutrir por eles um terrível ódio (CAMUS, 2007, p. 92). Não que ele não acreditasse em um valor,

¹⁴⁰ O que, de fato, ocorreu em 02 de fevereiro de 1905.

mas tratava-se de um valor projetado para o futuro, distante, impalpável. Sem referencial no presente, fora de qualquer regra moral Stepan lutava por uma justiça absoluta e cada dia mais inumana, uma justiça superior à própria vida (CAMUS, 2007, p. 26).

Não mais focado em construir uma sociedade melhor e mais justa, Stepan preocupa-se apenas em aprimorar as táticas, executar todos os meios possíveis para consolidar a revolução. Acreditando que ela fosse apta a curar todos os males do futuro e a estabelecer a justiça total, Stepan dispunha a utilizar-se de todos os meios, inclusive o assassinato de duas crianças. Lutando por algo abstrato e de modo absoluto, o revolucionário sequer conseguia dar importância aos seus compatriotas e aos seus companheiros. É assim que “a violência será voltada contra todos, em favor de uma idéia abstrata” (CAMUS, 2003b, p. 192), em prol de uma sociedade futura, em nome de homens que não existem. Kaliyev, Dora e os demais revolucionários não lutam pelo que está por vir. Se eles se revoltam é em nome de coisas concretas, em nome de coisas que lhes tocam. O que eles querem é salvar os homens que lhes são próximos, que lhes são contemporâneos. Por isso Kaliyev, exaltado, recusa-se a saudar os que virão:

Mas eu amo os que vivem hoje, na mesma terra que eu e são esses que eu saúdo. É por eles que eu luto e por eles que estou disposto a morrer. E por uma cidade longínqua, de que não tenho sequer a certeza, não irei contra meus irmãos (CAMUS, 2007, p. 62).

A atitude de Stepan muito tem em comum com o que Camus reprova na postura das filosofias da história, inclusive no marxismo: em nome de um valor que está por vir, de uma humanidade que ainda não existe, elas dão margem e até justificam o sacrifício de crianças. Em última instância, todo pensamento puramente histórico é niilista¹⁴¹, pois acaba distanciando-se do valor revelado pela revolta em nome de uma história divinizada. É assim que tanto Stepan quanto as filosofias da história são conduzidos à tirania e à supressão da liberdade. Se a justiça só se realiza com o triunfo da revolução, tudo deve ser feito em seu nome, até mesmo a delação de seus companheiros e o jogo duplo (CAMUS, 2007, p. 57). Tudo que se opor ao ideal revolucionário tem de ser exterminado, eliminado. Não é sem razão que Stepan é o único a condenar Kaliyev por não ter sido capaz de atirar a bomba.

Não tenho paciência para essas patéticas. Só quando nos decidirmos esquecer as crianças, só nesse dia seremos os donos do mundo e a revolução triunfará (CAMUS, 2007, p. 54).

¹⁴¹ No pensamento puramente histórico não há lugar para a solidariedade, para a honra, para a revolta metafísica, justamente porque essa não se reduz ao tempo, ao contrário, ela escapa à história.

Entre Stepan e Kaliayev não poderia haver nenhuma simpatia. Stepan perdera toda a sensibilidade e o amor ao semelhante, na verdade ele foi movido a entrar para a organização pelo desejo de vingança, pelo ódio e pela humilhação (QUILLIOT, 1956, p. 200), enquanto Kaliayev tinha uma alma sensível, era amante da vida, da beleza, da alegria. A aspiração revolucionária representava a Stepan uma constante exigência de justiça que não podia perder tempo com sentimentalismo. Já para Kaliayev, a exigência revolucionária não excluía a existência e a importância de outras coisas. Se para ele era preciso fazer reinar a justiça, era necessário, também, não se esquecer que, para além da justiça, havia a vida, a felicidade, a beleza. É a observância de outros valores que, no caso de Kaliayev, limita sua busca por justiça. Mais do que suscitar a questão da legitimidade das ações revolucionárias *Os justos* aponta para um limite na busca por uma causa, por um ideal.

Kaliayev embora quisesse a revolução, não a aceitava totalmente. Seu desejo não era desmedido como o de Stepan, por isso, preservava, ainda, lucidez suficiente para reconhecer que os meios eram tão importantes quanto os fins e que havia meios que não se desculpavam (CAMUS, 1965, *Lettres à un ami allemande*, p. 221, tradução nossa). Diferentemente de Stepan, para quem tudo era permitido, Kaliayev preferia abandonar seus camaradas e a organização se a revolução exigisse o assassinio dessas crianças ou se a felicidade do povo russo dependesse disso.

O que não significa que o jovem revolucionário não tivesse coragem ou não acreditasse na revolução, seria capaz de dar sua vida a ela, como, de fato, o faz. Ocorre que Kaliayev não perdeu de vista outros valores, valores que equilibravam sua sede de justiça. Kaliayev sabia que a vida era um bem insubstituível e que matar alguém não era tarefa fácil ou insignificante. Longe do ódio e do desejo de destruição de Stepan, o jovem sempre creditou à vida um valor:

Eu acredito na idéia [...] O que acontece, para mim, é que a vida continua a ser uma coisa maravilhosa. [...] É por isso que odeio a tirania. Como posso explicar-lhes? A revolução com certeza! Mas a revolução pela vida, para dar oportunidade à vida, compreendes tu? (CAMUS, 2007, p. 29-30).

A sensibilidade de Kaliayev o impediu de matar crianças e de associar tal crime à revolução, já que matar crianças era contrário à honra¹⁴². Assim como Kaliayev, Dora, Voinov e

¹⁴² Quilliot faz notar que a honra “não é senão o sentido de limite, do que não se pode suportar” (1956, p. 203). Em *O homem revoltado*, Camus chama de “honra metafísica” (p. 328) a atitude de Kaliayev de aceitar sua própria morte como meio de restituir a ordem das coisas.

Annenkov¹⁴³, recusam o assassinio das crianças e o desrespeito à vida humana, o que mostra que mesmo na ação terrorista, “na destruição, há uma ordem, há limites” (CAMUS, 2007, p. 58). Mesmo na revolução é preciso preservar a honra e reconhecer que há um limite que se for ultrapassado retira da reivindicação revolucionária toda sua razão de ser. Quando a justiça precisa lançar mão de meios ilícitos e injustos ela deixa de ser justiça. Quando a revolução quer impor-se a qualquer preço, sem pesar os meios usados e os fins almejados, então ela já não se identifica mais com a revolta. A ação revolucionária, mesmo reivindicando e afirmando uma “parte do homem”, mesmo buscando salvar o povo russo, tem limite, um limite descoberto no ato da revolta.

A análise da revolta me conduz apenas a descobrir a afirmação de um limite pela própria revolta, e no interior do movimento de rebelião, uma passagem além da qual revolta se nega. [...] A revolta, longe de ser uma negação sem limites, se define justamente pela afirmação desse limite. Se a revolta volta a afirmar a existência e a dignidade dos outros homens, ao mesmo tempo, que a sua própria, uma revolta ganha em furor o que perde em lucidez, acaba por se voltar contra essa solidariedade descoberta (CAMUS, 1965, *Remarque sur la révolte*, p. 1709).

Kaliayev, ao revoltar-se, busca por fim à tirania na Rússia, demarcando um limite (*limite*) ao poder e à opressão do czar Sérgio, mas descobre que sua revolta também apresenta um limite, que é o reconhecimento e o respeito à vida do outro, é a preservação da solidariedade humana. Kaliayev compreende que a partir do momento em que a revolta nega a cumplicidade existente entre os homens ela já não é mais revolta. Ela torna-se um consentimento assassino.

Esse limite, que se encontra no movimento de revolta, é a própria observância à natureza humana, a dignidade e a beleza comuns a todos os homens (CAMUS, 2003b, p. 287). Natureza que “escapa ao mundo do poder” (idem, *ibidem*, p. 286), que não se reduz à história, ao contrário, impõe-lhe um limite e testemunha contra seu suposto caráter absoluto e total. Limite que impede o homem de divinizar a história em detrimento dele mesmo.

Os desvios revolucionários explicam-se em primeiro lugar pela ignorância ou pelo desconhecimento sistemático desse limite que parece inseparável da natureza humana e que a revolta, justamente, revela. Os pensamentos niilistas, por desprezarem essa fronteira, acabam lançando-se num movimento uniformemente acelerado. Nada mais os detém em suas conseqüências e eles justificam, então, a

¹⁴³ O personagem Boris Annenkov é o nome que Camus utiliza, em *Os justos*, para fazer referência à Boris Savinkov, um dos membros do Partido Socialista Revolucionário (QUILLIOT, 1956, p. 198). Savinkov, segundo Camus, se contrapõe ao atentado contra o almirante Dubasson, temendo que isso acarretasse a morte de pessoas estranhas (CAMUS, 2003b, p. 199).

destruição total ou a conquista indefinida (CAMUS, 2003b, p. 337).

Desse modo, as anomalias revolucionárias, bem como a atitude opressiva e desmedida de Stepan, podem ser evitadas sempre que o limite revelado pela revolta for observado. Para que a revolta seja uma atitude positiva, para que ela seja criadora de valores é preciso que se leve em conta a afirmação de um limite, que é o respeito à vida e a dignidade dos outros homens. É nesse sentido que Camus afirma que “se a revolta pudesse fundar uma filosofia, seria uma filosofia dos limites” (idem, *ibidem*, p. 332).

Assim, mesmo que a ação revolucionária vise à justiça e à liberdade ou que tenha como alibi a dignidade humana não pode querer tudo empreender nem romper o limite revelado pela própria revolta. A partir do momento que a ação revoltada lança mão da violência ela estabelece o silêncio entre os homens e quebra a cumplicidade existente entre eles. Por isso:

Todo revoltado, só pelo movimento que o soergue diante do opressor, defende, portanto, a causa da vida, comprometendo-se a lutar contra a servidão, a mentira e o terror e afirmando, com a rapidez de um raio, que esses três flagelos fazem reinar o silêncio entre os homens (CAMUS, 2003b, p. 326).

A revolta é, para Camus, o próprio movimento do amor. Ela é afirmação da vida e da criação e, portanto recusa a violência por princípios (idem, *ibidem*, p. 329). Aqui surge uma contradição em *Os justos*. Malgrado Kaliyev e seus companheiros tivessem aderido à revolução “pela vida”, para fazer reinar a justiça, terminam por promover a morte e o terror, ao lançarem a bomba no czar. Ultrapassam, assim, o limite revelado com a revolta. Ao invés de “darem chance à vida”, testemunham contra ela e contra a cumplicidade existente entre os homens. Mesmo assim, Camus denomina-os “Os justos”.

É certo que a atitude de Kaliyev distingue-se do ódio e do rancor de Stepan, já que ele aceitou matar não por vingança, mas, para que outros homens pudessem ser felizes, para que findasse o despotismo na Rússia. Independente do alibi e da justificativa de Kaliyev, seu ato ultrapassou o limite descoberto pela revolta, seu crime rompeu o elo metafísico entre os homens. É preciso determo-nos nessa contradição e procurar compreender por que Camus lhes reserva evidente apreço, malgrado esses revolucionários tenham testemunhado contra a natureza humana.

Esses rebeldes viviam um conflito íntimo, um dilaceramento por ter de romper os limites da revolta, por trair a solidariedade revelada e não conseguir encontrar meios de reparar tal dano. Levavam uma vida obscura e clandestina. Embora decididos a lutar pela felicidade dos homens estavam sempre afastados deles. Amavam uns aos outros, mas era um amor condenado, um amor impossível, tal como o de Dora por Kaliyev. Uma ternura que se debatia o

tempo todo com o amor sem apoio e infeliz pelo povo russo (CAMUS, 2007, p. 83). É o embate entre o ideal revolucionário e os sentimentos por Kaliayev que faz Dora questionar a própria idéia de amor.

Enquanto Dora sentia-se dividida entre o amor frio e distante pelo seu povo - um amor que lhe exigia “tudo dar, tudo sacrificar sem esperança de recompensa” (idem, ibidem, p. 83) - e a paixão por um homem, Kaliayev tinha consciência de que a espécie de amor que Dora lhe demandava “abaixa docemente as cabeças” (idem, ibidem, p. 82) e ele precisava estar seguro, ter as mãos firmes para cumprir sua tarefa na organização.

Não que os sentimentos de Kaliayev não falassem de Dora, mas a luta pelo seu povo exigia-lhe o esquecimento das horas de abandono e do sentimento egoísta que é a paixão. Kaliayev sabia que para aqueles que amam e buscam a justiça “o amor é impossível” (idem, ibidem, p. 88). Dora, nostálgica e insegura, reconhece que as horas de ternura não são mais possíveis e que não há, para eles, senão, uma longa solidão, um interminável inverno: “O verão, Yanek, lembra-te do verão? Mas o inverno para nós é eterno. Nós não somos deste mundo, nós somos os justos. Há um calor que não é para nós” (CAMUS, 2007, p. 87).

Destinados a lutar pela justiça e a renunciar à paixão concreta pelos homens, os revolucionários russos jamais poderiam levar uma vida tranqüila, já que viviam, por um lado, exaltados com a possibilidade de justiça e, de outro, transtornados com a idéia do assassinio. Matar não era algo fácil, ao contrário, para esses revolucionários mesmo a vida do tirano conservava seu valor. No entanto, tinham que agir, transformar, mudar a situação de miséria e de servidão à qual os russos estavam submetidos. Como agir e ser eficaz sem incorrer na violência?

Kaliayev, amante da beleza e da vida, ingressara na revolução por amor aos homens, por amor a singularidade e a dignidade de cada um. Juntara-se aos demais rebeldes para lutar por uma sociedade mais justa, onde os homens pudessem desfrutar de liberdade e serem felizes. No entanto, comete um crime, desrespeita a vida e a dignidade de um homem.

É assim que a violência aparece a esses homens, como um meio inevitável, mas ao mesmo tempo injustificável (CAMUS, 2003b, p. 200). Precisavam matar o grão duque, pois acreditavam com isso melhorar as condições de seu povo. Crime necessário, mas indesculpável. Por isso, julgavam que a única resposta coerente ao conflito que viviam, a única atitude aceitável perante o assassinato de um homem era o sacrifício de suas próprias vidas. Não poderiam continuar vivendo depois de terem matado. Dando suas vidas acreditavam poder justificar o uso da violência.

[...] incapazes de justificarem o que, no entanto, consideravam necessário, imaginaram que poderiam oferecer a si próprios como

justificação e responder com o sacrifício pessoal à questão que se faziam. Para eles, assim como para todos os revoltados antes deles, o assassinato identificou-se com o suicídio. Logo, uma vida se paga com outra vida (CAMUS, 2003b, p. 200).

Não é por acaso que Voinov desiste de participar diretamente do atentado contra o grão duque, ele tinha consciência de que não era feito para o terrorismo (CAMUS, 2007, p. 72) e que matar alguém não era algo simples, exigiu-lhe em troca sua própria vida. Voinov debate-se e dilacera-se com o fato de ter de carregar sua existência e a de outro nos braços. Ter de suportar a idéia de levar nas mãos uma bomba que em poucos segundos irá matar um homem. Ora, “um homem é um homem” (idem, ibidem, p. 36). Voinov sabia que depois da bomba nada lhe restaria senão atirar-se para a morte. Contudo, uma coisa era saber, outra era pensar no exato momento em que se lançaria para cima de uma carruagem. Precisar e decidir o momento em que iria jogar a bomba ou em que deixaria seu corpo cair à frente de uma carruagem, “eis o verdadeiro terror” (idem, ibidem, p. 74). Voinov e seus amigos tinham consciência de que matar, mesmo em nome da justiça, da felicidade do povo russo, não era uma tarefa fácil nem desculpável.

Matar alguém é criar um buraco no “seio” da solidariedade, é negar a cumplicidade e o elo que mantém os homens unidos, é desrespeitar a dignidade e o valor do homem. Se o homem só tem o outro como garantia, “basta que um homem retire um único ser humano da sociedade de vivos para que ele próprio seja também dela excluído” (CAMUS, 2003b, p. 323). É preciso aceitar uma culpabilidade e pagar com a própria vida. É assim que esses homens pensam poder restituir a ordem das coisas, restabelecer a revolta em sua pureza e a solidariedade em sua universalidade. Aqueles que se concedem o direito de ultrapassar os limites, chegando ao ponto de matar outros homens, sem morrerem também, não podem ser “justos”. Ao meditar um assassinato e empreender um ato de violência contra outro homem é preciso ter em vista a aceitação da própria morte, pois só assim pode-se restaurar a comunidade humana.

O rompido que ele [o assassinato] efetua na ordem das coisas é irreversível. Ele é insólito e não pode, portanto ser utilizado, nem sistemático, como quer a atitude puramente histórica. Ele é o limite que só se pode atingir uma vez e depois do qual é preciso morrer. O revoltado só tem uma maneira de reconciliar-se com seu ato assassino, se a isso se deixou levar: aceitar a própria morte e o sacrifício (CAMUS, 2003b, p. 324).

É o consentimento em pagar com a própria vida o assassinato do grão duque Sérgio

que faz, segundo Camus, Kaliayev¹⁴⁴ conservar um valor, consagrar o princípio da equivalência das vidas. Se “os justos” lançam mão da violência e do homicídio, correm um risco pessoal imediato e não sobrevivem ao seu crime (RICOEUR, 1966, p. 88). Sabem que é preciso assumir sua responsabilidade, aceitar sua própria morte, “explodir” com sua bomba. Morrendo com sua vítima os revolucionários russos “recusavam o poder ilimitado de matar” (CAMUS, 2003b, p. 350) e o triunfo do crime (CAMUS, 2007, p. 64). É nesse sentido que Kaliayev responde à Stepan que não é um assassino, mas um justiceiro (idem, *ibidem*, p. 59), porque mais do que apresentar uma justificação para o seu crime, Kaliayev assume uma culpabilidade e o sacrifício pessoal. Preservar a honra da revolução e aceitar a culpa pelo seu crime eram, para Kaliayev, dois modos de afirmar “o reino da inocência” (CAMUS, 2003b, p. 201) ¹⁴⁵.

Logo, uma vida se paga com outra vida, e, desses dois holocaustos, surge a promessa de um valor. Kaliayev, Voinarovski e os outros acreditam na equivalência das vidas. Não colocam, portanto, nenhuma idéia acima da vida humana, embora matem pela idéia. Vivem exatamente à altura da idéia. Justificam-na, finalmente, encarnado-a até a morte (CAMUS, 2003b, p. 201).

É dentro da contradição de ter que pagar com sua própria vida o rompimento da fronteira explicitada pela revolta que Kaliayev e seus companheiros podem ser considerados “justos”. “Se eles matam em nome de uma idéia de justiça, aceitam o risco pessoal e o martírio. Morrer [...] anula a culpabilidade e o próprio crime” (CAMUS, 2003b, p. 202). Dora sabe que Kaliayev não poderia querer o perdão. A única felicidade possível era o cadafalso. Por isso, ela contém seu choro ao saber que ele havia sido enforcado: “Vêem bem que é o dia da justificação. Qualquer coisa se eleva nesse momento, qualquer coisa que é o nosso testemunho de revoltados: o Yanek já não é um criminoso” (CAMUS, 2007, p. 154). Ultrapassar a fronteira extrema, a vida do outro, demanda o auto-sacrifício e o martírio. Trata-se, nesse caso, do ato mais extremo do homem revoltado.

Camus não quer com isso pregar a violência ou o martírio, quer apenas mostrar que nos casos mais extremos, quando o rebelde é levado a romper a ordem das coisas e chega ao ponto de matar, não pode julgar-se inocente. Ao contrário, deve reconhecer sua culpa e reconciliar-se com seu crime. O único meio para isso é aceitar morrer também. “Ele mata e

¹⁴⁴ É curioso notar que o herói camusiano de *Os justos* não era ateu nem blasfemador, ao contrário, tinha uma alma religiosa, “acreditava em Deus” (CAMUS, 2003b, p. 198). Tanto é assim que chega a clamar pela ajuda divina (CAMUS, 2007, p. 38) e fazer o sinal da cruz quando se prepara para atirar a bomba no grão-duque. Mas sua crença em Deus está longe de ser uma aceitação resignada da “Santa Igreja”, que deixou a outros a tarefa da caridade (CAMUS, 2007, p. 124).

¹⁴⁵ Não se trata de afirmar uma total inocência. Diante de seu crime, Kaliayev não apenas aceita sua culpabilidade, mas paga por ela com a própria vida. É a isso que Camus chama de “culpabilidade calculada” (CAMUS, 2003b, p. 240).

morre, para que fique claro que o assassinato é impossível” (CAMUS, 2003b, p. 324). Os *justos* representam o ponto mais extremo da ação revoltada: a violação de uma fronteira proibida - o assassinato. Do mesmo modo que os revolucionários russos aceitavam dar suas vidas para restituir a comunidade humana e testemunhar contra o poder ilimitado de matar, aquele que precisa responder a uma extrema injustiça através da violência tem de estar ciente de que ela é um limite extremo e que seu uso não pode estar a “serviço de uma doutrina ou de uma razão de Estado” (CAMUS, 2003b, p. 335). Sempre que for fazer uso da violência, o revoltado deve ter como intuito combater o crime e a própria violência. “A ação revoltada autêntica só irá consentir em armar-se por instituições que limitem a violência, não em favor daquelas que a codifiquem” (CAMUS, 2003b, p. 335), evitando que ela seja institucionalizada. Podemos, então afirmar que a violência, para Camus, só pode ser justificada na medida em que seu uso seja imediato e seu fim seja o estabelecimento da não-violência.

Isso quer dizer que o uso da violência e a aceitação do crime de morte são atos extremos que, por violarem o limite da revolta, demandam o martírio e o auto-sacrifício. A revolta não recomenda o crime nem a violência. Ela é um combate ao mal que procura não cometer excessos nem lançar mão de meios escusos. Sua plena realização está diretamente ligada a observância de limites. Limites que não são alheios ao homem. Limites que são encontrados no próprio ato de insurreição. Trata-se dos limites da própria condição humana. É por isso que, em suas origens, a revolta distingue-se da pretensão revolucionária, pois não visa o absoluto e a totalidade. Tudo que ela busca não é senão “grandezas relativas” (CAMUS, 2003b, p. 338), já que não tem uma imagem deturpada do homem. Ao contrário, ela é fiel à sua condição: uma condição relativa e contingente. A ação do homem revoltado não deve visar algo que está além de suas possibilidades, algo inumano e absoluto. É a relatividade e o senso de limites que comanda, que determina a ação justificada pela revolta (BARRETO, s/d, p. 72).

Ao mostrar-se um pensamento dos limites, a revolta também traz à tona a idéia de medida (*measure*), pois, uma vez delimitando o campo da ação, ela distingue por si só um estado de coisas que cabe ao homem: uma medida. Assim, observar os limites é realizar a mais árdua exigência da revolta: a manutenção de um equilíbrio, a preservação de um senso de medida.

Se o limite descoberto pela revolta tudo transfigura; se todo pensamento, toda ação que ultrapassa um determinado ponto nega-se a si própria, há, efetivamente, uma medida das coisas e do homem. [...] Ao mesmo tempo que surge uma natureza comum a todos os homens, a revolta traz à luz a medida e o limite que estão no próprio princípio dessa natureza (CAMUS, 2003b, p. 337-338)

Mas o que é essa medida senão a consciência da condição real do homem? Consciência de seus limites e de seu poder de revolta. Descobrir e manter-se fiel à natureza

humana - não visando valores absolutos nem deificando a história - é conservar-se fiel à revolta e ao senso de medida que lhe é próprio. Aqui, uma vez mais a atitude de Stepan e das filosofias da história ajuda-nos a ilustrar os desvios da ação revoltada. Tomar a história como uma verdade absoluta ou desejar uma justiça total é ignorar o aspecto limitado e relativo da existência humana, é perverter as verdadeiras possibilidades do homem.

A fidelidade à natureza humana não é tarefa fácil e acabada. Camus mostra em *A Peste* que os homens vivem uma tensão, divididos entre a nostalgia de absoluto e sua condição relativa. Diante do mal e da injustiça impostos pela peste, alguns homens preferem refugiar-se em sua fé e almejar o absoluto, outros mantêm um ideal modesto e condizente com a natureza do homem. Ciente da relatividade dos resultados de seu trabalho, o médico Rieux não alimentava esperanças quanto ao futuro nem procurava uma vitória definitiva. Ele conhecia a fragilidade e a contingência da existência humana, o que o impedia de querer um ideal absoluto e categórico. Embora sua ação fosse relativa e limitada, embora ela não pudesse vencer totalmente a peste, podia ao menos atenuar seus males. Em consonância à atitude de Rieux, Camus nos propõe, em uma palestra aos padres dominicanos, combater os “bacilos”, sem esquecermo-nos da relatividade e da pouca significância de nossas ações.

É necessário agir, senão para diminuir o mal, ao menos, para não aumentá-lo. Não podemos impedir talvez que essa criação seja tal que crianças são torturadas, mas podemos diminuir o número de crianças torturadas (CAMUS, 1965, *Actuelles I*, p. 374).

Conscientizar-se de que a ação humana contra o mal, contra a injusta não é senão limitada e relativa, é um modo de manter o senso de medida e evitar os extremos. Conquanto a ação revoltada busque reduzir o sofrimento humano, “crianças continuarão a morrer, sempre injustamente, mesmo na sociedade mais perfeita” (CAMUS, 2003b, p. 347). O entendimento de que o homem não pode extinguir todo o mal do mundo e que sua existência sempre estará sujeita às fatalidades é um modo de render homenagem à verdade do homem, um modo de não ocultar o conflito e a tensão que são próprios de sua natureza.

A medida, nascida pela revolta, só pode ser vivida pela revolta. Ela é um conflito constante, perpetuamente despertado e dominado pela inteligência. [...] Carregamos todos, dentro de nós, as nossas masmorras, os nossos crimes e as nossas devastações. Mas nossa tarefa não é soltá-los pelo mundo, mas combatê-los em nós mesmos e nos outros (CAMUS, 2003b, p. 345).

Assim, é dentro de um universo relativo e limitado que o valor revelado pela revolta ganha todo seu sentido. Longe de obedecer aos princípios abstratos e formais ou aos valores

degradados da história (CAMUS, 2003b, p. 317) esse valor é uma “virtude vida”. Isso quer dizer que ele não surge de uma abstração ou de uma dedução metafísica, mas “se descobre no calor da batalha, no movimento interminável da contestação” (idem, *ibidem*, p. 325), na observância dos limites e da dignidade comum aos homens.

Mesmo inserida em um mundo limitado, a ação da revolta é intransigente. O que leva-nos a suspeita de uma impossibilidade de diálogo. Ao revoltar-se o homem descobre um valor pelo qual aceita morrer: é “tudo ou nada”. Aqui não parece “haver mediação ou entendimento possível” (OLIVEIRA, 2001, p. 31). Ao contrário do que parece, Camus não vê na revolta uma atitude anti-dialógica. O movimento de insurreição é condição sem a qual não há entendimento e diálogo livre. Isso porque, ela é insurreição contra a servidão, a violência, a injustiça e contra todos os males que perpetuam “a muda hostilidade que separa o opressor do oprimido” (CAMUS, 2003b, p. 326). Ela emerge então de uma situação de opressão, de violência e de servidão, de uma situação em que o diálogo não é possível. Afinal, não poderia haver nenhuma comunicação dentro de uma relação de dominação, não poderia haver diálogo entre um escravo e um senhor (CAMUS, 2003b, p. 325). Com a revolta, é possível estabelecer o diálogo entre os homens. Um diálogo verdadeiro em que a mentira esteja ausente e no qual as pessoas possam ser quem são e dizer o que verdadeiramente pensam. Um diálogo livre, no qual cada homem pode manifestar suas singularidades e suas diferenças¹⁴⁶ e procurar junto dos demais efetivar os valores que têm em comum.

Para que essa comunicação seja concretizada o homem tem de se manter fiel à revolta e à sua condição, pois sempre que divinizar ou subestimar o outro, o diálogo dá lugar à servidão, à violência e, por fim, ao silêncio. Por isso, é preciso vigiar. Vigiar para que se considere sempre as limitações humanas e não empreenda projetos ambiciosos. Vigiar para que se salvasse todas as contradições e tensões da natureza humana. “A impaciência dos limites, a recusa da vida na duplicidade, o desespero de ser homem” é uma traição à natureza comum aos homens e, portanto, uma desmedida (idem, *ibidem*, p. 350).

É a desmedida - a ignorância do mundo relativo e limitado que a revolta revela - que conduz o homem a arrogar-se uma liberdade sem limites (RIBEIRO, 1996, p. 266). É por isso que ao observar a relatividade na qual estão inseridos, os homens podem equilibrar suas duas grandes paixões – liberdade e justiça. O desejo desenfreado de liberdade, segundo a análise camusiana, compromete a realização da justiça, enquanto, a ânsia por justiça absoluta termina por negar a liberdade. Se a liberdade é o princípio absoluto, então ela torna-se “o direito do mais forte de dominar” (CAMUS, 2003b, p. 330). Se a justiça é o fim último das ações humanas, em nome dela tudo é permitido, inclusive a supressão da liberdade. Para serem fecundas e

¹⁴⁶ Para Camus, “é com as diferenças que se cria o mundo” (CAMUS, 1965, *Actuelles II*, p. 738).

positivas elas devem encontrar um limite em que não se neguem mutuamente. “A liberdade de cada um encontra seu limite na liberdade dos outros” (CAMUS, 1965, *Textes Complémentaires*, p. 1812) e a justiça, por sua vez, não pode querer reinar em um mundo silencioso, servil e escravizado. É reverenciando a idéia de limites e de medida - “o pensamento do meio-dia”- que é possível um equilíbrio entre liberdade e justiça.

Se o ponto de partida da revolta é o universo limitado e relativo do homem, Camus observa que as revoluções fracassam justamente por empreenderem algo sobre-humano, por almejam o absoluto e a totalidade. Se a Europa se vê assolada por um niilismo que faz secar todas as fontes da vida e da criação (CAMUS, 2003b, p. 321) é porque se afastou cada vez mais do senso de medida e de moderação. É por traírem a revolta e a sua “filosofia dos limites” que os homens contemporâneos chegam às atrocidades e às injustiças denunciadas por Camus. É por afastarem-se completamente dos ensinamentos gregos e da idéia de limite e de equilíbrio, simbolizado pela deusa “Nêmesis”, que os homens se lançam em busca do ilimitado e do absoluto.

Apesar de Camus constatar com pessimismo os resultados das revoluções e os desvios que elas sofreram ao longo da história, ele aponta-nos para uma outra tradição revolucionária que não perdeu de vista os ensinamentos helênicos - o espírito mediterrâneo – e as exigências da revolta. Ao final de *O homem revoltado*, Camus mostra que na história da revolta houve um movimento que não se perdeu no absolutismo histórico e continuou a exigir o reconhecimento da natureza humana. “Os pensamentos revoltados, os da Comuna ou os do sindicalismo revolucionário, não deixaram de proclamar essa exigência tanto diante do niilismo burguês quando do socialismo cesariano” (CAMUS, 2003b, p. 343).

Embora o sindicalismo revolucionário não tenha alcançado grande poder político é o que, aos olhos de Camus, mais se aproxima das exigências da revolta. Nascido da realidade operária do século passado, o sindicalismo tinha como intuito a reivindicação de melhores condições de vida e de trabalho aos operários franceses. Diferentemente da abstração e do extremismo do socialismo cesariano, o sindicalismo volta sua atenção para as situações econômicas concretas (BARRETO, s/d, p. 114). É nesse sentido que Camus diz que ele é eficaz:

Foi ele quem, em um século, melhorou prodigiosamente a condição operária, desde a jornada de dezesseis horas até a semana de quarenta horas. O Império ideológico fez o socialismo regredir e destruir a maioria das conquistas do sindicalismo. É que o sindicalismo partia da base concreta, a profissão, que está para a ordem econômica assim como a Comuna está para a ordem política (CAMUS, 2003b, p. 341).

No sindicalismo, a reivindicação partia de baixo para cima, do singular para o universal,

“negando todo centralismo burocrático e abstrato” (idem, ibidem, p. 341). Voltada para a vida concreta, essa organização humana não desprezava as condições e as necessidades reais dos trabalhadores em prol de uma ideologia. Mas, se Camus declara que o sindicalismo é uma expressão da revolta, ao apoiar-se no real e não pretender o absoluto, não quer dizer que ele o supõe como uma solução para o niilismo e o terror presentes na Europa. Ele é apenas uma prova de que a revolta pode conservar seu poder criativo e manter-se fiel às limitações e à dignidade humana.

O que Camus procura mostrar é que a revolta pode conservar suas origens e não redundar em violência e terror. Ela pode ser fonte de vida e de criação. É na promessa que a revolta traz em si que Camus procura buscar uma saída para o niilismo europeu que conduz os homens a ações extremas e destrutivas. Camus sabe, no entanto, que essa saída não é fácil. Situado “no centro das dificuldades do pensamento moderno” (RICOEUR, 1996, p. 96), o pensamento camusiano debate-se com os problemas concretos que sua geração enfrentou.

Não contando mais com uma moral formal, já que essa leva o homem a caminhos tortuosos e a revolução à suas maiores atrocidades - ao mistificar a virtude e a razão humanas - Camus procura uma referência, um guia para ação humana. Se o absurdo é o divórcio e a fratura entre os homens e o mundo, cabe ao homem “agir em vista de, se não promover, ao menos caminhar para uma reconciliação” (SILVA, 2009, p. 19). Mas se essa reconciliação não pode ser buscada em valores transcendentais ou em imperativos categóricos, onde buscá-la? Camus ancora sua investigação na revolta, pois a ação, a partir dela, pode se manter fiel ao homem e ao mundo.

A revolta revela-nos um valor. Uma moral, então, parece possível, mas trata-se de uma moral difícil. Se a existência humana é problemática, se ela comporta sempre tensões e contradições, a única moral admissível tem de ser condizente com ela. Isso quer dizer que se Camus fala de “regra” de conduta, ela não pode ser entendida como um “catecismo” (FERREIRA, s/d, p. 33), mas como uma moral que se põe a pensar o tempo todo, como uma moral consoante com o homem, que é sempre conflito, tensão, imprevisibilidade. Se a revolta pode guiar a ação ela não pode, no entanto, determiná-la. Não se trata de uma regra de ação universal, afastada do real, mas de uma constante busca para dar forma a um valor que existe com o homem e que nega, com ele, “a servidão, a mentira e o terror” (CAMUS, 2003b, p.325).

A revolta não é senão um movimento que busca a preservação da dignidade e do valor humano, mas ela é também a consciência do universo limitado e relativo em que o homem vive. O homem revoltado não pode desejar o absoluto ou querer a totalidade, pois sabe que essas não são medidas humanas. Ciente do mundo relativo que é o seu, o homem age em concordância com o valor e o limite revelados pela revolta.

4 CONCLUSÃO

Absurdo, revolta, ação, procuramos, nesse trabalho, pensar como esses conceitos são fundamentais para a compreensão da obra de Albert Camus e como eles estão diretamente entrelaçados. O absurdo é para Camus a constatação de uma fratura, de uma tensão entre o homem e o mundo. Ele é a desproporção entre a aspiração humana e a realidade em que o homem está inserido. Mas é, sobretudo, uma tomada de consciência da inutilidade e da incoerência das regras morais formais e dos ideais iluministas. Depois do absurdo, como agir? O homem não pode mais crer e agir fiando-se na idéia de que a razão humana é absoluta e ilimitada. Os “muros absurdos” não são senão possibilidades concretas para trazerem à tona a consciência do aspecto limitado e inacabado da razão. Uma vez consciente do absurdo, o homem compreende a inutilidade na crença em Deus ou em um valor transcendente.

Assim, em um universo tão conturbado como é o absurdo podemos dizer que as ações não podem visar o futuro, já que a vida mostrou-se sem um sentido profundo e o futuro incognoscível. O propósito de Camus é impedir que os homens desprezem ou sacrifiquem o presente em nome de um mundo que não existe ou de uma experiência que está por vir. Nem visar o eterno nem se prender a idéia incerta de futuro são modos de manter-se fiel ao mundo absurdo.

A ação humana não pode fundamentar-se em uma metafísica do consolo ou da esperança, nem se pautar em valores absolutos e abstratos, pois já não tem Deus nem o futuro como referência. Contudo, ela tem ao menos a certeza do instante presente. O campo de ação do homem absurdo é o agora (CAMUS, 2004, p. 79). Por isso, é preciso viver mais, entregar-se e aproveitar o maior número de experiências.

Diante do absurdo, a ação não obedece à antiga hierarquia de valores; ela deixa de ter uma referência. “Tudo é permitido”, tudo se equivale, o que, para Camus, não significa libertação, mas uma “constatação amarga” (CAMUS, 2004, p. 80). Como não se angustiar diante de uma multidão de atos que nos são possíveis? Como e o quê escolher?

Recusar antigos valores não quer dizer que nada seja proibido ou que todo tipo de virtude seja excluído. O dever, a honra, o martírio são tão legítimos quanto qualquer outra atitude. Se Camus destrói uma hierarquia de valores calcada no sagrado ou fundada em uma razão absoluta é apenas para dar à ação humana a sua real dimensão, é para impedir que os homens almejem aquilo que não condiz com sua condição.

No entanto, a ausência de uma referência e a consagração da equivalência dos atos deixam em aberto as possibilidades de ação frente ao outro e ao mundo. Não que o homem absurdo não tenha apreço por nada. Toda argumentação camusiana, em *O mito de Sísifo*, busca

mostrar que a vida é o bem maior. Todavia trata-se da vida daquele que é acometido pela experiência do absurdo. O absurdo é uma experiência pessoal e incomunicável, cujas descobertas dizem respeito a um único homem. Portanto, a alteridade aqui não é posta em questão.

Diante da violência e das atrocidades vivenciados na Europa em meados do século XX, pensar a ação humana frente ao outro se tornou uma tarefa imprescindível para Camus. Se a atitude mais coerente frente ao absurdo é a revolta, então é desenvolvendo e amadurecendo esse conceito que Camus suscita a questão de como viver e agir diante do outro. O importante agora é investigar a legitimidade do homicídio e da violência. Sua postura aqui não deve ser entendida como um abandono ou uma negação da consciência dos “muros absurdos”. É antes uma busca para dar forma e equilíbrio ao seu pensamento.

Camus mostra que o ato de insurreição diante de uma situação tida como injusta e inaceitável pode oferecer-nos um valor. Ao revoltar-se o homem nega uma determinada (des)ordem, mas, concomitantemente, diz “sim” a algo que nele vale a pena e que precisa ser defendido; algo que é comum a todos os homens: uma “natureza humana”. Em nome da qual uma solidariedade entre os homens justifica-se. Somos solidários em nossas limitações e em nossa dignidade. Mas é preciso ficar claro: natureza humana, aqui, nada se assemelha à idéia tradicional de uma essência imutável ou de um conjunto de características comuns e essenciais ao homem. Nem algo que se reduz à história, mas sim que tem de ser pensado como uma árdua tensão, como um contínuo esforço para equilibrar a limitação e a dignidade humana.

Ao agir, o homem revoltado tem como guia essa natureza que é reconhecida no ato de insurreição. Se é em nome desse valor comum a todos os homens que o revoltado insurge-se, suas ações não devem afastar-se da idéia de natureza humana. Isso não quer dizer que Camus suponha um regulamento universal para a ação humana. Se o filósofo argelino faz uso constante do termo “regra” não quer com isso indicar a existência de um catecismo, mas quer saudar uma virtude viva, uma virtude fundada na beleza, na natureza, na criação e na dignidade comum do mundo e do homem. A ação revoltada, longe de nos oferecer respostas acabadas e definitivas, converge para a idéia de natureza humana, ponderando toda sua fragilidade e contradição. Se a ação revoltada não é determinada pela revolta, é limitada pela idéia de natureza humana.

Em nome da solidariedade humana, a revolta pode assegurar-nos que violência e homicídio não são atitudes justificáveis nem desculpáveis. Em última instância, o homem revoltado só lançará mão da violência para combater a sua institucionalização. Se chegar à ação extrema de matar para combater uma situação injusta e cruel, tem de estar disposto a dar sua vida, pois ao arrancar uma vida ele testemunha contra o “reconhecimento mútuo de um destino comum”. Matar é romper a identidade e a comunicação que a revolta consagra. Matar é

condenar-se à solidão e ao isolamento. Basta que o revoltado mate para estar só, para perder o elo do “nós existimos”, por essa razão, só seu auto-sacrifício pode restaurar a ordem das coisas.

A revolta busca pensar o homem e sua ação frente ao mundo e aos outros sem perder de vista as condições concretas em que este está inserido. Se ela não apresenta uma solução definitiva e absoluta é porque quer manter-se fiel ao universo propriamente humano, é porque prefere a ordem da experiência em sua complexidade e diversidade. Não quer negar aquilo que o homem tem de inacabado, frágil e limitado. Mas ela oferece, ao menos, uma direção para a ação ao afirmar uma natureza humana que é o motivo e o limite da própria insurreição.

A revolta enquanto uma filosofia dos limites e da medida restringe o uso da violência apenas para combater sua institucionalização. Camus reprova a violência, já que a considera um meio de violação e degradação do homem. A violência é sempre um mal injustificável, uma vez que testemunha contra a natureza humana, impõe um silêncio definitivo, inviabiliza a solidariedade e cumplicidade entre os homens. O crime, a mentira, a violência impedem o diálogo, impossibilitam a manifestação da espontaneidade e singularidade de cada existência. Onde há violência, tortura, opressão, o diálogo e a cumplicidade estão ausentes.

Camus condena a violência tendo em vista os resultados maléficos que ela gera para a dignidade e a natureza humana. Contudo, não deixa claro como impedir que a intolerância, a impaciência, que estão na raiz do movimento revoltado, transforme-se em agressão. Apesar de afirmar que o revoltado não é um homem ressentido ou vingativo Camus não explica como um movimento, inicialmente, intolerante, impetuoso torna-se uma filosofia dos limites e da medida. Parece difícil não associar o movimento de insurreição a um certo arrebatamento, a um rompimento brusco e violento de uma dada situação. Mais complicado ainda é entender como uma ação impaciente e estimulada pelo descontentamento, pelo ódio, pela raiva transformar-se-á em um ato consciente, lúcido. Quando se dá o exato instantes em que a emoção exaltada torna-se, de algum modo, controlada, “guiada” pela consciência?

No movimento da revolta, segundo Camus, há uma tomada de consciência, a descoberta da solidariedade humana. O homem compreende que o valor que ele quer preservar estende-se a todos os homens. O homem insurge-se porque algo lhe incomodava a ponto de não ser mais capaz de tolerar. Seu protesto marca, então, o fim da tolerância, a “perda da paciência” (CAMUS, 2003b, p. 26). É nesse sentido que podemos afirmar que a revolta é essencialmente intransigente. Uma vez descoberto o bem supremo que ele quer fazer respeitar, o rebelde eleva-o acima de tudo, inclusive da vida (idem, ibidem, p. 27). Aqui não há que negociar, não há espaço para o diálogo, pois o revoltado está ciente do seu direito, está seguro de que tem razão. O que poderia impedir que ele aja com violência e mate seu opressor?

Ademais, não se trata de manifestar a insatisfação frente a uma situação ultrajante e injusta, mas de transformá-la. Ora, “transformar é agir” (CAMUS, 2003b, p. 21). E agir contra o

opressor, o tirano, contra o responsável por sua situação humilhante poderá ser, em última instância, utilizar-se da violência e matar. Não parece, no mínimo, tentador que diante de situações humilhantes, injustas e ultrajantes, o revoltado faça uso da violência e da agressão? Não seria a violência um meio propício para mudar determinada ordem? No caso do escravo rebelde, como pode ele agir e ser eficaz em seu desejo de mudança sem, no entanto, fazer uso da força e dos instrumentos de violência? Ao protestar, o escravo coloca em risco sua própria vida, ao reivindicar sua liberdade, por exemplo, ele tem “duas” alternativas: matar ou morrer. Mas, se ele mata, deve morrer junto com seu crime. Como mudar sua situação sem ter que pagar o preço com sua própria vida?

Compreendemos o que Camus quer ao reprovar e limitar as ações violentas: propiciar um espaço para o diálogo, para a concretização da solidariedade e para a manifestação da singularidade e da diversidade humana. Entretanto, observamos a dificuldade de desvencilhar a revolta de conceitos como ímpeto, impaciência, intransigência, violência. Também notamos a redução do campo de ação do revoltado quando Camus limita a ação violenta. Não é nosso intuito fazer uma apologia a violência, tal como Sorel¹⁴⁷, mas apontar para a necessidade de pensar o seu significado e seu papel. Camus não faz um estudo exaustivo do conceito de violência nem cogita a possibilidade dela desempenhar um papel construtivo, tal como um meio de resistência ou um modo de tornar público certas reclamações e exigências¹⁴⁸. Acreditamos, no entanto, ser imprescindível a compreensão desse fenômeno, sobretudo por vivermos em uma época em que ele tem sido cada vez mais banalizado e tratado sem importância. Não apenas pensar a violência a partir da análise do conceito de revolta, mas investigar suas implicações no mundo político, por exemplo. Pensar o seu uso diante da violência já institucionalizada. Se Camus propõe o uso da violência apenas para evitar sua institucionalização, caberia questionarmos que procedimentos devem ser tomados frente a violência institucionalizada, mitigada e exercida pelo aparato estatal. Essas são questões complexas e relevantes que o presente trabalho suscita, mas que deverão ser amadurecidas e desenvolvidas posteriormente em um projeto de doutorado.

¹⁴⁷ Em Reflexões sobre a violência, Georges Sorel critica o fato dos códigos de educação caracterizarem a violência sempre como uma manifestação de regressão à barbárie e faz apologia a violência como o meio de fazer o socialismo subsistir (SOREL, 1993, p. 153 e 237).

¹⁴⁸ Hannah Arendt propõe-se a pensar o papel da violência no âmbito político e considera que em alguns casos, em determinadas ocasiões é preciso reconhecer que somente “a violência pode assegurar que a voz de homens moderados seja ouvida” (ARENDR, 1985, p. 44).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2000.
- _____. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio D'água, 2001.
- _____. *Da violência*. Brasília: Editora UnB, 1985.
- BARRETO, Vicente. *Camus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, s/d.
- BRUEZIERE, Maurice. *La peste d'Albert Camus*. Paris: Hachette, 1972.
- CAMUS, Albert. *Calígula / O Equívoco*. Lisboa: Edições Livros do Brasil, s/d.
- _____. *O Mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. *O Exílio e o Reino*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- _____. *O Avesso e o Direito*. Rio de Janeiro: Record, 2003a.
- _____. *O Homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2003b.
- _____. *Estado de sítio*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *O Primeiro Homem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- _____. *Carnets I*. Paris: Gallimard, 1962
- _____. *Carnets II*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. Actuelles I. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. Actuelles II. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. Actuelles III. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965
- _____. *L'étranger*. In: *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *La Peste*. In: *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Noces*. In: *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Les possédés*. In: *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Lettres à un ami allemand*. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. *Révolte dans le Asturies*. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Réflexions sur la guillotine*. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

- _____. Discours de Suède. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. Remarque sur la révolte. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. Défense de l'homme révolte. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. Textes complémentaires. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. L'été. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. *Os Justos*. Porto Alegre: Editora Deriva, 2007.
- DOMENACH, Jean-Marie. *Le retour du tragique*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- FAUCON, Louis. Comentários. In: CAMUS. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- FERREIRA, Virgílio. Prefácio. In: SIMON. *O homem em processo*. Lisboa: Portugalíia Editora, s/d.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte II. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- JASPERS, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Editorial Gerdos S.A: Madrid, 1967.
- _____. *Iniciação Filosófica*. Guimarães Editoria: Lisboa, 1961.
- LOTTMAN, Herbert R. *A Rive Gauche*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.
- LUPPE, Robert. *Albert Camus*. Paris: Temps Présent, 1951.
- MARCEL, Gabriel. *Homo Viator*. prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. Paris: Éditions Montaigne, 1944.
- MATHIAS, Marcelo D. *A felicidade em Albert Camus*. Uma aproximação à sua obra. Rio de Janeiro: Edições Tempo brasileiro Ltda, 1975.
- MAUROIS, André. *De Proust a Camus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1965.
- MELANÇON, Marcel. *Albert Camus: analyse de sa pensée*. Friburgo: Éditions Universitaires de Fribourg Suisse, 1976.
- MOUNIER, Emmanuel. *A esperança dos desesperados*. Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- NICOLAS, André. *Albert Camus ou Le vrai Prométhée*. Paris: Editions Seghers, 1966.
- NIETZSCHE, Freidrich. *A gaia ciência*. Rio de Janeiro: Editora Afiliada, 2004.
- _____. *La volonte de puissance : essai d'une transmutation del toutes les valeurs*. Paris: le

Livre de poche, 1991.

OLIVEIRA, Bernardo J. *A revolta em Albert Camus*. Rio de Janeiro: Booklink Publicações, 2001.

PINTO, Manuel. O mediterrâneo é aqui. In: *Entrelivros*. São Paulo, vol.26, 06/2007, p. 22-39.

QUILLIOT, Roger. Présentation de l'homme révolté. In: CAMUS, Albert. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. Textes Complémentaires. In: CAMUS, Albert. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. Notes et Variantes. In: CAMUS, Albert. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. *La mer et les prisons*: Essai sur Albert Camus. Paris: Gallimard, 1956.

REY, Pierre-Louis. *L'Étranger*: Camus. Paris: Hachette, 1970.

RICOEUR, Paul. *A região dos filósofos*. Leituras 2. São Paulo: Editora Loyola, 1996.

SADE, Marquês de. *Escola da Libertinagem*. Rio de Janeiro: Esquina Editora, 1980.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *O ser e o nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. *Situations I*. Explication de L'étranger. Paris: Gallimard, 1947.

SILVA, Gabriel F. Corrigir a existência: a ética como estética em Albert Camus. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v.14. Editora USP, 01/2009, p. 207-224.

SIMON, Pierre-Henri. *O homem em processo*: Malraux, Sartre, Camus e Saint-Exupéry. Lisboa: Portugália Editora, s/d.

SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.