

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL ALVES RODRIGUES

A FILOSOFIA CAMUSIANA: UM CHAMADO À VIDA

UBERLÂNDIA

2024

DANIEL ALVES RODRIGUES

A FILOSOFIA CAMUSIANA: UM CHAMADO À VIDA

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Georgia Amitrano.

UBERLÂNDIA

2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

R696 Rodrigues, Daniel Alves, 1996-
2024 A filosofia camusiana: um chamado à vida [recurso eletrônico] / Daniel Alves Rodrigues. - 2024.

Orientadora: Georgia Cristina Amitrano.
Coorientador: Georgia Cristina Amitrano.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2024.700>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Amitrano, Georgia Cristina, 1967-, (Orient.). II. Amitrano, Georgia Cristina, 1967-, (Coorient.). III. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. IV. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 011/2024, PPGFIL				
Data:	Trinta de outubro de dois mil e vinte quatro	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	18:00
Matrícula do Discente:	12112FIL005				
Nome do Discente:	Daniel Alves Rodrigues				
Título do Trabalho:	A filosofia camusiana: um chamado à vida				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

Reuniu-se via sala de web conferência, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Rafael Haddock Lobo (UFRJ); Rafaella Franco Binatto (UFRJ); Georgia Cristina Amitrano (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a).Georgia Cristina Amitrano, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre .

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Georgia Cristina Amitrano, Professor(a) do Magistério Superior**, em 05/11/2024, às 20:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Haddock Lobo, Usuário Externo**, em 06/11/2024, às 09:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafaella Franco Binatto, Usuário Externo**, em 07/11/2024, às 17:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5826747** e o código CRC **71CCEE5D**.

Começar a pensar é começar a ser atormentado...

Até no capim vagabundo há desejo de sol

AGRADECIMENTOS

Minha jornada foi um pouco longa e conturbada até aqui. No entanto, cá estou para agradecer aqueles que desempenharam, direta ou indiretamente, um papel importante na minha formação.

Eu gostaria de agradecer, em primeiro lugar, a mulher que por tanto tempo foi a matriarca da família, minha avó Maria da Silva. Uma mulher exemplar que, como tantas Marias por aí, soube se arranjar na vida sem consolos, rolou as suas pedras diárias e soube encontrar a felicidade onde aparentemente não poderia existir. Em segundo lugar, eu agradeço à minha família e aos meus amigos que, até o momento, confiaram em minhas escolhas e procuraram me dar conforto nas horas em que mais necessitei.

Em seguida, eu agradeço imensamente à minha orientadora, Georgia Amitrano, que há mais de nove anos participa da minha formação, primeiro como graduando e, depois, como mestrando. Uma mulher que, sempre muita vívida e alegre, não me ensinou somente filosofia, mas um tanto de como viver.

Adiante, eu agradeço ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, a todos os docentes e técnicos que trabalham para que este programa seja um sucesso.

Por fim, agradeço à banca de arguição pelo tempo dedicado à leitura de minha dissertação e pelas considerações que certamente me farão refletir sempre além do que já foi estudado.

RESUMO

Este trabalho nasceu do meu desejo de me aprofundar na obra filosófica de Albert Camus, sobretudo, nos conceitos de *absurdo* e *revolta*. Esses termos foram analisados a partir da confrontação do pensamento camusiano com outros entendimentos filosóficos sobre a condição absurda e a resposta humana dada essa condição. Nesse sentido, foram exploradas exemplificações de como o absurdo se manifesta na vida dos homens e de que maneira o homem consciente do absurdo pode perseguir o labirinto que o leva até os confins do absurdo. Isso sem se perder no desespero que o faça optar pelo suicídio físico ou pelos saltos lógicos. Mais adiante, em uma segunda parte, foram explorados os três tipos de revoltas apresentados por Camus, tal como os movimentos que fizeram com que o homem deturpasse a verdadeira natureza da revolta. À vista disso, foram explorados os tópicos mais pertinentes à revolta metafísica, como a negação absoluta, as práticas de deicídios, regicídios e revolução do homem contra o reino divino. Na sequência, foram analisadas as consequências da revolução na história e sua degeneração em revolução e terror. Além disso, foi sublinhada a maneira como o homem deveria agir a fim de evitar a revolução e, ao mesmo tempo, afirmar-se sem ultrapassar os limites impostos pelas regras da revolta. E, finalmente, com a revolta artística, Camus nos apresentou um universo onde é possível reivindicar o poder de criação sem destruir precipitadamente os valores consagrados pelo divino. Dessa forma, ele nos ensinou a como canalizar a energia do espírito revoltado em prol de uma arte criadora de destinos e eternidades humanas. Em síntese, ele nos aponta um caminho de reconciliação do homem com o mundo pela arte, no qual o homem pode alcançar a unidade sem tropeçar na totalidade. Sinteticamente, este trabalho pretende unir os conceitos de *absurdo* e *revolta* para demonstrar a afirmação do valor da vida humana sob a óptica da filosofia camusiana.

Palavras-chave: Albert Camus; absurdo; suicídio; revolta; revolução; totalitarismo.

RESUMÉ

Ce travail est né de mon envie d'approfondir l'œuvre philosophique d'Albert Camus, notamment les notions d'absurdité et de révolte. Ces termes ont été analysés à partir de la confrontation de la pensée camusienne avec d'autres compréhensions philosophiques de la condition absurde et de la réponse humaine face à cette condition. En ce sens, des exemples ont été explorés sur la manière dont l'absurde se manifeste dans la vie des hommes et sur la façon dont un homme conscient de l'absurde peut poursuivre le labyrinthe qui le mène aux extrémités de l'absurde. Ceci sans vous perdre dans le désespoir qui vous fait choisir le suicide physique ou les sauts logiques. Plus loin, dans une deuxième partie, les trois types de révoltes présentés par Camus ont été explorés, ainsi que les mouvements qui ont amené l'homme à déformer la véritable nature de la révolte. Dans cette optique, les thèmes les plus pertinents à la révolte métaphysique ont été explorés, tels que le déni absolu, les pratiques des déicides, des régicides et la révolution de l'homme contre le royaume divin. Ensuite, les conséquences de la révolution dans l'histoire et sa dégénérescence en révolution et en terreur ont été analysées. Par ailleurs, la manière dont l'homme doit agir pour éviter la révolution et en même temps s'imposer sans dépasser les limites imposées par les règles de la révolte a été mise en évidence. Et enfin, avec la révolte artistique, Camus nous a présenté un univers où il est possible de revendiquer le pouvoir de création sans détruire hâtivement les valeurs consacrées par le divin. Il nous a ainsi appris à canaliser l'énergie de l'esprit rebelle en faveur d'un art qui crée les destinées et les éternités humaines. Bref, il nous montre un chemin de réconciliation entre l'homme et le monde à travers l'art, où l'homme peut réaliser l'unité sans trébucher dans la totalité. Synthétiquement, cet ouvrage entend unir les concepts d'absurdité et de révolte en vue de démontrer l'affirmation de la valeur de la vie humaine du point de vue de la philosophie camusienne.

Mots-clés : Albert Camus ; absurde; suicide; révolte; révolution; totalitarisme

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
PARTE I.....	13
O ABSURDO, O RACIOCÍNIO ABSURDO E A BUSCA PELA AFIRMAÇÃO DA VIDA	13
CAPÍTULO I.....	23
OS HERÓIS ABSURDOS: UMA CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE HOMEM ABSURDO E COMO ESSA NOÇÃO PODE AFIRMAR A PULSÃO PELA VIDA.....	23
1.1. O <i>donjuanismo</i> e o amor sempre renovado.....	24
1.2. O ator: a exaltação de uma arte efêmera.....	27
1.3. O conquistador: o triunfo da ação em oposição à contemplação.....	31
1.4. Sísifo: o absurdo em forma de rocha.....	32
CAPÍTULO II.....	40
O TEMA DO SUICÍDIO EM CAMUS.....	40
2.1. O suicídio físico: a resposta contraditória ao tema do absurdo.....	40
2.2. O suicídio filosófico: a crítica camusiana aos saltos lógicos e o estabelecimento do método.....	43
2.3. A liberdade absurda: uma recusa definitiva ao suicídio.....	55
2.4. Considerações sobre o absurdo e suas consequências no que diz respeito ao valor da vida.....	59
PARTE II.....	61
A REVOLTA CAMUSIANA COMO AFIRMAÇÃO DO VALOR DA VIDA COLETIVA	61
CAPÍTULO I.....	64
A REVOLTA METAFÍSICA: QUANDO A CRIATURA SE REBELA CONTRA O CRIADOR.....	64
1.1. A insurgência do homem contra a sua condição e contra a criação.....	64
1.2. A negação absoluta: Sade e sociedade de arames.....	71
1.3. Dândi e o movimento romântico em busca de uma estética da oposição.....	74
1.4. Ivan Karamazov e por que recusar a salvação.....	76
1.5. A afirmação absoluta: do não absoluto ao sim absoluto.....	79
CAPÍTULO II.....	86
A REVOLTA HISTÓRICA: A DEGENERAÇÃO DA REVOLTA E A ASCENÇÃO DO TOTALITARISMO DO SÉCULO XX.....	86
2.1. A morte do rei e do príncipio divino: Saint-Just e sua marcha para o terror.....	86
2.2. O nazifacismo: a consagração do niilismo e a tentativa de revolução.....	89

2.3. Marx e suas profecias rumo ao terror racional e totalitário.....	93
2.4. Revolta e revolução: a revolta camusiana como alternativa ao terror da revolução	101
CAPÍTULO III.....	104
A ARTE COMO TERCEIRA REVOLTA EM CAMUS: A CRIAÇÃO COMO RESPOSTA À SEDE POR NOSTALGIA	104
3.1. O lugar reservado à arte na história da filosofia: do exílio à revolta	104
3.2. A arte e suas manifestações: das esculturas gregas ao gênero romance	107
3.3. Revolta e Estilo	110
3.4. Arte, revolta e revolução	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

“É preciso mais coragem para viver do que para morrer.”

Ao longo da história e de seus acontecimentos memoráveis ou não, pode-se constatar que um pensador é influenciado pelo seu tempo e de igual maneira influência nos rumos da história que se segue. Albert Camus foi um homem que nasceu num período conturbado da história. Ele viveu as grandes guerras mundiais, presenciou a ascensão do nazifascismo e participou ativamente da resistência francesa frente ao nazismo. Por ter vivido também o período pós-guerra e a disputa ideológica da Guerra Fria ele pode, através de todos esses acontecimentos, observar de perto o pensamento extremista época. Diante de todo esse cenário funesto, Camus teve a nobreza que poucos pensadores têm. Isso porque ele conseguiu se distanciar dos acontecimentos presentes e analisar o seu tempo de fora para dentro. Assim nasceu o pensamento comedido de Camus e sua preocupação com a vida humana e sua condição, algo que parece ter sido relegado ao segundo plano no seu tempo. Camus, entre o sol do mediterrâneo e o fervor de uma França em estado de guerra, construiu um pensamento que preza pela dignidade comum a todos os homens e, em meio a movimentos extremos, conclamou por moderação e valorização da vida humana.

Esse grande pensador, no conjunto de sua obra, dedicou-se a romances, ensaios, peças de teatro, artigos jornalísticos e outros textos avulsos. Apesar de ter sido desacreditado num primeiro momento pela sua condição de *pied noir*¹, Camus provou que poderia ser um filósofo e isso se tornou evidente, sobretudo, em *O Mito de Sísifo* (1941) e em *O Homem Revoltado* (1951). Nessas duas obras, ele desenvolveu os conceitos de *absurdo* e *revolta*; na primeira, ele se atentou para a condição dos homens que tomam consciência do absurdo e o valor da vida na esfera individual. Já no âmbito da revolta, ele apresentou uma resposta à condição absurda da existência humana e chamou a atenção para o valor da vida na esfera coletiva. Está dissertação tem como objetivo maior: analisar essas duas obras e mostrar de que modo elas se completam e culminam em um pensamento que enaltece o valor da vida humana.

O texto foi dividido em duas partes. Na primeira, dediquei-me a dissertar sobre o absurdo, o raciocínio absurdo e o método perseguido por Camus a fim de se chegar aos confins do absurdo sem se perder pelo caminho. Já na segunda parte, voltei-me para o pensamento revoltado. Nesse contexto, a revolta fiel à sua natureza, quando confrontada com os desvios e vícios que levam a revolta a se degenerar em revoluções, nos indicará de que modo o homem deveria agir para se manter coeso em um movimento que afirme a vida acima de qualquer ideologia ou sistema de ideias.

Destarte, Camus, no *Mito de Sísifo*, desde o primeiro momento, já reconhece que o tema do absurdo não é um novo pensamento. Outros pensadores já exploraram esse tema. Contudo, é em Camus que temos uma obra que se ocupou em apontar as falhas na abordagem do absurdo ao longo da história da filosofia. Dessa maneira, ele cita aqueles que a exemplo de Chestov, Kierkgaard, Jaspers, Heidegger, os fenomenólogos, etc. falharam em tentar acessar o

¹ Nome atribuído aos cidadãos descendentes de europeus que viviam em colônias e departamentos franceses a exemplo da Argélia.

âmbito do absurdo. As suas críticas são direcionadas especialmente à resposta que outros teóricos deram ao absurdo. Isso porque alguns simplesmente optaram por responder ao tema com evasão, seja pelo suicídio físico ou filosófico. Duas respostas que Camus refuta veemente.

Deste modo, o objetivo perseguido na primeira parte desse trabalho é mostrar de que maneira Camus, movido pelo seu anseio em afirmar a vida, conseguiu, em meio a um período em que projetos de genocídios estavam dizimando milhares de pessoas, aprofunda-se no tema do absurdo para mostrar ao homem uma possibilidade de viver de forma plena apesar de sua condição de absurdo. Consoante a isso, considere relevante explorar os personagens absurdos trazidos por Camus no *Mito de Sísifo*, para que fosse possível tornar cristalina a noção de homem absurdo e como essa figura pode se apresentar em diversas faces. Dessa maneira, abordar o personagem Conquistador, o donjuanismo, o ator, Sísifo e o diálogo entre Meursault e Macabéa tiveram como propósito ilustrar como o absurdo atravessa os indivíduos de diferentes maneiras e é respondido também de modos distintos. Nesse sentido, essas figuras serviram para mostrar que todos os homens absurdos têm em comum o desejo de viver e de esgotar a experiência; além disso, nos ensinam que, frente ao absurdo, podemos ressignificar o que era convite à morte e simplesmente exaltar a vida, apesar da falta de sentido do mundo. Com isso, esses personagens tornam evidente que sim, vale a pena viver apesar do absurdo.

Depois de se aprofundar no conceito de absurdo e mostrar por meio de seus personagens que é possível viver e valorizar a vida apesar da condição absurda, Camus explora o tema do suicídio que, para ele, é o de maior relevância na filosofia. Dizer se a vida vale ou não a pena ser vivida é a tarefa primordial da filosofia de Camus. Por isso, num primeiro momento, será apresentada as suas considerações sobre o suicídio físico como resposta ao absurdo. Durante suas considerações sobre esse tipo de suicídio, ele irá revelar que o homem tem o desejo de durar intrínseco à sua natureza e que, por isso, o corpo é programado para viver. Mesmo ao constatar que as pessoas se matam por não verem sentido em viver, não se pode afirmar causalidade entre a falta de sentido da vida e o ato suicida, a exemplo de pensadores que pregavam o suicídio e nunca se mataram, Camus resolve se aprofundar mais nas contradições que envolvem o suicídio como resposta evasiva ao absurdo.

Em síntese, Camus pretende afirmar que dá para viver apesar da falta de sentido da vida, que pode o homem responder ao absurdo de outras formas. Nesse sentido, ele investiga, sobretudo, a lógica que levaria os homens até o suicídio. Ele sabe que muitos já perseguiram essa lógica, mas se perderam em suas respostas e, por isso, tenta fazer esse percurso de maneira metódica e segura. À vista disso, foi relevante para esse texto trazer todo esse percurso metodológico perseguido por Camus, para que o seu pensamento fosse se tornando clarividente, reforçando sempre de que modo podemos agir para enaltecer a vida.

Destarte, chegando ao fim do caminho que leva à lógica do suicídio, Camus se depara com os saltos lógicos ou suicídios filosóficos cometidos por aqueles que não puderam suportar a possibilidade de viver apesar do absurdo sem uma resposta que desse sentido à vida. À vista disso, ele aprofunda sua crítica às respostas dadas por Chestov, Kierkegaard e Jaspers. Através dessa abordagem será apresentado o conceito de *suicídio filosófico* e as contradições dentro dos sistemas de pensamento desses autores. Concomitante a tudo isso,

Camus sempre vai deixando em evidência quais são as regras invioláveis dentro do raciocínio absurdo e como elas são cruciais para que o homem não se perca diante do absurdo. É imperativo no raciocínio absurdo que a vida humana seja inviolável, por uma razão lógica, o absurdo vive necessariamente atrelado ao homem e ao mundo. São três termos que devem se manter em equilíbrio, visto que, se o homem se mata, a tensão absurda se encerra. Por fim, se o absurdo deixa de existir, perde-se a possibilidade de o homem ascender até a revolta. Todas essas relações serão exploradas no texto sempre com vias a explicar por que se deve viver apesar de tudo.

No encerramento da primeira parte do texto, dediquei-me ao tema da liberdade em Camus. Ao abordar esse conceito, eu pretendi mostrar que não se pode utilizar a noção de liberdade para justificar o suicídio. Pelo contrário, Camus mostra que a liberdade absurda é, antes de tudo, outro convite à vida. A liberdade em Camus é a liberdade de espírito e de ação, é uma noção que se solidifica quanto mais se vive e experiencia o mundo. Nesse sentido, é incompatível com o suicídio. Ele aborda o tema da liberdade justamente para blindar a possibilidade de justificar o suicídio pelo argumento da liberdade, desse modo é confirmado o seu compromisso com a vida e a recusa ao suicídio de uma vez por todas.

Vale a pena dizer que o pensamento de Camus não se limita em conceituar o absurdo, defender a vida acima de tudo e blindar a ausência de sentido com conceitos e teorias. Em *O Homem Revoltado*, depois de ter recusado as respostas malogradas dadas ao absurdo no *Mito de Sísifo*, ele, enfim, apresenta a revolta como resposta viável à condição em que vivem os homens. E como sempre comedido, Camus segue cauteloso e exemplifica que, mesmo dentro da revolta, a exemplo do absurdo, pode haver desvios que levem o homem a atentar contra a vida humana. Por isso, em seu estudo sobre esse tema, ele abordará a revolta metafísica, histórica e artística, sempre movido pelo mesmo movimento de afirmação da vida e recusa a qualquer atitude que tenha como consequência o aniquilamento humano.

Diante disso, na segunda parte do texto, tratei da revolta, suas manifestações na história da humanidade, seus desvios e sua relevância enquanto atitude que busca sempre afirmar a vida quando fiel a sua verdadeira natureza. Primeiramente, abordei a revolta metafísica e como se deu a insurgência do homem contra sua condição e a criação divina. O revoltado, nesse primeiro momento, levantou-se contra a autoridade do criador para questionar a legitimidade de Deus em imputar a mortalidade aos homens. Nesse cenário, o homem questiona sua condição de mortal. Sempre cauteloso, Camus, ao descrever a revolta metafísica, irá ressaltar as consequências de um mundo que se desenvolverá sem a legitimidade divina. Para examinar como essa revolta pode ser deturpada a depender da atitude dos homens que dão vida a ela, eu busquei analisar a negação absoluta, sobretudo, no pensamento de Sade. Isso porque Camus, como bom leitor de Sade, conseguiu perceber, no movimento de negação absoluta, o arcabouço das sociedades totalitárias do seu tempo. Isso é de grande relevância, pois é aí que ele percebe que uma revolta metafísica que trai os princípios do absurdo e da revolta poderá entrar na história para justificar o assassinato.

Mais adiante, destaco as observações camusianas sobre os dândis e o movimento romântico que se pautaram na estética da oposição. Camus identificará nesse cenário o jogo malogrado daqueles que se opõem a tudo que há de bom no homem, para com isso se opor à reivindicação divina pelo lado bom do homem. O ódio do revoltado pela morte e pela

injustiça imputada aos homens por Deus, leva os homens a fazerem, nesse movimento, apologia do mal e do assassinato. Logo, frente a isso, temos mais críticas de Camus a essas condutas, que a todo tempo degeneram a revolta. Posteriormente, é explorado o tema da recusa à salvação, de modo que destacarei a leitura de Camus sobre o personagem de Dostoievsky, de Ivan Karamazov. E, finalmente, para complementar a análise sobre a revolta metafísica, exploro os pensamentos de Stirner e Nietzsche no tópico sobre a afirmação absoluta. Primeiro Stirner com o seu não absoluto, que negará tudo que possa reduzir o indivíduo, de modo a exaltar tudo aquilo que sirva ao homem. Veremos com Stirner já uma ponte da revolta metafísica, a revolta histórica. Já com Nietzsche, tem-se o sim absoluto, desta vez ele diz sim ao mundo. Segundo Camus, com Nietzsche, pela primeira vez, o niilismo se torna consciente. Por fim, o último capítulo da revolta metafísica mostrará uma ponte entre as revoltas metafísica e histórica.

Mais adiante, analisando a fase em que a revolta entrou para os meandros da história, será abordada a revolta histórica e as consequências da morte da autoridade divina na história e na vida dos homens. Num primeiro momento, será explorado o pensamento de Saint-Just e sua marcha para o terror, assim como a divinização da república e o surgimento do culto ao Estado, em que deus foi substituído pela história. Mais adiante, será analisado o movimento nazifascista como consagração do niilismo. Em seguida, na mesma linha dos movimentos totalitários será observado o impacto do marxismo no terror racional e no totalitarismo. E, finalmente, será observada a oposição entre revolta e revolução; nessa etapa, foi possível evidenciar melhor de que maneira a revolta camusiana deve ser conduzida e ser uma alternativa à revolução. Em síntese, no capítulo acerca da revolta histórica, todos os temas explorados serão feitos com vias a apontar como se deve conduzir a revolta de modo que ela seja levada aos extremos, mas que nunca se degrida em revolução. A preocupação originária de Camus é sempre com a vida. Nesse sentido, basta que ele identifique na revolução, seja ela metafísica ou histórica, a menor possibilidade de justificativa do assassinato, ele irá condená-la.

Por fim, Camus vê na revolta artística uma alternativa mais viável para o homem, pois nela ele poderá saciar a sua nostalgia por unidade sem ter que se perder no totalitarismo, por exemplo. Na arte, o homem revoltado, na medida em que detém o poder de criação, também está alimentando a sua necessidade de contestação metafísica. Por isso, é relevante para Camus que seja explorada a revolta artística, a arte com estilo e a sua possibilidade de trazer harmonia ao mundo sem que com isso seja encerrada a tensão absurda. As diferentes manifestações artísticas trazidas nesse capítulo mostrarão que o homem pode se reconciliar com o mundo pelas artes. O homem poderá se afirmar nessa revolta através do estilo, pois com autenticidade ele deixará seu selo no mundo. Enfim, todas essas peculiaridades serão abordadas no decorrer deste texto, de modo que os conceitos se tornarão mais precisos.

Ao escolher abordar o tema do absurdo e, em seguida, o tema da revolta, eu pensei que seria insuficiente conceituar o absurdo e tentar mostrar de que maneira o valor da vida é legitimado no *Mito de Sísifo*, sem mostrar, ao mesmo tempo, como Camus responde à condição do absurdo pela revolta. Ademais, a segunda parte, serviu-me, principalmente, para mostrar que esse valor da vida, já exaltado no *Mito de Sísifo*, é novamente retomado em *O Homem Revoltado* para afirmar o valor da vida na esfera coletiva. No começo dessa

introdução, eu disse que o pensamento dos homens é influenciado pelo seu tempo. Já se passou mais de meio século desde que Camus nos deixou, todavia, o mundo ainda vive assombrado pela ameaça do totalitarismo e de movimentos extremistas, no Brasil não é diferente. Eu iniciei essa dissertação durante uma pandemia que matou milhares de pessoas pelo mundo e, concomitante a isso, eu pude ver a ascensão cada dia mais evidente de regimes extremistas. Tudo isso me levou a querer abordar não só o absurdo, mas a revolta. Precisamos da revolta consciente para aprender mais sobre totalitarismo, para que não deixemos que essa revolta se degrading em revoluções e, o mais importante, para que encontremos valores comuns que afirmem a dignidade da vida humana acima de todos os acontecimentos históricos. A revolta teve que ser abordada nesse trabalho porque foi ela que concluiu o método de pensamento camusiano e transcende o valor da vida individual ao valor da vida coletiva.

PARTE I

O ABSURDO, O RACIOCÍNIO ABSURDO E A BUSCA PELA AFIRMAÇÃO DA VIDA

Em seu ensaio *O Mito de Sísifo* (2021), Camus se ocupa da missão de caracterizar o absurdo e as consequências que ele desencadeia na vida dos homens que chegam a tomar consciência desse sentimento. Em um primeiro momento, ele se debruça sobre o raciocínio absurdo no qual se volta para o absurdo, o suicídio, os muros do absurdo e a liberdade absurda. Nesse momento, atentar-me-ei à noção do conceito de absurdo guiado pelo raciocínio absurdo. Antes de quaisquer considerações, é importante evidenciar que “o absurdo é uma realidade presente no cotidiano do homem, não um conceito abstrato”². Já no que diz respeito ao raciocínio absurdo, ele “tem por convicção a nulidade da esperança e a insatisfação com a condição humana”³. Camus sabe que não pode esgotar todas as definições possíveis para o absurdo, mas, pelo menos, procura apresentar com exatidão ao longo de seus textos várias definições, a fim de ilustrar e tornar palpável o sentimento absurdo. Além disso, ao revelar o raciocínio absurdo, ele indiretamente descortina um lado humano pouco explorado e nos dá lição de como viver e afirmar a vida em nossas ações cotidianas.

Camus é pontual quando afirma logo de início que “começar a pensar é começar a ser atormentado”⁴. À vista disso, cabe ao homem decidir-se e buscar ferramentas para, embora atormentado, não praticar ações que o leve a negar o valor da vida e as possibilidades de se arranjar no mundo. O absurdo e o homem estão ambos lançados no mundo e, como é de se esperar, “numa esquina qualquer, o sentimento do absurdo pode bater no rosto de um homem qualquer. [...] [E] tal como é, em sua nudez desoladora, em sua luz sem brilho, esse sentimento é inapreensível”⁵. Portanto cabe ao homem se deparar com esse sentimento e compreender o seu raciocínio ao invés de tentar evadir do problema. Deste modo, como é observado por Camus, assim como há sempre algo no homem que é irreduzível e faz dele um eterno desconhecido, também há a possibilidade de conhecê-lo na prática, em suas condutas e conjuntos dos seus atos. O mesmo se aplica ao sentimento absurdo que pode ser definido pela reunião de suas consequências e pelos registros de suas várias roupagens.

Frente à revelação do absurdo e dos questionamentos que daí resultam, às vezes o homem se depara com o “nada” como resposta. Esse “nada” pode ser visto como fuga ou como sinal de que o sentimento absurdo aflorou. Assim, nota-se que admitir o vazio eloquente que se faz presente na vida dos homens conscientes, somado à sua inconformidade frente à costumeira repetição dos gestos cotidiano, é um sinal fulgurante do absurdo. O despertar da consciência absurda pode se dá em qualquer esquina com um homem qualquer e, além disso, ter como resposta o “nada”. Nesse sentido, embrenhasse pelos muros do absurdo exige do homem mais sábio que ele esteja preparado para as consequências dessa aventura. Uma vez que o absurdo esteja dissipado por aí, a cena na qual o homem divide seu protagonismo com o

² PIMENTA, 2004, p. 104-5.

³ BISPO; ROSA, 2013, p. 23.

⁴ CAMUS, 2021, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

absurdo se encontra, na maioria das vezes, no rompimento consciente com os acenos repetitivos que dá sentido à sua vida. Novamente Camus ilustra a cena pela qual evidenciamos essa consciência absurda brotando do “por quê?” frente à monotonia de uma vida de gestos recorrentes:

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, no 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 belo dia, surge o “por quê” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro.⁶

Essa lassidão que emerge no final dos atos de uma vida mecanizada inaugura ao mesmo tempo o movimento da consciência. E é também, simultaneamente, a responsável pelo seu despertar e a sua continuidade. Após o despertar, com o tempo, temos por consequência: suicídio ou reestabelecimento⁷. Para Camus, a lassidão, em si, tem algo de desalentador, todavia, conclui que ela é boa, isso porque tudo começa pela consciência e nada vale sem ela. Contudo, novamente ele reconhece que tais observações nada têm de originais, porém, dada a sua evidência, bastam por algum tempo.

Uma vez constatado o absurdo, é preciso enumerar os sentimentos que podem conter absurdo e, com isso, mostrar em que medida as manifestações do absurdo podem despertar nos homens um raciocínio que os levem a afirmação pela vida. Começamos então pela menção de Camus sobre a relação do homem com o tempo. Para ele, tendemos a viver sempre no futuro, pautando nossas ações sempre com vistas no “mais tarde”, no “amanhã”, no “quando”, no “se”, tudo isso na verdade são inconseqüências e trata-se de morrer. Nesse sentido, colocar-se na vida sempre pensando no amanhã é também matar o presente. O homem vive desse modo a contradição de pertencer ao tempo, reconhecer nele o seu pior inimigo e, ainda assim, viver sempre lançado no futuro que te reserva a morte. Para Camus, esse homem, inconseqüentemente, anseia um amanhã que ele deveria rejeitar, e essa revolta da carne contra o tempo também traduz o absurdo. Dessa maneira, temos mais uma batalha entre homem-mundo alimentada pela inconformidade do corpo frente ao caráter perecível da vida, é a pulsão contraditória pela mortalidade que aqui veste as roupas do absurdo.

Desde o momento em que se adentram os muros do absurdo, outra forma de ilustrá-lo se dá na estranheza diante da densidade de tudo que há na natureza. “Perceber que o mundo é denso, entrever a que ponto uma pedra é estranha, irredutível para nós, com que intensidade a natureza, uma paisagem pode se negar a nós”⁸, é sinal do despertar da consciência absurda. No tocante à incompreensão e densidade do mundo que se acentua diante dessa consciência, Camus pontua que:

[...] não o entendemos mais, porque durante séculos só entendemos nele as figuras e desenhos que lhe fornecíamos previamente, porque agora já nos faltam forças para usar esse artifício. O mundo nos escapa porque volta a ser ele mesmo. Aqueles cenários disfarçados pelo hábito voltam a ser o que são. Afastam-se de nós.⁹

⁶ CAMUS, 2021, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁹ *Ibid.*, p. 35.

Destarte, outra maneira de consciência absurda é o próprio entendimento de que o mundo para nós é inapreensível em sua totalidade. Nesse sentido, é recorrente a insistência de Camus em analisar o movimento de rompimento, lassidão, divórcio e de inconformidade do homem que é provocado pelo desnudamento dos gestos cotidianos que o leva a pensar. Afinal, nada é mais assustador que estranhar aquele gesto ou atitude que sempre passou despercebido. Esse movimento pode ser análogo ao “espanto”¹⁰ aristotélico. Em outro trecho, Camus nos proporciona outras equivalências para o absurdo. Novamente, atentando-se a situações cotidianas para ilustrar um evento absurdo.

Assim, consoante Camus:

Um homem fala ao telefone atrás de uma divisória de vidro; não se ouve o que diz, mas vemos sua mímica sem sentido: perguntam-nos por que ele vive. Esse mal-estar diante da desumanidade do próprio homem, essa incalculável queda diante da imagem daquilo que somos, essa “náusea”, como diz um autor dos nossos dias, é também o absurdo. Tanto quanto o estranho que, em certos instantes, vem ao nosso encontro num espelho, o irmão familiar e, no entanto, inquietante que encontramos nas nossas próprias fotos também é o absurdo.¹¹

Agora vejamos que no trecho acima ao pretender definir possibilidades de absurdo, Camus recorre à “náusea”¹² sartriana e à obra “A queda”¹³, de sua autoria. Ambas descrevem o absurdo que se dá pelo rompimento com os gestos cotidianos socialmente esperados, além do vívido sentimento absurdo. Esse sentimento como vimos está, sobretudo, na inquietude e na quase agonia humana que busca sempre por familiaridade e se depara com os porquês de uma vida sem sentido.

E como tinha de ser, não posso deixar de mencionar o tema da morte¹⁴, que certamente figura dentre os principais conteúdos do absurdo. A esse respeito, Camus chama a atenção para o fato de que todo homem viva como se não “soubesse” da morte. Apesar de inevitável, a morte em si para Camus é absurda. Todavia, ele insiste que o que lhe interessa não são tanto as descobertas absurdas, mas suas consequências. Por isso é válido o questionamento de que: “Se estamos certos destes fatos, o que será preciso concluir, até onde chegar para não concluir nada? Será preciso morrer voluntariamente, ou pode-se ter esperança apesar de tudo?”¹⁵ Tal questionamento nos leva ao tema do suicídio e da pergunta fundamental: “vale a pena viver?”.

¹⁰ Sentimento que, segundo a filosofia aristotélica, instiga o Homem a praticar o exercício filosófico.

¹¹ CAMUS, 2021, p. 36.

¹² O romance existencialista “A Náusea” foi publicado pela primeira vez em 1938 por Jean Paul Sartre, quatro anos antes da publicação do “Mito de Sísifo”, nele o conceito de *náusea* se edifica no diário do personagem Antoine Roquentin e já exprime o sentimento absurdo.

¹³ Curiosamente Camus publicou o romance “A queda” em 1956, isto é, quinze anos após a publicação do “Mito de Sísifo” em 1941. Já nessa passagem, de quinze anos atrás, percebemos Camus fazendo referência pontual à “queda” experienciada pelo personagem Jean-Baptiste Clamance, um advogado parisiense (autointitulado juiz de penitência) que vive o absurdo em suas diversas faces, sobretudo, em sua queda moral que o leva ao encontro de um “eu niilista” até então desconhecido para o personagem. É relevante também destacar que essa foi a última obra fictícia de Camus, que, como vimos, não deixou que se esgotasse o tema do absurdo até o fim de sua vida.

¹⁴ A morte é tema recorrente na filosofia camusiana, no “Mito de Sísifo” ganha um enfoque com o tema do suicídio. No “Homem Revoltado” se faz presente especialmente na abordagem do autor acerca das revoluções do século XVIII, XIX e XX. Já no pequeno ensaio “Reflexões sobre a Guilhotina”, a análise se volta para a pena de morte e para o direito ou não que um homem tem em tirar a vida do outro. Ademais, é tema genérico em seus romances, peças e demais textos.

¹⁵ CAMUS, 2021, p. 37.

Destarte, Camus, aos poucos, vai tecendo uma série de considerações e exemplificações do absurdo, a saber: constatação do absurdo; definição do absurdo; a lassidão como resultado; a recusa humana pela mortalidade; a derrota decretada; e, por fim, a questão essencial: “a vida vale a pena?”.

Nesse sentido, como reconhece Camus, tais indagações devem ser também levantadas no âmbito da inteligência, isto é, do pensamento. É preciso que esses questionamentos se edifiquem sob um método de pensamento que os abarque e obedeça a lógica do pensamento absurdo. Assim, ele pontua que “a primeira providência do espírito é distinguir o verdadeiro do falso”¹⁶. Sobre essa atitude, ele atribui a Aristóteles a distinção convincente do verdadeiro e do falso. Para isso, ele mobiliza a lógica a fim de identificar as contradições daqueles espíritos que se debruçam sobre si mesmos num rodopio vertiginoso. Chama a atenção para o fato de que se afirmarmos que tudo é verdade, afirmamos a verdade da afirmação oposta e, por consequência, a falsidade da nossa própria tese. Assim como se dizemos que tudo é falso, esta afirmação também se revela falsa. E, caso insistamos em declarar a falsidade somente da afirmação oposta à nossa ou que só a nossa não é falsa, seríamos obrigados a admitir um número infinito de juízos verdadeiros e falsos e nos lançarmos num ciclo vicioso que leva o espírito a perder-se. Percebam que Camus apela até mesmo para a lógica, sempre com a finalidade de tornar sua análise sobre o absurdo mais robusta. Mais adiante veremos que toda a lógica que Camus tenta elaborar e aplicar ao raciocínio absurdo tem um único fim, a afirmação da vida humana.

Os paradoxos mencionados acima são irreduzíveis, e apesar de não levar o homem a lugar algum, tais observações Camus retiram um fato: “compreender é antes de mais nada unificar”¹⁷. Atrelado ao desejo profundo do próprio espírito em suas operações mais avançadas, temos o sentimento inconsciente do homem diante do seu universo: “a exigência de familiaridade, apetite de clareza”¹⁸. Destarte, “compreender o mundo, para um homem, é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com seu selo”¹⁹. Isso explica a obviedade: “Todo pensamento é antropomórfico”. Nesse processo insaciável que reflete o desejo de compreensão da realidade, esse espírito não se contenta em reduzi-la em termos de pensamento. Além disso, Camus traz à tona outro fato: “Se o homem reconhecesse que o universo também pode amar e sofrer, estaria reconciliado”²⁰. Isso porque haveria familiaridade entre o homem e o universo, e assim o apetite do espírito em romper com esse divórcio entre homem-mundo seria saciado e, junto com ele, o fim da tensão absurda. Esse cenário de harmonia entre homem e mundo pode ser bem ilustrado em *Núpcias e o Verão*, no qual o protagonista vive de fato uma relação de núpcias com o mundo. Já no *Mito de Sísifo*, o cenário é o divórcio com o mundo e suas consequências. Viver feliz durante as núpcias é fácil, mas o que fazer diante do divórcio?

Nesse sentido, a possibilidade de felicidade desse espírito imbuído da consciência absurda poderia se dar na medida em que o homem pudesse “descobrir nos espelhos giratórios dos fenômenos relações eternas que os pudessem resumir e resumir a si mesmas num

¹⁶ CAMUS, 2021, p. 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 39.

princípio único”²¹. Dessa maneira, todo esse movimento poderia ser identificado como o drama humano e seu apetite nostálgico pela unidade. Cabe, portanto, ressaltar que apesar de ser um fato aparentemente negativo, essa nostalgia não deve ser imediatamente apaziguada²². Em síntese, se a nostalgia foi cerceada por completo e o uno estabelecido, a pulsão absurda se imobiliza.

Como vimos até aqui, algumas evidências já foram elucidadas por Camus e não são interessantes em si mesmas, mas sim pelas consequências que delas podemos extrair. Desse modo, outro fato incontestável sublinhado por ele é: “o homem é mortal”. Mas como dito, o autor trata das consequências dessa evidência. É a partir dessas implicações que ele nos alerta para a contradição inextricável do espírito que vive na defasagem constante entre o que imagina saber e o que sabe, na aceitação prática e ignorância simulada que faz com que os homens vivam com ideias, que se sentidas de verdade, poderiam transformar suas vidas. Um verdadeiro espírito que “se cala no mundo imóvel de suas esperanças”. Os homens, dessa forma, vivem o eterno divórcio que os separam de suas próprias criações. E se vivem nessa contradição é porque, apesar de todos saberem da mortalidade humana, vivem como se não soubessem do fim. Esse é outro drama absurdo do homem, propositalmente esquecer que vai morrer.

Enquanto o espírito se cala, “tudo se reflete e se ordena na unidade de sua nostalgia”²³, que não pode bastar ao homem, isso porque, “em seu primeiro movimento, esse mundo se fissa e desmorona: uma infinidade de cintilações reverberantes se oferece ao conhecimento”²⁴. Desse modo, é preciso que o homem desista de querer construir uma superfície familiar e tranquila que lhe traga paz ao coração, pois é um desejo vão. Por outro lado, é preciso viver o absurdo e encarar as suas consequências de frente. Durante a formulação do seu método, Camus segue buscando certezas nas quais possa se ancorar, nesse sentido, ele diz: “Este coração que há em mim, posso tocá-lo e julgo que ele existe. O mundo, posso tocá-lo e também julgo que ele existe. Aí se detém toda a minha ciência, o resto é construção”²⁵. Dessa forma traz novas premissas nas quais se apoia e afirma ao mesmo tempo o caráter indefinível do homem, mesmo para aqueles que, como ele, partem da certeza de sua existência e do mundo que os cercam. Conclui disso que sempre seremos estranhos a nós mesmos, uma vez que reconhece o fosso insuperável que há entre a certeza de sua existência e o conteúdo que tenta dar a essa segurança.

Para Camus, toda a ciência dessa terra não dirá nada que assegure que o mundo pertença aos homens. Não há negação do mundo nessa assertiva, mas sim a compreensão de que ele pode apreender os fenômenos e enumerá-los por meio da ciência, mas nem por isso pode captar o mundo. Por isso a lucidez sombria culmina em metáfora e a incerteza se resolve

²¹ CAMUS, 2021, p. 39.

²² Sobre esse ponto, Camus nos lembra que se, ao atravessarmos o abismo que separa o desejo da conquista, afirmarmos, como em Parmênides, a realidade do um, cairemos na ridícula contradição de um espírito que afirma a unidade total e, com essa afirmação, prova sua própria diferença a diversidade que pretendia resolver. Tal círculo vicioso bastaria para sufocar nossas esperanças.

²³ CAMUS, 2021, p. 40.

²⁴ *Ibid.*, p. 40.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

em obra de arte²⁶. Diante desse esforço inútil da ciência, ele volta ao seu começo. Falo aqui de ciência e da busca por verdades confortantes ao espírito absurdo, isso porque, como foi dito no início desse texto, é tema essencial e interessante a nós o “vale a pena viver”. Junto com esse conteúdo, podemos nos questionar: vale a pena viver alimentado pela nostalgia e pela esperança? Por isso é caro tratar de todo tópico que possa desviar o homem do seu caminho absurdo, porém consciente. Por conseguinte, Camus afirma que:

Em psicologia, tanto quanto em lógica, há verdades, não uma verdade. O “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates tem tanto valor quanto o “sê virtuoso” dos nossos confessionários. Revelam tanto uma nostalgia quanto uma ignorância. São jogos estéreis sobre grandes temas.²⁷

Destarte, o caráter nostálgico dos jogos lógicos e da ciência que tenta abarcar o mundo em sua totalidade é perceptível na passagem acima. Apesar disso, a inteligência nos diz, à sua maneira particular, que esse mundo é absurdo e que seu contrário, a razão cega, prefere pretender que tudo está claro. Diante disso, a inteligência torna-se então condutora do homem consciente do absurdo e da necessidade de se desvencilhar da atitude nostálgica pelo seu caminho. Afinal, como bem pontua Camus: “essa razão universal, prática ou moral, esse determinismo, essas categorias que explicam tudo fazem o homem honesto dar risada”²⁸, “elas negam sua verdade profunda, que é a de estar acorrentado”²⁹. Isso demonstra a necessidade de se guiar por uma inteligência que também não se deixe levar pela razão cega.

Nesse mundo indecifrável e limitado, o absurdo se revela no “confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem”³⁰. Dessa maneira o absurdo se apresenta dependente tanto do homem quanto do mundo, sendo esse o elo que há entre eles, “ele os adere um ao outro como só o ódio pode juntar os seres”³¹. Diante desse cenário, no qual o pensamento se esbarra nos limites lógicos e a razão fracassa em sua tentativa de explicar a vida, o pensamento humilhado³² sempre se manteve vivo. A crítica ao racionalismo foi feita tantas vezes durante a história que parece ter se esgotado, todavia nunca esteve tão forte quanto no século passado. Consoante Camus:

De Jaspers a Heidegger, de Kierkegaard a Chestov, dos fenomenólogos a Scheler, no plano lógico e no plano moral, toda uma família de espíritos, aparentados por sua nostalgia, opostos por seus métodos ou seus fins, teimaram em obstruir a via real da razão e recuperar os caminhos retos da verdade.³³

Aqui percebemos que, mais uma vez, a nostalgia é tomada como uma armadilha do homem que tenta encurtar os caminhos para a verdade e se perde nos saltos lógicos que

²⁶ Percebemos aqui um indicativo da arte como fonte de luz que lança clarividência sobre as incertezas que permeiam a vida do homem absurdo.

²⁷ CAMUS, 2021, p. 41.

²⁸ *Ibid.*, p.44.

²⁹ *Ibid.*, p. 44.

³⁰ *Ibid.*, p. 44.

³¹ *Ibid.*, p. 44.

³² Nas palavras de Cláudio Carvalhaes: “O pensamento humilhado é o fracasso da razão na tentativa de explicar a vida, é o abandono da lógica ante o dilema insolúvel da falta de sentido da humanidade, é a fraqueza da inteligência em função da razão humilhada”. (CARVALHAES, 2012, online).

³³ CAMUS, 2021, p. 46.

comete. Os pensadores citados acima, independentemente de suas ambições, “partiram do universo indecifrável em que reinam a contradição, a antinomia, a angústia ou a importância”³⁴. Ademais, todos eles têm em comum o absurdo, tentaram ao seu modo adentrar os muros do absurdo. Adentraram, porém, falharam, cada um ao seu modo no que concerne às consequências desse descobrimento. À vista disso, Camus toma para si a missão de buscar um método que possa sustentar a consciência absurda e acessar o absurdo sem que o espírito se perca no trajeto. Para isso, ele procurou demonstrar o que não se deve fazer nesse percurso. Nesse sentido, Camus insiste em detalhar as conclusões que se podem extrair dessas descobertas absurdas. Dito isto, devemos, portanto, evidenciar de que modo os autores citados se comportaram em seu trajeto reto rumo à verdade. A partir disso, entenderemos suas respostas ao elemento absurdo da vida. Analisar os diferentes percursos pelos muros do absurdo se mostra importante na medida em que contribui para o estabelecimento de uma filosofia que trata o suicídio, a morte e a vida como temas filosóficos de maior importância.

Heidegger, o primeiro abordado por Camus nessa sequência, é visto como aquele que aborda friamente a condição humana. Um filósofo que toma como única realidade o “cuidado”³⁵, com a ressalva de que os homens desaparecidos e perdidos no mundo têm nesse cuidado um fugidio medo que pode tomar consciência de si e tornar-se angústia. Tal sentimento de angústia é, para o autor, o ambiente perpétuo do homem lúcido, “no qual se reencontra a existência”. Ademais temos no “cuidado” heideggeriano uma identificação do caráter originário e totalizante que abarca o “*ser aí*”, portanto, pode-se dizer que há nesse “cuidado” um quê de nostalgia. Camus segue mencionado Heidegger quando diz que esse professor de filosofia escreve sem tremor e na linguagem mais abstrata do mundo que “o caráter finito e limitado da existência humana, é mais primordial que o próprio homem”³⁶. Em contrapartida, sabemos que, para Camus, nada deve ser mais primordial que o próprio homem. Avançando um pouco mais, Camus chega a criticar o interesse oportuno de Heidegger por Kant, que, segundo ele, seria apenas para reconhecer o caráter limitado da *Razão pura*. Segundo Camus, todo o empenho de Heidegger teve por objetivo:

[...] concluir, ao cabo de suas análises, que “o mundo nada mais pode oferecer ao homem angustiado”. A verdade desse cuidado lhe parece ultrapassar tanto, em termos de verdade, as categorias do raciocínio, que ele não para de pensar nisso e só fala disso.³⁷

Desse modo, o movimento de obstrução da vida real da razão mencionado por Camus em citação anterior diz respeito a esse salto que, no caso de Heidegger, há em relação às categorias do raciocínio. Camus já havia chamado a atenção a esse respeito quando enfatizou que nunca em nosso tempo o ataque à razão foi tão forte³⁸. Por fim, descreve Heidegger como aquele que “se mantém neste mundo absurdo, denunciado seu caráter perecível. Procura seu caminho no meio dos escombros”.³⁹ Apesar de tais apreciações, não adentrarei de maneira

³⁴ CAMUS, 2021, p. 47.

³⁵ O cuidado enquanto totalidade estrutural originária, dá-se existencialmente a priori “antes”, quer dizer, desde sempre, em todo fático “comportamento” e “situação” do ser-aí”. (Heidegger, 1972, p. 193).

³⁶ CAMUS, 2021, p. 47.

³⁷ *Ibid.*, p. 48.

³⁸ *Ibid.*, p. 46.

³⁹ *Ibid.*, p. 49.

mais densa nesses temas pertinentes à filosofia de Heidegger, o interesse aqui é só evidenciar, sucintamente, a crítica camusiana ao caminho escolhido por Heidegger no que tange à constatação do absurdo.

Agora se tratando de Jaspers, Camus observa nele a abdicação de toda ontologia sob a justificativa de que assim perderíamos a ingenuidade. Percebe-se ainda, nesse pensador, certa desilusão⁴⁰ em relação à aventura humana na terra. Sobre sua resposta dada ao absurdo, Camus cita a tentativa de Jaspers em “encontrar o fio de Ariadne que conduz aos segredos divinos”⁴¹. A lenda de Ariadne é mencionada para indicar o percurso seguido por Jaspers que desemboca numa fuga metafísica para o problema homem-mundo. Uma evasão sofisticada e delicada na medida em que “tentou manter-se numa difícil posição entre as religiões positivas e o ateísmo humanista”⁴².

Quanto à Chestov, por sua vez, encontra-se no rol de pensadores criticados por Camus também pelo salto dado em sua resposta ao absurdo. O pensador russo viu na descoberta do absurdo uma limitação para a razão humana e, ao mesmo tempo, notou nesse movimento a ocasião perfeita para estabelecer a existência e a necessidade de algo que transcenda a própria razão. Nas palavras de Camus, Chestov “nega à razão suas razões e só no meio de um deserto sem cor, onde todas as certezas se transformaram em pedras, ele começa a dirigir seus passos com alguma decisão”⁴³. Para ele, mesmo o sistema mais fechado e o racionalismo mais universal sempre choca com o irracional do pensamento humano.

Já no tocante a Kierkegaard, mais do que descobrir o absurdo, ele o viu. Chamado por Camus de o “Don Juan do conhecimento” e considerado possivelmente o mais interessante de todos, ele “rejeita os consolos, a moral, os princípios de todo repouso”⁴⁴. Entre acalmar a dor do espinho que sente cravado no coração e a despertá-la, ele opta por torná-la vívida “e, com a alegria desesperada de um crucificado contente de sê-lo, constrói, peça por peça, lucidez, rejeição, comédia, uma categoria do demoníaco.”⁴⁵ O rosto ao mesmo tempo terno e zombeteiro, as piruetas seguidas de um grito surgido do fundo da alma, eis o próprio espírito do absurdo às voltas com uma realidade que o ultrapassa. Esse rosto e esse espírito do absurdo coincidem com o próprio Kierkegaard. Dessa maneira, “a mesma aventura espiritual que o leva aos seus escândalos, também começa no caos de uma experiência despojada de cenários e entregue à sua incoerência primeira”⁴⁶. Nesse sentido:

Ao saltar para a esfera religiosa, Kierkegaard insere a esperança e, desse modo, recusa-se a viver o absurdo, visto que a esperança o dissipa. A fé admite uma realidade que um filósofo do absurdo não pode admitir, sem entrar em contradição, pois o absurdo é pecado sem Deus.⁴⁷

Desse modo, Kierkegaard tornou-se mais um pensador que, ao se deparar com o absurdo, viu, na curva final, a necessidade de estabelecer um salto, que, neste caso, foi ao

⁴⁰ Conforme Camus, Jaspers sabe que o fim do espírito é o fracasso. (CAMUS, 2021. p. 48).

⁴¹ CAMUS, 2021, p. 49.

⁴² Kínesis, Vol. XII, n° 31, julho 2020, p. 38.

⁴³ *Ibid.*, p. 49

⁴⁴ Kierkegaard afirma que “o mais seguro dos mutismos não é calar-se, mas falar”. (CAMUS, 2021, p.50).

⁴⁵ CAMUS, 2021 p. 50.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁷ PIMENTA, 2016. p, 102.

encontro do divino. Falarei mais adiante dos saltos lógicos que levam o homem atormentado pelo absurdo a cometer o suicídio físico ou filosófico.

Agora, em se tratando de Husserl e os fenomenólogos, é preciso dizer que na medida em que restituíram o mundo na sua diversidade e negaram o poder transcendente da razão, enriqueceram de maneira incalculável o universo espiritual. Com eles, “pensar já não é mais unificar”⁴⁸, doravante, “pensar é reaprender a ver, a ser atento, é dirigir a própria consciência, é fazer de cada ideia e de cada imagem, à maneira de Proust, um lugar privilegiado”⁴⁹. Com isso, paradoxalmente, tudo é privilégio e, dessa maneira, o que justifica o pensamento é sua extrema consciência. Apesar de mais positivo que os filósofos já citados, o método husserliano, em sua origem, “nega o método clássico da razão, decepciona a esperança, abre à intuição e ao coração toda uma proliferação de fenômenos cuja riqueza tem algo de desumano. Tais caminhos levam a todas as ciências ou a nenhuma”⁵⁰. Dessa lógica podemos concluir que o meio, aqui, tem mais importância que o fim. “Trata-se apenas de uma atitude para conhecer e não de um consolo”⁵¹.

À vista disso, nessa proposta de pensamento husserliano, desejar que tudo seja explicado, ou que nada seja, é uma assertiva. É declarar que a razão se tornou impotente frente ao grito que vem do coração afoito por clareza. O espírito move-se então pela exigência de felicidade e de razão em meio a um mundo povoado por irracionalidades. “Pudesse dizer uma vez só: “isto está claro, e tudo se salvaria”⁵². Sendo assim, para Camus, o espírito que chega a esses confins do pensamento, deve emitir um juízo e determinar suas conclusões. Nesse lugar, podemos situar o suicídio e outras respostas possíveis como a revolta. Vale lembrar que Camus chega até aqui depois de perseguir um método de pensamento que, na tentativa de responder à pergunta essencial “vale a pena viver? ”, procura se apoiar em evidências que tem sua origem a partir da lassidão, do divórcio que se dá entre homem e mundo a partir da consciência absurda.

Apesar de chegar aos confins do pensamento humano, Camus julga necessário que sempre nos apeguemos a um fato: “o absurdo nasce do confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo”⁵³. Toda a consequência de uma vida pode nascer desse confronto. É possível dizer que, mesmo em suas considerações acerca de outros filósofos que tentaram, mas falharam em chegar ao cerne do absurdo, o eixo que norteia as reflexões camusianas é o valor da vida. A questão crucial para ele é: como viver apesar de se perder na busca por clareza, na apreciação do irracional, na fuga metafísica ou no eterno conflito homem-mundo? Em síntese, até agora, o absurdo foi brevemente introduzido e, com ele, as posições de alguns autores que chegaram à sua constatação, mas que se perderam em seus sistemas. Sendo assim, cabe ressaltar que as definições de absurdo ainda não se encerram aqui, serão retomadas durante todo o texto. Até agora falei do absurdo, do raciocínio absurdo e daqueles que se perderam diante do problema. Adiante, tratarei de fato do Homem absurdo e suas várias manifestações para, assim, exemplificar as expressões do absurdo na vida

⁴⁸ CAMUS, 2021, p. 51.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51.

⁵² *Ibid.*, p. 52.

⁵³ *Ibid.*, p. 53

cotidiana e como ele pode estar presente em um homem qualquer, desses que passam despercebidos.

CAPÍTULO I

OS HERÓIS ABSURDOS: UMA CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE HOMEM ABSURDO E COMO ESSA NOÇÃO PODE AFIRMAR A PULSÃO PELA VIDA

Neste capítulo serão apresentados personagens cujas peculiaridades nos ajudam a consolidar o entendimento do que vem a ser um homem absurdo e como lidar com sua condição. Camus, ao apresentar tais figuras, não desejou criar um modelo ideal de homem absurdo, mas sim ilustrar certo conjunto de características que facilite a sua identificação e, sobretudo, demonstrar que a tomada de consciência do absurdo está intimamente ligada com a afirmação da vida.

O primeiro deles, Don Juan, é mencionado por Camus em função do seu estilo de vida polêmico e controverso, pelo seu desejo de esgotar no campo da experiência todas as paixões que surgem pela sua vida. Esse personagem tem a pulsão pela multiplicidade de prazeres sem que com isso seja tomado como superficial. Don Juan representa o apetite do homem absurdo pelo mundo. Ao fim de tudo, como será mostrado adiante, Camus faz de “Don Juan o portavoza, não exatamente das delícias do amor, ou dos suplícios do inferno, mas da ambivalente consciência do absurdo”⁵⁴.

Já “o conquistador” nos revela o caráter desbravador e corajoso do homem absurdo. Nesse personagem, podemos identificar o triunfo da ação em detrimento da mera contemplação. O olhar camusiano para essa figura nos serve de convite para a ação diante de uma realidade absurda cujo destino e arranjos só podem ser criados por nós mesmos a partir de um estilo de vida pautado no desafio, na conquista, no *savoir-vivre* e na *práxis*. Em síntese, “o conquistador é o homem revoltado que luta contra sua própria condição, mesmo consciente da inexistência de vitória definitiva”⁵⁵. E assim sendo, “o conquistador é um homem absurdo porque ele é consciente de seus limites, de sua força e de sua luta constante, visto que seu destino permanece sempre o mesmo”⁵⁶.

Já quando se trata da figura comediante, Camus recorre ao ofício do ator como ilustração do absurdo, esse personagem vive a possibilidade de negar e recriar infinitos destinos, desafiando assim os deuses. Seguindo a lógica do esgotamento e da maximização de experiências nesse mundo, o ator consegue viver várias vidas em uma só, isso em si já um ato de rebeldia diante da condição humana. Ele flerta com a eternidade em seus gestos, ainda que tenha consciência de que ela é inacessível no plano concreto. Assim como Don Juan e o conquistador, o ator se lança na missão de superar o absurdo e vivê-lo sem apelos, fazendo o melhor daquilo que pode fazer da vida, sem nunca perder o gosto por novas experiências.

É claro que não poderia deixar de citar nesse capítulo um dos maiores heróis do absurdo, Sísifo. Com ele recebemos o ensinamento de que pode um homem fadado a um trabalho árduo sem fim, apreciar a vista e presenciar ali o fulgor da felicidade, além de romper com o que se espera de um homem punido pelos deuses. Nesse sentido, Camus, em “O Mito

⁵⁴ BRETAS, 2008, 148.

⁵⁵ PIMENTA, 2021, p. 198.

⁵⁶ MAGHAMES, 2003, p.15 *apud* PIMENTA, 2021, p. 201.

de Sísifo”, revela que é decisivo o rompimento com as ações diárias, atitude considerada tal como “acordar de um sonho mecanicista”⁵⁷. Talvez a maior lição deixada por Sísifo tenha sido a resiliência e a possibilidade de felicidade, apesar de sua condição absurda.

Além das figuras citadas diretamente na obra “O Mito de Sísifo”, eu optei pela inclusão da personagem Macabéa⁵⁸, da escritora Clarice Lispector e do protagonista Meursault, da obra “O Estrangeiro”, como exemplos de personagens que flertam com o absurdo. Macabéa e Meursault manifestam os elementos do absurdo em suas respectivas narrativas. A primeira é uma anti-heroína do absurdo e nos ajuda a compreender como não ser e agir diante da vida, ou talvez que há a possibilidade de um despertar ainda que tardio. O segundo é seu oposto. O absurdo em Meursault atinge sua face extrema e encontra-se com um nihilismo igualmente exagerado.

Enfim, depois de resumido os temas pertinentes a este capítulo, deve-se passar efetivamente para a análise do absurdo e do homem absurdo sob a perspectiva de personagens que encarnaram no absurdo a afirmação pela vida. O desejo de viver e se eternizar em vida é fulgurante em Don Juan, no conquistador e no comediante. Já em Meursault, que vive o absurdo em suas entranhas, o desejo é apreender o máximo que a sensação te permita, longe de apego moral. Macabéa, por fim, talvez apresente uma faísca do que pode ser absurdo na sua hora final. Mas, de todo modo, passemos às apreciações acerca desses personagens, ressaltando, sobretudo, a confirmação e o valor da vida como eixo central na vivência desses personagens.

1.1. O *donjuanismo* e o amor sempre renovado

A figura de Don Juan é, sem sombra de dúvidas, uma das mais controversias da literatura espanhola. Desde o século XVI, Don Juan recorrentemente é mencionado e tem o seu mito renovado e revisitado por autores de várias gerações. De Tirso de Molina, tido como o criador do personagem Don Juan, à Albert Camus, que revisita o mito a fim de ilustrar a face do homem absurdo, temos uma multiplicidade de características atribuídas a essa figura lendária. À vista disso, é válido mencionar que toda a apreciação desse mito tem como fim destacar de que maneira Don Juan nos ensina a esgotar as experiências sempre com o objetivo de exaltar a vida. Dentre as várias narrativas sobre Don Juan, temos em comum o personagem mulherengo, efêmero, conquistador e eterno amante de numerosos amores. Já é sabido que, para Camus, devemos extrair da vida o máximo que nos for permitido pelo tempo e pela sua finitude. Também já foi aludida a exigência absurda de esgotamento sensorial do mundo, além de ter sido sublinhado que é preciso viver quantas experiências forem possíveis e que, para isso, é necessário que nos arranjemos com o que for possível fazer em vida. O Don Juan trazido por Camus faz exatamente isso: busca em cada nova mulher uma nova experiência de

⁵⁷ BISPO; ROSA, 2013, p. 23.

⁵⁸ Personagem da obra “A Hora da Estrela”.

amor, não por desconhecer o amor, mas por querer replicar as experiências de amar quantas vezes forem possíveis. Desse modo, “quanto mais se ama, mais se consolida o absurdo”⁵⁹

Don Juan buscava apaciar sua saciedade. Desse modo, quando abandonava uma bela mulher não era porque não a desejava mais, mas sim, porque nela deseja outra, e isso já deixa de ser a mesma coisa. Em sua ânsia por novas experiências, Don Juan reflete a atitude absurda em querer “viver mais”. Para ele, isso consiste em seduzir mais, amar mais, esgotar-se e a tudo esgotar. É o ímpeto absurdo por familiaridade e clareza que aqui se revela na consumação de corpos e almas diferentes. À vista disso, em sua leitura sobre o aspecto ético e moral na lenda de Don Juan, Camus nos diz que não pode haver um problema moral na atitude desse personagem, afinal de contas, “para quem busca a quantidade de prazeres, só interessa a eficácia”⁶⁰. Ademais, ele não almeja ser santo e sabe que o inferno é coisa provocada. Portanto, chamá-lo de imoral seria um grande infortúnio. Afinal, pelo contrário, Don Juan se gabava de ser um homem honrado.

Para simplificar, Camus nos diz que Don Juan “é um sedutor comum. Com uma diferença: É consciente, e, portanto, é absurdo. Um sedutor que adquiriu lucidez não mudará por isso. Seduzir é sua condição”⁶¹. Esta vida o completa, por isso seria terrível perdê-la⁶². Em seu instinto voraz, “Don Juan põe em prática uma ética da quantidade, ao contrário do santo, que tende à qualidade”⁶³. Ademais, esse personagem carrega a característica do homem absurdo em não acreditar no sentido profundo das coisas, seu objeto é a quantidade, nela ele se realiza. Destarte, em síntese, “Don Juan não procura o sentido profundo das coisas, ele procura viver muito, sem almejar viver profundamente a qualidade de suas conquistas. Ele sabe que a profundidade da experiência desilude, esse é o motivo dele substituir a qualidade pela quantidade”⁶⁴. Assim como o homem absurdo, Don Juan caminha com o tempo e não pretende se separar dele, faz do presente o seu lema de vida. À vista disso, Don Juan, de mãos dadas com o tempo, “não pensa em ‘coleccionar’ mulheres”. Ele esgota seu número e, com elas, suas possibilidades de vida. “Coleccionar seria viver do passado, mas ele rejeita a nostalgia, essa outra maneira da esperança”⁶⁵. Don Juan não sabe contemplar os retratos, essa é sua realidade, vive da ânsia de tornar sempre familiar o novo.

O donjuanismo nos ensina que não há amor eterno na medida em que “há gente que é feita para viver e gente que é feita para amar”⁶⁶. Em contraste a isso, temos que a noção de amor conhecida por Don Juan se constitui da mistura de desejo, ternura e clareza, ambos o ligando a determinado ser. Por conseguinte, tal composto não é o mesmo em relação a outro. Ao passo que ele não pode revestir todas as experiências com o mesmo nome, isto dispensa Don Juan de realizá-las com os mesmos gestos. Desse modo, “o homem absurdo multiplica o que não pode unificar”⁶⁷. Mais uma vez retornamos ao problema da unidade, o homem preza por unidade e, às vezes, por ela se perde. Don Juan, para não se perder na busca por unidade,

⁵⁹ CAMUS, 2021, p. 118

⁶⁰ CAMUS, 2021, p. 120.

⁶¹ *Ibid.*, p. 121.

⁶² Aqui novamente podemos perceber a nostalgia humana pelo eterno.

⁶³ CAMUS, 2021, p. 121.

⁶⁴ PIMENTA, 2010, p. 85.

⁶⁵ CAMUS, 2021, p. 122.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 122 (Nesse aspecto, o autor se refere a um amor adornado pelas ilusões do eterno).

⁶⁷ CAMUS, 2021, p. 123.

resolveu, tal como proposto por Camus em relação ao absurdo, multiplicar os seus exemplares a fim de atingir não um conceito definitivo, mas uma noção concisa de amor ou mesmo de absurdo.

Ao se referir a *Werther*⁶⁸, Camus chama a atenção para um aspecto peculiar da percepção donjuanica de amor, segundo a qual, “há várias maneiras de suicidar-se, uma das quais é a doação total e o esquecimento da própria pessoa”⁶⁹. Don Juan sabe que tal doação é emocionante, mas sabe igualmente que não é o mais importante. O amor que faz Don Juan estremecer é aquele que se apresenta como libertador, traz consigo todos os rostos do mundo e seu tremor provém de saber-se perecível. E como bem lembrado por Camus, “você tem que ser Werther, ou nada”⁷⁰, e “Don Juan escolhe não ser nada”⁷¹. A partir desse exemplo, novamente Camus nos ensina que a vida deve ser afirmada “apesar de”, não se pode negar a si em nome de uma doação infecunda. Não se trata de egoísmo, mas de vontade de viver. É evidente que o imperativo maior na obra de Camus, sobretudo, no tema do absurdo, é a vida. A regra é clara: viva e esgote todas as sensações desse mundo, apesar do absurdo.

Esse comportamento moral trazido por Camus a partir da menção ao jovem Werther revela uma nova maneira de ser que libera o homem absurdo tanto quanto libera o próximo. Destarte, o caráter passageiro e singular dos amores vividos por Don Juan é o que o caracteriza como sendo generoso. Nesse sentido, a morte e o renascimento desses amores constituem, para Don Juan, o eixo de sua vida. Sendo assim, “é a maneira que ele tem de fazer viver”⁷². Essa figura lendária, consciente da condição transitória em que vive, busca a multiplicidade dos amores no tempo presente, sem deixar se levar pelo horror do tempo e do envelhecimento.

É normal que os homens do eterno queiram a punição para Don Juan, esse inimigo do amor perene. Muitas são as lendas sobre sua morte, a chacota diante de um Don Juan envelhecido é quase inevitável. Contudo, “no caso de Don Juan, quanto mais se ri dele, mais se destaca sua figura”⁷³. O riso frente a suas trapaças já é característica do personagem, não é em vão que, no universo de Don Juan, o ridículo está também incluído, a punição lhe parece normal. Se há um crime por parte de Don Juan, foi ter chegado a uma ciência sem ilusões que nega tudo o que os homens do eterno professam. “Amar e possuir, conquistar e esgotar, eis sua maneira de conhecer”⁷⁴. Assim Don Juan leva sua vida absurda. Isso não pode de modo algum ser motivo para o acusarem de egoísta, no máximo, pode-se destacar um estilo de vida incomum, porém guiada pela lógica do absurdo.

Em síntese, Don Juan, como qualquer outro homem absurdo, leva uma vida cuja base moral se baliza no raciocínio absurdo. Dessa maneira, em seu mundo, não é admissível a esperança, a crença no eterno, a saudade ou qualquer outro sentimento que o desprenda do presente, que é o que basta. A partir das apreciações camusianas sobre essa lenda, podemos

⁶⁸ Werther é um personagem da obra *Os sofrimentos do jovem Werther* (1774) de Johan Wolfgang von Goethe. Na obra, o jovem personagem vive atormentado e isolado em função de um romance que mantém com a personagem Charlotte, que apesar de correspondido, não é consumado devido à distância.

⁶⁹ CAMUS, 2021, p. 122.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

⁷¹ *Ibid.*, p. 123.

⁷² *Ibid.*, p. 123.

⁷³ *Ibid.*, p. 124.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 125.

reforçar características essenciais do homem absurdo, especialmente, a vontade de vida e de a tudo esgotar. E para não falar da vida pessoal, podemos identificar diversos traços do donjuanismo em personagens como Jean Mersault e Patrice Mersault⁷⁵, que viveram e esgotaram seus amores sem apego ao futuro e à moral da época, de modo que amavam o que o momento podia lhes oferecer, na multiplicidade de corpos enxergavam o amor único. À vista disso, podemos inferir que o *ethos* da quantidade e o enaltecimento de um amor libertador são o que melhor define o donjuanismo na esfera do absurdo. Em suma, Don Juan representa, ao seu modo, aquele que mantém acesa a chama da vida.

1.2. O ator: a exaltação de uma arte efêmera

O próximo personagem que é trazido por Camus como exemplificação do absurdo é o ator na figura do comediante e as peculiaridades de sua arte. Conforme ele observa, o cidadão comum de seu tempo tem desapeço pela demora e uma tendência colérica pela celeridade. Somado a isso, esse homem é voltado para si e para seu futuro improvável. É neste contexto que surge o seu gosto pelo teatro e pelo espetáculo, pois aí mora uma infinidade de destinos possíveis e impossíveis.

Consoante a Camus, enquanto o homem comum, em seu estado de inconsciência, continua desenfreado atrás de uma esperança qualquer, “o homem absurdo começa onde este termina, no ponto em que, deixando de apressar o jogo, o espírito quer entrar nele. Penetrar em todas essas vidas, experimentá-las”⁷⁶. O autor reconhece que nem todos os atores atendem a esse chamado e são de fato homens absurdos, mas que ao menos seus destinos são absurdos e capazes de seduzir e atrair um coração clarividente. Nesse sentido, podemos dizer que o homem absurdo não tem pressa, pelo contrário, ele deseja antes de tudo acessar o âmago da experiência humana e, assim, esgotar todas as possibilidades, tal como Dom Juan. Já o homem comum imerso na correria cotidiana deseja acima de tudo viver um único destino, ainda que edificado sob uma esperança vã. À vista disso, esse contraste me interessa, se quero mostrar, através das exemplificações camusianas, que o absurdo nos ensina a viver sempre com a intenção de afirmar a vida, de modo que é preciso então comparar o homem absurdo e o homem comum.

A característica mais acentuada do ator é a efemeridade, ele reina no universo perecível, e de todas as glórias a sua é a mais efêmera. Camus aponta na crença no perecível o rumo dos homens em direção ao imediatismo. Na medida em que, de todas as glórias humanas, a menos enganosa é a aquela que se vive. O ator é aquele que opta pela glória inumerável, aquela que se consagra e se experimenta. Desse modo, “ele é quem tira a melhor conclusão do fato de que tudo há de morrer um dia”⁷⁷. Está aí a sua glória, ele não vive

⁷⁵ Patrice Meursault é o protagonista da obra “A morte feliz” publicada postumamente em 1971. Muitos a consideram um arcabouço da obra “O estrangeiro”, que por algum motivo Camus resolveu abandonar. Fato é que “A morte feliz”, embora não seja abordada nesse trabalho, deixou um legado importantíssimo para a compreensão da totalidade da obra camusiana.

⁷⁶ CAMUS, 2021, p. 130.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 131.

fingindo que aquele dia funesto não chegará, talvez por isso ele viva para o hoje e somente o agora. Para ser mais inteligível, podemos ir adiante e fazer uma comparação entre o ofício do escritor e do ator. Camus nos diz que um escritor conserva a esperança, ainda que seja desconhecido, de que suas obras darão testemunho do que ele foi. Já o ator deixa para trás no máximo uma fotografia do que ele foi: seus gestos, silêncios, sua respiração curta ou seu hálito amoroso não chegarão até nós. “Para ele, não ser conhecido é não representar e não representar é morrer cem vezes, como todos os seres que teria animado ou ressuscitado”⁷⁸.

A glória precívél que circunda a vida do ator é de certo modo um ultraje ao caráter finito do homem, essa glória é bem ilustrada por Camus quando nos lembra de que “o ator dispõe de três horas para ser Iago ou Alceste, Fedra ou Gloucester. Neste breve período, ele nos faz nascer e morrer em cinquenta metros quadrados de tábuas. Nunca o absurdo foi tão bem ilustrado, nem por tanto tempo”⁷⁹. Esse movimento de destinos únicos e completos que dialogam, coabitam e se encerram entre paredes e por poucas horas, é uma síntese da potência do ator em seu cenário. Fora do palco, o personagem não é mais nada, é um transeunte como todos os outros, rua a fora, mas há sempre a expectativa de que, depois de um personagem, outros virão e, junto dele, outras vidas e destinos.

Camus chega a comprar o ator com um viajante do tempo, com a vantagem de ser um “viajante acochado das almas”. Para o ator, não há fronteira entre o que ele quer ser e o que ele é, pois nessa vastidão de possibilidades ele coleciona almas. Faz parte de sua arte o fingimento e a assimilação de vidas que não o pertencem, dessa maneira fica nítida sua vocação: “aplicar-se de corpo e alma a não ser nada ou a ser muitos. Quanto mais estreito for o limite que lhe é dado para criar seu personagem, mais necessário é seu talento”⁸⁰. O ator, em sua excepcionalidade:

Vai morrer dentro de três horas com o rosto que tem hoje. Precisa sentir e expressar em três horas todo um destino excepcional. Isto se chama perder-se para tornar a se encontrar. Nessas três horas, ele vai até o fim do caminho sem saída que o homem da plateia leva toda a sua vida para percorrer.⁸¹

Todo esse aperfeiçoamento do ator em sua efemeridade só se dá no âmbito da aparência. No teatro, é convencional a ideia de que “o coração só se expressa e se faz entender pelos gestos e com o corpo - ou pela voz, que é tanto da alma quanto do corpo”⁸². Para Camus, na arte da atuação “os silêncios precisam se fazer ouvir”⁸³. Nessa arte cujo tom é levantado pelo amor e a imobilidade em si torna-se espetacular, “o corpo é rei”. Por conseguinte, não é “teatral” quem deseja sê-lo, a palavra teatral recobre toda uma estética e uma moral. Enquanto a metade da vida de um homem comum é permeada de subentendidos e silêncios, sabemos que o ator é um intruso que quebra o sortilégio das almas acorrentadas e as paixões por fim se precipitam em sua cena. O rompimento com o silêncio seja pelo grito ou pela expressão de seus gestos, são artimanhas do ator em seu ofício quando compõe seus

⁷⁸ CAMUS, 2021, p. 132

⁷⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁸¹ *Ibid.*, p. 133-4.

⁸² *Ibid.*, p. 134.

⁸³ *Ibid.*, p. 134.

personagens para o público. Nesse sentido ele se comporta como criador ao esculpir e introduzir-se na sua forma imaginária e dar o próprio sangue aos seus fantasmas. Camus está sempre se referindo ao grande teatro que é aquele que permite o ator cumprir o seu destino totalmente físico. Nesse sentido o ator grita pela vida, é a afirmação da vida brotando das entranhas do absurdo. É preciso viver para encenar, assim como é preciso encenar para fazer viver.

Conforme Camus, no jogo de cena, a própria escala do corpo humano é insuficiente. “A máscara e os coturnos, a maquiagem que reduz e acentua os elementos essenciais do rosto, a vestimenta que exagera e simplifica, esse universo sacrifica tudo pela aparência e foi feito só para os olhos”⁸⁴. Para ele, o dado de que ainda é o corpo a fonte de conhecimento, é um milagre absurdo. Notemos também a contradição na vida do ator: ser o mesmo e ainda assim carregar dentro de si tantas almas resumidas num único corpo. Além disso, há a contradição absurda em querer obter tudo e tudo viver e, assim, vive nessa tentativa malograda, na busca sem alcance.

À vista do que foi dito até agora sobre o ator, não é difícil imaginar que sua prática seria condenada pela igreja. A instituição religiosa “repudiava nessa arte a multiplicação herética das almas, a orgia de emoções, a pretensão escandalosa de um espírito que se nega a viver um destino único e se atira em todas as intemperanças”⁸⁵. A condenação se dava pelo gosto exacerbado pelo presente e o seu caráter proteano, de modo que tais pontos divergem com tudo o que a igreja tenta pregar aos seus fiéis. Camus frisa que a eternidade não pode ser tomada como um jogo. Lembra-nos que “um espírito insensato o suficiente para trocá-la por uma comédia perdeu sua salvação”⁸⁶. Como se pode perceber, este ofício tão desprezado pode dar lugar a um conflito espiritual desmedido. A atriz francesa Adrienne Lecouvreur⁸⁷ é lembrada por Camus como exemplo daquela que, no seu leito de morte, quis confessar e comungar, mas se negou a abjurar de sua profissão. Perdeu o benefício da confissão, tomou partido então contra Deus em nome de sua mais profunda paixão, a atuação. Conforme destaca Camus, esse foi o seu papel mais difícil de interpretar, teve de escolher entre o céu e uma fidelidade ridícula, preferir à eternidade ou mergulhar-se em Deus, de fato uma tragédia secular em que é preciso encontrar um lugar.

No passado, os comediantes se consideravam excomungados. Entrar na profissão era visto como predileção ao inferno. Além disso, a igreja via neles seus piores inimigos, provavelmente, por usurparem o papel do divino sempre que exercitam o seu poder de criação. A morte de Molière no palco do teatro sem que tivesse sido socorrido é vista por Camus com coerência, já que o ator sabia qual punição lhe esperava. Todavia, ainda que o destino de Molière tenha sido coerente, Camus pontua que “para o ator, tanto quanto para o homem absurdo, uma morte prematura é irreparável”⁸⁸. Isso porque, nada pode compensar a soma de rostos e séculos que é interrompida pela morte. O ator apesar de sua

⁸⁴ CAMUS, 2021, p. 135.

⁸⁵ *Ibid.*, p 136-7.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁷ Adrienne Lecouvreur encarnou nessa cena real o espírito absurdo e, como por vocação, foi levada a manifestar a revolta em três faces: metafísica, na medida em que toma partido contra o divino; histórica, na medida em que ela mesma se projeta para a eternidade deixando a história mesma como coadjuvante; e por fim, artístico, ao se ver realizada, encarnada e encerrada na própria arte que lhe conferiu o sentido de toda sua vida.

⁸⁸ CAMUS, 2021, p. 138.

excepcionalidade não consegue escapar do efeito do tempo e a morte também é seu destino certo.

Consoante Camus, em seu ofício,

o ator compõe e enumera no tempo seus personagens. E também no tempo aprende a dominá-los. Quanto mais vidas diferentes ele viveu, com mais facilidade se separa delas. Chega a hora em que tem que morrer em cena e no mundo. O que viveu está à sua frente. Ele vê com clareza. Sente o que essa aventura tem de dilacerante e de insubstituível. Sabe disso e agora pode morrer.⁸⁹

Pode-se dizer que o ator ao longo do tempo aprimora a sua essência absurda na medida em que acumula a experiência e a consciência de várias vidas, de forma que a reunião de todas elas lhe fornece a clarividência mais aguçada que todos os outros homens do seu tempo. O ator tem o privilégio de viver o fim de várias histórias e, com isso, ter a sensação única de apreensão da totalidade de uma vida. Todas as peculiaridades mencionadas sobre o ator fazem dele uma figura de destaque em meio às ilustrações de vidas absurdas. Esse personagem nos ajuda a consolidar o conjunto de características de um homem absurdo. Também é valioso considerar que a pulsão pela vida é talvez o elemento que permeia a vida do ator que melhor pode nos inculcar a vontade de vida. O ator ainda nos ensina, apesar da perenidade, que é possível esgotar a experiência e exaltar a vida em suas múltiplas facetas.

⁸⁹ CAMUS, 2021, p. 138-9.

1.3. O conquistador: o triunfo da ação em oposição à contemplação

Albert Camus traz dentre as exemplificações de personagens absurdos, a figura do “conquistador”. E desde já é preciso ressaltar que “a conquista camusiana não se trata de uma conquista territorial, mas de uma luta do homem contra seu destino absurdo”⁹⁰. Essa personalidade mereceu destaque em função do seu gosto pela ação em detrimento da mera contemplação diante do mundo conhecidamente absurdo. O conquistador faz valer a sua essência absurda ao tomar ciência de que, mesmo derrotado, ainda pode se decidir pela vida plena. Esse conquistador, consciente de que não poderia se separar do seu tempo, decidiu por se incorporar a ele. Uma vez incorporado ao tempo, o conquistador se vê obrigado a escolher entre a história e o eterno e, diante desse impasse, ele escolhe a história, por lhe oferecer certezas. Por conseguinte, esse homem do tempo e da história também teve de escolher entre a contemplação e a ação e, a partir disso, tornar-se homem. Camus enfatiza que “é preciso viver com o tempo e morrer com ele, ou fugir dele para uma vida maior”⁹¹.

Em síntese, o conquistador é aquele que escolhe a ação. Todavia, não tem na contemplação uma terra desconhecida, já que, por conhecê-la, ele sabe que ela não pode lhe dar tudo. Ademais, privado do eterno, esse homem ratifica sua aliança com o tempo ao mesmo tempo em que opta pela ação. Consoante Camus:

Os conquistadores sabem que a ação é inútil em si mesma. Só há uma ação útil, aquela que recriaria o homem e a Terra. Eu jamais recriarei os homens. Mas é preciso pensar “como se”. Pois o caminho da luta me faz encontrar a carne. Mesmo humilhada, a carne é minha única certeza. Só posso viver nela. A criatura é minha pátria. Por isso escolhi esse esforço absurdo e sem alcance. Por isso estou do lado da luta.⁹²

O entendimento de que a ação é inútil em si mesma está em conformidade com o pensamento camusiano de que a vida é essencialmente sem sentido. A partir disso pode se dizer que a ação se mostra inútil. Por outro lado, quando se refere a ação útil, aquela que recriaria o homem e a terra, identifica-se aí um indicativo da ação revoltada e, nesse caso, a revolta metafísica do homem que pretendia se situar no lugar do criador. Consoante a isso,

[...] o conquistador é o homem revoltado que luta contra sua própria condição, mesmo consciente da inexistência de vitória definitiva, ele luta contra tudo que oprime o homem. Ele faz isso por ser fiel a sua certeza, pois a carne, mesmo humilhada, é sua única certeza⁹³.

Por fim, notamos que o conquistador sendo coerente com a sua escolha pela história e pelo tempo, também vê na carne, isto é, na matéria física, sua única certeza. Ademais, se antes a grandeza de um conquistador era medida pelas conquistas geográficas, ela é, nesse caso, mensurada pelo protesto e no sacrifício de uma ação sem futuro. Conforme Camus, seria

⁹⁰ PIMENTA, 2010, p. 112.

⁹¹ CAMUS, 2020, p. 144.

⁹² *Ibid.*, p. 145.

⁹³ PIMENTA, 2010, p. 112.

Prometeu o primeiro dos conquistadores modernos, pois nesse mito temos a reivindicação de um homem contra seu destino. O conquistador se revela dessa maneira como um revoltado. Nesse sentido, o conquistador, em seu esplendor, vê-se dotado de uma força superior típica de quem está mergulhado na grandeza do espírito humano. É apoiado nessa força que o conquistador pretende sempre superar-se. Todavia, antes de serem conquistadores, todos são homens e, com isso, possuem as limitações típicas do humano, por isso os conquistadores não abandonam o crisol humano. Na mesma medida em que possuem ciência de sua grandeza, sabem de sua humanidade e de suas imperfeições.

Dentro das limitações humanas que também afetam “o conquistador”, está a mortalidade. É certo que “no fim de tudo isso, apesar de tudo, está a morte”⁹⁴ Também já se sabe que a morte termina com tudo, inclusive com o absurdo. Diante disso, o conquistador reconhece suas limitações, a falta de sentido da vida e, ainda assim, movido pelo movimento de seu espírito de ação, ele opta por afirmar a vida e viver com os arranjos possíveis dentro do contexto em que estiver inserido. À vista disso, o conquistador é o herói absurdo que vê na ação e no engajamento pela vida uma maneira de confrontar o absurdo. Desbravar o mundo e a tudo conquistar é a atitude que melhor realça o espírito absurdo desse personagem e que, assim como postula os princípios do raciocínio absurdo, tende a querer tudo apreender, tudo esgotar e nada renunciar dessa vida que não seja a mera contemplação.

1.4. Sísifo: o absurdo em forma de rocha

Dentre todos os heróis absurdos apresentados até aqui, Sísifo é certamente o mais proeminente e famoso de todos. Nele se acentuam certas características que causam mais impacto aos leitores, afinal, estamos falando de um destino marcado pelo tormento, de um homem que desafia os deuses, despreza a morte e tem paixão pela vida. É apoiado por essa paixão pela vida que Sísifo se submete ao suplício de se empenhar em não terminar coisa alguma e, assim, revelar o drama da existência humana em carne e rocha. Deste modo, Camus narra com precisão a enfadonha missão de Sísifo:

Vemos o rosto crispado, a bochecha colada contra a pedra, o socorro de um ombro que recebe a massa coberta de argila, um pé que a retém, a tensão dos braços, a segurança totalmente humana de duas mãos cheias de terra. Ao final desse prolongado esforço, medido pelo espaço sem céu e pelo tempo sem profundidade, a meta é atingida. Sísifo contempla então a pedra despencando em alguns instantes até esse mundo inferior onde ele terá que tornar a subi-la até os picos. E volta à planície.⁹⁵

Reparemos nessa cena um Sísifo condenado à tarefa inútil de rolar uma pedra até o cume de uma montanha para, em seguida, deixá-la despencar até o pé da montanha. Toda essa ação deve ser repetida eternamente, revelando desse modo o destino absurdo do nosso herói. Camus, atento como é, volta-se para o momento de regresso de Sísifo, essa pausa na atividade árdua o interessa. Essa hora é a da consciência. “Em cada um desses instantes, quando ele

⁹⁴ CAMUS, 2020, p. 148.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 198.

abandona os cumes e mergulha pouco a pouco nas guaridas dos deuses, Sísifo é superior ao seu destino. É mais forte que sua rocha”⁹⁶. É no retorno de Sísifo que ele pode refletir, é quando ele faz da sua vida, ainda que absurda, valer a pena.

O Mito de Sísifo revela sua tragicidade a partir da consciência do herói, quanto mais consciente de sua situação, mais trágica é a experiência de Sísifo na Terra, não seria trágica se ele tivesse esperança de uma hora triunfar. Para Camus, o destino dramático de Sísifo se assemelha ao do operário que trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas, repetidamente, e que, em raros momentos, torna-se consciente de sua condição. Afinal, todos nós carregamos a nossa rocha diária, cabe a nós, como Sísifo, escolhermos, em meio ao trágico, a possibilidade de felicidade. É durante a descida que Sísifo, ao invés de se atormentar, faz da clarividência a sua vitória. A maneira como ele lida com seu destino, a serenidade da descida revela o desprezo e a rebeldia de Sísifo em relação aos deuses. Conforme pontuado por Camus, “assim como, em certos dias a descida é feita na dor, também pode ser feita na alegria.”⁹⁷ Camus se apega na alegria de Sísifo como atitude revoltada. Nesse sentido, vale mencionar que sobre a felicidade e o absurdo, Camus frisa que só há um mundo, e a felicidade e o absurdo são dois filhos da mesma terra. São inseparáveis. Destarte, é um erro dizer que a felicidade nasce necessariamente da descoberta absurda. Às vezes, o sentimento do absurdo pode nascer da felicidade ou mesmo do pertencimento, a alegria silenciosa de Sísifo talvez se dê porque o seu destino lhe pertence. Esse herói sabe que é dono de seus dias. Ele faz da rocha a sua morada e ali consegue ter momentos de felicidade.

Sísifo, como qualquer operário dos tempos modernos, está sempre em marcha, sua pedra nunca deixa de rolar. Ainda que ele desça do cume sem a rocha, sempre reencontra o seu fardo na base da montanha. A partir desse personagem, aprendemos sobre uma felicidade e uma fidelidade do ser consigo. Sísifo nos ensina uma fidelidade superior que nega os deuses, ergue a rocha e encontra no tormento a felicidade de um homem consciente de sua tragédia, ele desafia os deuses em nome da afirmação que pode dar a sua vida. Ele faz da rocha, da montanha e do absurdo o seu universo e isso lhe basta. Camus é assertivo ao nos lembrar de que a própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem e que, por fim, “é preciso imaginar Sísifo feliz”⁹⁸.

Em síntese, com Sísifo, Camus nos ensina que, apesar dos percalços e adversidades, é preciso que o homem se arranje e tente viver da melhor maneira possível. Todavia, isso não pode se confundir com a esperança vã em um futuro melhor ou em um otimismo improdutivo. Tentar se arranjar nesse caso é saber que apesar da certeza do destino trágico e mortal, é preciso afirmar a vida e tentar dela tudo extrair. É evidente que Camus não prega a ideia de que todos os homens devem ser felizes, independente de sua condição. Infelizmente pode se dizer que ele se restringe muito ao embate do homem frente à condição absurda, isso fica notório em sua obra *Morte Feliz*, quando ele não estende essa mesma possibilidade de felicidade ao cadeirante Zagreus que, diante de sua condição, tem a sua infelicidade decretada e a morte como alternativa feliz. Mas, ainda assim, Sísifo se revela um personagem

⁹⁶ CAMUS, 2021, p. 195.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 198.

importante na construção da noção de uma felicidade possível, apesar da vida árdua e do esforço inútil.

1.5. Meursault e Macabéa: dois opostos unidos pela estranheiridade

A literatura é repleta de personagens absurdos que não caberiam nessa dissertação. No que diz respeito ao absurdo enovelado pelo tema da estranheiridade irei abordar duas figuras que podem dizer muito sobre o ser absurdo. De um lado, uma anti-heroína; e do outro, um herói absurdo. Trata-se do elo entre o personagem Meursault e a personagem Macabéa. Jean Paul Meursault é representado como um colono francês na Argélia. É completamente indiferente ao mundo ao seu redor, não demonstra quaisquer emoções esperadas em eventos significativos, como o funeral de sua mãe. Como se não bastasse, acaba cometendo um assassinato sem motivo aparente no decorrer da trama. Ao fim da narração, ele é condenado pelo júri, não pelo crime de assassinato, mas por sua indiferença frente à morte de sua mãe e pela falta de arrependimento diante do crime, o niilismo aqui foi o réu da vez. Esse personagem personifica bem o absurdo em Camus na medida em que sugere que a vida é inerentemente sem sentido, tal qual o raciocínio absurdo⁹⁹. Meursault não tem propósitos que não seja o presente, o banho de mar, o sol e a namorada do momento e, tal como Don Juan, ele se esgota em vários amores. Esse personagem de fato vive sabendo que o mundo é finito e, por isso, traz consigo vários aspectos do *donjuanismo* e do conquistador.

Por outro lado, Macabéa, a princípio a anti-heroína do absurdo, é uma jovem nordestina que vive no Rio de Janeiro em condições de extrema pobreza. Ela é constantemente maltratada e subestimada por aqueles ao seu redor, mas permanece ingênua e inconsciente de sua própria miséria e do seu drama. Ela representa o absurdo da existência humana pelo avesso, em sua forma mais crua e desprovida de porquês. Diante da miséria, o que a alimenta é a esperança de talvez poder comprar mais Coca-Cola e cachorro-quente no dia seguinte. Sua inocência chega a ser ridícula. Apesar de todas as privações materiais e da ignorância, ela mantém a fé e a inocência. Talvez o momento de maior consciência experimentado por Macabéa tenha sido na sua hora final, com sua morte também absurda. À vista disso, é interessante frisar aqui o despertar final de Macabéa na sua hora, ali ela ao menos toma para si a consciência de que é, e pode dizer “eu sou” como representação da clarividência de uma humanidade que finalmente chega até ela. Talvez possamos dizer que, em sua hora final, Macabéa se supera e deixa de ser uma anti-heroína e torna-se uma heroína tardia do absurdo. Descrever o desfecho final de Macabéa é poder mostrar que o absurdo é acessível, mesmo no último momento de uma vida sem brilho.

Camus, no *Avesso e o Direito*, proclama: “Fui colocado no meio do caminho entre a miséria e o sol”¹⁰⁰. Nisso, levando em conta o caráter autobiográfico da obra citada, pontuo um elo primordial entre o personagem camusiano, afinal, Meursault é só mais um dos vários personagens que personifica o muito do que foi Camus, com a personagem de Clarice. Camus foi colocado no meio do caminho entre o sol e a miséria, o mesmo se verifica em Macabéa. O

⁹⁹ Embora tenha traído o raciocínio absurdo ao cometer assassinato. O raciocínio absurdo e qualquer outra premissa da obra camusiana repudia o assassinato.

¹⁰⁰ CAMUS, 2007, p. 18.

sol de Camus é o do mediterrâneo, o sol de Macabéa é o do nordeste brasileiro e, depois, do Rio de Janeiro, mas a miséria é a mesma. À vista disso, a relação entre Meursault e Macabéa pode ser traçada não só pela estranheira que norteia a vida desses personagens, ambos permanentemente estrangeiros, mas também pelo sol.

Meursault vivendo o absurdo em suas entranhas é um estrangeiro no mundo e também dentro de si, independente do lugar. Por outro lado, Macabéa é estrangeira em relação à humanidade, ela mal sabe o que é ser gente, ao passo em que não possui consciência que a permita acessar o absurdo, ela vive uma vida absurda pela ausência de qualquer reflexão, ou por tê-las de maneira muito primitiva. Nesse sentido, percebemos o absurdo de fora agindo na vida de uma pobre criatura que nasceu para capim. Por fim, em um primeiro momento, percebemos o absurdo às avessas em Macabéa. E como foi dito anteriormente, dada a relação de miséria sob o sol, me pego refletindo se não teria faltado, a tantas Macabéas por aí, mentores como Louis Germain¹⁰¹ e Jean Grenier¹⁰² que lhe estendessem à mão e as fizessem ir além do sol quente e da miséria que lhes atrofiaram os nervos.

Primeiro falemos sobre Meursault, o personagem camusiano do “tanto faz”, aquele que age puramente por instinto. Desconectado das regras sociais, ele vive numa Argélia efervescente pela Segunda Guerra Mundial e, ainda assim, pouco se debruça à reflexão sobre os movimentos históricos de seu tempo. A estranheira é o tema principal na vida desse personagem, o absurdo com que leva a vida faz dele um estrangeiro de si e, ao seu modo, da própria humanidade. Se Meursault mata, a culpa é do sol. Esse é só mais um dos absurdos que norteiam a vida desse homem que tem no sol, no mar e na terra que sente os elementos que o fazem viver.

Que a busca pelo sentido da vida é uma missão fadada ao fracasso, nós já sabemos. Meursault é só mais um personagem que nos ajuda a ilustrar de maneira literária o processo pelo qual o homem despertado pela consciência absurda pode se perder no raciocínio que o levou até ali. Até esse momento do texto, já consolidamos os princípios do absurdo, e sabemos que a indiferença pela vida não deveria ser uma das consequências do absurdo. Existem, em Meursault, pontos a serem considerados, desde a sua vida cotidiana mecanizada por gestos banais, até o seu julgamento. Ter matado um árabe de maneira vil numa tarde ensolarada serviu apenas para que pudessem levá-lo a um tribunal cujo crime julgado seria outro. Nessa obra, partimos de uma primeira parte repleta de relatos banais e monótonos que evidenciam a estranheira de um homem no que diz respeito ao contraste entre suas atitudes e a sua conduta moral. Depois, chega-se a segunda parte da obra, na qual o personagem deixa de ser só um estrangeiro na multidão e tem a sua personalidade escancarada no tribunal. Julga-se, a partir de agora, não o assassino do árabe, mas o apático, o indiferente, o personagem que moralmente matou a mãe, julga-se acima de tudo a estranheira e o niilismo.

Na prisão, Meursault ver ruir o equilíbrio natural que em que vivia (o sol, o mar, a praia). A consciência de absurdo, embora se faça presente em toda a vida de Meursault, parece não ter amadurecido ao ponto que o levasse a entender que matar é inaceitável dentro

¹⁰¹ Professor, mentor, incentivador e amigo de Camus nos anos 1920. Talvez o responsável pelo jovem Camus ter podido continuar os estudos desde cedo.

¹⁰² Professor de Camus no Liceu nos anos 1930. Tem forte influência nos caminhos filosóficos de Camus.

da esfera moral do absurdo. À vista disso, podemos identificar a urgência dos homens que tomam consciência do absurdo e vivem sob sua sombra, pois são regulados por uma moral que é guiada pelos princípios do absurdo frente à vida, de modo a não admitir o assassinato. Todavia, já foi dito que a condenação não foi pelo árabe, mas pela forma frígida com que o personagem reagiu à morte da mãe. É a partir dessa condenação que percebemos outras camadas em Meursault, notamos que, aliada à sua incontestável sinceridade, ele enfrenta a sua condenação de forma lúcida e madura do ponto de vista absurdo. Afinal, a essa altura, o personagem já evoluiu e sabe que o sentido de sua vida é o que ele faz de suas atividades cotidianas (o banho de mar, o namoro, os passeios, o olhar pela janela no fim do dia), dentre outros gestos banais.

Podem-se ver a seguir as razões pelas quais Meursault recebe a alcunha de herói:

Assim como Sísife, Meursault é um herói trágico. Ele é lúcido, ama a natureza e recusa-se a acreditar no divino. O pessimismo que Meursault viverá não o levará à resignação ou ao lamento, mas sim à lucidez diante do absurdo de suas experiências com o mundo. [...] Meursault aceitará pagar pelo crime que cometeu sem resignação e de uma forma lúcida. Sua coragem o levará a enfrentar seu castigo com consciência. O personagem é feliz com sua vida, com a namorada Marie e principalmente unido à natureza que o cerca. Ele desfruta do sol e do mar antes de ser preso, contenta-se na prisão com um pedaço de jornal velho e acostuma-se com a ausência do cigarro.¹⁰³

Conforme elencado pela autora, o personagem absurdo como é, consegue viver na lucidez e se afastar da resignação, o *amor fati* está sempre presente nesses personagens e agora não poderia ser diferente. Meursault sintetiza múltiplos aspectos exigidos a um homem absurdo, inclusive o *savoir vivre* e a capacidade de fazer de seu mundo o que é possível. Meursault sabe que não foi julgado pela morte do árabe que matara naquela tarde de sol na praia. Pelo contrário, o personagem sabe agora que se trata de um julgamento envolvendo sua conduta moral inicialmente niilista que se expressou principalmente na maneira apática como que reagiu à morte de sua mãe e a outros eventos de sua vida. Todavia, à vista de todo um tribunal contaminado pelos sentimentos da paixão e da moral de todos, decide não mentir, aceitar seu destino e viver com a felicidade que lhe for possível. O seu único compromisso é com a natureza e as sensações que dela pode extrair, estar vivo no cárcere ou no seu quarto são coisas pouco distintas para esse personagem que materializa os princípios do absurdo.

Diante do contexto em que vive nos seus últimos instantes, Meursault deseja que houvesse muitos espectadores no dia de sua execução e que eles o recebessem com gritos de ódio. “Num comparativo com *A hora da estrela*, a condenação de Meursault pode ser encarada como uma espécie de “hora”, o momento de seu estelato, onde a morte é o que o redime. O mesmo, afinal, acontece com Macabéa”¹⁰⁴. Estrangeira em qualquer lugar, assim como Meursault, Macabéa é uma migrante nordestina vivendo no Rio de Janeiro, sem identificação cultural, geográfica e existencial com os demais personagens da obra. A estrangeiridade desses dois personagens se dá mais no plano existencial do que no territorial, além disso, em ambos é notória a influência da vivência pessoal dos autores.

¹⁰³ JESUS, 2010, p. 46.

¹⁰⁴ BARRETO, 2020, p. 115.

Se por um lado Meursault, desde o início de sua história, era ciente do absurdo e de seus arranjos, Macabéa sequer sabe o que é, pouco se distingue de outros bichos da natureza, é apresentada na obra como uma espécie de *zoé*¹⁰⁵. Macabéa, como bem lembrado por Clarice, se estatelaria no chão se porventura se perguntasse “quem sou eu?”. Ora, a personagem é muito rasa, não sabe ao menos se ”é“, pelo menos até o início da obra. Temos aqui uma personagem que, por toda a obra, vive uma experiência de vida absurda, mas que só pode ter consciência de sua existência no momento final de sua vida, na sua “hora”.

A invisibilidade de Macabéa se revela em trechos como esse, em que Clarice procura descrever a pobre personagem: “A pessoa de quem vou falar é tão tola que às vezes sorri para os outros na rua. Ninguém lhe responde ao sorriso porque nem ao menos a olham”¹⁰⁶. Talvez seja por ser invisível que essa personagem, em seu desfecho, tenha muito a nos ensinar sobre o absurdo. É evidente a evolução dela quanto a sua consciência e seu pertencimento no mundo, e isso nos ajuda a ilustrar o movimento que vai ao encontro da consciência absurda, ainda que se dê na “hora da morte”. Vale salientar que, nesta obra, a autora por vezes entra na história e fala de si, como na passagem seguinte:

Quero neste instante falar da nordestina. É o seguinte: ela como uma cadela vadia era teleguiada exclusivamente por si mesma. Pois reduzia-se a si. Também eu, de fracasso em fracasso, me reduzi a mim, mas pelos menos quero encontrar o mundo e seu Deus.¹⁰⁷

A falta de perspectiva da personagem é tamanha que faz de sua situação pior que a de sua autora, afinal, Clarice ainda tinha o que buscar no mundo, já Macabéa é como uma cadela girando em torno de si. Enquanto Meursault não se ocupa em buscar sentido para a vida, visto que vive o absurdo em suas entranhas e, por isso, já sabe que essa busca é vã, Macabéa sequer teria condições cognitivas para tal missão. A moça, a maldizer, “era de leve como uma idiota, só que não o era. Não sabia que era infeliz. É porque ela acredita. Em quê? Em vós, mas não é preciso acreditar em alguém ou em alguma coisa – basta acreditar. Isso lhe dava às vezes estado de graça”¹⁰⁸. Apesar de tudo, Macabéa “nunca perdera a fé”¹⁰⁹, sua vida era absurda de fora para dentro, a desarmonia em que vivia com o mundo pode ser vista tanto em sua aparência desengonçada quanto em seus pensamentos desordenados. O trabalho, seu patrão, suas colegas de quarto, a cartomante, Glória e Olímpico são os personagens que cercam Macabéa e, de certo modo, ditam o compasso de sua vida, até porque a moça tinha medo de pensar. O seu destino não podia ser dos melhores, era tola demais para isso. Nas palavras da autora, Macabéa era capim, desses que dá em qualquer lugar. Mais adiante, Clarice enfatiza

¹⁰⁵ A oposição entre *zoé* x *bíos* foi resgatada do pensamento grego pelo filósofo Agamben em sua obra *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua. Nesta obra, ele chama a atenção para a definição de *zoé* como sendo aquela vida natural, nua, comum a todos viventes. A *bíos*, por outro lado, diz respeito a uma vida qualificada, que se distingue por possuir a linguagem que te torna apta a participar da *pólis*. Utilizo o termo *zoé* para me referir a Macabéa porque vi nele uma forma objetiva de descrever a personagem que, como se vê na obra, diante de todas as incapacidades, apresenta-se no mundo com uma vida nua, até ter uma consciência tardia de que ela era gente como todos à sua volta.

¹⁰⁶ LISPECTOR, 1998, p. 26.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 35.

que “até no capim vagabundo há desejo de sol”¹¹⁰, referindo-se ao desejo de ser bem quista pelo namorado Olímpico, nem podemos usar o termo “amada”, a coitada sequer saberia o que é esse sentimento. Todavia, mesmo que de maneira rasa, aos poucos, Macabeá vai se tornando menos estranha para si. Certo dia, quando ficou sozinha no quarto que compartilhava, ela teve um momento de epifania ao ouvir uma bela canção, assim Clarice nos descreve a cena:

“Una Furtiva Lacrima” fora a única coisa belíssima na sua vida. Enxugando as próprias lágrimas tentou cantar o que ouvira. Mas a sua voz era crua e tão desafinada como ela mesma era. Quando ouviu começara chorar. Era a primeira vez que chorava, não sabia que tinha tanta água nos olhos. Chorava, assoava o nariz sem saber mais por que chorava. Não chorava por causa da vida que levava: porque, não tendo conhecido outros modos de viver, aceitara que com ela era “assim”. Mas também creio que chorava porque, através da música, adivinhava talvez que havia outros modos de sentir, havia existências mais delicadas e até com um certo luxo de alma. Muitas coisas sabia que não sabia entender.¹¹¹

Esse momento vivido por Macabéa nos remete a qualquer cenário onde um Homem comum esbarra com o absurdo por uma esquina qualquer, e talvez o seja. A partir desse episódio o “capim” se sentiu mais gente, passou a ter mais vontade de sol, ter desejos e talvez até sonhos. Foi neste dia que conheceu o namorado nada convencional, Olímpico. O namoro não durou muito já que sua colega de trabalho Glória rouba seu namorado. Por fim, a mesma colega orienta Macabéa que procure a Cartomante Madama Carlota que a enche de entusiasmos com suas revelações, a moça acreditou e se emocionou ao ouvir da cartomante que iria se casar com um estrangeiro rico que a fazia muito feliz. Macabéa nos instantes seguintes experimentou o sentimento de esperança de que tudo se consumasse, ao mesmo tempo, já vivia a felicidade que estaria por vir, porém, o final trágico lhe ocorreu quando a autora decide que para Macabéa a felicidade era a morte. Um carro luxuoso veio de cheio e jogou Macabéa contra o paralelepípedo e, a partir daí, foram várias as suas reflexões antes do último suspiro, confirmando assim a intenção da autora de que com esse final a menina encontraria a felicidade tal como o capim encontrando a sarjeta. Assim a autora narra o fim da moça pobre que deixaria para sempre de comer cachorro-quente e Coca-Cola:

Agarrava-se a um fiapo de consciência e repetia mentalmente sem cessar: eu sou, eu sou, eu sou. Quem era, é que não sabia. Fora buscar no próprio profundo e negro âmago de si mesma o sopro de vida que Deus nos dá. [...] Então — ali deitada — teve uma úmida felicidade suprema, pois ela nascera para o abraço da morte.¹¹²

Mas o que teria feito Macabéa para receber um destino tão trágico? A resposta é simples, nenhum. Porque não há razões e sentido para esse tipo de morte¹¹³. A vida de Macabéa foi absurda e sua morte igualmente absurda. O que é necessário destacar são os momentos cruciais que levaram Macabéa ao encontro do absurdo e de sua constatação. Primeiramente, o episódio que a humaniza, ter ouvido a música *Una Furtiva Lacrima* e, finalmente, a sua morte que ratificou a sua condição de gente, afinal, nesse momento, ela

¹¹⁰ LISPECTOR, 1998, p. 37.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 57.

¹¹² *Ibid.*, p. 86.

¹¹³ A morte de Camus em um acidente de automóvel é um bom exemplo de morte absurda.

conclui que “nasceu”, para mais adiante dizer: “eu sou, eu sou”. Tudo isso nos leva a concluir que a personagem se redime em sua hora final, ela torna-se estrela pela primeira vez e, nos seus instantes finais, talvez possa se afirmar que suas conclusões coincidissem com a tomada de consciência absurda. Portanto, Macabéa talvez tenha transitado de anti-heroína a heroína do absurdo, na mesma medida em que transitou da vida para a morte; aliás, não é incomum que o sentimento absurdo surja em momentos de fatalidade.

Em síntese, vimos em Meursault e Macabéa maneiras distintas de ilustrar o homem absurdo; no primeiro, temos um homem que, de tão consciente de sua condição, entende-se extremamente estrangeiro no seu mundo, acaba cometendo um deslize e mata para no fim morrer; na segunda, temos uma anti-heroína que, de tão estrangeira para si, só toma consciência de alguns sentimentos que a humanizam durante o enredo, desse modo parte da não consciência para a consciência que se realiza plenamente com sua morte. Destarte, temos dois estrangeiros, dois finais trágicos e uma certeza, o absurdo os tocou cada um à sua maneira. Enquanto Meursault era iluminado pelo sol mediterrâneo, Macabéa era o capim em busca de sol. Esses dois personagens, para além da estrangeiridade, revelam-nos que o absurdo pode se manifestar em quaisquer pessoas, como essas que esbarramos cotidianamente pelas ruas. Além disso, podemos notar que, às vezes, o absurdo só nos toca na hora final, ou talvez nem nos atinja. Por fim, compreendemos que o absurdo passa como arrastão e cabe a nós termos a consciência esperta para dar a ele a melhor resposta diante da vida.

CAPÍTULO II

O TEMA DO SUICÍDIO EM CAMUS

2.1. O suicídio físico: a resposta contraditória ao tema do absurdo

Camus, desde o primeiro momento, ao tratar do tema do suicídio, indica sua preocupação com a vida, a questão de maior relevância em sua filosofia. Para ele, são problemas essenciais todos aqueles que oferecem perigo de morte ou multiplicam a paixão de viver. É nesse sentido que desde o início do seu ensaio *O Mito de Sísifo* anuncia que “só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio”¹¹⁴. Em seguida complementa seu pensamento colocando os demais temas da vida como secundários, pontuando desse modo que “o resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois”¹¹⁵. Para ele, julgar “se a vida vale ou não a pena ser vivida” é responder à pergunta fundamental da Filosofia. A partir de tal delimitação, Camus inicia um percurso que passa pela edificação de um método que o leva às respostas para os questionamentos de maior importância, como “Importa viver?”.

Embora o tema do suicídio já tenha sido explorado, Camus talvez seja o filósofo que melhor tenha examinado esse tema por um viés lógico, racional e filosófico. Para ele “raramente alguém se suicida por reflexão [...] [porque] cultivamos o hábito de viver antes de adquirir o de pensar”¹¹⁶. Dessa maneira, o desejo de vida vem antes de qualquer pensamento. Matar a si próprio seria uma confissão de que “isso não vale a pena”, uma admissão de que fomos superados pela vida ou que não a entendemos. Na medida em que tece observações sobre o suicídio, Camus, paralelamente, aborda os temas da morte e da vida. Ele chama a atenção para a resposta, ainda que instintiva, dada pelo homem no momento em que reconhece o caráter ridículo que envolve a repetição dos costumes cotidianos. A resposta, às vezes, é a morte por escolha, nesse sentido nos diz que:

Continuamos fazendo os gestos que a existência impõe por muitos motivos, e o primeiro dos quais é o costume. Morrer por vontade própria supõe que se reconheceu, mesmo que instintivamente, o caráter ridículo desse costume, a ausência de qualquer motivo profundo para viver, o caráter insensato da agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento.¹¹⁷

Aqui é percebida uma dentre várias constatações do absurdo e suas consequências, a saber, a resposta fatal decorrente da inquietação do homem que se dá conta da absurdidade que circunda sua existência. Tal revelação também traz à tona o divórcio entre o homem e um mundo que não fornece um motivo profundo para viver. A ausência de explicações para o mundo desencadeia uma série de sentimentos e apreensões que coincidem com o sentimento

¹¹⁴ CAMUS, 2021, p. 18.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 21-2.

absurdo. O Homem tem necessidade de respostas para saciar a nostalgia de um mundo harmônico e apreensível. À vista disso, Camus pontua que “um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro”¹¹⁸.

O sentimento de estrangeiridade acompanha o homem que toma consciência do absurdo e, sobretudo, do divórcio entre homem e mundo. Imerso nesse mundo sem sentido, quando sua busca por respostas não se mostra satisfatória, corre-se o risco da não afirmação do valor da vida. Por consequência, chega-se a resultados malogrados como a atitude niilista ou mesmo o suicídio. Como exemplo de niilista, basta observar o personagem Meursault, que na obra *O Estrangeiro* (2021) afirma de maneira maçante, por meio de seus gestos e atitudes, a ausência de sentido do mundo e vive numa corda bamba entre o absurdo e o niilismo. É um homem que vive na extrema indiferença, é incapaz de sofrer o luto pela mãe, comete assassinato e, ao final de tudo, responde com um “tanto faz” a quase todos os questionamentos. Meursault não pertence a lugar algum, seu divórcio com o mundo alcança um patamar tão elevado que faz dele um estrangeiro permanente em todos os espaços físicos e psicológicos, é estrangeiro ao mundo e também a ele mesmo.

O sentimento absurdo, por vezes, é representado por esse divórcio entre o homem e o mundo, é talvez a maneira mais fácil de exemplificar. O suicídio, na medida em que se apresenta como uma das respostas possíveis para o absurdo, torna-se tema crucial na obra *O Mito de Sísifo*. Para Camus, seria simples se só houvesse duas soluções filosóficas para o absurdo, matar-se ou não. Segundo ele, “aqueles que se suicidam, pelo contrário, costumam ter certeza do sentido da vida”¹¹⁹. Essa é uma contradição constante e nunca esteve tão vívida como em seu tempo e também evidencia que há uma contradição entre ser um homem absurdo e matar-se, na medida em que um homem absurdo não possui certeza alguma a respeito do sentido da vida e nem o persegue. Para negar o sentido da vida, primeiro o homem precisa supô-lo. Logo, só sofre o dilaceramento fatal do divórcio o homem que, supondo a existência do sentido da vida, vê-se impossibilitado de vincular-se a ele e opta pela morte, única maneira de acabar com o absurdo. Tratando-se dessa contradição, Camus nos lembra que, apesar de ser comum comparar teorias filosóficas ao comportamento daqueles que as professam, pouco se verifica coerência entre os partidários teóricos do suicídio e suas vidas particulares. Desse modo, chama a atenção o fato de que “entre os pensadores que negaram um sentido à vida, nenhum, exceto: Kirilov¹²⁰, que pertence à literatura; Peregrinos¹²¹, que nasce da lenda; e Jules Lequier¹²², do domínio da hipótese, “levou sua lógica ao ponto de rejeitar esta vida”¹²³. Diante disso, pode se dizer que não há relação exata entre a opinião que um homem tem sobre a vida e o gesto que faz para abandoná-la.

¹¹⁸ CAMUS, 2021, p. 22.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 23

¹²⁰ Kirilov é um personagem suicida que cometeu o chamado "suicídio lógico" na obra “Os demônios” (1871) de Dostoiévski, que foi adaptada para peça de teatro em “Os Possessos” (1959) de Camus.

¹²¹ Diz respeito a um escritor do pós-guerra que depois de ter terminado seu primeiro livro se matou para chamar a atenção, segundo os relatos que chegaram até Camus.

¹²² Foi um filósofo francês da Bretanha, que supostamente se matou no oceano.

¹²³ CAMUS, 2021, p. 23-4.

É evidente que há um apego forte do homem à própria vida, isso se percebe quando notamos que “o juízo do corpo tem o mesmo valor que o do espírito, e o corpo recua diante do aniquilamento”¹²⁴. Nessa corrida cotidiana rumo à morte, o corpo se mantém sempre à frente do espírito. O caráter essencial dessa contradição que envolve o suicídio reside no que Camus chama de “esquiva”¹²⁵. Destarte, encerrar a própria vida é, além de contraditório, uma maneira de esquivar-se do absurdo, traindo, se não o espírito, ao menos o corpo. Camus também aponta outras maneiras de esquiva ao absurdo, por exemplo, a esperança. No âmbito da esperança, o homem também nega sua vida em função de um futuro incerto.

Sabemos que as pessoas se matam porque entendem que a vida não vale a pena ser vivida. Isso é uma verdade incontestável, um truísmo, tão óbvio que não precisa ser mencionado. Por outro lado, não se pode afirmar uma causalidade necessária entre a negação do sentido da vida e a ação de matar-se. Trata-se de crenças que nos exigem outros questionamentos, como: “Será que o absurdo exige que escapemos da vida pela esperança ou pelo suicídio?”¹²⁶ Esse é um esclarecimento necessário. O absurdo comanda a morte e esse é um problema que exige prioridade sobre os demais. A reflexão sobre o suicídio nos dá a oportunidade de investigar uma eventual lógica que chegue até a morte, tal investigação só pode ser realizada a partir do raciocínio absurdo.

Camus admite que muitos já perseguiram esse caminho e se perderam, tiveram muita pressa para fugirem do lugar no qual o pensamento chega nos seus limites. Karl Jaspers, por exemplo, revelou a impossibilidade de constituir o mundo em unidade, isso porque identifica uma limitação do pensamento. Há um lugar no qual o pensamento chega a seus limites. No tocante a essa derradeira parada dos espíritos que perseguem o raciocínio absurdo, Camus nos diz que:

Muitos Homens, entre os quais os mais humildes, chegaram a esta última curva em que o pensamento vacila. Abdicaram então do que tinham de mais valioso, que era a sua vida. Outros, príncipes do espírito, também abdicaram, mas foi com o suicídio do seu pensamento, na sua revolta mais pura. O verdadeiro esforço, pelo contrário, é se sustentar ali na medida do possível e examinar de perto a vegetação barroca de suas regiões afastadas. A tenacidade e a clarividência são espectadores privilegiados desse jogo desumano em que o absurdo, a esperança e a morte trocam suas réplicas.¹²⁷

Nesse sentido, Camus, assim como já foi mencionado no capítulo anterior, evidencia aqueles espíritos que falham em tentar perseguir o raciocínio absurdo e se perdem na última curva do pensamento. Adentrar os muros do absurdo torna-se então, para ele, uma missão que vem acompanhada da criação de um método que se guie pela lógica do raciocínio absurdo. Um método que, ao passo que se constrói, revela os saltos/trapaças e falhas de outros pensadores e sistemas que tentaram fazer o mesmo caminho e se perderam. Nesse sentido, esse suicídio do próprio pensamento mencionado por Camus, é abordado como suicídio filosófico.

¹²⁴ CAMUS, 2021, p. 24.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 27.

2.2. O suicídio filosófico: a crítica camusiana aos saltos lógicos e o estabelecimento do método

O sentimento do absurdo não pode se resumir a noção do absurdo, isso porque ele está vivo e, como consequência disso, deve morrer ou repercutir. Os espíritos absurdos são diversos, porém coincidem em suas consequências e no ambiente comum que habitam. “Dizer que esse ambiente é mortífero não passa de jogo de palavras”¹²⁸. Camus compreende que viver em tais circunstâncias nos obriga a sair ou ficar, desse modo, o questionamento maior é saber como se sai ou como se fica. O problema do suicídio está diretamente interligado a essa indagação. Isso vale tanto para o suicídio físico quanto para o suicídio filosófico.

O objetivo de apresentar as nuances do suicídio filosófico se deve ao fato de que, na medida em que é soterrado ou deturpado o raciocínio absurdo, temos encerrada a possibilidade de transcender à revolta camusiana. Uma das consequências desse suicídio é a impossibilidade de ascender a revolta como movimento norteador de um *ethos* capaz de conferir à vida humana um valor coletivo que afirme a vida de todos. É partindo da consciência absurda que chegamos à revolta em seu caráter mais expressivo e, desse modo, no acendimento da chama que alimenta a vida daquele homem que leva sua vida sempre no ápice da tensão absurda. A crítica camusiana aos "saltos lógicos"¹²⁹ segue uma linha de raciocínio que perpassa desde as várias definições de absurdo em sua obra às respostas malogradas dadas por alguns filósofos a esse problema, inclusive tais críticas já foram mencionadas anteriormente. Tanto na obra *O Mito de Sísifo*, quanto em *O Homem Revoltado*, Camus preocupa-se com a coerência e a busca por harmonia dentro de um mundo desarrazoado no qual o absurdo anda de mãos dadas com as contradições e impossibilidades de um mundo desprovido de razão. A abordagem feita por ele sobre o conteúdo do suicídio filosófico é agregadora no que concernem os conteúdos que circundam o absurdo e o seu método de pensamento.

Deve-se enfatizar que a assertiva: “é absurdo” equivale, para Camus, às sentenças: “é impossível” e “é contraditório”¹³⁰. Para ele, isso nunca fez tanto sentido e tais incongruências podem ser percebidas na medida em que buscamos comparar. Nesse sentido, ele menciona que “em toda parte, o absurdo nasce de uma comparação”¹³¹. Por meio da comparação com o outro, por exemplo, percebemos as ausências que alimentam nossas sensações de inconformidade com as pessoas e o mundo ao redor, comparar, portanto, é se estranhar. À vista disso, é fundamental compreender que “o sentimento de absurdo não nasce do simples exame de um fato ou de uma sensação, mas sim da comparação entre um estado de fato e certa realidade, uma ação e o mundo que a supera”¹³². Há, portanto, o fator comparativo envolvido na experiência desse sentimento, de modo que nele possuímos termos que devem se manter contínuos para que tenhamos uma noção bem fundada do absurdo.

¹²⁸ CAMUS, 2021, p. 56.

¹²⁹ Em Camus, essa expressão equivale a suicídio filosófico.

¹³⁰ CAMUS, 2021, p.57.

¹³¹ *Ibid.*, p. 58.

¹³² *Ibid.*, p. 58.

O absurdo é essencialmente um divórcio, como já foi enfadonhamente dito até agora. Ele não consiste em nenhum dos elementos comparados. Nasce de sua confrontação.¹³³ Nesse sentido, percebe-se que há a necessidade de constância de todos os elementos comparados, é dessa maneira que sustentamos o confronto. É preciso que esses termos não se anulem ou se deteriorem uns em relação aos outros, caso contrário dissiparemos o conflito e, com ele, a tensão absurda necessária à transcendência do homem consciente do absurdo ao homem revoltado. Antes de tudo, deve-se então dizer que os termos de comparação mencionados são: o homem, o mundo e o absurdo. Nas palavras de Camus, o único laço que une o homem e o mundo se dá na dependência que o absurdo possui em relação a eles. Eles os aderem um ao outro como só o ódio pode juntar os seres¹³⁴. Por isso, como veremos mais a diante, a destruição do equilíbrio resultará em um “problema de salto lógico”¹³⁵, acusado por Camus. Por ora, é prudente que consolidemos esse entendimento camusiano de “simbiose”¹³⁶ entre mundo, homem e absurdo. Seguindo esse raciocínio, o autor nos fala que:

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. Até o momento este é o único laço que os une. Se quiser me limitar às evidências, sei o que o homem quer, sei o que o mundo lhe oferece e agora posso dizer que sei também o que os une.¹³⁷

Destarte, Camus ratifica a sua convicção de que o absurdo se comporta como elo entre homem e mundo, e exige dessa relação equilíbrio. Além disso, toma por atitude a agnição de que “uma única certeza é suficiente para aquele que busca”¹³⁸. A partir de tal constatação, ele toma como consequência imediata uma regra essencial do seu método¹³⁹. O método camusiano se consolida em conformidade com os desvendamentos do absurdo de fora para dentro. Esse método pode ser revelado tanto pela descrição externa do absurdo e seus muros, como também pelas repercussões do absurdo na vida dos espíritos que chegaram até os seus confins. Nesse sentido, Camus segue pontuando a conexão necessária entre o espírito humano, o absurdo e o mundo. É apontado um elo no qual o absurdo se figura como elemento essencial do método, uma verdade a partir da qual Camus parte, um elemento que, ao se findar com a morte, desequilibra os termos desse método. Desse modo, ele nos diz que:

Não pode haver absurdo fora de um espírito humano. Por isso o absurdo acaba, como todas as coisas, com a morte. Mas tão pouco pode haver absurdo fora deste mundo. E por este critério elementar julgo que a noção de absurdo é essencial e pode

¹³³ CAMUS, 2021, p. 58.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹³⁵ Camus chega a pontuar que: “Chestov, justamente, joga todo o peso sobre um dos termos e destrói o equilíbrio”. (CAMUS, 2021, p. 66).

¹³⁶ Eu utilizo este conceito emprestado das ciências biológicas para reforçar a ligação íntima e necessária entre os termos mencionados. É uma analogia aos seres que para biologia possuem uma ligação tão estreita de tal maneira que se torna uma associação necessária para a manutenção de pelo menos um desses seres.

¹³⁷ CAMUS, 2021, p. 58.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹³⁹ Camus, a exemplo de Descartes, funda um método que muito se assemelha em seu procedimento ao método cartesiano. No método camusiano, temos o absurdo como primeira convicção, da qual o autor partirá da transcendência da noção absurda à ideia de revolta.

figurar como a primeira das minhas verdades. Aparece aqui a regra de método antes evocada. Se julgo que uma coisa é verdadeira, devo preservá-la.¹⁴⁰

Podemos constatar a explícita similaridade entre a construção do método camusiano com o, já consolidado, método cartesiano. Destarte, torna-se impossível dissociar um método do outro. Tal semelhança revela-se ainda mais cristalina quando Camus diz que, para ele, o único dado é o absurdo. Sempre buscando aprimorar e consolidar o seu método, Camus sublinha como condição de suas investigações a preservação daquilo que o oprime, isto é o absurdo. Além de preservá-lo, ele se preocupa em respeitar a consequência que julga essencial nele, a confrontação e uma luta sem trégua. Ao levar ao extremo a lógica absurda e, com isso, demarcar ainda mais as regras do seu método, ele pontua que o embate absurdo entre homem-mundo:

Supõe a ausência total de esperança (que nada tem a ver com desespero), a recusa contínua (que não deve ser confundida com a renúncia) e a insatisfação consciente (que não poderia assimilar à inquietude juvenil). Tudo o que destrói, escamoteia ou desfalca estas exigências (e em primeiro lugar a admissão que destrói o divórcio) arruína o absurdo e desvaloriza a atitude que pode então ser proposta. O absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido.¹⁴¹

Assim, ao distinguir a esperança do desespero, a recusa contínua da renúncia e a insatisfação consciente da inquietação juvenil, ele define o percurso certo pelo qual o Homem consciente deve perseguir o absurdo em sua lógica extrema. As premissas anunciadas acima corporificam o método absurdo, cujo raciocínio adotado procura sempre tomar um caminho que se desvencilhe de qualquer forma de evasão que ponha fim ao sentimento absurdo, a exemplo do suicídio, do assassinato em geral ou da evasão lógica. Antes de adentrar com propriedade na crítica camusiana ao suicídio lógico, é ainda preciso, simultaneamente, continuar tecendo considerações sobre o pensamento absurdo. Afinal, para apontar as evasões feitas por outros pensadores, precisamos, ao mesmo tempo, consolidar uma noção de absurdo que contraste com os malogros decorrentes das atitudes filosóficas estreladas por aqueles que optaram pela fuga desse sentimento. Outra evidência é levantada por Camus, uma sentença que parece ser absolutamente moral e que nos ajuda a solidificar algumas consequências do absurdo, aliás, decorrências que só fazem sentido na vida daqueles espíritos que conscientemente acederam os rincões do absurdo. Nesse sentido, Camus diz que:

[...] um homem é sempre vítima de suas verdades. Uma vez que as reconhece, não é capaz de se desfazer delas. Precisa pagar um preço. Um homem consciente do absurdo está ligado a ele para sempre. Um homem sem esperança e consciente de sê-lo não pertence mais ao futuro. Isto é normal. Mas também é normal que se esforce para escapar do universo que criou. Tudo o que foi dito até aqui só tem sentido em função, justamente, desse paradoxo. (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, 2020, p.60-61).

É notável que há um peso que será sempre levado pelo homem que acessa o absurdo conscientemente. A ausência de esperança e de futuro, a tensão perpetua com um mundo desarrazoado leva esse homem ao desespero, isso justifica o esforço desses homens em se

¹⁴⁰ CAMUS, 2021, p. 59.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

livrar dessa pedra que os acompanha. Destarte, Camus se volta para o exame sobre aqueles homens que reconhecendo o ambiente absurdo, a partir de críticas ao racionalismo, a exemplo das filosofias existenciais, optaram, sem exceção, pela evasão. À vista disso, Camus tece uma série de críticas às respostas rasas e às soluções reducionistas para as complexidades da existência humana, sobretudo no que tange ao absurdo e as consequências que daí advêm. Primeiramente, ele inicia sua crítica às filosofias existenciais, que conforme ele ressalta:

Por um raciocínio singular, partindo do absurdo sobre os escombros da razão, num universo fechado e limitado ao humano, elas divinizam aquilo que as oprime e encontram uma razão para ter esperança dentro do que as desguarnece. Essa esperança forçada tem, em todos eles, uma essência religiosa.¹⁴²

Camus já havia criticado a esperança e, como foi colocado em trechos anteriores, inclusive a sublinhou como um “desvio” no percurso do pensamento absurdo. Novamente aqui, o autor atrela a esperança às filosofias existenciais e sua “essência religiosa”¹⁴³. Isso, como veremos mais adiante, é uma maneira escolhida por Camus para desqualificar a resposta dada por essas filosofias ao absurdo. Sísifo é um exemplo de como viver o absurdo sem esperança. Ademais, ele rejeita qualquer forma de pensamento que evite enfrentar diretamente a realidade do absurdo e da falta de um significado transcendente. Com isso, ele nos diz que “viver sob este céu sufocante nos obriga a sair ou ficar. A questão é saber “como se sai, no primeiro caso e porque se fica, no segundo caso”¹⁴⁴. Essa é a escolha primordial para Camus, uma opção que entrelaça dois temas centrais na obra *O Mito de Sísifo*, o suicídio físico e o suicídio filosófico, respostas possíveis ao absurdo. Se a opção for a evasão por falhas de ordem lógica e ou metafísica, temos então os saltos lógicos ou suicídio filosófico.

Ao tratar das filosofias existenciais e suas propostas evasivas frente ao absurdo, Camus então analisou temas particulares em Chestov, Kierkegaard e Jaspers. A respeito do último, o filósofo argelino nos diz que: “ele se mostra impotente para realizar o transcendente, incapaz de sondar a profundidade da experiência e consciente desse universo perturbado pelo fracasso”¹⁴⁵. Camus, ao mesmo tempo em que Jaspers, “não encontrou nada na experiência a não ser a confissão da sua própria impotência e nenhum pretexto para inferir qualquer princípio satisfatório”¹⁴⁶. Contraditoriamente, ele, sem qualquer justificação lógica, afirma o “transcendente”¹⁴⁷, o “ser da experiência” e o “sentido supra-humano da vida” ao reconhecer no fracasso¹⁴⁸ o fio condutor para a evidência do “ser da transcendência”. Um ser que explica

¹⁴² CAMUS, 2021, p. 60.

¹⁴³ Essa crítica à essência religiosa, mais adiante na obra de Camus, também pode ser lida como crítica às soluções metafísicas para o problema do absurdo.

¹⁴⁴ CAMUS, 2021, p. 56-7.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 61

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 61

¹⁴⁷ Acerca do movimento “transcendente” na filosofia jasperiana, a Prof^ª. Ms. Fernanda de Araújo Melo, diz que: “no instante em que se confronta com suas limitações o existente se coloca diante da possibilidade de realizar o ‘movimento de transcendência’, pois deixa de identificar-se com o mundo ou como pertencente a ele passando a identificar-se como existência no mundo, aberto às diversas possibilidades de ser e de se projetar”. (MELO, 2012, p. 56).

¹⁴⁸ Fracasso exprimido na sua impotência em apresentar qualquer explicação ou princípio satisfatório para descrever a experiência humana na Terra.

tudo e é definido como “unidade inconcebível do geral e do particular”¹⁴⁹. Dessa maneira, Jaspers transforma o absurdo em deus, em seu sentido mais amplo, e torna também a impotência para compreender, o ser que ilumina tudo. Considerando não haver justificação no campo da lógica para esse pensamento, Camus o define como um salto lógico. Destarte, para Camus, ao “saltar para além dos limites que determinam à existência humana”¹⁵⁰, Jaspers comete suicídio filosófico. Por fim, também intitula a filosofia jasperiana como sendo apóstola do pensamento humilhado.

É relevante mencionar que a crítica camusiana ao método de pensamento jasperiano nada tem a ver com uma deslegitimação do “pensamento místico”¹⁵¹ enquanto atitude mental. Camus a faz somente por um critério de demarcação entre o exercício de pensamento que responda às questões centrais do absurdo dentro de sua própria lógica e método, em contraste com outras fórmulas de pensamento que não lhe servem como fundamento para construção de um método que guie o pensamento absurdo sob o jugo do raciocínio absurdo perseguido por ele.

Quanto à crítica à Chestov, ela se dá na medida em que Camus identifica no filósofo russo o movimento de reconhecimento do absurdo de toda existência, mas também nota nesse descobrimento a admissão do absurdo e a crença na esperança. Todavia, Camus pontua que “se admitirmos que o absurdo é o contrário de esperança, veremos que o pensamento existencial para Chestov pressupõe o absurdo, mas só demonstra isto para dissipá-lo”¹⁵². Camus, como já foi mencionado anteriormente nesse texto, traça como elemento essencial do absurdo a sua não admissão por parte do homem, essa é uma exigência do absurdo. A única possibilidade de absurdo é no universo do homem, caso essa noção se transforme em trampolim para eternidade, ela deixa de estar relacionada com a lucidez humana. Ademais, se o absurdo passa a ser admitido, o embate é evitado, a comunhão entre homem e absurdo faz ruir seu caráter fundamental de oposição, dilaceramento e divórcio. Destarte, essa admissão chestoviana do absurdo resume-se em mais um salto protagonizado por um espírito que reconheceu o absurdo, mas optou por escapar desse tema pela via metafísica.

Além disso, enquanto “para Chestov, a razão é vã, mas existe alguma coisa além da razão. Para um espírito absurdo, a razão é vã e não existe nada além da razão”¹⁵³. Não obstante, a razão nos serve e é eficaz na ordem da experiência humana, nos servimos dela para tentar saciar nossa sede pelo absoluto e pela clarividência daquilo que nos é desconhecido. Sendo assim, “se o absurdo então surge, é precisamente no encontro dessa razão eficaz, porém limitada com o irracional sempre renascido”¹⁵⁴. Chestov comete um grande equívoco quando, impetuosamente, empenha-se em afirmar a inutilidade de toda a razão. É da natureza do absurdo o equilíbrio e, neste caso, o equilíbrio dos termos da comparação racional/irracional se encerra quando Chestov resolve eliminar o peso da razão dentro do raciocínio absurdo.

¹⁴⁹ CAMUS, 2021, p. 62.

¹⁵⁰ MELO, 2012, p. 56.

¹⁵¹ O pensamento místico é entendido nesse contexto como todo pensamento que apele para fundamentações transcendentais, explicações que estão fora da experiência humana.

¹⁵² CAMUS, 2021, p. 64.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 66.

Na filosofia existencial chestoviana:

Tudo é sacrificado ao irracional e, sendo escamoteada a existência de clareza, o absurdo desaparece junto com um dos termos de sua comparação. O homem absurdo, pelo contrário, não realiza esse nivelamento. Ele reconhece a luta, não despreza em absoluto a razão e admite o irracional. Recobre assim com o olhar todos os dados da experiência e está pouco disposto a saltar antes de saber. Ele só sabe que, nessa consciência atenta, já não há lugar para esperança.¹⁵⁵

Dessa maneira, Camus encerra sua crítica a Chestov e, junto a ela, ressalta mais uma vez a natureza do absurdo, os meandros pelos quais o homem deve passar até a consciência absurda e, por fim, o que deve evitar para se manter fiel ao raciocínio absurdo. Ao nos dizer o que não se pode admitir no raciocínio absurdo e como não proceder frente à revelação da consciência absurda, Camus nos indica os caminhos e os conteúdos nos quais devemos nos agarrar para que possamos perpetuar o sentimento absurdo sem sucumbirmos diante da tentadora esperança humana por um mundo reconciliado e uno.

Já abordada de maneira breve no capítulo anterior, a crítica a Kierkegaard é retomada por Camus ao elencar os suicídios filosóficos. Conforme ele nos lembra, “Kierkegaard também dá seu salto. Ele volta finalmente para o cristianismo, em seu rosto duro, que tanto o assustava na infância”¹⁵⁶. Para esse filósofo cristão, a antinomia e o paradoxo de temas pertinentes à vida, que lhe causaram tanto o desespero quanto o sentido da vida, encontram a verdade e a clarividência no cristianismo.

Camus tece considerações que se aprofundam não na filosofia kierkegaardiana como um todo, mas ao menos na sua apreciação sobre o absurdo, seus fundamentos e consequências. Nesse sentido, ele realça que:

O cristianismo é o escândalo, e o que Kierkegaard pede com simplicidade é o terceiro sacrifício exigido por Inácio de Loyola, aquele com o qual Deus mais se delicia: “o sacrifício do intelecto”. Este efeito do “salto” é bizarro, mas não deve nos surpreender mais. Ele faz do absurdo o critério do outro mundo, enquanto não passa de um resíduo da experiência deste mundo. “Em seu fracasso”, diz Kierkegaard, “o crente encontra seu triunfo”.¹⁵⁷

Conforme já mencionado, a crítica camusiana aos saltos cometidos por outros pensadores do absurdo se configura, ao mesmo tempo, como um parâmetro para que possamos circunscrever o método de raciocínio camusiano. É perceptível que Kierkegaard não mantém o equilíbrio entre o irracional do mundo e a nostalgia rebelde do absurdo. Dessa forma, desrespeita a relação constitutiva do absurdo que sempre preza por equilíbrio e média entre seus termos. Por conseguinte, “se substituindo o seu grito de rebeldia por uma adesão furiosa, ele será levado a ignorar o absurdo que o iluminava até então e a divinizar a única certeza que daí por diante terá, o irracional”¹⁵⁸. Isso porque, conforme já foi dito, o absurdo se dissolve na medida em que é admitido. O erro de Kierkegaard, sublinhado por Camus, é querer se curar ao invés de conviver com os próprios males, pois em sua perseguição

¹⁵⁵ CAMUS, 2021, p. 67

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 67-8.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 69.

desesperada para escapar das inconformidades inerentes a condição humana, “ele dá o irracional a cara do absurdo e a Deus, seus atributos: injusto, inconsequente e incompreensível”¹⁵⁹.

Kierkegaard fez ecoar seu grito de esperança por séculos, atingindo muitos corações, exceto o do homem absurdo. Nesse autor, a esperança tem uma peculiaridade a mais, isso porque, em conformidade com a filosofia cristã, não vê de modo algum no fim da vida o encerramento da esperança. Pelo contrário, o filósofo cristão reconhece no fim de tudo “infinitamente mais esperança que a vida comporta”¹⁶⁰. Como já mencionado em citação anterior, para Camus, o “cristianismo é o escândalo”. Nesse sentido, ele acrescenta que “a reconciliação por meio do escândalo ainda é reconciliação”. E talvez, como no método que inspira Kierkegaard, ela permita “extrair a esperança do seu contrário, que é a morte”.

Para Camus, essas considerações são majoritariamente impregnadas de desmesura, ultrapassam medida humana, não possuem certeza lógica e tampouco probabilidade experimental. Apesar de tais considerações, Camus sempre enfatiza que, em momento algum, objetiva negar a filosofia desses autores ou dotá-las de irrelevância, o que ele deseja afirmar com tais observações é que delas ele não pode se utilizar para tornar sólido o seu método, isso porque não deseja fundamentar coisa alguma no incompreensível. Isso ultrapassaria suas medidas já estabelecidas sobre a natureza do absurdo. Nesse sentido, Camus, novamente, deixa evidente a sua exigência por uma postura comedida em relação aos conteúdos do absurdo quando é categórico e diz:

Quero saber se posso viver com o que sei, e só com isso. Dizem-me ainda que a inteligência deve sacrificar aqui o seu orgulho e a razão, se inclinar. Mas se reconheço os limites da razão, nem por isso a nego, reconhecendo seus poderes relativos. Só quero continuar neste caminho médio onde a inteligência pode permanecer clara.¹⁶¹

Podemos observar dessa maneira um método que se torna cognoscível na medida em que Camus se dedica em versar sobre quais respostas não coadunam com a essência constitutiva do absurdo. Retomando Kierkegaard, ele expõe o ponto de vista do autor segundo o qual o desespero não é um fato, mas o próprio estado do pecado, pois o pecado é o que afasta de Deus. A respeito disso, Camus complementa que: “o absurdo, que é o estado metafísico do homem consciente, não conduz a Deus”¹⁶² (o que não significa excluir). A partir disso, Camus arrisca dizer que “o absurdo é o pecado sem Deus”¹⁶³. Temos então uma nova definição de absurdo, dessa vez equiparada ao pecado, baseando-se na noção de pecado kierkegaardiana. Destarte, para Camus, resta-nos viver nesse estado do absurdo, cujo fundamento pode ser ilustrado pelo espírito e o mundo apoiados um no outro sem poderem se abraçar. Ele exprime sua inconformidade com as respostas dadas até então ao absurdo ao fazer a seguinte provocação:

¹⁵⁹ CAMUS, 2021, p.70.

¹⁶⁰ Talvez isso nos permita inferir que a esperança é potencializada na cosmovisão cristã e, desse modo, um mal maior entre eles.

¹⁶¹ CAMUS, 2021, p. 71.

¹⁶² *Ibid.*, p. 71.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 71.

Pergunto pela regra de vida desse estado e o que me apresentam despreza seu fundamento, nega um dos termos da oposição dolorosa e me exige uma renúncia. Pergunto o que significa a condição que reconheço como minha, sei que implica a escuridão e a ignorância, e me asseguram que essa ignorância explica tudo e que essa noite minha luz.¹⁶⁴

Camus deixa claro, desse modo, a inviabilidade de certas respostas como a de Kierkegaard, que nos oferece a crença numa consciência eterna ou o grito de desespero frente ao absurdo. Em contrapartida, Camus entende que, na busca pela verdade, o homem absurdo não deve se guiar pelo que é desejável, confortante e aprazível. Destarte, Camus enfatiza que, caso seja preciso fugir da pergunta angustiante: “O que seria então a vida?” O espírito absurdo prefere adotar sem excitação o desespero em detrimento da ilusão de um espírito eterno.

À vista do que foi desenvolvido até o momento, sobre o conteúdo desses saltos executados por aqueles espíritos que não conseguiram suportar o estado absurdo como estágio permanente da vida, Camus demarca o conceito de “suicídio filosófico”. Primeiro, ele o define como atitude existencial, ressaltando que tal observação não é um julgamento, depois de maneira mais consistente e compreensível, ele nos diz que essa atitude:

É uma maneira cômoda de designar o movimento pelo qual um pensamento nega a si mesmo e tende a superar-se no que diz respeito a sua negação. A negação é o Deus dos existencialistas. Esse deus, exatamente, só se sustenta pela negação da razão humana. Mas como os suicídios, os deuses mudam de acordo com os homens. Há várias maneiras de saltar, mas o essencial é saltar. Essas negações redentoras, essas contradições finais que negam o obstáculo que ainda não foi superado, tanto podem nascer (é o paradoxo deste raciocínio) de uma certa inspiração religiosa quanto da ordem racional. Elas sempre aspiram o eterno, e só nisso dão o salto.¹⁶⁵

A partir de tais considerações, podemos compreender o porquê Camus é tomado como filósofo da existência e não um existencialista. Ele se distingue justamente pela sua postura comedida em não aderir a qualquer movimento de “negação” como postura filosófica, como fazem os existencialistas. Também podemos inferir, baseado no trecho acima, que sendo os deuses mutáveis assim como os suicídios, os saltos podem nascer tanto de uma inspiração religiosa quanto da ordem racional. Isso se evidencia melhor quando Camus reconhece que, para alguns, a evasão se dá pela fé cega na razão e na sua pretensão de tudo explicar. Nesse sentido, Camus nos alerta que a atitude espiritual mais difundida em seu tempo é o princípio de que tudo é razão e de que ela pode explicar o mundo. Mas, como vemos até aqui, a filosofia camusiana é guiada sempre pela moderação. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que se afasta das fórmulas de pensamento que negam radicalmente a razão, ele também se afasta daqueles sistemas de pensamento que fazem da razão um deus supremo. Também já foi exposta de maneira bem cristalina a noção camusiana de que qualquer método de pensamento que procure a reconciliação entre homem-mundo está traindo a natureza do absurdo. Essa traição pode se dar tanto pela adoção radical da via racional quanto pela via religiosa.

Camus admite que é aceitável a pretensão de dar ao mundo explicações claras quando admitimos que ele deve ser claro. Todavia, isso não é objeto do raciocínio que segue

¹⁶⁴ CAMUS, 2021, p. 72.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 73.

esboçando durante a sua obra. Destarte, pontua que o seu objetivo, “com efeito, é esclarecer o procedimento mental que, partindo de uma filosofia da não significação do mundo, acaba encontrando-lhe um sentido e uma profundidade.”¹⁶⁶ Nesse sentido, “o mais patético de tais procedimentos tem essência religiosa e é ilustrado pelo tema do irracional”¹⁶⁷. Já “o mais paradoxal e significativo deles é por certo aquele que dá suas razões racionáveis a um mundo que a princípio imaginava sem princípio diretor”¹⁶⁸. Vemos que o que interessa ao raciocínio absurdo é o método, o que decorre dele é consequência. Prosseguindo em seu exame sobre as demais filosofias que, pelos contrastes e às vezes coincidências com a sua, acabam por contribuir com as elucidações do seu método de pensamento, Camus examina o tema da intenção em Husserl e nos fenomenólogos. Ele então sublinha que:

Primitivamente, o método husserliano nega o procedimento clássico da razão. Repitamos. Pensar não é unificar, familiarizar a aparência com o aspecto de um grande princípio. Pensar é reaprender a ver, dirigir a própria consciência, fazer cada imagem um lugar privilegiado. Em outras palavras, a fenomenologia se nega a explicar o mundo, quer simplesmente ser uma descrição do vivido. Coincide com o pensamento absurdo na sua afirmação de que não existe verdade, só existem verdades.¹⁶⁹

O movimento do espírito nostálgico, nesse cenário fenomenológico, esbarra-se na pluralidade de verdades que não objetivam a apreensão absoluta e una do mundo. No sistema husserliano, é preciso que reaprendamos a ver e a dirigir a própria consciência. E como numa imagem bergsoniana, menciona Camus, a consciência não forma o objeto do seu conhecimento, mas se assemelha a uma espécie de projetor que congela imagens e deixa em suspenso na experiência os objetos de sua atenção, deixando-os à margem de todos os juízos. À primeira vista, o espírito absurdo parece incontestável dentro da lógica husserliana. Todavia, Camus nos relembra que os métodos de pensamento em geral se constituem de dois aspectos, um psicológico e um metafísico e, desse modo, abrigam duas verdades. Se adotarmos apenas a atitude psicológica dentro do tema da intencionalidade, chega-se à noção de que o real deveria ser esgotado em vez de explicado e, com isso, ela nada difere do espírito absurdo. Assim como a intencionalidade, o absurdo quer enumerar o que não consegue transcender e entende que, na ausência de qualquer princípio de unidade, o pensamento ainda pode encontrar suas alegrias descrevendo e compreendendo cada faceta da experiência. Dessa maneira, a intencionalidade, ao dar testemunho do interesse que a realidade pode apresentar, desperta um mundo adormecido e o reanima para o espírito.

A fenomenologia, quando procura se aprofundar e fundamentar racionalmente a noção de verdade e descobrir a “essência” de cada objeto do conhecimento fixado pela consciência, tem sua profundidade restituída à experiência. A oscilação entre a modéstia e a segurança é uma característica do pensamento fenomenológico que, para Camus, ilustra melhor que qualquer outra coisa o raciocínio absurdo. Contudo, apesar de parecer um modelo de pensamento totalmente adequado ao absurdo, Camus percebe o “salto” também nesse modo de pensamento husserliano quando o fenomenólogo fala em “essências extratemporais”

¹⁶⁶ CAMUS, 2021, p. 74.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 74.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 74-5.

atualizadas pela intenção. Para Camus, esse conceito husserliano se comporta como o novo mundo das ideias¹⁷⁰. Ao afirmar a existência de uma infinidade de essências que explicam uma infinidade de objetos, Husserl teria então se lançado num politeísmo abstrato. Levado pelo aspecto metafísico do seu pensamento, Husserl sente-se talvez mais próximo de Platão, na medida em que considera que toda imagem supõe uma essência, igualmente privilegiada. Da fenomenologia husserliana, Camus se serve do aspecto psicológico para ilustrar a verdade absurda de que todas as facetas do mundo são privilegiadas, mas se choca com o movimento de transcendência husserliano que, nas palavras de Camus: "reintroduziu no mundo uma espécie de imanência fragmentária"¹⁷¹.

À vista disso, Camus, ao se aprofundar no pensamento paralelo de Husserl em relação à mente, percebe o lugar exato onde o espírito abandona o caminho da evidência. Sobre o aspecto metafísico do pensamento de Husserl, Camus afirma que se depara com uma "metafísica da consolação"¹⁷². Para ele, o fenomenólogo, ao afirmar que "mesmo que o espírito não existisse, existiriam suas leis!", ele quer fazer de uma verdade psicológica uma regra racional. Acrescenta ainda que Husserl, depois de ter negado o poder integrante da razão humana, acaba mergulhando na razão eterna.

Prosseguindo em suas considerações sobre o desequilíbrio que figura nas posições filosóficas extremas, de modo que o pensamento ou se apoia na razão ou no irracional, Camus nos diz que não há tanta distância entre o deus abstrato de Husserl e o deus fulgurante de Kierkegaard, isso porque "a razão e o irracional levam à mesma predicação"¹⁷³. Retomando e ressaltando a força do caráter nostálgico que habita os homens, Camus também nos lembra que: "o filósofo abstrato e o filósofo religioso partem do mesmo descoberto e se apoiam na mesma angústia. Mas o essencial é explicar. Aqui a nostalgia é mais forte do que a ciência"¹⁷⁴.

Nesse sentido, Camus é conclusivo ao perceber que o pensamento de seu tempo é impregnado por uma filosofia da não significação do mundo, no qual a extrema racionalização do real o fragmenta e, por outro lado, sua exacerbada irracionalização o diviniza. Camus vive tempos de extremismos políticos, ideológicos e filosóficos, isso deixa-se evidenciar também no campo do pensamento. Por fim, o desejo de ambos é a reconciliação e nos dois casos "o salto" é suficiente. Como já foi dito várias vezes até aqui, o objetivo é definir um método de pensamento absurdo a partir da análise de todas essas menções aos modelos de pensamento de sua época e aos métodos que o homem se utiliza para apreender o mundo e suas múltiplas filosofias. Nesse sentido, Camus busca estabelecer as bases para esse método durante todo o seu ensaio *O mito de Sísifo*. Como também já foi exposto, ele persegue sempre a postura comedida em relação ao caminho que o homem absurdo deve trilhar. Em suma, buscando o equilíbrio, Camus se atenta à fragilidade da razão, assim como também observa que não se pode reduzir essa crítica a uma mera negação. Ele busca sempre um meio termo no qual prevalece a atitude comedida frente à vida, à razão, ao mundo, ao absurdo, etc.

¹⁷⁰ Camus faz aqui uma referência ao mundo das ideias de Platão.

¹⁷¹ CAMUS, 2021, p. 78.

¹⁷² *Ibid.*, p. 79.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 81.

À vista disso, Camus, tomando novamente a nostalgia como caráter mais pulsante do pensamento humano, vê nisso o “tendão de Aquiles” do conceito de uma razão imaculada em seus rigores metodológicos. Isso porque, para ele, esse conceito não deixa de ser movediço. Apesar do rosto humano da razão, quando precisa, desde Plotino, ela se volta para o divino e se afasta do seu princípio mais caro, que é a contradição, para enfim adotar o da participação. Tudo isso em nome da reconciliação, uma maneira de aplacar a fome nostálgica do espírito humano.

Quanto ao pensamento que se guia cegamente pelo irracional e ou pela negação da razão, a exemplo dos já citados Chestov, Kierkegaard, Husserl e os filósofos existencialistas, Camus identifica e evidencia o salto cometido por eles dentro da lógica de seus próprios sistemas de pensamento. Sempre pensando “entremeios”, Camus solidifica o caráter moderado de sua filosofia ao longo de toda sua obra. Em vista disso, Camus nos aponta a “falta de sorte” do espírito absurdo em relação à sua posição epistemológica. Assim, o mundo para ele não é tão racional a ponto de aplacar sua angústia frente à exigência de familiaridade do mundo absurdo. O mundo é, para o espírito absurdo, irracional, e nada mais que isso. Se, por um lado, em Husserl, “a razão termina não tendo limites”¹⁷⁵, por outro lado, o absurdo fixa seus limites. Já em Kierkegaard, um único limite basta para negá-la. Isso evidencia a tomada de posição camusiana de “entremeios”. O limite da razão ressaltado por ele visa às ambições da própria razão e torna-se um critério coerente. Nesse sentido, Camus conclui que “o absurdo é a razão lúcida que constata seus limites”¹⁷⁶.

Destarte, o homem absurdo persegue um caminho sinuoso no qual ele consegue reconhecer suas verdadeiras razões, um trajeto cujo risco de desvio é sempre latejante. Enquanto no mundo de Husserl o apetite de familiaridade torna-se inútil diante de um mundo clarividente, em Kierkegaard, o desejo de clareza é tomado como pecado do homem e, por isso, deve-se apostar na renúncia para se satisfazer. Já no universo do homem absurdo, o desejar saber é o único pecado do qual ele é culpado e inocente ao mesmo tempo, porque tem apetite por clareza e apoia-se em verdades que não consistem em serem satisfeitas. Ou seja, na mesma medida em que persegue a clarividência, o homem absurdo também entende que satisfazer totalmente o seu apetite por clareza é o mesmo que esgotar o elemento fundamental que move o absurdo. Esse homem que não quer a predicação, a clarividência absoluta (porque reconhece nisso uma impossibilidade) sabe que, ao mesmo tempo, seu pensamento é edificado pelo apetite necessário e voraz de esclarecimento e não dá para se desvincular dessa fonte.

Camus, depois de muito analisar aquelas filosofias e autores que cometeram saltos ao se depararem com o absurdo, evidenciou, a partir daí, como não cometer esses saltos, de que maneira o homem absurdo deve-se comportar diante da vida e do mundo. Ao passo que buscava por um método que pudesse abarcar o absurdo sem se desviar dos seus princípios, Camus também nos indicou um *ethos* do absurdo, uma espécie de manual que pauta as atitudes do homem sempre com vistas a se manter coerente ao pensamento absurdo. Nesse sentido, ele se mantém fiel à sua evidência primeira, o absurdo. Essa primeira verdade é, por vezes, definida como “o divórcio entre o espírito que deseja e o mundo que decepciona”, “a

¹⁷⁵ CAMUS, 2021, p. 82.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 83.

nostalgia por unidade”, “o universo disperso e a contradição que os enlaça”, dentre outras exemplificações. Para ele, Kierkegaard salta ao suprimir sua nostalgia, já Husserl comete o mesmo erro ao reunir novamente esse universo. Camus quer o dilaceramento e o *savoir vivre*, isso consiste em jamais negar um dos termos da oposição que constitui o absurdo.

Finalmente, retomamos a questão essencial da filosofia camusiana, o “vale a pena viver”. É preciso que, diante de tamanha confrontação, o homem possa dizer se deve aceitar ou recusar esses dilaceramentos. Camus é crucial quando nos escreve que, frente a esse mundo desmedido, “é preciso saber se pode viver nele ou se a lógica manda que se morra por ele”¹⁷⁷. Afinal, dizer se a vida vale ou não a pensa ser vivida é, para ele, o maior problema filosófico. Nesse sentido, o suicídio, para Camus, seja físico ou filosófico, merece o seu lugar de destaque na filosofia. Ele, como pudemos ver, ao examinar minuciosamente o suicídio filosófico, acabou por retornar a sua evidência primeira. O absurdo existe e é um fato, resta saber quais as consequências que o homem absurdo terá a partir de sua revelação. O *savoir vivre* é uma resposta camusiana que satisfaz tanto a exigência de clareza quanto a de recusa, sem suicídio físico ou filosófico. Podemos dizer que o *savoir vivre* é uma opção coerente para ambos os suicídios. Consoante a isso, Camus revela o porquê de querer conhecer afundo a lógica do suicídio e sua honestidade. Sua preocupação não é tanto pelo salto em si, mas pelo instante que precede o salto. Para ele, é nesse ponto da curva que o espírito absurdo deve-se manter, “nessa aresta vertiginosa, o resto é subterfúgio.”¹⁷⁸ Deste modo vê-se que ao desvendar a lógica do suicídio filosófico, Camus revela também onde deve se situar o homem absurdo. É descortinando fórmulas de pensamento e métodos que não satisfazem os princípios do absurdo que ele nos revela, tudo que consegue dizer sobre o absurdo, seu raciocínio e seu método.

¹⁷⁷ CAMUS, 2021, p. 84.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 85.

2.3. A liberdade absurda: uma recusa definitiva ao suicídio

O tema da liberdade na filosofia camusiana contrasta com outras filosofias de sua época¹⁷⁹, traz em seu conteúdo aspectos que talvez possa nos permitir apontar uma sentença definitiva sobre o tema do suicídio. Na medida em que revela os fundamentos que norteiam a liberdade absurda, Camus nos indica o porquê, ao contrário do que comumente se deduz, de a ação suicida não poder coincidir com o exercício da liberdade absurda.

Antes de adentrar no conceito de *liberdade absurda* vale lembrar em quais evidências Camus se apoiou até aqui. A primeira delas, o absurdo, direcionou-nos um caminho a ser trilhado. Perseguido esse caminho, alcançamos outras evidências que nos dizem o que não podemos negar, o que não podemos recusar e, por fim, nosso apetite pelo absoluto e pela unidade. Frente a tais confirmações, coube-me analisar as respostas dadas até então ao absurdo, dentre elas o suicídio. Agora, o objetivo é demonstrar a incompatibilidade do suicídio com a liberdade absurda e, assim, soterrar, sob a ótica da filosofia camusiana, a possibilidade de argumentação em prol do suicídio fundamentada pelo exercício de liberdade.

Foi ressaltado até o momento que Camus se guia por uma consciência que ao mesmo tempo em que anseia por clarividência e conciliação, exige também que a oposição seja mantida. Em seu método de pensamento, não há espaço para verdades que fujam do campo de compreensão que sua condição humana lhe impõe. Ter consciência dessa limitação e do divórcio que nos separa do mundo são fatores constituintes do pensamento absurdo. Essas características exigem dessa consciência que ela seja perpétua, sempre renovada e tensa. Assim, o absurdo adentra na vida de um homem. Amparado pela consciência absurda, o homem se põe em contínua oposição ao mundo. Um homem, que apesar do dilaceramento, desaprendeu a esperar e faz do presente o seu reino. Ao fazer do presente seu único mundo possível e se embrenhar pela repetição de gestos e fazeres cotidianos, esse homem mantém acesa a inquietação que se faz presente desde a gênese da consciência absurda.

À vista disso, novamente devemos nos indagar se “vamos morrer, escapar pelo salto, reconstruir uma casa de ideias e de formas à nossa medida? Ou, pelo contrário, vamos manter a aposta dilacerante e maravilhosa do absurdo?”¹⁸⁰ Dentro desse universo de possibilidades, o homem absurdo deve se manter atento e fiel à natureza do pensamento absurdo. Ao optar por uma vivência mordaz com o mundo, resistindo a todas as tentações que podem lhe empurrar para o salto, o homem absurdo é, às vezes, acusado de cometer o pecado do orgulho. Todavia, esse homem não entende a noção de pecado, tampouco pode vislumbrar o inferno no fim do túnel. O homem, nesse ponto, torna-se um inocente irreparável. Acerca dessa inocência, Camus nos diz que:

É ela que lhe permite tudo. Assim o que ele exige de si mesmo é viver somente com o que sabe, arranjar-se com o que é e não admitir nada que não seja certo. Respondem-lhe que nada é certo. Mas isto, pelo menos, é uma certeza.¹⁸¹

¹⁷⁹ Contrasta e polemiza, em especial, com o conceito de liberdade sartriana.

¹⁸⁰ CAMUS, 2021, p. 90.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 91.

Destarte, vemos que a inocência, na medida em que “vive somente com o que sabe”, revela-se como uma “antessala para a liberdade camusiana”¹⁸². Isso coincide também com o *savoir-vivre* e sua exigência por uma vida na qual o homem possa “arranjar-se” em meio a um mundo destrocado. Ademais, movido ao menos pela certeza de que nada é certo, é preciso que o homem ainda responda “se é possível viver sem apelação.”¹⁸³ A apelação que me interessa neste instante, é o suicídio. Se, por um lado, já foi cristalizada a noção de que a vida não necessita de sentido para ser vivida, por outro lado, torna-se plausível confirmar que a vida será mais bem vivida quanto menos sentido houver. Afinal se de um lado entendemos que “viver uma experiência, um destino, é aceitá-lo plenamente”¹⁸⁴, sabemos, por outro lado, que o absurdo exige do mundo clareza, para isso reivindica que ele esteja permanentemente iluminado pela consciência. Sendo assim, viver requisita do homem a aceitação completa de sua experiência na terra, sem negar nenhum dos termos que componha o absurdo dessa experiência. Por fim, “viver é fazer que o absurdo viva,”¹⁸⁵ desse modo, “esse sentimento só morre quando viramos as costas para ele”¹⁸⁶.

Frente a esse problema, já no *Mito de Sísifo*, Camus aponta a revolta como postura filosófica mais coerente. Na medida em que exige uma transparência impossível e questiona o mundo a cada segundo, a revolta estende a consciência por toda a experiência. Ainda que esteja certa do seu destino esmagador, o homem absurdo, já trajado de revolta, prefere o embate em detrimento da evasão. Nesse sentido, a experiência absurda afasta-se do suicídio. Esse gesto fatal em momento algum pode ser tomado como um passo seguinte à revolta. Isso porque, ao contrário da revolta, “o suicídio, como o salto, é a aceitação em seu limite máximo”¹⁸⁷. Além disso, o suicídio “à sua maneira” resolve o absurdo, mas, para isso, fere a natureza do absurdo em seus princípios constitutivos que é jamais excluir um de seus termos, no caso, o homem.

No tocante a essa relação contraditória entre o suicídio e o absurdo, Camus enfatiza que “para manter-se, o absurdo não pode ser resolvido. Recusa o suicídio na medida em que é ao mesmo tempo consciência e recusa da morte”¹⁸⁸. Podemos perceber que tal recusa se dá porque o absurdo se encerra com a morte do homem, e como já sabemos, o absurdo exige da vida que ela permaneça e seja vivida o quanto for possível.

Por conseguinte, Camus nos diz que:

O suicídio é um desconhecimento. O homem absurdo não pode fazer outra coisa senão esgotar tudo e se esgotar. O absurdo é sua tensão mais extrema, aquela que ele mantém constantemente com um esforço solitário, pois sabe que com essa consciência e com essa revolta dá testemunho cotidianamente de sua única verdade, que é o desafio.¹⁸⁹

¹⁸² Como veremos, a liberdade camusiana coincide com um viver circundado por aquilo que a experiência nos revela, nos exige viver com o máximo de dados possíveis extraídos da experiência.

¹⁸³ CAMUS, 2021, p. 91.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 92

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 92

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 92

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 92

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 93

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 94

À vista disso, a liberdade em Camus se nutre do desafio cotidiano, da batalha permanente que se exige do homem absurdo. Gozar de sua experiência na terra com vistas a esgotar todo o campo do possível, é a experiência que se pode ter de liberdade. Sendo assim, a liberdade se cristaliza quanto mais intensa for a experiência. O absurdo exige que se viva sem apelo, esperança de futuro, apego ao passado ou consolação divina. Destarte, devemos admitir que a liberdade que se desenha a partir da lógica absurda não pode, de maneira alguma, amarrar-se à possibilidade de uma liberdade metafísica. Camus já perdeu a noção de hierarquia e não pode mais compreender o que seria uma liberdade dada por um ser superior. Nesse sentido, ele admite que a única liberdade que conhece é a liberdade de espírito e de ação. Na medida em que o absurdo aniquila todas as possibilidades de liberdade eterna, também nos devolve e exalta, pelo contrário, a liberdade de ação.

A privação de esperança e de futuro significa um crescimento na disponibilidade do homem. Com isso, a liberdade de ação tem um campo infinito de atuação e uma fonte inesgotável de motivações. Dessa maneira, quanto maior a ausência de esperança e futuro, maior será a exigência de uma vida alimentada pelo desafio diário de tudo esgotar. A liberdade absurda então se solidifica conforme o homem toma consciência do caráter limitado da vida e passa a exaltar o presente em sua experiência cotidiana. Destarte, a consciência absurda nos impõe a morte como única realidade. Sabemos que depois dela, a sorte está lançada. A partir de tal constatação, também se pode afirmar que não somos livres para nos perpetuar, pelo contrário, somos escravos sem esperança de revolução eterna e sem o recurso do desprezo. Aos poucos, o homem absurdo verá ruir a possibilidade de uma liberdade plena, porém isso não o impede de buscar a liberdade de ação dentro das possibilidades que a sua experiência no mundo lhe fornece.

O homem, por mais que busque se afastar de todo preconceito, moral ou social, em parte, acaba os conservando (sejam bons ou maus) e adaptando sua vida a eles. Essa conservação, mesmo que inconsciente, empurra o homem absurdo para a compreensão de que não é realmente livre. Sobre isso, Camus nos diz que:

[...] 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 sentido, crio barreiras entre as quais recluo minha vida.¹⁹⁰

Essa passagem deixa evidente a impossibilidade de edificar a liberdade absurda concomitante a uma vida regida pela esperança e na admissão de um sentido que a torna reclusa e limitada. Criar tais barreiras em torno de si limita o exercício de liberdade e de ação de um Homem, isso porque restringe o seu campo de experiência. Por isso, Camus aponta a ausência de amanhã, “a razão da sua liberdade profunda”¹⁹¹. Ele destaca o retorno à consciência e a evasão para fora do sono cotidiano como os primeiros passos para atingir a liberdade absurda. Esse movimento se dá na medida em que o homem viva o absurdo em sua máxima expressão, sem rodeios e com plena convicção de suas limitações. É preciso reconhecer que chegamos ao limite e não podemos resolver o absurdo, pelo contrário, é

¹⁹⁰ CAMUS, 2021, p. 98..

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 98.

necessário que sua chama seja perpetuada. Também, é igualmente necessário admitir que diante da ausência de futuro devemos cultivar o presente e suas possibilidades.

Ao passo que a morte se apresenta como ponto crucial para que o homem reconheça sua derrota inegociável, ela traz consigo a exigência de uma ação presente em detrimento de um futuro incerto. Deve-se com isso constatar que “a morte e o absurdo, são aqui, nota-se, os princípios da única liberdade razoável”¹⁹². Isso porque são fatores determinantes na noção que se tem de liberdade absurda. Destarte, a partir de tais constatações podemos dizer, nas palavras de Camus, que:

O homem absurdo vislumbra assim um universo ardente e gélido, transparente limitado, no qual nada é possível, mas tudo está dado, depois do qual só há o desmoronamento e o nada. Pode então decidir aceitar a vida em semelhante universo e dele extrair suas forças, sua recusa à esperança e o testemunho obstinado de uma vida sem consolo.¹⁹³

Dessa maneira, o homem absurdo pavimenta sua trajetória pautada na experiência de uma vida que se realiza diariamente em todas as suas ações cotidianas. Uma atitude que toma como princípio o esgotamento consciente que dá valor à vida em detrimento da morte. À vista disso, viver ao máximo cada sensação que nos é possível, é o dilema do absurdo e da única liberdade que dele podemos extrair. Em síntese, a respeito da liberdade absurda, sua realização diária e, por consequência, a sua exigência de esgotabilidade sensitiva, é importante afirmar que viver mais é poder estender a liberdade de ação na mesma proporção. Para Camus, “sentir o máximo possível sua vida, sua revolta, sua liberdade, é viver o máximo possível”¹⁹⁴. Portanto, quanto mais experimentamos o mundo, mais exercemos nossa liberdade de ação. E sobre isso, ele escreve:

Se eu me convencer de que esta vida tem como única face a do absurdo, se eu sentir que todo o seu equilíbrio reside na perpétua oposição entre minha revolta consciente e a obscuridade em que a vida se debate, se eu admitir que minha liberdade só tem sentido em relação ao seu destino limitado, devo então reconhecer que o que importa não é viver melhor, é viver mais. Não tenho que me perguntar se isto é vulgar ou enjoativo, elegante ou lamentável. Os juízos de valor ficam descartados aqui, de uma vez por todas, em benefício dos juízos de fato.¹⁹⁵

Percebe-se aqui que, categoricamente, Camus atribui à vida e ao seu campo de possibilidades sensoriais, a partir da lógica absurda, uma posição superior. Ao vincular sua liberdade ao seu destino limitado, e também destacar a importância do “viver mais” em detrimento do “viver melhor”, Camus cristaliza o entendimento de que, para o absurdo, viver o máximo possível é uma regra inviolável. Don Juan talvez seja o melhor exemplo dessa atitude que visa quantidade¹⁹⁶.

Por conseguinte, pode-se exprimir que a liberdade absurda e sua concretização estão intimamente arraigadas à concepção de uma vida que se deve esgotar ao máximo no campo da experiência. Também está vinculada, portanto, a uma exigência e necessidade de viver mais.

¹⁹² CAMUS, 2021, p. 99-100.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 102.

À vista disso, é inconcebível conciliar a liberdade de ação com qualquer atitude que pretenda cessar a vida, a exemplo do suicídio. Pelo contrário, essa liberdade exige que tornemos essa experiência o mais extensa possível. Em sua recusa definitiva ao suicídio, Camus escreve: “Extraio então do absurdo três consequências que são minha revolta, minha liberdade e minha paixão. Como puro jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite à morte – e rejeito o suicídio”¹⁹⁷. A partir dessa constatação, a recusa ao suicídio como resposta evasiva ao absurdo é decretada. Por fim, o valor da vida humana e sua inviolabilidade se consolidam como eixo principal da obra camusiana.

2.4. Considerações sobre o absurdo e suas consequências no que diz respeito ao valor da vida

A investigação camusiana acerca do absurdo passa primeiro pela busca de um método de análise que seja capaz de, a partir da constatação do absurdo, evidenciar o raciocínio absurdo e a sua natureza. Em seu empreendimento, Camus se depara com alguns temas de extrema importância, dentre eles, o suicídio, como resposta ao absurdo. Deste modo, dizer se a vida vale ou não a pena ser vivida é, para Camus, a tarefa fundamental frente ao absurdo. A partir disso, ele se lançou em busca da afirmação da vida, ainda que ela seja sem sentido. É de se esperar que, frente a uma vida sem sentido, o homem se desespere e se perca na busca pelo seu sentido. Todavia, é possível que esse homem conviva com o absurdo e tenha uma vida plena apesar do absurdo.

Semelhante a Descartes, o *cogito* camusiano parte de uma primeira verdade, a de que o absurdo é um fato. Diante disso, resta ao homem racionalizar suas escolhas e decidir qual caminho seguir, qual resposta dará a esse fato diante de seus olhos. Sabendo que o absurdo só se finda com a morte, muitos optam pelo suicídio físico ou pelo suicídio filosófico. Dentre as características desse método, destacam-se: a rejeição de qualquer desvio que leve o homem a banalizar a vida humana; a moderação, pois é evidente que a filosofia de Camus em seu aspecto geral rejeita excessos e preza pela justa medida; e a fidelidade à natureza do absurdo.

A exaltação da vida está presente em todos os temas trazidos por Camus ao longo do ensaio *O Mito de Sísifo*. Seja quando aborda a relação do homem com o tempo e sua sede por durabilidade, quando responde à questão fundamental acerca do suicídio, ao prezar pela maximização das experiências com vistas a apreender o máximo possível do mundo ou quando retrata os heróis absurdos e suas peculiaridades. Camus, nas entrelinhas, procura sempre exaltar a vontade de vida. A intenção que o leva a fazer todas essas considerações é chamar o homem para o mundo das experiências e suas infinitas possibilidades, isso tudo apesar do absurdo. *O Mito de Sísifo* talvez possa ser definido como um “manual”¹⁹⁸ de como lidar com a vida mesmo tendo consciência da tensão absurda e da derrota inevitável do homem. Ele nos ensina que sim, a vida vale a pena ser vivida, apesar de tudo.

¹⁹⁷ CAMUS, 2021, p. 105.

¹⁹⁸ Quando uso o termo “manual” não pretendo fazer qualquer menção a um manual de regras morais etc. Eu utilizo o termo “manual” porque, na prática, de fato, Camus nos ensina a como viver e suportar uma vida sem sentido.

Sísifo pode ser feliz quando, do alto da montanha, contempla a vista do horizonte, apesar do seu tormento absurdo. De maneira similar, o homem imbuído da consciência de uma vida absurda também pode ser feliz nas coisas simples do cotidiano. Ele pode se realizar no palco, nas artes plásticas ou no romance. Ele pode saciar sua sede por unidade na revolta artística, por exemplo. Além de Sísifo, temos a mesma sede pela vida nos outros personagens absurdos como o conquistador, o comediante e Don Juan. O conquistador nos dá lições acerca do esforço útil e da ação engajadora frente ao absurdo. Por sua vez, o ator representado pelo comediante, de igual maneira, ensina-nos que a arte de viver uma vida plena, um cenário por vez, sempre com a lucidez de seus gestos são efêmeros. Já em Don Juan vimos pulsar o desejo de multiplicar e alcançar a unidade pela soma do maior número possível de experiências.

Em relação ao tema primordial da obra, suicídio, Camus segue dois caminhos: destrincha o suicídio físico e o suicídio filosófico. No primeiro, ele se atenta para a resposta radical daqueles espíritos que se perdem na última curva do absurdo, diante de sua constatação e do tormento que é conhecer, precipitam-se, e contrariando a vontade da carne, tentam dar fim ao sofrimento da alma. No segundo, Camus investigou de que maneira os sistemas filosóficos cometeram seus saltos lógicos e buscaram um meio de evadir da tensão absurda. Ele observou a fuga daqueles que, pelo excesso de razão ou pela crítica desmedida à razão, saltaram rumo a um suicídio que traia a natureza do absurdo e era contradição até mesmo em seus arranjos teóricos. Nesse sentido, Camus pontuou as contradições, por exemplo, de Chestov, Kierkegaard e Husserl, de forma que cada um ao seu modo saltou e cometeu um suicídio filosófico. Ao tratar da revolta, perceberemos o porquê Camus dá tanta importância a sistemas filosóficos que traem a natureza da lógica absurda; mais adiante veremos que uma teoria ao contrário do que prega o absurdo pode enaltecer a aniquilação do homem pelo próprio homem.

Todas essas considerações feitas ao longo dessa obra levam Camus a afirmar o valor da vida em sua esfera individual e, ao mesmo tempo, deixa no ar a possibilidade de revolta como sentença final de *cogito*. Por isso, quando for abordado o tema da revolta, veremos não só a transcendência do absurdo à revolta, mas também uma mudança de foco. Se até então a preocupação foi na esfera individual, agora o valor da vida assumirá um compromisso coletivo. O método que se iniciou com a constatação do absurdo chegará à sua conclusão derradeira sintetizado na sentença: “Eu me revolto, logo nós existimos”. Na segunda parte desse trabalho, vou discorrer sobre o “nós” dessa soma.

PARTE II

A REVOLTA CAMUSIANA COMO AFIRMAÇÃO DO VALOR DA VIDA COLETIVA

Como já foi demonstrado na primeira parte deste trabalho, Albert Camus, ao escrever a obra *O Mito de Sísifo*, revela-nos, de maneira concisa, um método de pensamento guiado pelo raciocínio absurdo e que atinge sua realização final na obra *O Homem Revoltado*, na qual podemos compreender a transcendência do absurdo à revolta. Enquanto René Descartes em seu método afirma a existência a partir da certeza do pensamento, proferindo desse modo a sua célebre sentença “*cogito, ergo sum*” (penso, logo existo), o filósofo franco argelino nos propôs um *cogito* que busca atingir uma dimensão coletiva da revolta e, por consequência, de um valor da vida humana que alcance a todos, desse modo, Camus profere sua também célebre sentença “*je me révolte donc nous sommes*” (eu me revolto, logo existimos). À vista disso, “o *cogito* camusiano tem uma relação direta com a afirmação de um valor comum, o que faz com que haja uma transcendência horizontal, uma transcendência para o outro”¹⁹⁹. Ademais, vale dizer que a revolta metafísica acrescentará o “*nous sommes seuls*” (estamos sós) à sentença original.

Dito isto, é preciso ressaltar que o tema da revolta não se restringe a essas duas obras citadas, embora se encontre nelas a construção concisa do conceito e da dimensão ética e política da revolta. Conforme análise de Amitrano:

A questão camusiana acerca da revolta já se encontra enunciada, de modo não estruturado, em diferentes obras, prenunciando-se em seu romance *A Morte Feliz*, bem como estando esquematizada em diferentes partes dos *Carnets*. Entretanto, são nos textos do *Combat*, artigos políticos do início da década de quarenta, que Camus começa a melhor desenvolver esta noção, a qual ainda se apresenta de modo vago, sem uma explicitação conceitual formalizada.²⁰⁰

Entretanto, é válida a afirmação de que é no ensaio *O Homem Revoltado* que Camus traz à luz o mote político, estético e ético da revolta, portanto, essa é a “obra cuja busca consiste em reavivar a vontade de agir, criando uma espécie de revigorante capaz de tirar o indivíduo de seu tédio e marasmo”²⁰¹. Destarte, a revolta em Camus, mais do que uma resposta ao absurdo, é um chamado à ação com intenção de afirmar o valor da vida sob o prisma da solidariedade humana e do agir coletivo que transcende a experiência individual do absurdo. À vista disso, é importante lembrar que, embora muitos a vejam como superação do absurdo, “a revolta é contrária à renúncia, ela é um desafio e a manutenção do confronto do homem com o mundo. Logo, ela é um testemunho à constatação absurda”²⁰².

A busca por unidade ganha força e ação na revolta, de modo que, enquanto estávamos abordando o absurdo, vimos que o homem em sua natureza tinha sede por unidade e o absurdo lhe apresentava justamente o contrário, a lassidão e a fragmentação. No universo da

¹⁹⁹ PIMENTA, 2018, p. 149.

²⁰⁰ AMITRANO, 2007, p.17.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

²⁰² PIMENTA, 2015, p. 5.

revolta é diferente, pois, “o absurdo é a separação e a revolta é a única atitude coerente, à proporção que é a tentativa de restauração da unidade”²⁰³. Na análise que será feita em relação à revolta, demonstrarei as consequências da busca humana por unidade quando o homem se perde no caminho. O Homem descontente por ter tido acesso a unidade em um mundo com Deus, uniu forças e unidade contra o criador, buscou pela unidade de um mundo sem Deus e deflagrou a revolta metafísica da criatura contra o criador. Mais à frente, o homem, alimentado pela mesma vontade de unidade, já na revolta histórica, perdeu-se na totalidade dos movimentos revolucionários, confundiu totalidade e unidade e instaurou o Império da morte e da servidão com vistas a uma unidade que não existia ali. Por fim, veremos que a unidade pode ser alcançada pela revolta, desde que ela não se degenere em revolução e se faça mediante a solidariedade partilhada sob um valor de natureza humana comum a todos.

No primeiro capítulo desta parte, eu apresentarei os elementos que constituem a revolta metafísica com a intenção de me aprofundar no tema e, com isso, revelar, sempre sob a perspectiva camusiana, as consequências que essa revolta acarretou na vida humana. Num primeiro momento, parece inofensivo à vida humana que o homem mate Deus em seus princípios e inaugure o reino dos homens. Todavia, é preciso lembrar que o homem não é o bom selvagem rousseauiano que viverá em plena harmonia e na bondade extrema. Estamos falando, pelo contrário, de um homem que vencerá a guerra contra Deus e tornará ele mesmo o deus, sobretudo, no que diz respeito ao “direito divino” de matar. Destarte, veremos como o homem, seja pelo não absoluto, pela oposição, pela recusa à salvação ou pelo sim absoluto, fortaleceu o niilismo em seu tempo e corou a história cuja força fará da vida humana o inferno na terra.

No segundo capítulo, será apresentada a revolta histórica e suas peculiaridades, sobretudo, no que diz respeito à sua degeneração em crimes lógicos, justificação do assassinato e malogros da revolução. A princípio, o homem se rebelou contra Deus em protesto, principalmente, à sua condição de mortal, o revoltado quis rebaixar Deus ao mundo dos homens e lhe falar de igual para poder reivindicar a imortalidade e o poder. Na revolta histórica, o homem ratifica a morte de Deus em seus princípios, reis são guilhotinados a fim de varrer qualquer resquício do poder divino na terra. A república é exaltada e com Saint-Just torna-se ela mesma um princípio divino. A natureza da revolta aos poucos se perde no movimento revolucionário francês. A revolta histórica desde já começa a colher o Terror de seu tempo. A degeneração dos princípios da revolta atravessa o século XIX e chega aos movimentos nazifascistas e russos da primeira metade do século XX. Sempre acompanhada do niilismo mais nefasto e da deificação da história, os movimentos revolucionários tenderam a suprimir o homem em sua verdadeira liberdade. Destarte, a revolta que deveria liberar o homem, o subjugou e o matou. O interesse de Camus por toda a análise feita do movimento revoltado na história visa sempre a perspectiva do direito à vida, do direito de se revoltar para afirmar a vida, todavia, ele constata desvios que levaram o homem para o oposto.

Posteriormente, ao falar em arte e revolta, Camus nos oferece uma nova possibilidade de busca pela unidade, o mesmo empreendimento iniciado na revolta metafísica e que se perdeu na totalidade do movimento histórico, torna-se possível no universo artístico. Com ele, a arte se apresenta como uma possibilidade de resistência a toda insensibilidade e horrores

²⁰³ PIMENTA, 2015, p. 3.

presentes em seu tempo. Assim, o artista é tomado como um exemplo daquele Homem que vive o absurdo em sua expressão máxima, que decide colorir o vazio e a ausência de sentido da vida. Ele é o símbolo daquele que resiste e decide viver os mundos desenhados por si até que a morte encerre esse confronto no qual o Homem já nasce derrotado. A criação, nesse caso, torna-se sinônimo de revolta, pois também desafia o criado, busca outra unidade para o mundo. Todavia, aqui o movimento não se degradingola para os acontecimentos nefastos da história. A revolta artística vem para devolver a harmonia que o homem tanto almejava com o mundo, isso se dará em uma arte com estilo, que possa imprimir o selo do homem no mundo.

Em suma, desejo frisar que todos os recortes realizados acerca da revolta têm como finalidade mostrar a preocupação de Camus com a vida humana. Isso se revela verdadeiro na medida em que se observa que o tema da vida e da morte é critério decisivo para a adesão ou não de Camus a alguma teoria e movimento. Nesse sentido, “enquanto no *Mito* a investigação se volta ao problema do suicídio, em *O homem revoltado*, o problema central é a legitimação do assassinato”²⁰⁴.

Nota-se que, desde a revolta metafísica, e depois de maneira mais acentuada na revolta histórica, o tema essencial de Camus é o valor da vida. Isso é percebido na medida em que o eixo central de suas críticas aos autores e movimentos analisados por ele é: se isso culminaria na justificação do crime, do assassinado, do terror, da servidão e etc. Destarte, constata-se que toda a teoria e todo o esforço intelectual de Camus se voltam para convocar o homem à vida e defender o direito de que ela seja preservada longe da servidão e do sofrimento. Ao narrar as consequências de uma revolta que se degenera, Camus nos dá lição de como não se revoltar, de como não trair a natureza do absurdo e da revolta.

²⁰⁴ PIMENTA, 2012, p.13.

CAPÍTULO I

A REVOLTA METAFÍSICA: QUANDO A CRIATURA SE REBELA CONTRA O CRIADOR

1.1. A insurgência do homem contra a sua condição e contra a criação

Como já foi reforçado até aqui, a revolta é a resposta mais efetiva dentre aquelas que o homem pode manifestar frente ao absurdo. A revolta metafísica é a primeira dentre as três possibilidades de revolta que Camus nos apresenta. O filósofo franco-argelino tem um posicionamento um tanto ríspido em relação às tentativas metafísicas de alcançar um significado absoluto para a vida, para ele, tais sistemas filosóficos muitas vezes, levam à opressão e à negação da liberdade individual, tema de extrema relevância para ele. Desde já, é importante ressaltar que a expressão “revolta metafísica” não se dá com a finalidade de afirmar uma resposta metafísica e definitiva para o problema do absurdo. Para ele, a revolta metafísica é a atitude do homem que se rebela contra o criador a fim de protestar contra sua condição no mundo. Deste modo, “ela é metafísica porque contesta os fins do homem e da criação”²⁰⁵.

Camus, ao longo de sua obra *O Homem Revoltado*, enfatiza que a revolta é uma atitude essencialmente humana, uma forma de resistência contra o absurdo e a injustiça. O caráter justiceiro da revolta pode ser bem exemplificado na seguinte analogia que ilustra os homens que se encontram na condição de escravo e se rebelam contra tal condição:

O escravo rebelde afirma que nele há algo que não aceita a maneira como o seu senhor o trata; o revoltado metafísico declara-se frustrado pela criação. Tanto para um como para o 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.²⁰⁶

Camus evidencia, a partir desse trecho, aquilo que talvez seja o preambulo do seu pensamento acerca de uma revolta por todos nós, de uma revolta solidária que mais tarde culmina na expressão “eu me revolto, logo existimos”. Vejamos que o revoltado metafísico não nega sua condição por pura negação, mas a nega em função de um valor maior, um valor que seja comum a todos os homens no que tange a qualidade de ser humano. Sobre esse aspecto, Camus enfatiza que o escravo nega o senhor na qualidade de senhor, mas, em momento algum, o nega na qualidade de ser humano, o escravo se recusa a aprovar não só a sua condição, mas a de todos aqueles que estejam em igual posição. Isso explica o aspecto metafísico dessa revolta, ela confronta o criador e a condição humana a partir do instante em que identifica no criador o responsável pela sua condição inacabada.

É essencial para Camus que o valor comum seja estabelecido, pois “se os homens não conseguem referir-se a um valor comum, reconhecido por todos em cada um deles, então o

²⁰⁵ CAMUS, 2017, p. 37.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 37.

homem torna-se incompreensível para o próprio homem”²⁰⁷. Assim, corremos o risco fatal da desordem e do império do crime, acontecimentos que afetariam, sobretudo, o revoltado metafísico que, doravante, vê a necessidade de reivindicar clareza e unidade²⁰⁸. Em síntese, o revoltado metafísico “se insurge contra um mundo fragmentado para dele reclamar a unidade. Contrapõe o princípio de justiça, que nele existe, ao princípio de injustiça, que vê no mundo.”²⁰⁹

O revoltado metafísico quer de algum modo instaurar o reino unitário da justiça, se for possível, ou mesmo da injustiça, caso seja a isso compelido. Camus sublinha que:

Ao protestar contra a condição naquilo que tem de inacabado, pela morte, e de disperso, pelo mal, a revolta metafísica é a reivindicação motivada de uma unidade feliz contra o sofrimento de viver e de morrer. Se a dor da morte generalizada define a condição humana, a revolta, de certa forma, lhe é contemporânea.²¹⁰

Destarte, pode-se dizer que o revoltado metafísico se rebela contra a criação e suas limitações em relação à unidade, isso se dá na medida em que protesta contra sua condição mortal e seu destino certo rumo ao inacabado. À vista disso, é bom ressaltar que essa atitude de insurgência contra o criador não se confunde como um ato de ateísmo, pois o revoltado metafísico não é de maneira alguma um ateu, mas sim um blasfemo. “Ele blasfema, simplesmente em nome da ordem, denunciando Deus como o pai da morte e o supremo escândalo”²¹¹. Ademais, assim como na relação senhor/escravo, “o revoltado metafísico volta-se contra um poder, cuja existência simultaneamente afirma, ele só reconhece essa existência no próprio instante em que a contesta”²¹². É nesse sentido que Camus afirma que a grandeza temporária do senhor é tão relativa quanto à submissão do escravo. São forças que se afirmam alternativamente.

Ao arrastar o ser superior para a mesma aventura humilhante na qual o homem está fadado, o revoltado metafísico submete esse ser a nossa força de recusa, dessa maneira:

[...] inclina-o, por sua vez, diante da parte do homem que não se inclina, integra-o à força em uma existência para nós absurda, retirando-o, enfim, de seu refúgio intemporal para engajá-lo na história, muito longe de uma estabilidade eterna que só poderia encontrar consentimento unânime dos homens. A revolta afirma desse modo que no seu nível qualquer existência superior é, pelo menos, contraditória.²¹³

Podemos dizer que, ao lançar o criador no mundo dos homens e o engajá-lo na história, o homem torna a existência superior contraditória no mundo dos homens. E mais uma vez é necessário frisar que “o revoltado desafia mais do que nega”²¹⁴, ele não procura, num primeiro instante, eliminar Deus, apenas fala-lhe de igual para igual. Um diálogo nada

²⁰⁷ CAMUS, 2017, p. 37.

²⁰⁸ A busca por unidade se apresenta ao longo de todo o *Homem Revoltado* como questão elementar e sempre presente nessa obra.

²⁰⁹ CAMUS, 2017, p. 38.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

²¹¹ *Ibid.*, p. 38.

²¹² *Ibid.*, p. 39.

²¹³ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

cortês, mas que muito tem de contestação e anseio de vitória por parte do revoltado metafísico. É possível observar um percurso que leva o Homem, a partir da contestação e descontentamento com as injustiças advindas do mundo criado por Deus, à rebelião dos homens contra o reino de Deus. Acerca disso, Camus diz que:

O escravo começa reclamando justiça e termina querendo a realeza. Ele também precisa ter a sua vez de dominar. Insurgir-se contra a condição humana transforma-se em uma incursão desmedida contra o céu para capturar um rei, que será primeiro destronado, para em seguida ser condenado à morte. A rebelião humana acaba em revolução metafísica.²¹⁵

Camus costumeiramente associa revolução à morte, seja ela metafísica ou histórica. Neste caso, o vínculo se dá na medida em que o homem destrona o criador, impõe a perda da autoridade divina, apossa-se do poder e da responsabilidade de criar e, por fim, condena o criador à morte. O problema em torno dessa inversão de poder se dá a partir do momento em que o homem por meio do seu esforço vai à busca de justiça, ordem e unidade, passando a conviver com “o esforço desesperado para fundar, ainda que ao preço do crime, se for o caso, o império dos homens”²¹⁶. E é evidente que isso não se realizará sem consequências terríveis como a morte. Afinal, “para Camus, se há um extremo da ‘revolta metafísica’, ele se encontra na ‘revolução metafísica’, na qual o princípio lógico rege a revolta, associando-a, desse modo, ao assassinato”²¹⁷.

Entretanto, as consequências mencionadas acima não se devem absolutamente à revolta em si, elas se dão na medida em que o revoltado se desvia de suas origens e “cansa-se da dura tensão entre sim e o não, entregando-se pôr fim à negação de todas as coisas ou a submissão total”²¹⁸. A partir dos pontos levantados, Camus se empenha em “examinar o que acontece com conteúdo da revolta e os rumos que a leva a infidelidade ou a fidelidade do revoltado às suas origens”²¹⁹, lembrando que temos o raciocínio absurdo como ponto de partida originário, ao qual o revoltado deve se reportar.

Camus pontua que “a revolta metafísica propriamente dita só aparece na história das ideias, de maneira coerente, no final do século XVIII”²²⁰. Curiosamente, no contexto revolucionário francês, na queda de monarquias e no furor das guilhotinas. O autor recorre à mitologia grega e aponta personagens cujo mito se confunde com o próprio conceito de revolta, para enfim justificar a escolha do século XVIII como gênese da revolta metafísica. Quando cita o mito de Prometeu, Camus atribui a ele o título de “mártir eterno, excluído para sempre de um perdão que se recusa a solicitar”²²¹. Destaca ainda a maneira como Prometeu foi cultivado entre os gregos na figura do herói, daquele que eternamente desafia os deuses. Logo, os antigos de modo algum desconheciam a revolta metafísica, afinal de contas, traços prometeicos estão presentes em toda a história da revolta.

²¹⁵ CAMUS, 2017, p. 39.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁷ AMITRANO, 2007 p. 147.

²¹⁸ CAMUS, 2017, p. 40.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

²²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²²¹ *Ibid.*, p. 41.

Mas por que então Camus não datou a origem da revolta metafísica nas sociedades antigas? Percebam que, em citação anterior, Camus data a origem da revolta, “de maneira coerente”, no século XVIII. Isso nos leva a concluir que, como exemplificado posteriormente pelo autor, não há coerência na revolta metafísica manifestada pelo mito de Prometeu. Ele justifica que:

“Prometeu portador do fogo”, último termo da trilogia esquiliana, anunciava o reino do revoltado perdoado. Os gregos não são vingativos. Em suas audácias mais extremas, continuam fiéis a essa medida, que haviam deificado. O seu rebelde não se revolta contra toda a criação, e sim contra Zeus, que é sempre apenas um dos deuses, e cujos dias estão contados. O próprio Prometeu é um semideus. Trata-se de um acerto de contas particular, de uma contestação sobre o bem, e não de uma luta universal entre o mal e o bem.²²²

Notemos, portanto que, nesse exemplo, a revolta não se dá aos moldes indicados por Camus ao longo de sua obra. A revolta metafísica, para o autor, é sempre a revolta da criatura contra a criação de maneira universal e não particular. Dessa maneira, ainda que possa ser vista como uma revolta metafísica por se configurar um duelo entre uma criatura e um Deus, não há coerência, sob a perspectiva camusiana, na revolta prometeica, afinal, o mito traz o reino de um revoltado perdoado e de uma revolta que não se estende a toda a criação. Ademais, Camus enfatiza a crença dos antigos na natureza, da qual faziam parte. Com isso, “revoltar-se contra a natureza corresponde a revoltar-se contra si mesmo. É bater com a cabeça na parede.”²²³ Nisso reside outra incompatibilidade entre a revolta metafísica camusiana e a dos antigos.

Camus ainda pontua que, no caso dos gregos, tratando-se da revolta metafísica, “a única revolta coerente, então, é a do suicídio. O próprio destino grego é um poder cego que se suporta como se suportam as forças naturais”²²⁴. Para ele, é evidente o poder da natureza sobre o homem grego, e esse peso sobre o seu destino dificulta qualquer visão simplificada acerca da revolta, do revoltado e da criação, já que ele próprio se misturando com a natureza e tendo nela um deus, torna-se criação também.

Em síntese, encerrando de uma vez por todas a questão, Camus diz que:

[...] a revolta metafísica implica visão simplificada da criação, que os gregos não podiam ter. Para eles, não havia de um lado os deuses e do outro os homens, e sim degraus que levavam dos últimos aos primeiros. A ideia da inocência em contraposição à culpa, a visão de uma história inteira reduzida a luta entre o bem e o mal eram-lhes estranhas.²²⁵

Destarte, Camus eleva a visão dos gregos sobre a criação a um patamar de complexidade do qual, nós modernos, não compartilhamos. Os gregos conviviam com os deuses a sua maneira. Além disso, possuíam uma cosmovisão totalmente diferente. “Em seu universo, há mais erros do que crimes, sendo a desproporção o único crime definitivo. No mundo totalmente histórico que o nosso ameaça ser, não há erros, só há crimes, dos quais o

²²² CAMUS, 2017, p. 42.

²²³ *Ibid.*, p. 42.

²²⁴ *Ibid.*, p. 42.

²²⁵ *Ibid.*, p. 43.

primeiro é a ponderação.”²²⁶ Percebemos que a justa medida para os gregos é superestimada a tal ponto que o seu contrário é tido como crime definitivo, talvez isso apazigue o espírito revoltado dos homens daquele tempo, e os distanciam ainda mais dos modernos. O autor do absurdo e da revolta não esconde sua insatisfação com um mundo totalmente histórico, por isso tal crítica será mais bem abordada no capítulo referente à revolta histórica.

Até o momento, exploramos aspectos primários acerca da revolta metafísica, mas que foram suficientes para identificar a força pulsante de um movimento que busca afirmar vida humana na medida em que busca examinar e recusar o poder arbitrário da criação no que diz respeito à concepção de condições cuja submissão ao criador é imperativa. A revolta metafísica, ao nos dar a chance de trazer o criador para a história e falar-lhe de igual para igual, permite ao homem se rebelar frente a sua condição inacabada, mortal e absurda.

Camus, ao discorrer sobre a história da revolta no mundo ocidental, identifica pontos que convergem com a própria história do cristianismo. Para o autor, “a noção do deus pessoal, criador e, portanto, responsável por todas as coisas, dá por si só um sentido ao protesto humano.”²²⁷. Ele cita pensadores de transição que, vivendo nos últimos momentos do pensamento antigo, começaram a dar linguagem e corpo à revolta. Para isso, ele faz longas referências ao pensamento de Epicuro, Lucrécio, Marco Aurélio e Epicteto ao endossar a gênese ou primeiros passos para a construção de uma revolta metafísica coerente.

O tema da morte é crucial para Camus, e acerca disso temos um salto que diferencia epicuristas e estoicos dos antigos, diferenciação esta que reflete no entendimento sobre a revolta por parte desses pensadores. Camus, desde o início, admite que a angústia em relação à morte não é estranha aos gregos, contudo, em Epicuro, essa angústia assume um tom patético revelador.

O filósofo pontua que:

Podemos nos precaver contra toda espécie de coisas; mas, no que concerne à morte, continuamos como habitantes de uma cidadela arrasada. Lucrécio afirma: “A substância deste vasto mundo está reservada para a morte e a ruína”. Por que, então, adiar o gozo para mais tarde? “De espera em espera”, diz Epicuro. “Consumimos nossa vida e morremos todos no sofrimento”. É preciso, portanto, desfrutar. Mas que estranho gozo! Consiste em refazer os muros da cidadela, em garantir na sombra silenciosa, o pão e a água. Já que a morte nos ameaça, é preciso demonstrar que a morte é nada.²²⁸

Percebemos que no que concerne à morte, o tratamento por parte dos pensadores de transição é ao mesmo tempo debochado, sofisticado e, sobretudo, revoltado. Notamos, nessa passagem, uma afirmação da vida em detrimento do nosso fatídico destino rumo à morte e à ruína. Epicuro e Lucrécio de maneira alguma buscaram banalizar a morte quando a comparam com o nada, pelo contrário, preocupam-se em dizer sim à vida enquanto houver sopro de existência e a possibilidade do não sofrimento. Em seu tempo, esses autores manifestaram ao seu modo uma revolta metafísica em sua maneira de lidar com a morte, desafiando dessa maneira todos os mitos em torno da criação e nos deixando um ensinamento pontual sobre como a revolta coerente nos auxilia a exercer o *savoir-vivre*.

²²⁶ CAMUS, 2017, p. 43.

²²⁷ *Ibid.*, p. 43.

²²⁸ *Ibid.*, p. 44.

Avançando no tempo histórico e adentrando na era cristã, Camus faz referências a Epicteto e Marco Aurélio, que assim como Epicuro, banem a morte da existência humana. Essa eliminação da morte da vida humana se justifica pelo pensamento de que “a morte não é nada em relação a nós, porque aquilo que está destruído é incapaz de sentir, e o que não sente nada é para nós”²²⁹. Prosseguindo em suas indagações, Camus interroga: “Será o nada? Não, porque tudo é matéria neste mundo e morrer significa apenas retornar aos elementos”²³⁰. Vemos aqui uma relação de matéria cíclica que abrange a existência humana e reforça a ideia de não morte. Banir a morte da existência humana é um ato de revolta nesse contexto.

Como dito anteriormente, reside nesses filósofos de transição o arcabouço de uma revolta metafísica coerente. À vista disso, Camus aborda características específicas do epicurismo para justificar essa nova maneira do homem de lidar com a morte e com os deuses, afinal de contas, desafiar a morte é desafiar os deuses, é se rebelar contra a condição única dos Deuses, a imortalidade. Quando Epicuro bane a morte da existência humana, ele, de certa maneira, coloca os homens no mesmo patamar dos deuses.

Ao afirmar que “o ser é a pedra” e ao falar sobre a “felicidade das pedras”, Epicuro mata a sensibilidade; e, já de saída, o primeiro grito de sensibilidade, que é a esperança. Para o filósofo grego, “toda a desgraça dos homens vem da esperança que os arranca do silêncio da cidadela, que os atira às muralhas, à espera da salvação”²³¹, ao matar a esperança, ele novamente desafia os deuses. Todavia, Epicuro jamais nega os deuses, apenas os afasta.

Tanto Epicuro quanto Lucrecio defendiam que os homens daquele tempo esquecessem os deuses em seu Olimpo e se voltassem para si, “cumprido esse recuo estratégico, e só então, Epicuro, como um deus entre os homens, cantará vitória num canto que marca efetivamente o caráter defensivo de sua revolta”.²³² Percebemos, nessa experiência, o que a revolta metafísica tem de mais pura, o olhar do homem para si, o atentar-se para a sua condição e a repulsa a polo oposto onde mora o criador que o lançou num mundo no qual sua derrota é certa.

Tanto para Lucrecio quanto para Epicuro, não há nenhum princípio de explicação que não se enquadre no sentido. E, por isso, conforme Camus aponta, para estes autores:

O átomo é o último refúgio em que o ser, reduzido aos seus elementos primários, prosseguirá numa espécie de imortalidade surda e cega, de morte imortal, que tanto para Lucrecio quanto para Epicuro, configura a única felicidade possível.²³³

Mais uma vez, esses filósofos desafiam o destino e os deuses, buscando a única felicidade possível nessa espécie de morte imortal. Ademais, Camus procura distinguir a revolta metafísica dos antigos da revolta metafísica do homem de Lucrecio. O autor chama a atenção para o fato de que os heróis gregos podiam desejar tornarem-se deuses, sem com isso destronar os deuses existentes. Já o Homem revoltado de Lucrecio “procede a uma revolução.

²²⁹ CAMUS, 2017, p. 44.

²³⁰ *Ibid.*, p. 44.

²³¹ *Ibid.*, p. 44.

²³² *Ibid.*, p. 44.

²³³ *Ibid.*, p. 45.

Ao negar os deuses indignos e criminosos, assume o seu lugar. Sai da praça forte e dá início aos primeiros ataques contra a divindade em nome do sofrimento humano”²³⁴.

Concomitante a construção do espírito de revolta tal como pregado por Camus, temos a emersão de um deus pessoal que, aos poucos, consolida-se no imaginário dos contemporâneos de Epicuro e de Lucrécio. Conforme Camus pontua:

É ao deus pessoal que a revolta pode pedir pessoalmente uma prestação de contas. Já que ele reina, a revolta se insurge, em sua resolução mais feroz, e pronuncia o não definitivo. Com Caim, a primeira revolta coincide com o primeiro crime. A história da revolta, tal como a vivemos atualmente, é muito mais a dos filhos de Caim do que a dos discípulos de Prometeu.²³⁵

Camus nos traz a história cristã envolta do espírito de revolta que se desenha a partir dos últimos suspiros da antiguidade. É no deus do velho testamento que o autor identificará a canalização da energia revoltada, isso porque “o novo testamento pode ser considerado uma tentativa de responder antecipadamente a todos os Caim do mundo, ao suavizar a figura de Deus e ao criar um intercessor entre ele e o homem.”²³⁶ A revolta metafísica se revela mais intensa quando pensamos em um Deus menos humano.

Camus ressalta que o Cristo do novo testamento surge para resolver os dois problemas principais dos revoltados: o mal e a morte. Isso se dá ao passo que “o deus homem sofre também, com paciência. O mal e a morte não mais lhe são imputáveis, já que ele está dilacerado e morre”.²³⁷ O Cristo todo humano, angustiado, desesperado e abandonado nasce de uma tentativa de conter a revolta capitaneada pelos filhos de Caim, afinal, em Cristo, poder-se-ia ter um pouco de expiação de todo o mal engendrado por Deus contra os Homens.

O papel atribuído a Cristo é também mencionado na seguinte passagem:

A cada grito solitário de revolta, apresentava-se a imagem do maior sofrimento possível. Já que Cristo sofrera isto, e voluntariamente, nenhum sofrimento mais era injusto, toda dor era necessária. [...] Só o sacrifício de um deus inocente podia justificar a longa e universal tortura da inocência. Só o sofrimento mais desgraçado, podia aliviar a agonia dos homens. Se tudo, sem exceção, do céu à terra, está entregue à dor, uma estranha felicidade é então possível.²³⁸

Para Camus, ao passo que a raça de Caim triunfou ao longo dos séculos, o deus ciumento e vingativo do antigo testamento foi sendo resgatado. E “assim se conservava mantida a figura implacável de um deus de ódio”²³⁹. Ao se figurar como um dos maiores símbolos de revolta contra as ordens divinas, Caim exige o peso da punição de um deus violento, por isso, na medida em que os filhos de Caim triunfam na terra, o deus do ódio também se faz presente.

Conforme observado por Camus, “até Dostoievski e Nietzsche, a revolta só se dirige a uma divindade cruel e caprichosa, a divindade que prefere, sem motivo convincente, o

²³⁴ CAMUS, 2017, p. 47

²³⁵ *Ibid.*, p. 47.

²³⁶ *Ibid.*, p. 47-8.

²³⁷ *Ibid.*, p. 48.

²³⁸ *Ibid.*, p. 50.

²³⁹ *Ibid.*, p. 49.

sacrifício de Abel ao de Caim e que por isso provoca o primeiro assassinato”²⁴⁰. A partir disso, tanto Dostoievski quanto Nietzsche irão pedir prestações de contas ao Deus do amor. E, assim, inicia-se a saga rumo a um deicídio que se consolida de mãos dadas com a essência da revolta metafísica.

1.2. A negação absoluta: Sade e sociedade de arames

O termo "deicídio" refere-se ao ato de matar ou negar o designado ou o poder de deus. Na filosofia camusiana, em particular, a revolta metafísica, como já foi explanada, pode ser entendida como a recusa do homem em acatar a imposição de uma condição humana gerada e controlada por um criador que o submete. Não se trata de negar Deus, mas de recusar o seu peso sobre o destino humano. Filósofos como Friedrich Nietzsche e Jean Paul Sartre exploram ideias relacionadas à morte de Deus e ao desenvolvimento da liberdade e da responsabilidade humana. Eles argumentaram que, em um universo sem Deus ou propósito transcendental, cabe aos indivíduos assumir a responsabilidade por suas ações e criar seus próprios significados e valores. “Nietzsche considera que Deus está morto na alma de seus contemporâneos”²⁴¹.

Antes de Nietzsche apontar contradições no sistema divino e constatar a morte de Deus, o Marques de Sade já havia edificado uma filosofia libertina que, ao mesmo tempo em que negou a história de Cristo, buscou, dentro de suas próprias negações, enfatizar a tradição de um deus terrível. Sade, em seu tempo, dedica-se a ser o maior dos revoltados metafísicos. Uma vez atestada a noção de um deus cruel e manipulador, já não haveria motivos para que este deus fosse mantido vivo pelos homens. Se deus é o rei do mundo divino, uma vez morto, os homens passam a triunfar e imperar. Acerca disso, Camus acrescenta que:

A partir do momento em que o cristianismo ao sair do seu período triunfal, viu-se submetido à crítica da razão, na exata medida em que a divindade de Cristo foi negada, a dor voltou a ser o quinhão dos homens. Jesus frustrado é apenas um inocente a mais, que os representantes do Deus de Abraão torturaram de maneira espetacular.²⁴²

Podemos perceber que, na medida em que os homens trazem Jesus para o seu mundo e dividem com ele tudo que eles possuem de nobre ou desprezível, ensaia-se a construção de um cenário perfeito para a ofensiva dos homens contra um céu inimigo. Nesse sentido, Camus enfatiza o papel de libertinos como Sade nessa guerra da humanidade contra a divindade. Sade, como bem percebido por Camus, “só extrai da revolta o não absoluto”²⁴³. É dessa maneira que este autor libertino inaugura uma fase concisa da revolta metafísica. Sade tem sede por uma liberdade que se degradingola em libertinagem, talvez essa pulsão descontrolada por uma liberdade que se torna deturpada deva-se aos anos de enclausuramento pelos quais o libertino passou, 27 anos de prisão foram suficientes para que Sade construísse um

²⁴⁰ CAMUS, 2017, p. 49.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 49.

²⁴² *Ibid.*, p. 50.

²⁴³ *Ibid.*, p. 51.

pensamento edificado na negação absoluta e que fizeram dele o primeiro teórico da revolta absoluta.

Esse pensador das masmorras qualifica a figura de Deus como uma divindade criminosa que esmaga o homem e o nega. Para Sade, o assassinato é um atributo divino e isso é evidenciado pela história das religiões. A partir de tais colocações, o pensador conclui que “se Deus mata e nega o homem, nada pode proibir que se neguem e matem os semelhantes”²⁴⁴. Esse pensamento permitiria então o assassinato de maneira genérica.

No momento em que Sade afirma que Deus se mostra como um ser vil, uma criatura injusta e demasiado cruel, ele aponta para o fato de não haver nada que nos impeça de olhar para o outro de modo também vil e cruel, visto sermos sua imagem e semelhança²⁴⁵.

Conforme Camus, Sade tem seu raciocínio conduzido por uma dupla revolta, primeiro contra a ordem do mundo e, segundo, contra si mesmo, isso por que:

Sade irá negar, portanto, o homem e sua moral, já que Deus o nega. Mas negará ao mesmo tempo Deus, que lhe servia de caução e de cúmplice até então. Em nome de que? Em nome do mais forte instinto daquele que o ódio dos homens a viver entre os muros de uma prisão: o instinto sexual. Que instinto é este? Por um lado, é a própria expressão da natureza, por outro, o ímpeto cego que exige a posse total dos seres, mesmo ao preço de sua destruição.²⁴⁶

Nota-se que Sade nega deus com o intuito de deificar a liberdade da natureza, nesse caso, a liberdade da qual Sade toma partido é aquela do apetite sexual impetuoso, tema constante em sua obra e que norteia a lógica que o conduz a um mundo sem lei, cujo único senhor é a energia desmedida do desejo e não mais a um Deus impiedoso. Sade, o prisioneiro, reclama por liberdade a todo momento, entretanto, não se trata de uma liberdade dos princípios, mas sim de uma liberdade dos instintos. Ele nos apresenta, através da idealização de sua república libertina, “que um dos rumos da revolta é a liberdade do mundo inteiro, na medida em que, ao ter seu movimento acelerado, ela tolera cada vez menos limites”²⁴⁷.

É por não ter compromissos com o limite que a liberdade sadiana degringola em um pacto de libertinagem destrutivo no qual a moral vigente é a do prazer acima de tudo. Imoral para Sade era a incapacidade ou cerceamento da liberdade de liberar os instintos sexuais, ainda que excessivos. Camus, após expor o sonho piedoso de Sade sobre a liberação do mundo inteiro, aponta-nos as contradições desse sonho dentro do pensamento sadiano ao destacar que o autor “não “é amigo da raça humana, detesta os filantropos e que a igualdade de que nos fala é às vezes um conceito matemático”²⁴⁸. Carece de ressaltar que a república de arames de Sade não toma a liberdade como princípio, pelo contrário, ela pretende se fundar na libertinagem.

Nessa república, os excessos devem assumir o lugar do divino, a exigência pela posse de um ser sobre os outros permite que atrocidades sejam realizadas e que o prazer seja

²⁴⁴ CAMUS, 2017, p. 53.

²⁴⁵ AMITRANO, 2007, p.145.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 53.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 54.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 54.

atingido ainda que isso resulte na destruição total dos homens que habitam essa sociedade do crime. A lógica sadiana o levava a defender o roubo, o crime e o assassinato. Contudo, cabe ressaltar que o autor defendia o assassinato adornado de desejo e prazer, nada parecido, portanto, com os assassinatos frios e mecânicos protagonizados pela revolução francesa. Isso fez de Sade um crítico do crime legal, para ele, na medida em que “sua república se fundou com base no assassinato do rei de direito divino e que ao guilhotinarem Deus no dia 21 de janeiro de 1793, ficaram proibidas para sempre a condenação do crime de censura aos instintos maléficos”²⁴⁹. Para Sade, é certo que a monarquia, ao se manter, mantinha a ideia de Deus e suas leis, ao sucumbir na figura do rei Luis XVI, vemos um claro exemplo de regicídio/deicídio. A república, por outro lado, sustenta-se por si só e seus costumes não são guiados por mandamentos.

A posição de Sade em relação à pena capital é extremamente sofisticada em seus argumentos trazidos por Camus, mais interessante ainda é o fato do ensaio *Reflexões Sobre a Guillhotina* de Camus trazer refutações muito similares à pena de morte, em especial à guilhotina. Desse modo, percebemos o quão impactante foram as obras de Sade no aspecto moral da filosofia camusiana, seja para tomar Sade como exemplo moral a não ser seguido, seja para colher de sua obra pontos de virtude.

Sade personificou a essência da revolta metafísica e a levou aos extremos, desse modo nos revelou o caminho a não ser seguido. O extremo sadiano culmina na destruição do outro, o que não é de modo algum bem recebido pela filosofia camusiana. Também temos nos modelos de sociedade totalitária de Sade um exemplo a não se seguir, mas também extraímos daí conhecimentos para como evitá-la. Por fim, voltemos a posição sadiana contra a pena de morte para dela extrair argumentos a fim de evitar qualquer morte. Camus é enfático quando afirma que “a partir do momento em que se aceita o assassinato, mesmo que por uma única vez, é preciso admiti-lo universalmente”²⁵⁰, aqui notamos uma clara influência do pensamento moral kantiano.

Quanto ao pensamento de Sade, Camus aponta ainda algumas questões que valem a pena serem ressaltadas. A primeira delas é o fato de que a adoção de um modelo de liberdade total dos desejos culmina na negação do outro, na filosofia sadiana “o máximo de gozo coincide com o máximo de destruição”²⁵¹. Esse movimento de destruição sempre busca se renovar, isto porque, depois de matar o que se possui e copular com o sofrimento, é preciso que haja um novo objeto para saciar o prazer e manter a liberdade ilimitada. A segunda questão relevante diz respeito às consequências dessa busca permanente pela liberdade total pautada na posse destrutiva. Não é difícil concluir que no castelo fechado de Sade todos se destroem, restará o mais forte, o solitário e único que agora se torna senhor e Deus de seu mundo. Este libertino solitário, depois do sonho dissipado, volta-se para o seu criador, aquele que o pensou e se confunde. Sade, portanto, revela-nos um movimento que vai do não absoluto. Assim, Camus resume o fim do Marques:

Ele só venceu em sonho, e essa dezena de volumes abarrotados de atrocidades e de filosofia resume uma ascese infeliz, uma marcha alucinante do não total ao sim

²⁴⁹ CAMUS, 2017, p. 55 (Temos aqui uma referência à execução de Luís XVI na guilhotina).

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 56.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 60.

absoluto, um consentimento na morte, enfim, que transforma o assassinato de tudo e de todos em suicídio coletivo.²⁵²

Por fim, à vista de todas as polêmicas e contradições em torno do pensamento libertino, Camus atribui a Sade o pioneirismo na negação absoluta de maneira concisa, também na idealização de sociedades totalitárias e, por fim, o mérito em ilustrar as consequências extremas da lógica revoltada quando guiada por uma lógica de excessos e desmedidas. Ao escrever sobre uma sociedade fechada na qual se expressaria a liberdade total dos costumes e do crime intuitivo, Sade na condição de legítimo homem de letras, “construiu uma ficção para dar a si próprio a ilusão de existir”²⁵³. Contudo, o que melhor Sade deixou de exemplo para Camus foi o caráter destrutivo da revolta metafísica que se conduz impetuosamente movida pelo não absoluto e outros excessos.

1.3. Dândi e o movimento romântico em busca de uma estética da oposição

Ao tratar dos homens de letras e introduzir o romantismo e sua revolta luciferina, Camus nos lembra que, assim como Sade, esse movimento se distinguiu da revolta da antiguidade pela preferência dada ao mal e ao indivíduo. A revolta nesse estágio abandona seu conteúdo positivo e ressalta seus poderes de desafio e recusa. A lógica agora é: “já que Deus reivindica o que há de bom no homem, é preciso zombar do que é bom e escolher o mal. O ódio à morte e a injustiça levará, se não ao exercício, pelo menos à apologia do mal e do assassinato.”²⁵⁴ Veremos como essa lógica será levada a cabo com as observações feitas em relação à revolta dos dândis e à revolta romântica que atravessaram o século XIX.

O herói romântico desde o primeiro momento comete a fatalidade de confundir o bem e o mal, isso se dá na medida em que, partindo do pressuposto de sua inocência, para combater o mal, acaba por renunciar ao bem e gerar novamente o mal. Outra consequência da fatalidade que integra o revoltado romântico é a exclusão de juízos de valor, eles são substituídos pela sentença “Assim é”, o problema é que essa solução exige a todos de culpa, exceto o criador, que sempre será o culpado pelo estado de coisas que norteia a condição humana. O “assim é” permite que o herói romântico ascenda em seu poder e genialidade na mesma proporção em que escala para o mal, e tudo isso tendo a sua inocência reforçada por essa sentença.

Camus sublinha a forte influência do Satã de Milton para toda a geração de românticos quando fizer menção à obra que, segundo ele, é o poema preferido dos românticos, *Paraíso perdido*²⁵⁵. Nesse poema do século XVII, temos o símbolo da superioridade moral de Satã em relação ao seu Deus. O herói romântico se inspira na noção transmitida por John Milton de que uma vez que o bem é uma ideia apropriada pelo criador para seus desígnios injustos perante o homem, deve o homem reagir a isso também com a injustiça e a violência voltadas

²⁵² *Ibid.*, p. 62.

²⁵³ *Ibid.*, p. 62.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 64.

²⁵⁵ *Paraíso perdido* é um poema épico datado de 1667 do poeta John Milton, que descreve uma rebelião de anjos liderados por Lúcifer e suas consequências.

contra Deus. Satã condena a violência divina contra os homens, e “já que na raiz da criação está a violência, a violência deliberada é sua resposta.”²⁵⁶

Camus percebe, no movimento de poetas românticos como Alfred de Vigny e Mikhail Lérmontov, uma releitura de Satã na forma de herói, uma ilustração que fixa a noção de Lucifer como encantador, poderoso e sofredor, que aniquila as fronteiras entre o bem e o mal. Uma vez que Satã no alto de sua evocação a violência e ao assassinato tem seu comportamento humanizado e naturalizado, o assassinato passa a ser autorizado e o niilismo instaurado. A releitura de um Satã simpático torna também o assassinato simpático e lança os homens em um estado de total inércia moral. Assim, Camus descreve o movimento romântico:

Sem pregar, a rigor, o crime, o romantismo empenha-se em ilustrar um movimento profundo de reivindicação nas imagens convencionais do fora da lei, do bom prisioneiro, do assaltante generoso. Triunfam o melodrama sangrento e o *roman noir*. Com Pixérecourt, liberam-se a baixo custo esses terríveis apetites da alma, que outros irão satisfazer nos campos de extermínio. Sem dúvida, essas obras são também um desafio à sociedade da época. Mas em sua origem o romantismo desafia primeiro a lei moral e divina. Eis por que sua imagem mais original não é o revolucionário, e sim, logicamente o dândi.²⁵⁷

O romantismo, como foi expresso acima, assumiu então o papel de comunicador de uma revolta que para se validar utiliza-se do contrário daquilo que seria moral e bom. Esse movimento revela os apetites da alma, que em sua ofensiva contra o criador, também golpeia a lei moral e divina, tal como o dândi. O ponto de partida é sempre, se Deus é injusto, em nome da justiça dos homens contra o divino, tudo se pode praticar, inclusive mais injustiça. Ao final de tudo, o que o homem exige é poder falar de igual para igual com Deus, inclusive ser injusto na mesma medida, com o agravante de que esse revoltado tem a certeza de sua inocência e vê nisso a carta branca para tudo fazer.

Consoante a isso, Amitrano esclarece que:

Distanciando-se do pensamento grego e, portanto, da rebelião de Prometeu, os ‘dândis’ revoltados acabaram obcecados pelo problema do mal e pela realização dos desejos do indivíduo. Os revoltados românticos, os ‘inocentes dândis’, sentem-se coagidos a praticar o mal, visto que não lhes é permitido o bem, em virtude da prepotência divina. Ora, sendo o bem utilizado por Deus para fins injustos, não resta ao homem outra saída senão afastar-se o máximo possível do Criador. Nesse percurso, o mal é encontrado como o único meio para a própria redenção.²⁵⁸

Ademais, como é bem observado por Camus, o revoltado romântico não espera mais pela regra e unidade de Deus, ele agora deseja reunir os homens contra um destino inimigo para que possa preservar o que ainda pode ser preservado no mundo. Ele encontra, portanto, na atitude, a solução para congregar os homens numa só unidade estética que pretende se colocar no mesmo nível de Deus. Camus revela, no comportamento do revoltado romântico, um traço de similaridade com os dândis, isso na medida em que “o dandismo é uma forma

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 65.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 67.

²⁵⁸ AMITRANO, 2007, p. 146.

degradada da ascese”²⁵⁹. A estética do dândi é sempre uma estética da singularidade e da negação, dessa maneira, eles se comportam permanentemente como opositores. Uma vez consagrada a sua ruptura com o criador, o dândi cria a sua unidade pela própria força da recusa.

Ademais, Camus observa que o dândi, na condição de personagem, necessita de um público para encenar o seu papel de opositor. Dessa maneira, esse personagem só pode assegurar sua existência a partir do olhar do outro e, como o espelho, pode ser ofuscado pela dispersão e limitação da capacidade de atenção humana, ele tem sempre de chamar a atenção. À vista disso, o autor relaciona esse caráter dos dândis com os rumos da revolta, com isso, ele destaca que:

O romantismo demonstra efetivamente que a revolta está associada ao dandismo, um de seus rumos é o parecer. Em suas formas convencionais, o dandismo confessa a nostalgia de uma moral. Não é mais do que a honra reduzida a código de honra. Ao mesmo tempo, porém, ele inaugura uma estética ainda vitoriosa em nosso mundo, a dos criadores solitários, rivais obstinados do Deus que condenam.²⁶⁰

Destarte, o romantismo inaugura uma nova atitude artística. Doravante, é tarefa do artista, além de criar o mundo e exaltar a beleza por si só, definir uma atitude na qual a arte é a sua moral. Tem-se então a era dos diretores de consciência, a partir de então temos uma transição na qual a revolta vai gradualmente deixando de lado o parecer, sendo substituído pelo fazer. Dessa maneira, aquela revolta inicialmente solitária que se desenhava no gosto pelo apocalipse, pela vida frenética, por encenações de interrogatórios e jogos de palavras entre juízes e acusados encontra o seu fazer, por exemplo, nos movimentos revolucionários dos estudantes franceses de 1830 e dos dezembristas russos.

1.4. Ivan Karamazov e por que recusar a salvação

O revoltado romântico exaltava o indivíduo e o mal como maneira de se contrapor a Deus, e o dandismo insistia em permanentemente fazer o papel de opositor a Deus, sendo inclusive refém da existência de um criador para que possa encenar. Dostoievski, por sua vez, através de Ivan Karamazov, pretende tomar partido dos homens e evocar sua inocência e, longe de defender o mal, apenas deseja defender a justiça e encontrar um valor moral que esteja situado acima de Deus. Dessa maneira, em Karamazov, temos uma refutação a Deus, e não uma negação. Ivan vai além dos românticos e dos poetas que pretendiam falar com Deus de igual para igual, com ele Deus é julgado do alto.

A revolta metafísica, em sua origem, pretendia substituir o reino de Deus pelo império dos homens, a moral divina pela moral humana. Nesse percurso vimos que a revolta se degradingolou em libertinagem e assassinato em Sade, em evocação do mal em Vigny e nos românticos. Com Ivan Karamazov, veremos que a pretensão será mais nobre, a missão será recorrer ao princípio da justiça ao invés de recorrer ao Deus misterioso. Para Karamazov, a

²⁵⁹ CAMUS, 2017, p. 68.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 70.

criação divina é inaceitável e o mal é necessário a ela. Portanto, ele assume a empreitada de substituir o reino da graça pelo da justiça ao mesmo tempo em que, nesse empreendimento, presenciamos o ataque contra o cristianismo.

Enquanto os revoltados românticos rompiam com Deus na qualidade de princípio de ódio, Karamazov recusa o próprio Deus como princípio de amor. Só o amor pode nos fazer ratificar a injustiça feita a Marta, acrescenta Camus, essa injustiça seria o sofrimento pela morte do irmão que depois seria ressuscitado. À vista disso, Karamazov “recusa a dependência profunda que o cristianismo introduziu entre o sofrimento e a verdade.”²⁶¹ Para ele, a verdade não vale tal preço. Ainda que Karamazov estivesse errado e Deus existisse e o seu mistério encobrisse uma verdade, ele não aceitaria a ideia de que essa verdade pudesse ser paga com o sofrimento, o mal e a morte imposta aos inocentes.

Seguindo essa linha de pensamento, Karamazov personifica a recusa à salvação. Ele parte do pressuposto que a fé nos conduz a vida imortal, todavia, a mesma fé nos exige a aceitação do mistério e do mal, além da resignação à justiça. Uma vez que a aquele que não acessa a fé não receberá a vida imortal, Karamazov a recusa. Ele só aceitaria a salvação se ela fosse incondicional e, a partir disso, ele impõe suas condições. Não há como negociar, por exemplo, as lágrimas das crianças, por isso se há uma verdade que recorra a tal sofrimento, ela só pode ser inaceitável. Camus observa em Ivan Karamazov um quixotismo metafísico, surge pela primeira vez no âmbito da revolta o duelo entre verdade e justiça.

Ivan Karamazov solidariza-se com os malditos e por eles recusa ser salvo sozinho. Encarna também o dilema da revolta em querer tudo ou nada. Ser salvo sozinho não faria sentido, isso porque saberia que os outros continuariam sofrendo. À vista disso, Camus nos lembra que “não há salvação possível para quem sofre a verdadeira compaixão”²⁶². A recusa de Karamazov torna-se dupla, ele recusa a injustiça e o privilégio, com ele o “tudo ou nada” da revolta torna-se “todos ou ninguém”. Karamazov assume, nesse sentido, o papel também de um dândi, torna-se eterno opositor de Deus, vive dilacerado entre o sim e o não, mas uma coisa é certa, depois de recusada a vida eterna, só lhe resta o mundo e a vida no que ela tem de elementar. É a partir disso que Karamazov diz viver a despeito da lógica.

Bom, uma vez que Karamazov recusa a imortalidade, só lhe resta senão viver sem saber o porquê. Inaugura-se agora outra perspectiva que nos diz que “se não há imortalidade, não há recompensa e nem castigo, nem bem nem mal”²⁶³. À vista disso, Karamazov acredita que não há virtude sem imortalidade, e se não há virtude, não há lei e, portanto, “tudo é permitido”. Aqui de fato começa a história do niilismo contemporâneo. Esse “tudo é permitido” revela o passo que a revolta romântica não pode dar, isso porque ela se contentava em afirmar que tudo não era permitido, mas que, por insolência, ela se permitia aquilo que era proibido. Nesse sentido, Dostoiévski, com a lógica da indignação, faz com que a revolta se lance numa contradição desesperada. Enquanto os românticos se permitiam complacências, Ivan Karamazov, por outro lado, esforça-se para fazer o mal e ser coerente. Camus ilustra a reviravolta que o niilismo trás para a história da revolta, assim ele descreve esse movimento:

²⁶¹ CAMUS, 2017, p. 73.

²⁶² *Ibid.*, p. 74.

²⁶³ *Ibid.*, p. 74.

O niilismo não é apenas desespero e negação, mas, sobretudo, vontade de desesperar e de negar. O mesmo homem que tomava o partido da inocência de modo tão veemente, que tremia diante do sofrimento de uma criança, que desejava ver “com os próprios olhos” a corça dormir perto do leão, a vítima abraçar o assassino, a partir do momento em que recusa a coerência divina e tenta encontrar a própria regra reconhece a legitimidade do assassinato. Ivan revolta-se contra um Deus assassino; mas, desde o instante em que racionaliza a sua revolta, extrai dela a lei do assassinato. Se tudo é permitido, ele pode matar o pai ou pelo menos deixar que o matem.²⁶⁴

Eis a grande contradição que leva Karamazov ao desespero, num momento ele recusa a graça de Deus e sua “maldade” contra os homens, noutro momento ele se depara com as consequências da racionalização de sua revolta que exige dele a aceitação e legitimação do assassinato. Karamazov não é Sade, que repousara tranquilamente todos os dias em que viveu essa contrariedade em condenar o assassinato e reconhecer sua legitimidade; pelo contrário, o personagem de Dostoievski se sente sufocado com essa contradição. O grande erro de Karamazov foi ter preferido dizer que a imortalidade e a virtude não existiriam só para protestar contra o mal e a morte e, desse modo, deixar que matassem seu pai.

Só restou para Karamazov o dilema entre “ser virtuoso e ilógico ou lógico e criminoso”. Além disso, ele formula a pergunta crucial para o progresso dado ao espírito da revolta, e, portanto, aquela que interessa Camus, que é saber se “pode-se viver mantendo-se permanentemente na revolta”. Acerca disso, o autor nos lembra que para que isso seja possível, é preciso que essa revolta transcenda em revolução metafísica. Nesse empreendimento já não faz mais sentido que um Deus cuja legitimidade foi contestada continue no trono, desse modo, cabe aos homens ocupar o lugar de Deus. Temos agora um novo dilema, se ser Deus é reconhecer que tudo é permitido e também poder recusar qualquer lei que não seja a sua, logo ser Deus é aceitar o crime. Como já foi dito, entre ser lógico ou não, Ivan decide por aceitar com a indiferença dos homens-deuses o assassinato do seu pai e então enlouquecer. Assim, Camus descreve o fim de Ivan Karamazov: “espremido entre uma virtude injustificável e um crime inaceitável, devorado pela piedade e incapaz de amar, um solitário privado do socorro do cinismo, esse homem de inteligência soberana será morto pela contradição”²⁶⁵.

Camus observa que, desde então, a revolta caminha rumo à ação, aliás, já havia observado uma prévia disso na atitude dos revoltados românticos. Karamazov, para deixar claro, não separa a criação do criador, na medida em que rejeita Deus pai que é inseparável daquilo que criou. Karamazov não pretendia reformar a criação, mas sim emancipar-se moralmente ele e toda a humanidade. Mas contraditoriamente, o espírito da revolta, ao aceitar “o tudo é permitido” e o “todos ou ninguém”, procura refazer a criação para assegurar o império dos homens. Temos com isso a revolução metafísica se preparando para transcender do moral ao político, amparada neste caso pela lógica niilista. As consequências disso serão abordadas no capítulo que se refere à revolta histórica.

Pronto, temos agora o império dos homens que se instaurou e pavimentou os caminhos que levaram o homem para os tempos sombrios que marcaram a revolta histórica. O reino dos

²⁶⁴ CAMUS, 2017, p. 75.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 76.

céus desceu à terra na figura de Cristo, a partir daí a revolta se tornara personificada em inquisidores que acharam por bem matar Cristo e reinar em seu lugar. Começou doravante o império dos Césares, que assumem a missão de se lançarem em busca de uma unidade para o mundo sem o reino de Deus, que agora foi substituído pelo reino dos inquisidores.

1.5. A afirmação absoluta: do não absoluto ao sim absoluto

Até o momento, vimos que, por meio da negação absoluta, os homens submeteram Deus ao juízo moral e o mataram dentro de si mesmo. Deus foi negado em nome da justiça. Agora, resta saber se pode o homem conceber a ideia de justiça sem a ideia de Deus, esse é um entrave com o qual Nietzsche se defronta e tenta apresentar a solução. Mas já adiantando, o entendimento a partir daqui é de que deve a moral ser a última face de Deus a ser destruída, e só depois o homem pode construí-la. Chegamos ao ponto da revolta metafísica no qual Deus não mais existe e resta aos homens fazê-lo existir. O agir e a reconstrução de valores a partir de então se torna obrigação para o homem.

Depois da morte de Deus, diferentes pensadores da existência irão reagir de maneira diferente frente ao vácuo que se forma na vida humana. A começar por Stirner, filósofo alemão pós-hegeliano, que agora tenta matar no homem qualquer ideia de Deus, pois não bastara a morte do próprio Deus. Para esse pensador, a ideia de Deus, do homem de Feuerbach e do espírito de Hegel são frutos da crença em ideias eternas e, por isso, devem ser combatidas igualmente. Para ele, Sócrates, Descartes, Hegel e todos os profetas e filósofos nada mais fizeram do que inventar novas maneiras de alienação. Stirner toma para si o conceito de “único” e não pode se encaixar em nenhuma outra ideia que suprima sua singularidade. Ademais, Stirner entende que a história universal nada mais é do que o imenso esforço humano em tentar idealizar o real, objetivo que se cumpre com o advento de Cristo. A partir de Cristo, o esforço é outro, o Homem agora deseja realizar o ideal. Desse modo, para Stirner, a história universal se resume a uma longa ofensa ao princípio do “único”, que é o que somos, o princípio vivo e concreto que agora a história pretendeu submeter ao jugo de abstrações sucessivas, a saber, Deus, o Estado, a sociedade e a humanidade.

O pensamento de Stirner torna-se ainda mais relevante para a compreensão da história da revolta, sobretudo, da passagem da revolta metafísica para a revolta histórica, quando ele identifica no culto ao Estado mais uma insurreição teológica. Primeiro, os homens mataram Deus. Depois, atormentados pela ausência de uma teologia que flertasse com o eterno, passaram a cultuar o Estado, essa outra maneira de alienação. Para esse pensador, o culto histórico ao eterno é um fracasso. O “único” de Stirner se apresenta, portanto, como contraponto a ideia de eterno. Por fim, ele tenta expulsar qualquer sucedâneo do divino, não há porque querer substituir um Deus que foi morto. Nesse sentido, o autor também acusa a revolução de ter que se alimentar da crença do revolucionário em alguma coisa, “mesmo onde não há nada para acreditar”²⁶⁶.

²⁶⁶ CAMUS, 2017, p. 82.

Enfim, chega o momento em que Stirner glorifica os poderes do “único”, se em nada ele pode crer ou se submeter, ele ratifica sua exaltação no “único” a ponto de encontrar a liberdade somente no poder do seu eu. Aquilo que Stirner chama de egoísmo das estrelas, também pode ser percebido como o egoísmo dos homens, e assim haverá a congregação dos homens que se insurgem; nesse sentido, nos diz que:

A insurreição é em si mesma uma ascese, que recusa todos os confortos. O insurreto só concordará com os outros homens durante o tempo e na medida em que o seu egoísmo coincidir com o deles. Sua verdadeira vida está na solidão, onde pode saciar sem freios o apetite de ser, que é seu único ser.²⁶⁷

Percebe-se doravante o apogeu do individualismo. O pensamento de Stirner se apresenta como negação de tudo aquilo que nega o indivíduo e a glorificação de tudo aquilo que o exalta e o serve. Se para Stirner o bom é aquilo que ele pode usar, e se ele se vê legitimamente autorizado a fazer tudo aquilo que for capaz, esse individualismo e exaltação do “único” acabam servindo de justificativa para o crime e, assim, Stirner o fez. Lembremos que, para Camus, e isso em toda a sua obra, o assassinato é sempre um problema, e por isso ele procura trazer análises minuciosas daquelas filosofias que flertam com a justificativa do crime, sobretudo, do crime de morte. Uma vez que essa revolta desemboca na justificativa do crime generalizado, torna-se um problema de maior importância. Se nada mais pode frear essa lógica amarga e imperiosa de que podem os “únicos” tudo fazer, também precisa ser dito que se inaugura por consequência a guerra dos únicos. Temos nesse ponto algo similar ao Estado Natural hobbesiano. Dessa forma, ao legitimar o assassinato e a guerra dos Únicos, nos encaminharemos para uma espécie de suicídio coletivo. Mais uma vez, tema de profunda importância na filosofia camusiana. Deste modo, Camus define as consequências do pensamento de Stirner:

Assim, sobre os escombros do mundo, o riso desolado do indivíduo-rei ilustra a vitória última do espírito de revolta. Mas, nesse extremo, nada mais é possível, a não ser a morte ou a ressurreição. Stirner e, com ele, todos os revoltados niilistas correm para os confins, bêbados de destruição. Depois, quando se descobre o deserto, é preciso aprender a subsistir nele.²⁶⁸

Em suma, Stirner representou o movimento pelo qual se deixou de negar absolutamente Deus para afirmar de maneira absoluta a autonomia do “Único”. Saímos da era da negação que foi de extrema importância para a história da revolta metafísica, para então chegarmos à era da afirmação absoluta, protagonizada pelos niilistas e mais adiante pelos poetas revoltados. Vimos que, em Stirner, a afirmação é dos poderes do Único, que lançou os homens num extremo, num ponto sinuoso da curva onde tudo pode se perder. Agora, resta observar o que Nietzsche nos traz de solução para que possamos aprender a subsistir no deserto em que os niilistas até Stirner nos lançaram.

Camus observa que, em Nietzsche, o niilismo torna-se, pela primeira vez, consciente e profético. Assim como os cirurgiões e profetas, Nietzsche pensa e opera em função do futuro. Com a ressalva de que ele pensa em função de um apocalipse vindouro não para exaltá-lo,

²⁶⁷ CAMUS, 2017, p. 82.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 83.

mas para evitá-lo e transformá-lo em renascimento. Uma vez diagnosticada “a impotência de acreditar e o desaparecimento do fundamento primitivo de toda fé, ou seja, a crença na vida”²⁶⁹, o questionamento “pode-se viver revoltado?” em Nietzsche transformou em “pode-se viver sem acreditar em nada?”. A resposta para ele é sim, desde que a ausência de fé seja revertida em um método e que levado o niilismo às suas últimas consequências até que se chegue a um deserto, o homem possa sentir a dor e a alegria. Com Nietzsche, em vez da dúvida metódica, tem-se a negação metódica. Nesse movimento de negação, temos a destruição derradeira de todos os ídolos que escamoteiam a morte de Deus. Sabemos que, nesse autor, é necessário destruir para construir. À vista disso, aqueles que pretendem assumir o lugar do criador no bem e no mal devem, em primeiro lugar, destruir os valores.

Com Nietzsche, a revolta parte do “Deus está morto”, que se considera fato consumado, e volta-se contra tudo aquilo que visa substituir falsamente a divindade desaparecida, a exemplo dos ídolos. Conforme observa Camus, ao contrário do que acreditam os críticos cristãos, Nietzsche:

Não planejou o projeto de matar Deus. Ele o encontrou morto na alma de seu tempo. Foi o primeiro a compreender a dimensão do acontecimento, decidindo que essa revolta do homem não podia conduzir a um renascimento se não fosse dirigida. [...] Nietzsche, portanto, não formulou uma filosofia da revolta, mas construiu uma filosofia sobre a revolta.²⁷⁰

Nietzsche, conforme observa Camus, quando ataca o cristianismo, o faz somente em seu aspecto moral. A pessoa de Jesus não é o seu alvo, somente o Deus moral é refutado. A doutrina de Cristo, corrompida pelos seus seguidores, consistiria essencialmente em movimento de consentimento total ao invés de resistência ao mal. Cristo, portanto, não pregou o antagonismo ao mal, ele aceitou o mundo tal como era, inclusive consentiu em sofrer pessoalmente o mal contido no mundo. Nietzsche percebe Deus morto na alma do seu tempo, ao confirmar que, ao longo da história, a sua mensagem foi traída, por isso o ataque é ao cristianismo e sua moral, não diretamente a Deus. As ideias de julgamento e as noções correlativas de castigo e de recompensa representariam a corrupção profunda do cristianismo em relação aos ensinamentos e obras de seu senhor. Enquanto Cristo aponta que os pecados da natureza não possuem importância, o cristianismo faz de toda a natureza a fonte de pecado. Por fim, “a conclusão paradoxal, mais significativa de Nietzsche é que Deus morreu por causa do cristianismo na medida em que secularizou o sagrado”²⁷¹.

Nietzsche vai além e estende sua crítica ao socialismo, levado pelo mesmo raciocínio com que criticou o cristianismo, ele se insurge contra o socialismo e todas as formas de humanitarismo. Para esse filósofo, o socialismo se resume a um cristianismo degenerado. Ele entende tanto o cristianismo quanto o socialismo como movimentos niilistas, o primeiro “na medida em que ao impor um sentido imaginário à vida impede que se descubra o seu verdadeiro sentido”²⁷², já o segundo, porque ele entende que “o niilista não é aquele que não

²⁶⁹ CAMUS, 2017, p. 84.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 87.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 88.

²⁷² *Ibid.*, p. 88.

crê em nada, mas o que não crê no que existe”²⁷³. Enfim, é nesse sentido que Nietzsche percebe em todas as formas de socialismo manifestações ainda degradadas da decadência cristã, ambos os movimentos traem a vida e a natureza.

Compreender a crítica nietzschiana com relação ao niilismo e sua posição histórica é de suma importância para a compreensão do desenrolar da revolta histórica. A leitura nietzschiana acerca do niilismo decorrente da revolta metafísica nos possibilita um melhor entendimento em relação à passagem da revolta metafísica à revolta histórica e também todas as consequências do niilismo na história da revolta, isso porque os valores ou não valores da revolta histórica começam a se desenhar na etapa final da revolta metafísica. Dito isto, retomemos as observações feitas por Camus sobre a ofensiva nietzschiana contra o socialismo; nesse sentido, ele observa que:

Nietzsche combate as doutrinas socialistas como doutrinas morais. O niilismo quer se manifeste na religião, que na pregação socialista, é o fim lógico de nossos chamados valores superiores. O espírito livre destruirá tais valores superiores. O espírito livre destruirá tais valores ao denunciar as ilusões sobre as quais repousam, a barganha que implicam e o crime que cometem ao impedir que a inteligência lúcida realize sua missão: transformar o niilismo passivo em niilismo ativo.²⁷⁴

Nietzsche sabe que a liberdade não é fácil. Uma vez libertos do poder divino, os homens devem assumir para si a responsabilidade por tudo aquilo que vivem. Não há conforto em ter um espírito livre, no máximo uma grandeza conquistada duramente. Uma das novidades em Nietzsche é o entendimento de que esse espírito que pretende a liberdade deve encontrar sua verdadeira emancipação em novos deveres. Ele compreende que “se a lei eterna não é a liberdade, a ausência de lei o é ainda menos”²⁷⁵. Nesse sentido, fica o entendimento de que, sem lei, não é possível liberdade, é preciso, portanto, que o destino humano seja orientado por um valor superior, caso contrário, marcharemos para as trevas, a terrível liberdade dos cegos. Para Camus, em Nietzsche, a revolta desemboca em ascese. Ele nos mostra que é impossível viver em uma terra sem lei.

Existem alguns passos cruciais para se entender a liberdade em Nietzsche. Primeiro, deve-se reconhecer que o mundo não persegue nenhum fim; segundo, admitir a inocência do mundo, já que ele não pode ser julgado, uma vez que não possui intenções; terceiro, concluir que ser livre é justamente abolir os fins. Em conformidade com isso, Camus destaca que “a inocência do devir, desde que se concorde com isso, representa o máximo de liberdade. O espírito livre ama o que é necessário”²⁷⁶. Para Nietzsche, portanto, a adesão total a uma necessidade total torna-se a definição paradoxal da liberdade.

Em Nietzsche, a revolta metafísica é lida por outro prisma, pode se dizer que ele aprofunda o tema da revolta. Conforme Camus observa, “o movimento de revolta, no qual o homem reivindica o próprio ser, desaparece na submissão absoluta do indivíduo ao devir”²⁷⁷. Nesse movimento, nota-se o *odium fati* sendo substituído pelo *amor fati*. Nietzsche era um grande leitor dos pré-socráticos, e lá encontrará as bases de um pensamento que buscava

²⁷³ CAMUS, 2017, p. 88

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 89.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 90.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 91.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 92.

suprimir as causas finais para deixar intacta a eternidade dos princípios que imaginavam. A presença das leis do devir e do jogo na necessidade é o foco do autor. Vale dizer que, para Nietzsche, a necessidade, para quem pretende ser o criador/deus, é dizer sim ao mundo. Aqui, Camus sintetiza todo esse movimento que, diferente da negação absoluta, aposta na afirmação absoluta.

O revoltado que, no princípio, nega Deus, visa em seguida substituí-lo. Mas a mensagem de Nietzsche é que o revoltado só se torna Deus ao renunciar a toda revolta, mesmo à que produz os deuses para corrigir este mundo. Se existe um Deus, como suportar o fato de não sê-lo? Há, na verdade um Deus, que é o mundo. Para participar de sua divindade, basta dizer sim. [...] Dizer sim ao mundo, reproduzi-lo, é ao mesmo tempo recriar o mundo e a si próprio, é tornar-se o grande artista, o criador. A mensagem de Nietzsche resume-se na palavra criação, com o sentido ambíguo que ela assumiu. [...] Nietzsche pensou que dizer sim à terra e a Dionísio era dizer sim a seus próprios sofrimentos. Tudo aceitar, a suprema contradição e a dor ao mesmo tempo, era reinar sobre tudo.²⁷⁸

Nietzsche aceitou pagar o preço por esse reino. Propôs ainda que o homem mergulhasse no cosmos e reencontrasse a divindade eterna, tornando-se ele próprio Dionísio. A vontade de poder em Nietzsche terminou em vontade de certeza, conforme observado por Camus. Outra observação relevante é acerca do movimento de aceitação em Nietzsche. Para Camus, tudo aceitar, pressupõe aceitar o assassinato, assim sendo, ele detalha dois modos de como pode se dá essa aceitação. Primeiro: dizendo sim a tudo, o escravo estará aceitando a existência do senhor e do seu próprio sofrimento; segundo: quando o senhor diz sim a tudo, ele consente na escravidão e no sofrimento do outro. Lembrando que “Jesus ensina a não resistência²⁷⁹”. Como se pode ver, Camus, ao longo de toda sua análise sobre Nietzsche e o niilismo, reconhece os avanços trazidos pelo autor no âmbito do estudo sobre a revolta metafísica, mas também aponta a contradição na qual o pensamento nietzschiano chega ao apostar no sim absoluto. Para Camus, tudo que justifique o assassinato, propositalmente ou não, deve ser criticado e problematizado.

Nesse sentido, Amitrano pontua que:

O ‘sim’ absoluto pronunciado no niilismo de Nietzsche acabou incluindo, simultaneamente, homem e assassinato na mesma perspectiva, daí a razão porque Camus defender que, por mais que Nietzsche possuísse uma intenção pura, sua teoria foi letal em seus efeitos. O Nazismo, como se sabe, aparece como exemplo eficaz, haja vista que este fenômeno se apropriou equivocadamente da assertiva nietzscheana, ‘para erigir um santuário novo, é preciso demolir um santuário, esta é a lei’.²⁸⁰

Portanto, Camus pontua que Nietzsche em sua busca por um sim absoluto, chamou por um César romano com alma de Cristo. Para ele, isso possibilitaria dizer sim ao mesmo tempo ao senhor e ao escravo, todavia, nesse jogo, tornaria sagrado o mais forte, o senhor. Ao César caberia a abdicação da dominação do espírito e o triunfo no reino do fato. Nesse reino do fato, “quando os fins são grandes, a humanidade usa outra medida e não julga o crime

²⁷⁸ CAMUS, 2017, p. 93.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 96.

²⁸⁰ AMITRANO, 2007, p. 149.

como tal, mesmo recorrendo aos meios terríveis”²⁸¹. Camus viu nisso outro problema no método nietzschiano, isso porque, uma vez dado assentimento à totalidade da experiência humana poderiam surgir aqueles que se fortaleceriam na mentira e no assassinato. Camus acusa Nietzsche, portanto, de “ter legitimado, por motivos superiores de método, mesmo que por um instante, no meio do pensamento, esse direito a desonra”²⁸².

Nietzsche fez a revolta saltar da negação do ideal à secularização do ideal, isso Camus reconhece. Nietzsche imaginou que “já que a salvação do homem não se realiza em Deus, deve fazer-se na terra. Já que o mundo não tem rumo, o homem, a partir do momento em que o aceita, deve dar-lhe um rumo que culmine em um tipo superior de humanidade”²⁸³. Por fim, percebe-se que Nietzsche reivindicara o rumo do futuro humano. A todo tempo, Nietzsche previa o século XX e a materialização dos anseios niilistas mais extremados, ele sabia que a lógica interior do niilismo tinha como uma de suas consequências o império. Nietzsche reconheceu a liberdade do homem sem Deus, o homem solitário que teve de aceitar o devir para ser livre. Esse mesmo homem teve também de dizer sim a história para prosseguir em sua jornada de liberdade. Nesse sentido Camus escreve:

É preciso dizer sim ao devir. A luz acaba passando, o eixo do dia declina. Então a história recomeça e, na história, é preciso procurar a liberdade; é preciso dizer sim à história. O nietzschismo, teoria da vontade de poder individual, estava condenado a inscrever-se numa vontade de poder total. Nada era sem o império do mundo.²⁸⁴

Mais adiante, Camus aponta o nacional-socialismo como herdeiro transitório do niilismo. Para ele, lógicos e ambiciosos corrigiram Nietzsche com a ajuda do pensamento marxista para, em seguida, dizer sim somente à história e não mais à criação como um todo. Camus revela que o rebelde nietzschiano, ao menos em sua teoria de super-humanidade, que antes se curvava diante do cosmos, agora se ajoelha diante da história, substituindo o “além” pelo “mais tarde”. Para ele, essa substituição ocorre também em Marx com sua sociedade sem classes. Nesse sentido, Nietzsche traiu os próprios gregos, os quais admirava, e também os ensinamentos de Jesus que, segundo ele, substituíam o além pelo imediatamente.

Posteriormente, Camus pontua que tanto em Marx como em Nietzsche a revolta acaba igualmente pela adesão a certo aspecto da realidade e se fundem no marxismo-leninismo. Todavia, há diferenças a serem consideradas, dado que enquanto Nietzsche esperava pelo super-homem e se propunha a dizer sim a tudo o que existia, Marx, por outro lado, dizia sim a tudo o que vem a ser. Ademais, enquanto “para Marx a natureza é aquilo que se subjuga para obedecer à história; para Nietzsche, aquilo que se obedece para subjugar a história”²⁸⁵. Camus reconhece em Nietzsche o mérito de ter previsto o desenrolar do socialismo moderno que, segundo ele, tenderia a criar uma forma de jesuitismo secular, a tornar todos os homens instrumentos. Por fim, concluindo suas considerações sobre a afirmação absoluta, Camus resume o fim da revolta metafísica e nos introduz no ambiente da revolta histórica. Assim ele descreve:

²⁸¹ CAMUS, 2017, p. 97.

²⁸² *Ibid.*, p. 97.

²⁸³ *Ibid.*, p. 98.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 99.

O não absoluto levava Stirner a divinizar simultaneamente o crime e o indivíduo. Mas o sim absoluto acaba universalizando o assassinato e o próprio homem ao mesmo tempo. O marxismo-leninismo realmente aceitou o ônus da vontade de Nietzsche, mediante desconhecimento de algumas virtudes nietzschianas. O grande rebelde cria, então, com as próprias mãos, para nele se confinar, o reino implacável da necessidade. Tendo escapado da prisão de Deus, sua primeira preocupação será a de construir a prisão da história e da razão, completando assim a escamoteação e a consagração desse niilismo que Nietzsche procurou dominar.²⁸⁶

Enfim, como dito antes, Camus nos direciona para a análise da revolta histórica. Antes, porém, ele adentra noutro movimento que ilustra efetivamente a revolta metafísica, a saber a poesia revoltada. Todavia, julguei oportuno citar esse movimento no capítulo destinado à revolta artística, uma vez que são temas que se encontram. Passarei, portanto, para as apreciações acerca da revolta histórica e as consequências do niilismo na história.

²⁸⁶ CAMUS, 2017, p. 100.

CAPÍTULO II

A REVOLTA HISTÓRICA: A DEGENERAÇÃO DA REVOLTA E A ASCENÇÃO DO TOTALITARISMO DO SÉCULO XX

2.1. A morte do rei e do princípio divino: Saint-Just e sua marcha para o terror

Para Albert Camus, a Revolução Francesa é um marco temporal em que se pode perceber o declínio da revolta e a ascensão de tempos revolucionários. Até aqui vimos que a revolta metafísica atravessada pelo niilismo preparou o terreno para a divinização do homem e da história. Tivemos, na revolta metafísica, o movimento em que o reino da graça foi destituído pela necessidade humana de contestar o criador acerca da condição humana. Superados os temas pertinentes à revolta metafísica e lançados os holofotes na história, restam apenas mais um detalhe a ser corrigido pelo homem revoltado, a saber, matar o representante de Deus na terra e o princípio divino que o ampara.

O ano de 1789 não só estabelece o início da modernidade, como também é o ponto de partida para um novo regime, uma nova mentalidade ou um novo evangelho. Desde muito tempo na história dos homens, temos notícias de regicídios por variados motivos. Todavia, a execução de Luís XVI na guilhotina em 21 de janeiro de 1793 simboliza não só um regicídio, mas também um deicídio. Mata-se o rei e também o princípio da legitimidade divina conferida ao soberano. Nestes novos tempos, o contrato social substituiu o rei-padre e ratificou a coroação da história e do reino da justiça. Acerca desse movimento, Camus escreve: “Deus está cambaleante, e a justiça, para afirmar-se na igualdade, deve dar-lhe o golpe de misericórdia ao atacar diretamente seu representante na terra”²⁸⁷.

Doravante, o *Contrato Social*²⁸⁸ é o que irá guiar os homens em matéria de política e justiça. A partir dele “o poder não busca mais sua origem no arbitrário, mas no consentimento geral”²⁸⁹. A vontade geral é posta desde então como o próprio Deus, uma pessoa política constituída pela unidade dos homens e seu poder guiados pela suprema direção da vontade geral. É relevante dizer que a vontade geral, diferente da vontade de todos, é a expressão da razão universal, que categórica, fez surgir o novo Deus. Rousseau inaugurou nos tempos modernos a fé civil e a justificação da pena de morte numa sociedade civil, além da submissão absoluta do súdito à realeza do soberano que ele próprio instituiu. Consoante a isso, Camus sublinha que “para que 1789 marque o início do reinado da humanidade santa e de Nosso senhor gênero humano, é preciso que desapareça primeiro o soberano destronado. O assassinato do rei-padre vai sancionar a nova era, que perdura até hoje”²⁹⁰.

Resumida a relevância das ideias de Rousseau para esse momento histórico, carece observar agora a introdução dessas ideias rousseauianas na história. O jovem Saint-Just, conhecido como “o arcanjo do terror”, ocupou-se deste papel de trazer a luz da história e fazer

²⁸⁷ CAMUS, 2017, p. 138.

²⁸⁸ O contrato social mencionado por Camus se refere ao contrato rousseauiano.

²⁸⁹ CAMUS, 2017, p. 139.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 142.

materializar nela as concepções de Rousseau. Saint-Just ganhou notoriedade pelos seus discursos em favor da execução do rei, em especial do rei Luís XVI. Ele insistiu na tese de que o rei não era inviolável e que devia ser julgado por uma assembleia, não poderia ser julgado por um tribunal, porque só uma assembleia poderia exprimir a vontade geral que está acima de todos os juizes e do próprio rei. À vista disso, Saint-Just proclama a inviolabilidade e transcendência da vontade geral para que se possa julgar o rei, e mais ainda para que inspire os princípios nos quais se deve estabelecer a república.

Saint-Just toma como princípio o axioma de que todo rei é usurpador e rebelde. “É rebelde contra o povo, cuja soberania absoluta ele usurpa”²⁹¹. A monarquia para ele é a encarnação do crime, da profanação absoluta. Desse modo, todo rei é culpado e deve estar fadado a morte. O ponto chave nas apreciações de Saint-Just é que ele invoca a inviolabilidade e sacralidade de todos os cidadãos, o que excluí automaticamente o rei. O povo pode então sofrer coerção somente da lei expressa pela vontade comum, mas Luís XVI está fora da lei, uma vez que não faz parte da vontade geral e está situado fora do contrato social. Essa situação em que se encontra o rei faz dele necessariamente um blasfemador da vontade geral, que agora é a nova divindade, portanto, só lhe cabe ser julgado sem qualquer princípio de inviolabilidade.

Uma vez fundamentada a necessidade e justificativa de se sentenciar o rei à morte, deve-se também respaldar a escolha da assembleia como representante da vontade geral. Para Saint-Just, a assembleia deve representar a vontade geral, porque, na condição de princípio universal e categórico, ela deve fazer valer o seu direito de subjugar o rei sem correr os riscos de que, pela vontade de todos, o rei pudesse ser perdoado. Para ele, “o próprio povo não pode apagar o crime de tirania”, pois não se trata aqui de Direito, mas de um princípio teológico, a exemplo de Cristo, que não pode perdoar os falsos deuses. Para Camus, “o discurso de Saint-Just visa apenas a fechar, uma por uma, todas as saídas para o rei, exceto a que leva ao cadafalso”²⁹². Com isso, Camus conclui que:

A teocracia foi atacada em 1789 em seu princípio e morta em 1793 em sua encarnação. [...] o julgamento do rei é o ponto de partida da nossa história contemporânea. Simboliza a dessacralização dessa história e a desencarnação do deus cristão. Até esse momento, Deus introduzia-se na história através dos reis. No entanto, mata-se seu representante histórico, não há mais rei.²⁹³

A partir desse evento simbólico, o homem segue agora rumo à revolução e à deificação de princípios eternos. Nesses novos tempos, a justiça, a verdade e a razão tornam-se deus e tudo será feito em nome desses princípios que Camus chama de “o deus dos filósofos”. Para Saint-Just, até a revolução, os governantes falharam porque não governaram de acordo com a natureza, é preciso desde então governar segundo uma razão que leve a humanidade a uma moral universal. Deste modo, “a religião da razão estabelece de modo natural a república das leis. A vontade geral é expressa em leis codificadas por seus representantes”²⁹⁴. Em sua idealização de uma república regida por princípios rousseauianos,

²⁹¹ CAMUS, 2017, p. 143.

²⁹² *Ibid.*, p. 144.

²⁹³ *Ibid.*, p. 145.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 147.

mas também inspirada no modelo de república romana formal e legalista, Saint-Just proclamava com entusiasmo que:

“O povo faz a revolução, o legislativo faz a república”. As instituições “imortais, impassíveis e a salvo da temeridade humana” vão reger por sua vez a vida de todos em um acordo universal e sem contradição, possível, porque todos, ao obedecerem às leis, não estarão obedecendo senão a si mesmos. “Fora das leis, tudo está estéril e morto”, diz Saint-Just.²⁹⁵

Pode-se inferir que a Revolução Francesa, na medida em que buscou construir a história sobre um princípio de pureza absoluta, inaugurou não só os tempos modernos, mas também a era da moral formal. A virtude, desde então, tornou-se a conformidade com a natureza e, no âmbito da política, a conformidade com a lei que expressa a vontade geral. A moral nesse contexto, uma vez deificada, tornou-se tão forte que foi capaz de matar Luís XVI. À vista disso, toda desobediência à lei tornara uma falta de virtude do cidadão refratário. Saint-Just personifica na república o ideal de virtude, e vai além ao entender que toda corrupção moral é, ao mesmo tempo, corrupção política e vice-versa. Temos aqui a república sendo colocada como princípio inviolável cuja unidade deve ser defendida a todo custo.

O pensamento de Saint-Just, que a princípio continha ideia de pacificidade e aversão à pena de morte, agora procura exprimir a punição máxima para aqueles que ele denomina *facciosos*, os inimigos da unidade republicana. Nesse sentido, ele concorda que “a facção divide o soberano. É, portando, blasfema e criminosa. Ela, e só ela, deve ser combatida. Mas e se houver muitas facções? Todas serão combatidas sem remissão”²⁹⁶. Inicia-se a sua saga rumo ao terror, o jovem Saint-Just proclama: “Ou as virtudes ou o Terror”²⁹⁷. Destarte, os revolucionários vão degradingolando para a justificação da pena de morte e do Terror, na medida em que entendem que “é preciso endurecer a liberdade, e o projeto de constituição na convenção menciona então a pena de morte. A virtude absoluta é impossível, a república do perdão conduz, por uma lógica implacável, à república das guilhotinas”²⁹⁸.

Conforme é analisado por Camus, Saint-Just, embora seja um anti-Sade, chegou por caminhos diferentes à justificação do crime. Enquanto Sade dizia “abram as prisões ou provem sua virtude”, o pensamento de Saint-Just solicita aos homens que ou provem sua virtude ou entrem nas prisões. O sonho de Saint-Just era alcançar a unidade da pátria e ter uma sociedade cujos costumes estivessem em conformidade com a lei. Os princípios da república são intangíveis para Saint-Just, por isso aquelas facções, sejam aristocratas ou republicanas devem ser aniquilados. A partir desse pensamento, tornam-se inimigos e traidores todos aqueles que criticarem a ação do legislativo e da convenção que representam a vontade geral. Destarte, “quando nem a razão nem a livre expressão dos indivíduos conseguem firmar sistematicamente a unidade, é preciso decidir-se a eliminar os corpos estranhos. A guilhotina torna-se desse modo um enredador cuja função é refutar”²⁹⁹.

²⁹⁵ CAMUS, 2017, p. 147-8.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 149

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 149

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 149-150

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 151

A fase de terror foi inaugurada no seio da Revolução Francesa com reivindicação de um modelo de sociedade amparada em virtudes ideais e em uma unidade nostálgica. Como já foi enfatizado diversas vezes nesse texto, é muito caro para Albert Camus qualquer evento ou acontecimento que afete a vida humana, neste caso, por se tratar de um movimento que tende a matar o outro. Saint-Just, conforme foi radicalizando seu pensamento, passou de um revoltado legítimo para um pregador do terror e defensor da guilhotina. Nesse sentido, “Saint-Just decreta, contra si próprio e contra seus princípios, que todo mundo é culpado quando a pátria está ameaçada”³⁰⁰. Dessa maneira, Saint-Just, que pretendia inaugurar o reino da virtude, conseguiu estabelecer o reino do terror. Ele, que tanto criticou a tirania e a colocou na posição de pior crime praticável pelo homem, não percebeu que a Revolução também se encaminhou para a tirania, tornando-se igualmente criminosa. Camus, ao seu modo, cita simbolicamente o personagem romano Brutus para ilustrar as consequências de uma revolta desregrada. Assim, ele descreve o momento em que a revolta se perde:

Brutus, que devia se matar se não matasse os outros, começa matando os outros. Mas os outros são muitos, não se pode matar tudo. É preciso então morrer, demonstrando uma vez mais que a revolta, quando é desregrada, oscila da aniquilação à destruição de si próprio. É uma tarefa fácil; basta, ainda uma vez, seguir a lógica até o fim.³⁰¹

Com o “arcanjo do terror” a lógica foi levada até o fim e os ideais da revolução culminaram no assassinato, numa espécie de suicídio coletivo, afinal, os outros são muitos, as facções são muitas, o inimigo já é disperso e o excesso de lógica fez da vontade geral, cegueira geral. Saint-Just, depois de anos de discursos calorosos, foi morto então pela sua própria lógica, devorado pelo seu próprio movimento, a Assembleia o condenou à guilhotina e ele só poderia obedecer e marchar para a morte em nome dos princípios. Só uma facção poderia negar os princípios da Assembleia, mas Saint-Just não era e nunca saberia pertencer a uma. Após o período de terror da revolução jacobina, a história se encaminhou para sua coroa definitiva. Novos reis ainda foram empossados ao longo do século XIX, mas, desta vez, sob delegação da nação e tendo a constituição como regra. Esse período conturbado da história serviu para revelar o instante em que a revolta foi cortada em suas raízes. Nesse sentido, Camus pontua que “a revolução jacobina, que tentava instituir a religião da virtude, a fim de nela criar a unidade, suceder-se-ão as revoluções cínicas, quer de direita ou de esquerda, que vão tentar conquistar a unidade do mundo para finalmente fundar a religião do homem”³⁰²

2.2. O nazifacismo: a consagração do niilismo e a tentativa de revolução

Camus já havia detalhado a ascensão cada vez maior de um Estado forte que surgira a partir das revoluções metafísicas. Na tentativa de eliminar o império de Deus, o homem se empreendeu na criação do seu próprio império, a cidade de Deus deu lugar à cidade dos

³⁰⁰ CAMUS, 2017, p. 153.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 154.

³⁰² *Ibid.*, p. 158.

homens. Como é observado por Camus ao longo da história da revolta, os homens tendem sempre a substituir um deus pelo outro. Na era da revolta histórica, a figura sagrada do rei-padre deu lugar à história, com Saint-Just a república, com Hegel o Estado. Como pano de fundo para todas essas mudanças, tivemos o niilismo que se estabeleceu no imaginário intelectual do homem ocidental.

Com Nietzsche, o niilismo encontrou seu aporte mais refinado, o seu niilismo consciente se tornou fundamento teórico para que os revolucionários do século XX pudessem distorcer e justificar o crime. O niilismo, que estava presente no pensamento do homem europeu de maneira mais concisa desde meados do século XVIII, atravessou a história e se materializou, por exemplo, no movimento nazista do século XX. Para Camus, “o sonho profético de Marx e as poderosas antecipações de Hegel ou de Nietzsche acabaram suscitando, depois que a cidade de Deus foi arrasada, um Estado racional ou irracional, mas, em ambos os casos, terrorista”³⁰³.

Conforme a análise de Camus, o estranho crescimento do Estado moderno pode ser entendido como um resultado lógico de ambições técnicas e filosóficas desmedidas e que não traduzem o verdadeiro espírito da revolta. Pelo contrário, dessa desmedida nasceram as revoluções recentes ao seu tempo. Já adentrando no âmbito das revoluções, Camus é enfático ao dizer que as “revoluções” fascistas do século XX não merecem o título de revolução por ter lhes faltado ambição universal. Contraditoriamente, Camus, por diversas vezes, usa o termo *revolução* para referir-se a elas. Camus percebeu no fascismo de Mussolini e no nazismo de Hitler ilustrações da ideologia alemã. Para ele, Mussolini recorria a Hegel e Hitler à Nietzsche. Estes movimentos foram pioneiros em construir um Estado baseado na ideia de que nada tinha sentido e que a história era o acaso da força. Se, por um lado, Mussolini proclamava a religião da anarquia contra o cristianismo, por outro lado, Hitler invocava o Deus-Providência, um Deus de comício utilizado para encerrar os seus discursos.

Hitler viveu um paradoxo insustentável por querer fundar uma ordem estável baseada em um movimento perpétuo e uma negação. Isso ocorre na medida em que homens sem fé só acreditam na ação, e Hitler foi perdendo a fé no seu Deus-providência conforme vislumbrava sua derrota. “Somente a ação o mantinha de pé. Para ele, ser era fazer”³⁰⁴. O movimento hitlerista carecia de inimigos constantes. “O conflito perpétuo exigia estimulantes perpétuos”³⁰⁵. Nesse sentido, Hitler era a história em estado puro. A lógica do dinamismo hitleriano consistia na derrota total ou na conquista gradual que resultasse no império do sangue da ação. Apesar das dimensões que o movimento nazista atingiu, Camus não vê nesse movimento intenções, ao menos iniciais, de conceber um império global. Para Camus, “a Alemanha desmoronou por ter travado uma luta imperial com um pensamento político provinciano”³⁰⁶.

Camus nos lembra que Ernst Jünger havia percebido no movimento nazista uma lógica que visava um império mundial e técnico, de uma religião da técnica anticristã, cujos fieis e soldados fossem os próprios operários, porque sua estrutura humana, o operário, é universal. Assim Hitler marcharia com a espécie de soldado operário de Hegel. Hitler teria um lema para

³⁰³ CAMUS, 2017, p. 207.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 209.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 210.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 210.

guiar essa nação: se a raça corre perigo de ser oprimida, a legalidade é assunto secundário. Logo essa lógica atrelada ao dinamismo hitleriano de sempre ter um inimigo e uma ameaça, faz com que a legalidade esteja sempre suspensa. Nesse sentido, Camus nos lembra que “o inimigo perpétuo é o Terror perpétuo, desta vez no nível de Estado”³⁰⁷. Se a conquista é dirigida para o interior do Estado, chama-se propaganda ou repressão, se é dirigida para fora, cria-se o exército e todos os problemas são militarizados e colocados em termos de eficácia e poderio. De todo modo é bom sempre lembrar que “um único líder, um único povo significa um único senhor e milhões de escravos”³⁰⁸.

O Estado nazista aos poucos absorveu a retórica que pregava um Estado totalitário, entendida como missão divina, os partidários dessa ideologia acreditavam que nada poderia estar acima do Estado, além do Estado ou contra o Estado. Cofiavam piamente que o nacional-socialismo era a única fé que podia leva-los até a salvação. Nessa cadeia hierárquica de um Estado total, o crime é ordenado de chefe para subchefes até que chegue ao escravo/operário que o executa sem ter a quem delegar, apenas em nome do Estado. Na Alemanha hitlerista, a honra estava na obediência que as vezes se confundia com o crime. A lei militar prega a obediência como lei, por isso, “quando todos são militares, o crime é não matar se a ordem assim o exigir”³⁰⁹.

Nesse sistema doutrinário, a eficácia está acima do bem e da vida. Por isso, “os inimigos são hereges, devem ser convertidos pela pregação ou pela propaganda; exterminados pela inquisição ou, em outras palavras, pela Gestapo”³¹⁰. Nesse contexto, o homem não passa de instrumento do Estado. Temos, portanto, nessa supressão do homem diante do Estado, uma traição a natureza da revolta. Nesse sentido, Camus confirma que:

O arrebatamento irracional, nascido da revolta, só se propõe a reduzir aquilo que faz com que o homem não seja uma engrenagem, isto é, a própria revolta. O individualismo romântico da revolução alemã se realiza, finalmente, no mundo das coisas. O terror irracional transforma os homens em coisas, em bacilos planetários, segundo a fórmula de Hitler. Ele se propõe a destruir não apenas a pessoa, mas também as possibilidades universais da pessoa, a reflexão, a solidariedade, o apelo ao amor absoluto.³¹¹

Nesse jogo de aniquilação do outro em todas as suas dimensões, foi preciso criar a culpabilidade na própria vítima, a culpabilidade geral, nesse caso, legitimará o uso da força. É um jogo que retira a inocência do próprio inocente e faz com que condenados enforcem uns aos outros. É nessas condições que “a liberdade alemã é então cantada ao som da orquestra de prisioneiros nos campos da morte”³¹². Para Camus, os crimes hitleristas não possuem equivalentes na história. É a “primeira vez na história que os governantes de um país utilizaram o seu imenso poder para instaurar uma mística fora de qualquer moral”³¹³. Foi a primeira vez que se tentou fundar uma igreja sobre o nada.

³⁰⁷ CAMUS, 2017, p. 212.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 212.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 213.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 214.

³¹¹ *Ibid.*, p. 214.

³¹² *Ibid.*, p. 215.

³¹³ *Ibid.*, p. 215.

Camus cita o massacre hitlerista em Lidice, vilarejo destruído cruelmente pelo Estado nazista. Esse exemplo serve para desvelar o movimento irracional que foi o movimento hitlerista que tentou varrer Lidice do mapa. “Casas foram incendiadas, 174 homens da aldeia fuzilados, 203 mulheres deportadas e 103 crianças transferidas para serem educadas na religião de *Führer*”³¹⁴ A cidade rebelde tornou-se símbolo da resistência nazista.

Conforme é apontado por Camus, Hitler entrou para a história como um suicida e assassino, talvez tenha sido inclusive o único tirano na história que não tenha deixado nenhum saldo para si, para seu povo ou para o mundo. Camus destaca ainda que “a revolução niilista, que se expressou historicamente na religião hitlerista, só suscitou, dessa forma, um furor insensato pelo nada, que acabou voltando-se contra si mesmo”³¹⁵. O único valor para Hitler até o final era o sucesso, por isso, para ele, “se o povo alemão não é capaz de vencer, não é digno de viver”³¹⁶. Hitler decidiu arrastar o povo alemão rumo a um suicídio coletivo, uma apoteose. O suicídio de Hitler, Gobbels, Himmler, Ley, dentre outros, demonstra a vaidade sanguinária do niilismo, foi uma morte para nada. Por fim, Camus lembra que estes suicidas que se julgavam livres, não sabiam que ninguém se liberta do hitlerismo, “assim como não sabiam que a negação de tudo é servidão, e a verdadeira liberdade, uma submissão interior a um valor que enfrenta a história e seus sucessos”³¹⁷.

³¹⁴ CAMUS, 2017, p. 215.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 216.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 216.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 216.

2.3. Marx e suas profecias rumo ao terror racional e totalitário

Num paralelo com o nazifacismo da primeira metade do século XX, Camus analisa também os desdobramentos do marxismo no comunismo russo que também buscava se estabelecer no plano teórico e histórico daquele tempo. Enquanto Camus entendia que, apesar do fascismo ter visado conquistar o mundo pouco a pouco, eles nunca pretenderam construir o Império universal; já o comunismo russo tinha essa pretensão em suas próprias origens. Ademais, se, por um lado, o legado niilista, bem ilustrado no movimento nazista, apostou na deificação do irracional e, por consequência, desembocou no terror irracional; por outro lado, a herança marxista degingolou-se para o terror racional por preferir a racionalidade total. O caso especial do movimento russo se deve ao fato de ter sido o primeiro exemplo na história em que uma doutrina e um movimento se apoiou em um império armado com o objetivo de uma revolução definitiva e a unificação final do mundo.

É importante salientar que a maior parte da crítica feita por Camus ao marxismo se deve ao desdobramento do marxismo e as deturpações cometidas pelos seguidores de Marx após a sua morte. O marxismo criou vida para além de Marx e chegou a um ponto em que traía a própria lógica da filosofia de Marx. Talvez o maior problema tenha sido o choque das previsões marxistas com os fatos que se apresentaram em seguida. Marx previu a história a curto prazo e o tempo fez com que restasse somente a fé de seus seguidores em sua profecia. Desse modo, “quando as previsões desmoronavam, a profecia continuava a ser a única esperança”³¹⁸.

Marx se estabeleceu na filosofia e na história como um profeta ao mesmo tempo burguês e revolucionário. Quanto às bases burguesas da filosofia de Marx, Camus esclarece que “o messianismo científico de Marx é de origem burguesa. [Isso porque] o progresso, o futuro da ciência, o culto à técnica e a produção são mitos burgueses que e constituíram em dogmas no século XIX”³¹⁹. A noção de progresso é contemporânea à era das luzes e mais adiante substitui a vontade divina. Nesse cenário, todos marcham rumo a um futuro otimista. A novidade é que Marx acrescenta nesse otimismo racional dos burgueses a noção de um progresso social. Logo, Marx dá continuidade ao pensamento burguês do século XIX, porém com o acréscimo do fator social que entra na soma de uma sociedade pautada na produção. Ademais, Marx deve aos economistas burgueses a ideia exclusiva que fez da produção industrial no desenvolvimento da humanidade³²⁰. Um destaque é dado para o economista da revolução burguesa e industrial, Ricardo, de onde Marx tirou o essencial de sua teoria do valor/trabalho.

Camus cita a profecia burguesa de Marx para mostrar que Marx, ao contrário do que muitos dos seus seguidores creem, participa da natureza humana. Destarte, antes de ser precursor, ele é herdeiro, e herdeiro do seu tempo. Nesse sentido, Camus resume essa doutrina de Marx e nos diz que:

Sua doutrina, que ele considerava realista, era efetivamente realista no seu tempo da religião da ciência, do evolucionismo darwinista, da máquina a vapor e da indústria têxtil. Cem anos depois, a ciência encontrou a relatividade, a incerteza e o acaso; a

³¹⁸ CAMUS, 2017, p. 219.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 224.

³²⁰ *Ibid.*, p. 228.

economia deve levar em conta a eletricidade, a siderúrgica e a produção atômica. O malogro do marxismo puro em integrar essas descobertas sucessivas é também o do otimismo burguês de seu tempo. Ele torna ridícula a pretensão dos marxistas de manter inalteradas, sem que deixem de ser científicas, verdades velhas de cem anos atrás.³²¹

Por fim, Camus quis chamar a atenção para o fato de “o messianismo do século XIX, seja revolucionário ou burguês não ter resistido aos desenvolvimentos sucessivos dessa ciência e dessa história, que, em diferentes graus, havia divinizado”³²². Agora, no que diz respeito à profecia revolucionária de Marx, ela o é em seu princípio. Uma vez que toda a realidade humana tem sua origem nas relações de produção, “o devir histórico é revolucionário porque a economia o é”³²³. Logo, podemos dizer que o Marx revolucionário é herdeiro do Marx burguês, na mesma medida em que o devir histórico, e com ele a revolução, é herdeiro da economia burguesa.

A respeito dos avanços de Marx em relação à Hegel, pode-se dizer que “o que Hegel afirmava sobre a realidade rumo ao espírito, Marx afirma-o sobre a economia rumo a sociedade sem classes”³²⁴. A realidade para Marx é dialética ao mesmo tempo em que ela é econômica. Logo, para ele “o capitalismo, por ser burguês, revela-se revolucionário, abrindo caminho para o comunismo”³²⁵. Ademais, Marx negou o espírito hegeliano como substância última e afirmou sua tese do materialismo histórico.

A partir do instante em que Marx entende que o homem é só história, especialmente, história dos meios de produção, ele limita o homem em suas relações sociais. Isso porque, na medida em que para ele “o homem distingue-se do animal pelo fato de produzir seus meios de subsistência”³²⁶, ele situa a origem do homem na determinação econômica. Nesse contexto teórico, Camus chama a atenção para a descoberta incontestável do século XIX: não há homem solitário. Seguindo essa lógica de maneira arbitrária, pode-se dizer que o homem só se sente solitário por motivos sociais. Se isso se confirma, deve-se acreditar que o espírito solitário pode ser explicado por algo externo a ele e, dessa forma, ele caminha para uma transcendência. Por outro lado, o fator social só tem o homem como autor. Mas se, além disso, é válida a afirmação de que o social é, ao mesmo tempo, criador do homem, essa lógica chega à explicação final que permite expulsar a transcendência e confirmar a tese de Marx de que “o homem é autor de sua própria história”³²⁷.

À vista disso:

A profecia de Marx é revolucionária porque completa o movimento de negação que começou com a filosofia das luzes. Os jacobinos destroem a transcendência de um deus pessoal, mas substituem-na pela transcendência dos princípios. Marx cria o ateísmo contemporâneo destruindo também a transcendência dos princípios. Em 1789, a fé é substituída pela razão, mas essa própria razão em sua rigidez, é transcendente.³²⁸

³²¹ CAMUS, 2017, p. 228.

³²² *Ibid.*, p. 228.

³²³ *Ibid.*, p. 229.

³²⁴ *Ibid.*, p. 229.

³²⁵ *Ibid.*, p. 229.

³²⁶ *Ibid.*, p. 230.

³²⁷ *Ibid.*, p. 231.

³²⁸ *Ibid.*, p. 231.

Marx deu um passo a mais que Hegel, ele destruiu a transcendência da razão e a substituiu pela história. Para Camus, em Marx, o reino final do espírito absoluto é substituído pelo comunismo; o ateísmo vigora como o humanismo intermediado pela supressão da religião; o comunismo se apresenta como um humanismo intermediado pela supressão da propriedade privada. Ademais, a alienação religiosa e a alienação econômica possuem a mesma origem. Marx entende que só se pode acabar com a religião realizando a liberdade absoluta do homem em relação às suas determinações materiais. À vista disso, “a revolução identificou-se com o ateísmo e como o reino do homem”³²⁹.

A história, aos olhos de Marx, move-se pelos antagonismos, em especial, a luta de classes. Vários fatores, como as revoluções burguesas e industriais, fizeram com que o homem do tempo de Marx chegasse àquele contexto antagônico. O capitalismo burguês era resumidamente entendido pela separação do produtor e dos meios de produção. Marx tinha a crença de que não haveria mais classes após a revolução, porém não foi o que a história presenciou. A revolução burguesa é uma condição para possibilidade de uma revolução operária, isso Marx reconhece. Na medida em que, para ele, o capital tem a tarefa de preparar as condições de um modo de produção superior que mais tarde servirá à revolução. Mais uma vez, Marx reconhece a necessidade do Estado burguês até que se alcance a revolução e esse estado se degenere e seja substituído pelo comunismo que se utilizará dos seus meios de produção superdesenvolvidos para produzir justiça social.

Entretanto, o que Marx não previu foi a possibilidade de que sua doutrina se tornasse um messianismo, uma “religião” seguida e deturpada pelos marxistas do século XX. Aos poucos, o comunismo abraçou o objetivo de uma cidade universal, de um império dos homens regido pela totalidade e supressão das individualidades. Assim vigorava a perspectiva de que “com o desaparecimento da classe burguesa, o proletariado estabelecerá o reino do homem universal no apogeu da produção, pela própria lógica do desenvolvimento produtivo”³³⁰. Quanto aos meios para essa transição, pouco importa se seria pela ditadura ou violência. Com a demora a se concretizar, a revolução de Marx foi, aos poucos, tornando-se uma profecia na qual seus seguidores tinham sempre que viver em função do futuro.

Camus, antes de apontar os malogros da profecia marxista, destaca a qualidade de Marx. Assim ele descreve:

Ao exigir para o trabalhador a verdadeira riqueza, que não é a do dinheiro, mas a do lazer ou da criação, Marx reivindicou, a despeito das aparências, a qualidade do homem. Ao fazê-lo, podemos afirmar com convicção, não quis a degradação suplementar que foi imposta ao homem em seu nome. Uma de suas frases, clara e contundente, recusa para sempre aos seus discípulos triunfantes a grandeza e a humanidade que tinham sido suas: “Um fim que tem necessidade de meios injustos não é justo”.³³¹

Percebe-se que Marx foi utópico em crer que reduzindo todos os valores à história não haveria consequências extremas como aquelas presenciadas no stalinismo. Ele se mostrou ingênuo ao acreditar que os fins históricos se revelariam morais e racionais. Ele queria justiça, mas não previu que “a reivindicação de justiça leva à injustiça se não estiver baseada numa

³²⁹ CAMUS, 2017, p. 232.

³³⁰ *Ibid.*, p. 240.

³³¹ *Ibid.*, p. 242.

justificação ética da justiça”³³². A partir de então, Camus busca analisar os aspectos que fizeram da luta marxista uma máquina que procura aniquilar todas as formas de revolta em nome da revolução universal.

Acerca dos malogros das profecias marxistas, inicialmente, Camus chama a atenção para as consequências da fé revolucionária que se tornava cada vez mais vívida nos homens do início de seu século. Assim, é chegado “um tempo em que a decepção transforma a espera paciente em fúria e em que o mesmo fim, afirmado com violenta teimosia, exigido com uma crueldade cada vez maior, obriga à busca de outros meios”³³³. Sabemos que esses meios mais tarde se materializaram na morte e deportação dos *Kulaks*, nos *Gulags* e na aniquilação geral de qualquer opositor da revolução.

Marx também não previu o advento do nacionalismo que enfraqueceu o ideal de um proletariado universal. Na primeira metade do século XX, “a luta entre nacionalidades revelou-se pelo menos tão importante para explicar a história quanto a luta de classes”³³⁴. Como o problema da nacionalidade não podia ser explicado pela lógica da economia, Marx resolveu ignorá-la. Além disso, Marx errou quanto a suas previsões de que as condições de trabalho se degradariam mais ao passar dos anos, ele também não previu a ascensão de uma classe média de pequenos empresários. Por fim, dentre outros fatores não previstos, é preciso ressaltar a necessidade de divisão do trabalho para se adequar ao desenvolvimento tecnológico, de modo que a ciência avançou e exigiu mais especializações, impedindo assim o domínio de toda a cadeia de produção por um único homem.

Entretantes, a pior falha talvez tenha sido não prever a entrega da revolução aos burocratas e doutrinadores. Ao contrário da revolução burguesa de 1789, que tomou o poder para reafirmar no âmbito do direito o poder que já detinha. O proletariado do século XX contava apenas com suas esperanças e a miséria, lugar onde sempre foram mantidos pela burguesia. Nesse cenário, aponta Camus que “os socialistas autoritários acharam que a história caminhava de modo demasiadamente lento e que era necessário, para precipitá-la, entregar a missão do proletariado a um punhado de doutrinadores”³³⁵.

Marx via no princípio de opressão do capitalismo o fenômeno da acumulação. Como solução para essa exploração burguesa sobre o proletariado, ele apontava a revolução. Todavia, Marx não previu que a revolução se industrializaria e também iria apostar na acumulação como elemento de sobrevivência do movimento revolucionário. A coletividade em luta permanente demonstra a necessidade de acumular, não para distribuir renda, mas para se equipar e aumentar seu poder, a justiça social que fique para depois. A única maneira de cessar a acumulação do Estado revolucionário é o fim da guerra e o reino universal, antes disso será preciso passar pela guerra. Até que se chegue a esse ponto de estabilidade, o proletariado viveria com o básico para sua subsistência. Nesse sentido, Camus sublinha que:

A revolução é obrigada a construir, à custa de muitas vidas humanas, o intermediário industrial e capitalista que seu próprio sistema exigia. A renda é substituída pelo sofrimento do homem. A escravidão é então generalizada, as portas do céu continuam fechadas. Esta é a lei econômica de um mundo que vive do culto

³³² CAMUS, 2017, p. 242.

³³³ *Ibid.*, p. 243.

³³⁴ *Ibid.*, p. 247.

³³⁵ *Ibid.*, p. 251.

da produção, e a realidade é ainda mais sanguinária do que a lei. A revolução, no impasse a que foi levada por seus inimigos burgueses e por seus partidários niilistas, é a escravidão.³³⁶

Este caráter mortal e escravizador é talvez o calcanhar de Aquiles da revolução. Pode se dizer também que essas características é que estimularam Camus a analisar profundamente esse movimento. É preciso lembrar que a vida humana na filosofia de Camus ocupa o posto de maior importância, com isso, tudo o que se refira à vida, seja pelo assassinato ou pela escravização dos indivíduos, é tema essencial a ser abordado em sua obra. Neste caso, Camus se empenha em demonstrar os desdobramentos do niilismo e do movimento revolucionário que resolveram deificar a história à custa da minimização da vida humana. À vista disso, o marxismo que se pretendia científico não o é, Camus explica que no marxismo há no máximo preconceitos científicos. Para ele, o marxismo só revelou o profundo divórcio entre a razão científica e a razão histórica, a primeira em sua metodologia é um eficaz instrumento de pesquisa que auxilia o pensamento e até mesmo a revolta. Já a razão histórica não é capaz de julgar o mundo, “ela conduz o mundo ao mesmo tempo em que pretende julgá-lo. Encerrada no acontecimento, ela o dirige”³³⁷. Em todo esse movimento, o homem se vê, portanto, reduzido à história, que, por sua vez, é regida por uma razão conquistadora e não por uma razão científica.

Finalizando sua análise sobre os malogros das profecias marxistas, Camus escreve que “em resumo, da profecia de Marx, que se ergue doravante contra seus dois princípios, a economia e a ciência, só resta o anúncio apaixonado de um acontecimento a muito longo prazo”³³⁸. Com isso, as justificativas se encaminham para outra ordem, o único recurso dos marxistas consiste em afirmar que os prazos são mais longos e que é preciso que esperemos nesse purgatório até que o fim tudo justifique. Assim, o marxismo se encaminhou para a concepção de uma cidade dos fins. Na medida em que a fase final da revolução, o Jardim do Éden, se distanciava, a afirmação de um reino final tornou-se artigo de fé. Com isso, “o único valor do mundo marxista residiu doravante, apesar de Marx, num dogma imposto a todo um império ideológico”³³⁹. A partir disso, o reino dos fins e da moral eterna passou a ser utilizado para fins de mistificação social.

O homem do século XIX se perguntava como viver sem a graça, e todos aqueles que não se contentaram com o niilismo absoluto indicaram a justiça como resposta a essa indagação. Se não havia mais esperança no reino dos céus, foi preciso prometer o reino do homem, e isso o marxismo soube fazer bem. Todavia, “o reino se distanciou, guerras prodigiosas devastaram as mais antigas nações, o sangue dos revoltados respingou nos muros das cidades, e a justiça total não se aproximou”³⁴⁰. Doravante, a questão do século XX passou a ser: como viver sem o reino da graça e da justiça.

Marx, a princípio, quis banir a moral da revolução, não acreditava que o poder revolucionário poderia se estabelecer respeitando aos dez mandamentos. Lenin, por sua vez, já no século XX, “indiferente à inquietação, à nostalgia, à moral, ele assume o comando,

³³⁶ CAMUS, 2017, p. 253.

³³⁷ *Ibid.*, p. 255.

³³⁸ *Ibid.*, p. 256.

³³⁹ *Ibid.*, p. 259.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 260.

procura o melhor meio para ligar o motor e decide que determinada virtude convém ao condutor da história e que outra não convém”³⁴¹. Lenin se viu na missão de fazer a revolução, ele partia do entendimento de que a revolução precisa de líderes teóricos, faz questão de admitir a incapacidade das massas em dar base científica a doutrina socialista. Pregava ainda uma distinção entre operários e intelectuais.

Lenin, conforme observado em sua obra de 1917 o *Estado e a Revolução*, insurgia-se contra qualquer forma de reformismo que pretendesse utilizar-se do Estado burguês, sobretudo, a autoridade imposta pelo Estado com suporte da polícia e do exército. É preciso lembrar que Lenin, ao contrário de Stalin, mostrou-se em princípio contra o terrorismo. Em relação à contradição da própria revolução ter um aparelho de repressão, a justificativa acaba se tornando a necessidade de revolução permanente. Além disso, até que cesse a existência de uma classe dominando outra, o aparelho de repressão deve ser utilizado para a realização total da revolução.

Em tese, pensava-se que “a ditadura do proletariado é necessária: primeiro, para oprimir ou suprimir o que resta da classe burguesa; em segundo lugar, para realizar a socialização dos meios de produção, cumpridas estas duas tarefas, começa logo a deteriorar-se”³⁴². Porém, em Lenin, a teoria socialista dá um salto e passa a justificar a manutenção da ditadura de uma parcela revolucionária sobre o resto do povo, mesmo depois de finalizada a socialização dos meios de produção. Se encaminhando para a manutenção de um estágio socialista indeterminado, Lenin “afirma efetivamente que o poder é necessário para reprimir a resistência dos exploradores e também para dirigir a grande massa da população, do campesinato, da pequena burguesia, dos semiproletários, para a organização da economia socialista”³⁴³. Em tudo isso mora uma contradição apontada por Camus, a saber, se em princípio a socialização dos meios de produção significava o fim das classes, como pode Lenin, após a “socialização dos meios de produção”, querer justificar a manutenção de um Estado opressor a fim de evitar o oportunismo de exploradores? Começa a surgir desde então disputas internas entre Lenin e Stalin.

O Reino dos fins pouco a pouco vai se estabelecendo na tentativa de sempre adiar o fim do Estado; primeiro, Lenin afirma que “a deterioração definitiva do Estado coincidirá com o momento em que se puder fornecer moradia gratuita a todos”³⁴⁴. Percebe-se um objetivo quase impossível e se possível levaria muito tempo. Por fim, chega a afirmar que:

Enquanto houver na terra, e não mais em determinada sociedade, um único oprimido ou um proprietário, então o Estado continuará a existir. Enquanto isso perdurar, ele será obrigado a aumentar sua força para vencer, uma a uma, as injustiças, os governos da injustiça, as nações obstinadamente burguesas, os povos cegos a seus próprios interesses. E quando, sobre a terra enfim subjugada e depurada de adversários, a última iniquidade se tiver afogado no sangue dos justos e dos injustos, então, tendo chegado ao limite de todas as forças, ídolo monstruoso cobrindo o mundo inteiro, o Estado será sabiamente reabsorvido na cidade silenciosa da justiça.³⁴⁵

³⁴¹ CAMUS, 2017, p. 262.

³⁴² *Ibid.*, p. 264.

³⁴³ *Ibid.*, p. 265.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 266.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 267-8.

Nota-se, portanto, com Lenin, o nascimento de um império que aspira a salvação do mundo, o imperialismo da justiça, que, como todo império, tem um único fim: a derrota ou o Império do mundo. A partir desta pretensão, a injustiça passa a ser justificada tendo em vista o fim derradeiro, a justiça. Desse modo, aceita-se a injustiça, o crime e a mentira, pela promessa do milagre. Com isso “a mistificação pseudorrevolucionária tem agora sua fórmula: é preciso matar toda liberdade para conquistar o Império, e o império um dia será a liberdade. O caminho da unidade parra então pela totalidade”³⁴⁶. Camus, até o momento, apontou todas as contradições do movimento revolucionário com a finalidade de observar a vida e a condição humana diante dos fatos que se desenrolaram na história.

À vista disso, se o movimento segue rumo à totalidade, isso também interessa e muito Camus, afinal de contas, trata-se de uma doutrina totalitária que negará a essência do homem revoltado, o direito do sim e do não. Este império dos fins agora chega ao ponto mais crítico e contraditório, em que se priva em nome da liberdade, comete-se injustiça em nome da justiça e se mata em nome do bem comum. Em suma, “toma-se a decisão de chamar a servidão total de liberdade”³⁴⁷. Este império quis renunciar a todo valor, com isso, renunciou à revolta para aceitar o Império e a escravidão. Nota-se que “os indivíduos no regime totalitário não estão livres, embora o homem coletivo esteja libertado”³⁴⁸, é preciso que isso fique bem nítido. O pensamento histórico e a revolta em sua origem desejavam se libertar do jugo divino, mas o movimento que se degenerou em totalitarismo exigiu do homem a submissão absoluta ao devir. A partir disso, “corre-se então para a permanência do partido, como antes se corria para o altar”³⁴⁹. Nesse sentido, Camus ainda acrescenta que “a verdadeira paixão do século XX é a servidão”³⁵⁰.

A cidade universal foi edificada e logo precisou se justificar e se manter. A condição para o seu estabelecimento era por meio de revoluções simultâneas por todo o planeta ou uma revolução permanente que pouco a pouco pudesse alcançar a revolução mundial. Todavia, “a revolução mundial, pela própria lei dessa história que ela imprudentemente deificou, está condenada à polícia ou à bomba”³⁵¹. Quanto a isso a história nos respondeu com as bombas da Segunda Guerra Mundial. Todo o sacrifício da moral e da virtude foi admitido com vistas à justificar o fim último do império.

Aos poucos, notou-se que a revolução a fim de se perdurar teve de viver sobre falsos princípios. Camus conclui que “o império supõe uma negação e uma certeza: a certeza da infinita maleabilidade do homem e a negação da natureza humana”³⁵². A ele muito interessa essa negação da natureza humana, dado que mais tarde isso culminou na coisificação do homem. Porquanto, ele pontua a recusa do socialismo russo pelo irracional, tendo em vista que o irracional foge ao cálculo e, nesse império, só o cálculo deve reinar. Uma vez reduzido a objeto de cálculo, nota-se que “o sistema russo de campos de concentração realizou efetivamente a passagem dialética do governo das pessoas à administração das coisas, mas

³⁴⁶ CAMUS, 2017, p. 268.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 269.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 269.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 269.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 269.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 271.

³⁵² *Ibid.*, p. 273.

confundindo a pessoa e a coisa”³⁵³. Enquanto no reino das pessoas, os homens se ligam pela afeição, no Império das coisas os homens iram se unir pela delação, nesse sentido Camus afirma que “a cidade que se queria fraternal torna-se um formigueiro de homens sós”³⁵⁴. Persistindo nesta lógica, o representante da totalidade racional prefere que no homem a coisa domine a pessoa.

Todas as transformações nas relações humanas oriundas dessa lógica calculista caracterizaram o mundo do terror racional em que sofreu a Europa daquele tempo. Camus, evidenciando e resumindo novamente as contradições dessa revolução, demonstra como ela culminou no universo do julgamento. Nesse sentido, ele nos diz que:

A contradição última da maior revolução que a história conheceu não reside inteiramente no fato de aspirar à justiça através de um séquito ininterrupto de injustiças e de violência. Servidão ou mistificação é desgraça comum a todos os tempos. Sua tragédia é a tragédia do niilismo; esta confunde-se com o drama da inteligência contemporânea que, aspirando o universal, acumula as mutilações do homem. A totalidade não é a unidade. O estado de sítio, mesmo estendido aos limites do mundo, não é a reconciliação. A reivindicação da cidade universal não se mantém nessa revolução senão rejeitando dois terços do mundo e o prodigioso legado dos séculos, negando, em favor da história, a natureza e a beleza, suprimindo no homem sua força de paixão, de dúvida, de felicidade, de invenção singular; numa palavra, sua grandeza. Os princípios que os homens se atribuem acabam tomando o lugar de suas intenções mais nobres. Por força de contestações, incessantes lutas, polemicas, excomunhões, perseguições sofridas e infligidas, a Cidade universal dos homens livres e fraternos deriva pouco a pouco, dando lugar ao único universo em que a história e a eficácia podem efetivamente ser erigidas como juízes supremos: o universo do julgamento.³⁵⁵

A revolução e sua profecia assumiram um caráter messiânico e religioso e, portanto, como toda religião, passou a girar em torno das noções de culpabilidade e inocência. Agora que o juiz supremo já não está mais nos céus, e sim encarnado na história. Ela, a história, passa a julgar como divindade implacável, tornando-se ela mesma um longo castigo no qual o homem deve se contentar com a recompensa que só chegará ao fim dos tempos. O marxismo, conforme observado por Camus, comporta-se como uma doutrina da culpabilidade quando se refere ao homem. Por outro lado, quando se refere à história, essa doutrina é a da inocência. Ademais, ele destaca que enquanto os partidários dessa religião estão longe do poder, sua tradução histórica é a violência revolucionária. Todavia, quando estão no poder, ameaçam tornar-se a violência legal, que nada mais é que o Terror e o julgamento. Há, no entanto, uma leve ressalva e distinção, enquanto no mundo religioso o julgamento é adiado para o fim dos tempos, nesse novo universo, o juízo da história se pronuncia imediatamente.

E assim a história revolucionária se ocupou de empurrar os homens rumo à culpabilidade geral, uma culpabilidade que é objetiva sob o ponto de vista histórico, visto que, embora ele se julgue inocente do ponto de vista subjetivo, sob a perspectiva da história, ele é um criminoso e um culpado objetivo. Ora, se como já foi dito, a revolução se trajou de religião e a história de Deus, doravante “a culpabilidade não está mais no fato, esta reside na

³⁵³ CAMUS, 2017, p. 274.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 275.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 276.

simples ausência de fé”³⁵⁶. Destarte, nesse novo Império, basta que o homem se considere neutro e ele será objetivamente considerado hostil ao regime e blasfemo à história. As consequências dessa culpa podem ser notadas no Terror e na repressão.

Em suma, Camus procurou desvendar o movimento totalitário russo de seu tempo desde a sua constituição teórica, por isso recorreu às suas origens em Marx, Engels e, depois, Lenin. Como foi dito, Camus, ao dirigir sua crítica ao marxismo, nem sempre está se referindo à pessoa de Marx, mas aos desdobramentos das profecias marxistas e seu impacto na história, pois os seguidores de Marx, aos olhos de Camus, fizeram do marxismo uma religião. Quando não possuíam mais aporte teórico em Marx para justificar a manutenção de um Estado forte e repressor, tiveram de criar novas teorias e reinterpretações. O que interessou a Camus o tempo todo foi o olhar sobre o homem, nesse contexto, o lugar do homem frente a uma história deificada. Na medida em que o homem foi sendo minimizado por esse movimento revolucionário, que serve de exemplo a qualquer outro totalitarismo, ele se tornou uma vítima potencial do terrorismo de Estado.

Consoante a isso, Amitrano exemplifica a força opressora desse movimento quando nos diz que:

O messianismo marxista acabou engolfado por uma dimensão revolucionária, e esta, ao atribuir ao capitalismo os antagonismos existentes na sociedade acabou por materializar uma utopia de uma unidade primitiva. Em outros termos, o mundo entendido como ‘comunista’ alicerçou-se em um totalitarismo que reprimiu e aniquilou toda a liberdade apregoada no pensamento do próprio Marx. A Revolução Russa, desse modo, ao voltar-se contra as origens da revolta, seguiu as ideologias do consentimento. O revoltado comunista, portanto, se transmuta em revolucionário, abdicando de sua revolta, tornando-se, no lugar daquele que se impõe na sua *conditio humanæ*, o opressor que a minimiza.³⁵⁷

Destarte, o homem em sua singularidade foi suprimido pela história e, com ele, também foi sufocada a força criativa da revolta. O movimento revolucionário preferiu calar os verdadeiros anseios da revolta e lançar as luzes sobre o autoritarismo, o totalitarismo, a ditadura, o terror e o assassinato. Albert Camus, em toda sua obra se coloca a favor da vida, do viver pleno, do *savoir-vivre*, da vida feliz. Para ele, a revolta sempre foi a melhor resposta ao absurdo, porém a história do seu tempo lhe mostrou que a revolta se degenerou em revolução. Se no *Mito de Sísifo* sua preocupação central era o tema do suicídio, agora em *O Homem Revoltado* ele se preocupa em mostrar as consequências nefastas que se pode ter quando a revolta é suprimida pela revolução. Agora é a vez de conclamar o valor da vida coletiva num contexto de culpabilidade geral e suicídio coletivo.

2.4. Revolta e revolução: a revolta camusiana como alternativa ao terror da revolução

Ao revelar profundamente a lógica por detrás da revolução, a construção do Estado totalitário e o coroamento da história, Camus também evidencia a consagração do niilismo histórico. Para ele, a revolução do século XX mata o que resta de Deus nos seus princípios. A história e o niilismo foram escolhidos em detrimento da revolta e seus ensinamentos. Nesse

³⁵⁶ CAMUS, 2017, p. 280.

³⁵⁷ AMITRANO, 2007, p. 158.

jogo de extremos em que a história impera, aqueles que se lançam à história em nome do irracional, que afirmam um mundo sem sentido, tanto quanto aqueles que se lançam em nome da racionalidade absoluta, encontram a servidão, o terror e desembocam no universo dos campos de concentração. Para Camus, enquanto o fascismo recorre e tenta instaurar o advento do super-homem nietzschiano, a revolução racional por outro lado quis realizar o homem total de Marx.

Apesar de semelhanças, Camus não julga como justo identificar os fins do fascismo com os do comunismo russo. Para ele, “o primeiro representa a exaltação do carrasco pelo próprio carrasco. O segundo, mais dramático, a exaltação do carrasco pelas vítimas”³⁵⁸. Todavia, os dois movimentos têm, na sua fonte, o niilismo moral. Como consequência disso, na medida em que a revolução obedeceu ao niilismo, ela foi contra suas origens revoltadas. Afinal, como já foi dito aqui, o niilismo é um dos elementos que desvirtuam os caminhos do homem que deseja se guiar somente pela revolta e nada mais.

O homem que se revoltou porque odiava a morte e o deus da morte pretendia se libertar na imortalidade. Todavia, no meio do percurso percebeu que enquanto a espécie não reinar por completo, ainda é preciso morrer. O terror nesse caso continua sendo o caminho mais curto para a imortalidade, já que levaria o homem mais rápido ao império universal pretendido pela revolta. Aos poucos a revolta vai se degenerando e trai suas raízes quando passa a querer justificar a morte com vistas a chegar mais rápido no campo da imortalidade. O homem quis reinar a partir da revolução. Camus explica que o homem quis se afirmar pela destruição do próprio homem. Quando ele nos diz que “o Terror e os campos e concentração são os meios extremos que o homem utiliza para escapar a solidão”³⁵⁹, ele quer nos remeter novamente a Sade para afirmar que “a solidão é o poder” e que para milhares de solitários o poder significa o sofrimento do outro e, desse modo, confessa-se a necessidade do outro. À vista disso, Camus afirma que “o terror é a homenagem que solitários rancorosos acabam rendendo à fraternidade dos homens”³⁶⁰. A revolta é, desde sempre, uma resposta melhor que a revolução e, por isso, Camus faz questão que lembremos da natureza da revolta, de que maneira ela se mostra mais efetiva na afirmação do homem. Sobretudo, no que tange à liberdade, é preciso distinguir e dizer que

Conquanto a ‘revolta’ apareça como um movimento consciente da liberdade humana, isto é, como um agir que vai de encontro às injustiças, a ‘revolução’ aparece como um movimento que vai de um extremo ao outro; nesta busca-se o absoluto e, por conseguinte, sacrifica-se o indivíduo.³⁶¹

Nesse sentido, uma das características piores da revolução, para Camus, é a tentativa de reduzir e sacrificar o indivíduo, nisso, a revolução perde e muito para a revolta. Enquanto a revolução absoluta tenta reduzir a natureza humana ao estado de força histórica, a revolta, por outro lado, apresenta-se como uma força de recusa. A revolta se coloca como um movimento de protesto contra a tentativa de se tratar o homem como coisa e reduzi-lo à simples história. Ademais, se, por um lado, a história é um dos limites do homem, por outro, o homem em sua

³⁵⁸ CAMUS, 2017, p. 282-3.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 283.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 284.

³⁶¹ AMITRANO, 2007, p. 140.

sagacidade e revolta coloca limites à história. Por consequência, essa imposição de limite à história pelo homem revoltado deu origem a um valor que diz respeito “a afirmação de uma natureza comum a todos os homens, que escapa ao mundo do poder”³⁶². É em nome desse valor, que nos remete à solidariedade humana em seu princípio de natureza que Camus invoca a necessidade de nos revoltarmos. Como foi dito anteriormente, no ensaio *O Homem Revoltado*, o tema é o valor da vida na esfera coletiva, é o “logo existimos” da sentença camusiana. Acerca disso, devemos nos lembrar de que Camus, ao destrinchar minuciosamente o tema do absurdo e da revolta, fala-nos de um *ethos* de um *savoir-faire* e um *savoir-vivre* que coadunam com esse novo valor.

Camus relembra que enquanto “a revolta metafísica tentava não realizar o ser com o parecer”, os pensamentos puramente históricos nos disseram que ser era agir. A partir disso em diante, a revolução tornou-se uma tentativa de “conquistar o novo ser pela ação, fora de qualquer regra moral”³⁶³. Isso justifica, para Camus, o fato de que a revolução “está condenada a só viver para a história, e no terror”, nesse sentido, o homem não é nada se não obtém na história, por bem ou por mal, o consentimento unânime. Nesse sentido, Camus identifica, na busca por unanimidade, a origem da degeneração da revolta, isso porque a revolta não deve buscar o sim absoluto. Nesse sentido, ele frisa que “a revolta não se acha na origem da negação total de todo ser. Pelo contrário, diz simultaneamente sim e não. Ela é recusa de uma parte da existência em nome de outra parte que ela exalta”³⁶⁴. Destarte, quanto mais profunda for a exaltação, da mesma maneira é a recusa. A revolta no ápice de sua fúria não pode querer partir para o tudo ou nada, visto que a negação de todo ser e de toda a natureza humana renega seus princípios. À vista disso, “somente a negação total justifica o projeto de uma totalidade a ser conquistada”³⁶⁵, por isso, se não há uma coisa não há outra.

Camus desde *O Mito de Sísifo* demonstra a necessidade de moderação em nossas atitudes, seja no percurso do homem nos labirintos do absurdo, seja na atitude revoltada. Aqui não poderia ser diferente, é preciso se desviar do não e do sim absoluto. O homem revoltado não deve flertar com os extremos da revolução, pelo contrário, é necessária “a afirmação de um limite, de uma dignidade e de uma beleza comum a todos os homens”³⁶⁶ e a extensão desse valor comum a todos e a tudo, para que enfim o homem possa marchar para a unidade sem negar suas origens. Afinal de contas, a reivindicação da revolta é a unidade, enquanto a reivindicação da revolução histórica é a totalidade. Na medida em que uma parte do não é apoiada pelo sim, a outra parte pela negação absoluta. Uma é criadora e a outra niilista. Por fim, “a revolta em conflito com a história acrescenta que em vez de matar e morrer para produzir o ser que não somos, temos que viver e deixar viver para criar o que somos”³⁶⁷. Adiante veremos o poder de criação da revolta.

³⁶² CAMUS, 2017, p. 286.

³⁶³ *Ibid.*, p. 287.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 287.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 287.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 288.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 288.

CAPÍTULO III

A ARTE COMO TERCEIRA REVOLTA EM CAMUS: A CRIAÇÃO COMO RESPOSTA À SEDE POR NOSTALGIA

3.1. O lugar reservado à arte na história da filosofia: do exílio à revolta

Camus, ao abordar o lugar da arte e do artista, rememora-nos brevemente quais as zonas ocupadas pela arte na história da filosofia. Nesse sentido, ele enfatiza a hostilidade direcionada à arte, sobretudo, “pelos reformadores e revolucionários”³⁶⁸. A começar por Platão, que exilou a arte da poesia de sua república ideal sob a acusação de que ela afastaria o homem da verdadeira realidade. À vista disso, Camus, quando pontua que “Platão, ainda moderado, só questiona a função mentirosa da linguagem e só exila de sua república os poetas. De resto colocou a beleza acima do mundo”³⁶⁹. A esse respeito, Luciano Coutinho destrincha bem em seu artigo intitulado “A expulsão da arte – verdade na República de Platão ou a problemática da percepção psíquica em torno dos *mythoi*” que:

[...] a grande obra de arte, capaz de sintonizar-se com a *psyche* humana, é proibida pelo primeiro Sócrates exatamente porque seus observadores destituem-na de seu caráter estético, e entendem-na como verdade, esvaziando-a com leituras literais.³⁷⁰

Camus, em diversos momentos de sua obra, aborda as peculiaridades dos movimentos revolucionários e reformadores dos tempos modernos e, sobre esse contexto, afirma que “a reforma elege a moral e exila a beleza”³⁷¹. À vista disso, ele faz referência à Rousseau, um reformista que, em seu tempo, acusa a arte de deturpar a natureza humana. Tal consideração é feita quando Camus afirma que “para Rousseau a arte se apresenta como uma corrupção acrescentada à natureza pelo homem”³⁷². Se buscarmos na fonte original a respeito da arte e da ciência, Rousseau conclama em sua obra “Discurso sobre as Ciências e as Artes” e escreve:

Deus todo-poderoso, tu, que tens nas mãos os espíritos, livra-nos das luzes e das artes funestas de nossos pais, e restitui-nos a ignorância, a inocência e a pobreza, os únicos bens que podem fazer nossa felicidade e que são preciosos para ti.³⁷³

À vista disso, pode-se dizer que Rousseau percebe na ciência e na arte uma grave ameaça àquilo que ele tanto prezava no homem: a sua moralidade. Para ele, tanto a arte quanto a ciência tinham o poder de corromper a essência ética do ser humano. Outro exemplo abordado por Camus no mesmo capítulo que merece atenção é o pensamento de Saint-Just e sua trágica atuação na Revolução Francesa. Nas palavras de Camus, Saint-Just “quer que a razão seja personificada por alguém mais virtuoso do que o belo”³⁷⁴. E, com isso, torna-se outro dentre vários pensadores que procuraram exilar a arte em meio à Revolução. Esses

³⁶⁸ CAMUS, 2017, p. 291.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 291.

³⁷⁰ COUTINHO, 2017, p. 120.

³⁷¹ CAMUS, 2017, p. 291.

³⁷² *Ibid.*, p. 291.

³⁷³ ROUSSEAU, 1983, p. 350.

³⁷⁴ CAMUS, 2017, p. 291.

aspectos do pensamento de Rousseau e de Saint-Just foram discutidos no tema da revolta histórica e foram suficientes para expor as consequências desse pensamento na história, mais do que atacar o Belo, Saint-Just enalteceu o terror.

Quanto aos niilistas russos citados por Camus, Pisarev e Necrassov, “esses proclamaram a decadência dos valores estéticos em favor dos valores pragmáticos”³⁷⁵. Dmitry Ivanovich Pisarev, apesar de ter tido uma breve vida, falecendo aos 28 anos, é tido como um dos grandes influenciadores dos movimentos intelectuais de tendência democrático-revolucionária vividos pela Rússia de 1860, mais tarde foi reconhecida a sua influência na formação da geração de personalidades que atuaram nos movimentos de 1905 e 1907 em seu país. Já Nikolai Alekseevich Nekrassov (1821-1878), grande poeta de sua geração, utilizou-se da arte da escrita para exprimir sua visão niilista acerca das transformações da Rússia de seu tempo. Trata-se de uma obra extensa e dividida em diferentes fases. Da última fase do escritor, temos o seu texto inacabado “Quem é feliz na Rússia?” que se tornou símbolo maior do seu niilismo e pessimismo frente aos rumos tomados por seu país.

Nas palavras de Camus, “a Rússia revolucionária acabou dando as costas às esculturas em mármore de Vênus e de Apolo, ainda douradas pelo sol da Itália, que Pedro, o Grande, trouxera para seu jardim de verão, em São Petersburgo”³⁷⁶. Tal acontecimento diz tudo sobre um contexto no qual a arte é tomada como insignificante pelos seus pensadores e inapreensível pelo seu povo. Se, por um lado, Pisarev bradava que, para ele, um par de botas é mais útil do que Shakespeare³⁷⁷. Por outro lado, temos um povo que “às vezes, a miséria desvia o rosto das dolorosas imagens da felicidade.”³⁷⁸

Avançando em sua análise, dessa vez sobre a ideologia alemã e os intérpretes revolucionários da fenomenologia, Camus ressaltou o posicionamento severo deles com relação à arte. Nesse sentido, pontua que “a crítica da consciência formal e dos valores de evasão estende-se naturalmente à arte”³⁷⁹. Nesse mesmo contexto, Camus prossegue abordando a relação do pensamento de Karl Marx com a arte. Para ele, Marx atribuiu à arte de cada tempo histórico a expressão dos valores privilegiados da classe dominante daquele período. Reconheceu, portanto, uma única arte, a arte revolucionária, trazendo então a arte para o centro das pautas revolucionárias e a colocando à serviço da revolução.

À vista disso, é fundamental salientar que, para Marx, a reverência da humanidade às artes gregas, por exemplo, é nada mais que um sentimento nostálgico. Na medida em que ele afirma que “essa beleza expressa a infância da ingênua do mundo e que, em meio a nossas lutas de adultos, sentimos saudades dessa infância”³⁸⁰. Mais adiante veremos que há um confronto entre o pensamento marxista e camusiano sobre a arte grega, sobretudo, no que diz respeito às suas considerações sobre a escultura enquanto manifestação de uma arte atemporal. Por fim, nesse breve histórico acerca do lugar ocupado pela arte na filosofia, temos, em Camus, a anunciação de uma arte que não serve a um propósito ou a uma finalidade utilitária como a dos revolucionários e reformadores. Para ele, basta que ela seja e

³⁷⁵ CAMUS, 2017, p. 292.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 292.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 292.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 292.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 292.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 293.

que busque dar forma ao impossível. Ao relacionar arte e revolta, Camus afirma que: “em toda a revolta se descobrem a exigência metafísica da unidade, a impossibilidade de apoderar-se dela e a fabricação de um universo de substituição. A revolta, de tal ponto de vista, é fabricante de universos. Isto também define a arte”³⁸¹.

Destarte, arte e revolta na filosofia camusiana se revelam como dois caminhos que se coadunam com o objetivo de fabricar universos que pretendem efetivar a incansável busca humana por unidade. No decorrer do capítulo que trata da arte e da revolta, ele se dedica especialmente a um tipo de arte, o romance. Nesse sentido, são destacados exemplos de mundos fechados reais e fictícios nos quais o homem pode reinar e se realizar em sua procura por unidade. Para isso, cita que:

A retórica das muralhas em Lucrécio, os conventos e castelos trancafiados de Sade, a ilha ou o rochedo romântico, os cimos solitários de Nietzsche, o oceano elementar de Lautréamont, os parapeitos de Rimbaud, os castelos aterrorizantes dos surrealistas que renascem, fustigados por uma tempestade de flores, a prisão, a nação entrincheirada, o campo de concentração, o império dos escravos livres, ilustram, à sua maneira, a mesma necessidade de coerência e unidade.³⁸²

Em síntese, é válido dizer que, para Camus, “o artista refaz o mundo por sua conta”³⁸³, ele procura sempre dar o estilo que falta em cada gesto pronunciado pela natureza. Nota-se, portanto, que a arte no pensamento filosófico esteve por vezes exilada em nome da moral, outras, em nome da revolução. Contudo, a arte encontrou, no pensamento camusiano, um lugar especial, o de revolta. Nesse lugar de força criativa e ao mesmo tempo desafiadora, a arte cria para o homem um universo no qual ele pode ter controle do seu destino e viver, tal como o ator, mil vidas em uma só e esgotar ou pelo menos tentar saciar a sua nostalgia por unidade.

³⁸¹ CAMUS, 2017, p. 293.

³⁸² *Ibid.*, p. 294.

³⁸³ *Ibid.*, p. 294.

3.2. A arte e suas manifestações: das esculturas gregas ao gênero romance

Camus atribui um lugar nobre para a escultura enquanto manifestação de arte e estilo. Para ele, essa manifestação artística é “a maior e mais ambiciosa de todas as artes”³⁸⁴. Esse tratamento se justifica porque, segundo ele, a escultura, apesar de não rejeitar a semelhança, não a busca como movimento primeiro de sua obra. Destarte, o escultor motivado pelo propósito nobre, não busca a mera imitação, “mas estilizar e capturar em uma expressão significativa o êxtase passageiro dos corpos ou o redemoinho infinito das atitudes”³⁸⁵. Numa bela passagem na qual Camus ressalta o valor atemporal das esculturas e seu poder de eternização dos gestos e sentimentos humanos, ele sublinha que o “amante frustrado pelo amor poderá finalmente contemplar as cariátides gregas para apoderar-se daquilo que, no corpo e no rosto da mulher, sobrevive à degradação”³⁸⁶.

Nesse sentido, após abordar a escultura e sua estilização dada em forma de uma unidade atemporal composta pela unificação de gestos eternos, Camus volta-se para a pintura. Para ele, é ao isolar o seu tema que o pintor revela a sua primeira forma de unificá-lo. Ao fazer referência aos paisagistas e pintores, Camus toma como exemplo aqueles que se dedicam à paisagem morta, segundo o autor, essa categoria “isola no espaço e no tempo aquilo que normalmente muda com a luz, perde-se numa perspectiva infinita ou desaparece sob o impacto dos valores”³⁸⁷. Logo, percebe-se aqui outra relação com o eterno, seria o pintor um artista que faz de sua obra um retrato da eternidade? Tudo indica que sim, conforme o pensamento camusiano.

Ademais, vale observar também que Camus deixa evidente o poder de escolha do artista em relação ao que eternizar. Pois, segundo ele, o primeiro ato do paisagista é emoldurar sua tela e, ao fazê-lo, ele tanto elimina quanto elege aquilo que será fixado no tempo. Piero Della Francesca, grande pintor italiano do *Quattrocento*, é um exemplo para Camus de um grande criador que transmite a sensação de atemporalidade para a obra. Isso na medida em que “todos os seus personagens dão a impressão de que, pelo milagre da arte, continuam vivos, deixando, entretanto de serem mortais”³⁸⁸. Nota-se, por fim, a obsessão despreziosa do pintor pelo eterno e pela imortalidade, tal como no escultor abordado anteriormente. É a nostalgia falando mais alto.

Para Camus, voltando a citar o idealismo alemão, “a arte realiza, sem esforço aparente, a reconciliação sonhada por Hegel do singular com o universal”³⁸⁹. Após tal conclusão, o filósofo argelino nos provoca com a seguinte interpelação: será essa a razão pela qual as épocas sedentas de unidade, como a nossa, voltam-se para as artes primitivas, em que a estilização é mais intensa e a unidade mais provocante?³⁹⁰. Lembremos que essa reconciliação já foi um problema mencionado por Camus no tema da revolta histórica e sua deturpação em revolução. Aqui ela nos provoca no mundo da arte e deixa evidente que, por detrás de tudo,

³⁸⁴ CAMUS, 2017, p. 294.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 294.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 295.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 295.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 295.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 296.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 296.

seja do viés político ou artístico, a mola propulsora foi a sede por unidade. Camus responde a interpelação anterior e, desse modo, enfatiza novamente o caminho desordenado do artista na direção do ser e da unidade, no início e no fim de épocas artísticas, quando há sempre maior estilização, de modo que tal força do estilo explica a força da negação e de transposição que provocou em toda a pintura moderna o êxtase pela unidade.

Por conseguinte, é no romance que Camus melhor exemplifica o papel da arte na condução do homem às origens da revolta. Isso se dá “na medida em que tenta dar forma a um valor que se refugia no devir perpétuo, mas que o artista pressente e quer arrebatá-lo à história”³⁹¹. O romance, para ele, seria a arte que se propõe a adentrar no devir para provê-lo do estilo que lhe falta. Destarte, ao tratar do gênero romance e sua vinculação à arte e à revolta, Camus distingue já de imediato a literatura de consentimento e a literatura dissidente. A primeira caracteriza como sendo aquela dos séculos antigos e clássicos. Já a segunda, atribui ao desenvolvimento e amadurecimento do gênero romance a partir dos tempos modernos, contexto também em que se dá a insurgência de um movimento crítico e revolucionário. Nesse sentido, cabe ressaltar que em passagens anteriores ele já sublinhava a maior estilização e um arroubo desordenado na direção do ser e da unidade típicos da modernidade.

À vista disso, Camus enfatiza que “o romance nasce ao mesmo tempo em que o espírito de revolta, e traduz, no plano estético, a mesma ambição”³⁹². É como se o romance desse a forma que a revolta exigia. Mais adiante, ele chama a atenção para o esforço da literatura em criar universos fechados ou tipos acabados, empreendimento também já abordado anteriormente nesse texto, especialmente ao mencionar Sade e sua literatura. Nesse sentido, pode-se dizer que reside tanto no romance quanto na revolta em estado puro, um exemplo de busca pela totalidade que é pertinente às artes e ao homem. Contudo, vimos que na história as consequências são o terror, o crime lógico e a negação da vida, primeiro no âmbito individual e, depois, na esfera coletiva. Já nas artes, a busca por totalidade ao menos não ataca a condição humana e muito menos tenta minimizar o indivíduo frente ao coletivo.

Ainda em se tratando do gênero romance, Camus chama a atenção para dois caminhos que se cruzam num certo desmerecimento desse gênero em sua relação com a realidade. De um lado, é ressaltada a crítica revolucionária que condena o romance puro na medida em que nota nesse gênero a evasão de uma imaginação ociosa. Por outro lado, percebe-se no senso comum, ainda que de forma velada, um forte entendimento de que o romance não leva em conta as realidades da existência, apontando, portanto, uma ruptura entre o romanesco e a vida. Nesse sentido, essas duas linhas unem-se na acusação de que o romance é um mero exercício de evasão.

Nesse sentido, Camus faz o seguinte questionamento: Do que se procura fugir pelo romance? Diante de tal questionamento, o autor defende que a questão deve ser vista com maior complexidade, haja vista que há um consenso de que o universo romanesco pode se dar ao deleite de ser constituído de uma leveza que não se verifica no mundo real. Mas como o gosto pela evasão não basta para explicar a complexidade do mundo romanesco, há de se

³⁹¹ CAMUS, 2017, p. 297

³⁹² *Ibid.*, p. 297

levar em conta que a atividade romanesca supõe uma espécie de recusa do real, mas que tal recusa não pode ser compreendida como uma simples fuga.

Para exemplificar esse movimento, Camus volta a interrogar: “Deve-se ver nisso o movimento de retirada da bela alma que, segundo Hegel, cria para si própria, em sua ilusão, um mundo factício em que só a moral reina”³⁹³? Após levantar a questão, Camus aponta uma contradição de que “o homem recusa o mundo como ele é, sem desejar fugir dele”³⁹⁴. Segundo ele, em grande maioria, somos apegados a este mundo, e por isso não queremos nos desfazer dele, contraditoriamente sofremos por não o possuir suficientemente, tornando-nos estranhos cidadãos do mundo, exilados na própria pátria. Toda realidade, salvo alguns instantes, nos é incompleta.

Consoante Camus, os homens, que correm como a água de Tântalo para uma embocadura ainda desconhecida, têm ânsia em poder conhecer a embocadura, dominar o curso do rio, entender enfim a vida como destino, e eis sua verdadeira nostalgia, no mais profundo de sua pátria. Todavia, essa visão que, no âmbito do conhecimento, reconciliaria-nos enfim com nós mesmos, só pode nos aparecer, se é que aparece, no momento fugaz da morte, em que tudo se consuma. É nesse sentido que Camus afirma que “para existir no mundo, por sua vez, é preciso nunca mais existir”³⁹⁵. Isso se torna mais evidente se pensarmos na existência como consumação do nosso desejo de unidade que só pode se realizar no momento fugaz da morte.

Camus, nesse mesmo contexto, ao tratar dessa busca humana incansável por coerência e unidade no mundo, destaca a inveja como consequência dessa lógica. Ele chama a atenção para o fato de que a inveja que os homens sentem uns dos outros se deve ao fato de dotarmos de arte a existência do outro. Isso porque, como observadores, podemos perceber apenas os contornos daquela existência, com isso nós a romancemos, atribuindo a essa existência uma unidade e coerência que ela não possui. A inveja nesse caso é mais pela unidade fictícia que lhe atribuímos do que pela pessoa em si.

Conforme Camus, “cada qual procura fazer de sua vida uma obra de arte”. Isso se dá porque, ao romancear nossas vidas e dotá-las de arte, podemos ter a possibilidade de dotá-las também de unidade, coerência, totalidade, harmonia etc. Ou seja, tornar a vida mais leve. Neste processo, chegamos a outro problema: o desejo de durar e a necessidade de posse. O primeiro pode ser percebido no amor que obstinamos a vida eterna, no pavor que alguns possuem, não em relação ao sofrimento, mas na sua esgotabilidade, pois, na falta de uma felicidade inesgotável, um longo sofrimento constituiria ao menos um destino. Em suma, o homem quer durar, visto que “em sua insaciável necessidade de durar, poderia compreender melhor o sofrimento terrestre”³⁹⁶.

Quanto ao desejo de posse, este se revela como outra face do desejo de durar. Isso na medida em que a vida deste ponto de vista é sem estilo, e o homem vaga em busca de sua forma sem nunca a encontrar. Portanto, o homem dilacerado persegue em vão essa forma que lhe daria os limites entre os quais ele seria soberano. A busca aqui é pela reconciliação com o mundo. Nesse sentido, Camus pontua “que uma única coisa viva tenha sua forma nesse

³⁹³ CAMUS, 2017, p. 299.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 299.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 299.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 299.

mundo e ele estará reconciliado”³⁹⁷. Assim, o homem descansa de mãos dadas com a harmonia que tanto queria. Destarte, nas palavras de Camus, “não basta viver, é preciso de um destino, e sem esperar pela morte”³⁹⁸. Essa tarefa é cumprida pelos grandes romancistas. E, por isso, voltando ao questionamento sobre uma eventual evasão ou fuga da realidade pelo romance, podemos afirmar, diante do que foi dissertado até aqui, que não há fuga. Pelo contrário, o romance se apresenta com realização do destino humano. Destarte, consagra o homem em sua tão sonhada apreensão da unidade e totalidade que o fustiga mesmo involuntariamente.

Em síntese, vimos até aqui que o homem vive uma busca insaciável pela coerência, unidade, totalidade e forma neste mundo. E que, para tal, ele busca formas ou atitudes que possam conferir à sua vida a unidade que lhe falta. Desse modo, as artes se fazem presente nessa busca. Até então mencionadas nas formas de escultura, pintura e romance, elas possuem cada uma ao seu modo a capacidade de trazer unidade e coerência ao mundo. Em suma, o romance se revela como um universo em que a ação encontra sua forma, em que as palavras finais são pronunciadas, os seres entregues aos seres, em que toda vida passa a ter a cara do destino. Sendo assim, “o mundo romanescos não é mais do que a correção deste nosso mundo, segundo o destino profundo do homem”³⁹⁹. Nos romances, os personagens seguem até o fim o seu destino, eles terminam aquilo que nós nunca consumamos. É nisso que reside o poder do romance e das outras formas de arte como cumprimento do destino humano. De certo modo, é uma maneira de remediar o desejo que temos pela unidade que nunca poderemos atingir, senão pela morte ou pela arte.

3.3. Revolta e Estilo

Camus segue dissertando sobre arte e, dessa vez, apresenta-nos as contradições entre a arte realista e a arte formal. Primeiro enfatizando que a arte realista, na medida em que protagoniza uma recusa total a uma perspectiva privilegiada que só a criação artística pode oferecer, renúncia à exigência primeira da criação artística. Já a segunda, por se tratar de uma evasão formal da realidade e recusa total dos elementos que a integram, mostra-se incapaz de se realizar, isso porque, conforme Camus pontua, “o formalismo pode chegar a esvaziar-se cada vez mais de conteúdo real, mas há sempre um limite”⁴⁰⁰. Já deve ter ficado evidente até aqui que tudo para Camus possui limites, ele é um filósofo comedido, não seria diferente com a arte formal.

Nesse sentido, Camus toma como exemplo para a questão a geometria pura. Para ele, essa manifestação, que chega às vezes à pintura abstrata, exige ainda do mundo exterior as suas cores e suas relações de perspectiva. Camus chega a afirmar que “o verdadeiro formalismo é o silêncio”⁴⁰¹. Eu imagino que ele faça essa metáfora pensando no silêncio como ausência de matéria, de corpo. Isso impossibilitaria a propagação de qualquer ruído;

³⁹⁷ CAMUS, 2017, p. 301.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 301.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 302.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 308.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 308.

nesse sentido, o formalismo teria se esvaziado a tal modo que sua definição teria coincido com o vácuo absoluto. Destarte, conforme Camus, o artista realista e o artista formal buscam unidade onde ela não existe, seja no real em estado bruto ou na criação imaginária que acredita expulsar toda e qualquer realidade material.

À vista disso, a pergunta que resta então nesse momento é: como Camus concebe a unidade na arte? É partindo desse questionamento que posso adentrar no conceito de “estilo” para Camus. Segundo seus escritos, a unidade surge no fim da transformação que o artista impõe ao real. Nesse sentido, “a correção que o artista realiza com sua linguagem e por meio de uma redistribuição de elementos tirados do real chama-se estilo”⁴⁰² e dá ao universo recriado sua unidade e seus limites. É por isso que em todo revoltado artístico, o estilo visa dar ao mundo sua lei. Dessa maneira, a revolta se dá na arte com estilo. Afinal, se ela é puramente realista, não há aqui protesto, e se ela é puramente formal, afasta-se por completo da realidade. Ademais, é sempre bom lembrar que a revolta não é uma recusa à história e à realidade. O homem revoltado é, antes de tudo, aquele que diz não. Ao dizê-lo, ele se recusa, mas não renuncia, pois, negar uma situação é dizer sim desde o primeiro movimento.

Camus, como é de se esperar, aponta a necessidade de certa medida na criação artística, isso pode ser exemplificado quando ele pontua que “a obra em que o conteúdo extrapola a forma, aquela em que a forma afoga o conteúdo, só trata de uma unidade enganada e enganadora. [...] toda unidade que não é estilo, é mutilação”⁴⁰³. Ele chega a tais conclusões após tratar da arte realista que, segundo ele, dedica-se a conquistar a totalidade do real, todavia, o faz eliminando do real aquilo que não convém à doutrina. Como exemplo disso, o autor cita o realismo socialista. A mutilação, citada anteriormente, diz respeito a essa deturpação do real pela arte realista que opta pela totalidade do real ao invés do encontro com a unidade proporcionada pelo estilo.

Em outra passagem, Camus cita Flaubert que nos lembra que “em arte, é preciso não temer ser exagerado”⁴⁰⁴, para depois acrescentar que “o exagero deve ser contínuo e proporcional a si mesmo”⁴⁰⁵. Logo vemos que, até mesmo em matéria de exagero, Camus tenta dar o seu tom moderado. Nesse sentido, tal consideração vai ao encontro da noção de medida que ele procura desde o início da revolta. Consoante Camus:

Quando a estilização é exagerada e consegue ser vista, a obra é pura nostalgia: a unidade que tenta conquistar é estranha ao concreto. Quando a realidade é liberada, ao contrário, em estado bruto, e a estilização, insignificante, o concreto se apresenta sem unidade. A grande arte, o estilo, a verdadeira face da revolta está entre essas duas heresias.⁴⁰⁶

À vista disso, exige-se do estilo uma justa medida para que a revolta contida ali possa se manifestar em excelência. Somente o estilo, manifestado de maneira comedida, pode dar a uma obra a noção de unidade exigida pela grande arte e pela verdadeira face da revolta. Em suma, é preciso enfatizar que a marca da arte e do protesto deve residir no estilo, isto é, no esforço criador em distorcer/modificar o real deixando na obra as marcas do seu criador. Para

⁴⁰² CAMUS, 2017, p. 309.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 311.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 312.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 312.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 312.

Camus, “a criação, a fecundidade da revolta está nessa distorção que apresenta o estilo e o tom de uma obra. A arte, portanto, é uma exigência de impossível à qual se deu forma”⁴⁰⁷. Mas por que impossível? Parece-me que seja pela impossibilidade imputada ao gênero humano de acessar a unidade e a totalidade senão pela criação e pela arte. Destarte, Camus sublinha que:

Quando o grito mais dilacerante encontra a linguagem mais firme, a revolta satisfaz à sua verdadeira exigência, tirando dessa fidelidade a si mesma uma força de criação, podendo-se afirmar com isso, que o maior estilo em arte é a expressão da mais alta revolta.⁴⁰⁸

Em síntese, pode-se afirmar, de uma vez por todas, que Camus atribui ao estilo esse papel primordial na revolta artística, o de moderador. Nesse sentido, a citação anterior evidencia que o estilo pode ser visto como o esqueleto da revolta artística. Portanto, ele seria imprescindível para que ela se expresse em seu mais alto grau. Sem estilo, a revolta artística se perderia em excessos formais ou realistas e nunca alcançaria o seu objetivo de dar forma à revolta e acessar a unidade tão almejada. Por outro lado, também, sem o estilo, o homem jamais poderia deixar o seu selo e se afirmar por meio de sua arte, visto que sem estilo não se faz a grande arte.

3.4. Arte, revolta e revolução

Em uma das muitas passagens em que confronta revolta e revolução, Camus percebe na arte um lugar no qual a revolta se completa e se perpetua na verdadeira criação. Isso se dá em contraste com a revolução e a arte do século XX que são tributárias do niilismo e vivem na contradição por negarem aquilo que afirmam em seu próprio movimento e ao procurarem uma saída impossível através do terror. Ele segue criticando a arte contemporânea que, devido ao seu niilismo, debate-se entre o formalismo e o realismo. Para ele, “se o revoltado deve recusar ao mesmo tempo o furor do nada e a aceitação da totalidade, o artista deve escapar ao mesmo tempo do frenesi formal e da estética totalitária da realidade”⁴⁰⁹. Nesse sentido, Camus chega a admitir, em determinado ponto do texto, que “o mundo de seu tempo é efetivamente uno, mas a unidade é a do niilismo”⁴¹⁰. Ele ainda acrescenta que “a civilização só é possível se, ao renunciar ao niilismo dos princípios formais e ao niilismo sem princípios, o mundo encontrar o caminho de uma síntese criadora”⁴¹¹.

A criação se revela então como algo além do que uma mera etapa presente no plano estético. Ela tem o papel de reencontrar a origem da revolta. Nesse sentido, em relação a importância de se reencontrar a revolta, Camus afirma que “a revolta não é em si mesma um elemento de civilização. Mas precede toda civilização”⁴¹². Isso pode ser compreendido na

⁴⁰⁷ CAMUS, 2017, p. 311.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 311-2.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 313-4.

⁴¹⁰ Camus, desde o início da obra *O homem revoltado* explana os problemas do niilismo, colocando-o como um obstáculo no caminho do homem revoltado, certo temor de que o homem revoltado deturpe a essência da revolta e caia numa negação absoluta.

⁴¹¹ CAMUS, 2017, p. 314.

⁴¹² *Ibid.*, p. 314.

medida em que ele deixa evidente no conjunto da obra que a revolta acompanha a humanidade como algo inerente ao homem, estando presente em sua forma mais primitiva⁴¹³.

Mais adiante, ao refletir sobre a situação da sociedade industrial, Camus entende que só teremos os caminhos para a civilização abertos se for devolvida ao trabalhador a dignidade do criador. Isso porque, para ele, a civilização não poderá separar, quer nas classes, quer no indivíduo, o trabalho e o criador. Do mesmo modo, a criação artística não pensa em separar a forma e o conteúdo, o espírito e a história. “É desta maneira que ela reconhecerá em todos a dignidade afirmada pela revolta⁴¹⁴”. Fica entendido, portanto, que a criação artística se manifesta como expressão de criação não só de arte, mas também de revolta. Isso se dá ao passo que criar, para Camus, é desde o princípio um ato de revolta. Seja essa criação no âmbito da revolta metafísica, quando o homem resolve criar o seu próprio reino em detrimento da criação divina, ou artística, que, como já citado, expressa a busca do homem pela unidade.

A relevância da criação se expressa ainda na afirmação camusiana de que “toda criação nega em si mesma o mundo do senhor e do escravo”⁴¹⁵. Para ele, a sociedade de tiranos e escravos na qual vegetamos só encontrará sua morte e sua transfiguração no nível da criação. Todavia, Camus ressalta que a necessidade da criação não implica na certeza de que ela será sempre possível. Destarte, ele pontua que “em arte, uma época criadora se define pela ordem de um estilo aplicado a desordem de um tempo”⁴¹⁶. Mais uma vez retoma-se a necessidade do “estilo”, não basta criar, é preciso criar com estilo.

Agora, é preciso lembrar que Camus viveu tempos de guerra, de nazifacismo, totalitarismos e genocídio. Ele viu de perto um tempo em que as paixões coletivas estavam em êxtase. A respeito disso, ele demonstra o temor de que o mal-uso da criação nos leve à barbárie novamente. Por isso, ele pontua que “quando a paixão coletiva se sobrepõe às paixões individuais, é sempre possível dominar, pela arte, o êxtase do amor. Mas o problema inevitável é também dominar as paixões coletivas e a luta histórica”⁴¹⁷. Assim, nota-se o temor de que a criação possa querer dominar o destino inteiro, com isso, a criação é colocada em risco pelo espírito de totalidade, e criar torna-se perigoso. Ao mesmo tempo em que vivencia as paixões coletivas na tentativa de dominá-las, o artista é por elas devorado. Nesse sentido, “se a criação é impossível em meio a guerras e revoluções, não teremos criadores, porque revolução e guerra são o nosso quinhão”⁴¹⁸.

Para Camus, no século da destruição, em meio à grande possibilidade de malogros com relação à criação, só se pode desviar desse destino fracassado no mundo da criação quando nos voltamos para a quantidade. Dessa maneira, talvez um entre dez artistas autênticos sobreviva à história e possa representar sua geração. Por conseguinte, ele realça que “a arte revoltada também acaba revelando o ‘Nós existimos’ e, com isso, o caminho de

⁴¹³ É possível pensar a partir dessa colocação que a arte rupestre, por exemplo, pode ter sido uma tentativa dos homens primitivos manifestarem um estilo que pudesse pôr fim ao impulso humano por unidade antes mesmo da concepção temporal de civilização.

⁴¹⁴ CAMUS, 2017, p. 314.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 314.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 315.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 315.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 315.

uma feroz humildade”⁴¹⁹. Por outro lado, “a revolução conquistadora, no desvario de seu nihilismo, ameaça aqueles que, a seu despeito, pretendem manter a unidade na totalidade”⁴²⁰. Camus justifica tais considerações na medida em que sublinha o potencial mortífero da revolução niilista protagonizada pelos construtores modernos que podem matar, mas parecem não conseguir criar. Quanto aos artistas, estes “sabem criar, mas não podem realmente matar. Só com exceção se encontram assassinos entre os artistas”⁴²¹. Talvez possamos imaginar que o artista sacia a sua vontade de matar na própria criação, a exemplo disso temos Meursault⁴²², o decadente Jean-Baptiste Clemence⁴²³, Raskolnikov⁴²⁴, dentre outros personagens clássicos da literatura.

Camus é certo ao pontuar que caso:

[...] o mundo se curvasse à lei dos conquistadores, isso não provaria que a quantidade é soberana, e sim que esse mundo é um inferno. Neste inferno mesmo, o lugar da arte coincidiria ainda com o da revolta vencida, esperança cega e vazia na profundidade dos dias desesperados.⁴²⁵

Todavia, para ele, o inferno só tem um tempo e a vida um dia recomeça. E ainda que talvez um dia a história tenha um fim, é tarefa humana não a terminar, mas ao contrário, criar a história à imagem daquilo que sabemos desde então ser verdadeiro. A arte, por fim, cumpriria esse papel de nos ensinar que “o homem não se resume apenas à história, que ele também encontra uma razão de ser na ordem da natureza”⁴²⁶. Dessa maneira, o homem em “sua revolta mais instintiva, ao mesmo tempo em que afirma a dignidade comum a todos, reivindica obstinadamente, para com isto satisfazer sua fome de unidade, uma parte intacta do real cujo nome é a beleza”⁴²⁷.

Em síntese, é importante frisar que aqueles revoltados que pretendem ignorar a ordem da natureza e a beleza, estão fadados a banir da história e de sua criação a dignidade do trabalho e da existência. Ficou evidente nesse capítulo que Camus abordou o tema da criação tanto pela sua atuação direta na história, quanto pela sua participação em uma reivindicação legítima pela dignidade comum a todos, por uma condição humana coletiva. Para ele, o artista autêntico já não pode mais ser um solitário, se dentre dez artistas somente um sobreviveu, este deve fazer ressoar as primeiras palavras de seus pares. Consoante Camus:

Todos os grandes reformadores tentam construir na história o que Shakespeare, Cervantes, Molière e Tolstói souberam criar: um mundo sempre pronto a satisfazer a fome de liberdade e de dignidade que existe no coração de cada homem. Sem dúvida, a beleza não faz revoluções. Mas chega um dia em que as revoluções têm

⁴¹⁹ CAMUS, 2017, p. 316.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 316.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 316.

⁴²² Protagonista da obra *O Estrangeiro*.

⁴²³ Que não mata diretamente, mas deixa morrer aquela que pula da ponte. E, para Camus, deixar morrer é também uma forma de matar.

⁴²⁴ Personagem de Dostoiévsky na obra *Crime e Castigo*, que cometeu dois assassinatos na periferia de Petersburgo.

⁴²⁵ CAMUS, 2017, p. 316-7.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 317.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 317.

necessidade dela. Sua regra, que contesta o real ao mesmo tempo que lhe confere sua unidade, é também a da revolta.⁴²⁸

À vista disso, fica evidente a participação da revolta artística no “nós” do “Eu me revolto, nós existimos”. Os grandes artistas, como bem destacado por Camus, utilizam-se da criação para alcançar a liberdade e a dignidade comum a todos. Também evidencia, na passagem anterior, que, na medida em que a revolta e a beleza possuem uma regra em comum a respeito da unidade, as revoluções também têm necessidade da beleza. Eu imagino que essa necessidade possa ser de dois modos, seja a beleza como regra comum à revolta, que mais tarde se degenera em revolução e, por isso, foi necessária para que se chegasse a este estágio. Seja essa necessidade no sentido de contestação da revolução, também se contesta a revolução pela beleza, pela arte, pela revolta artística. Em suma, para Camus, manter a beleza no mundo, é preparar o renascimento do dia em que a civilização, longe dos princípios formais e dos valores degradados da história, colocará, no centro de sua reflexão, uma virtude viva que fundamente a dignidade comum do mundo e do homem. Desse modo, a revolta artística, o estilo e a criação, são o conjunto de atitudes que unidos levaram o homem a aceder um valor maior do que sua própria sede por unidade e reconciliação. Talvez seja esta a revolta mais nobre de todas.

⁴²⁸ CAMUS, 2017, p. 318.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação eu procurei demonstrar de que maneira o valor da vida humana atravessa a obra filosófica de Camus. Num primeiro momento, dediquei-me ao ensaio *O Mito de Sísifo*, obra na qual ele aborda o valor da vida, na esfera individual, frente ao absurdo. Já em outro momento do texto, direcionei-me ao *Homem Revoltado*, obra em que se concentra o mote político da obra camusiana, e o valor da vida transcende até a esfera coletiva. Nesse sentido, como já foi dito ao longo do texto, essas duas obras têm em comum a paixão de Camus pela vida. Nestes dois livros fica evidente que o tema primordial de sua obra é o valor da vida humana e sua inviolabilidade. Isso fica visível quando notamos que, tanto na dimensão do absurdo quanto da revolta, Camus se apega sempre em um princípio norteador: não se deve atentar contra a vida humana. Dessa maneira, frente à inviolabilidade da vida humana, Camus ergue sua obra filosófica e busca as razões lógicas para afirmar a vida, seja diante do absurdo, seja diante da revolta degenerada que glorifica a história e mata o homem.

No *Mito de Sísifo*, o absurdo é desvendado, perseguindo um método que se sustenta pela justa medida, Camus chega aos rincões do absurdo e o encara de frente. A princípio, ele poderia estar executando essa tarefa por pura reflexão, por mero exercício filosófico, a exemplo de outros que o antecederam. Todavia, Camus assume esse empreendimento por uma razão, porque, para ele, responder se a vida vale ou não a pena, se pode o homem se matar diante da falta de sentido, ou se de fato há relação entre a falta de sentido e o suicídio, são questões fundamentais. Fica nítido que o que moveu Camus desde o primeiro instante não foi somente a inquietação filosófica, foi a ânsia pela busca de uma lógica que o permitisse afirmar a vida como um valor para além da falta de sentido e do absurdo da condição humana.

Destarte, o método camusiano iniciou-se com a constatação do sentimento absurdo, do absurdo e da relação necessária entre homem, mundo e absurdo. Por conseguinte, admitiu-se que nem uma lógica extrema poderia guiar o homem que se dispusesse a encarar o absurdo. Nesse contexto, ele se empenhou em mostrar que os excessos de Chestov, Kierkegaard e Jaspers, por exemplo, seriam incompatíveis com a natureza do absurdo que, desde seu primeiro movimento, tem compromisso com a vida bem vivida. Vendo que alguns homens, por desespero, matavam-se ou fugiam quando confrontados com o absurdo, Camus procurou mostrar que pode o homem se arranjar sem consolos, apesar do absurdo. Demonstrou que se é possível ser feliz enquanto admira o horizonte, tal como Sísifo, do alto da colina. Ele foi além e insistiu em provar pela lógica absurda que aqueles que tentaram fugir do absurdo por meio de sistemas filosóficos mirabolantes ou pelos excessos de razão ou fé, falharam por cometerem saltos lógicos que lançavam seus próprios sistemas de pensamento em contradições lógicas.

Em *O Homem Revoltado* Camus de fato explana seu pensamento filosófico político. E, como todos sabemos, a política só se faz em sociedade, por isso é nessa obra que Camus transcende sua preocupação com a vida para a esfera coletiva. O sentimento absurdo já amadurecido, guiado por uma natureza que traz consigo a paixão pela experiência e pelo viver, encontra no espírito revoltado uma correspondência aos seus anseios. É na transcendência do absurdo à revolta que o homem pode afirmar não somente sua vida, mas uma dignidade comum a todos os homens. Se na dimensão absurda o problema de maior

ordem era o suicídio, na esfera coletiva são as revoluções e os assassinatos históricos. Antes o risco era de que o homem negasse a vida diante do absurdo e da falta de sentido, agora esse risco se dá diante da deificação da história e da minimização do homem, que se vê lançado em um mundo que persegue a totalidade acima de todas as coisas.

Sendo assim, foi demonstrado, na segunda parte do texto, de que modo a revolta metafísica se perdeu em revolução metafísica e abriu caminhos para que a revolta histórica também se degradingolasse em revolução histórica. No primeiro caso, em sua revolta desesperada contra o criador, o homem resolveu assumir para si o trono do mundo e se lançou rumo a uma revolução que exigia o reino dos homens e a deslegitimação do poder divino. No segundo caso, o mundo sem a moral divina e o poder dos reis legitimados por Deus viu nascer o reino da história no qual a perseguição pela totalidade justificou todo tipo de assassinato. Na medida em que a revolução histórica atentou contra a dignidade da vida humana para se sustentar, ela deixa de ser uma possibilidade aceitável de resposta humana à injustiça divina ou, em último caso, à injustiça dos homens.

A crítica ao niilismo atravessa as duas obras de Camus citadas. No *Mito de Sísifo*, a crítica certamente é voltada para as consequências individuais que levam o homem a crer que diante da falta de sentido da vida nenhum valor maior pode se levantar, inclusive aquele que sirva de escudo à vida. Em *O Homem Revoltado*, a crítica é a mesma, porém as consequências são vistas pelo prisma coletivo e versam, sobretudo, sobre o assassinato. Camus percebe que, na era em que a história se tornou deus e o niilismo a regra, o crime tornou-se aparentemente sutil. Isso porque “o sangue não está mais visível; não respinga de modo visível no rosto de nossos fariseus”⁴²⁹, e no extremo do niilismo, “o assassinato cego e furioso torna-se um oásis, e o criminoso imbecil parece revigorante diante de nossos carrascos inteligentes”⁴³⁰. Estão aí os tempos em que o assassinato se tornou banal e, ao mesmo tempo, justificado por uma lógica aparentemente inocente.

Num primeiro momento, os homens se uniram contra o reino dos céus. Depois de deposto o deus-rei, os homens tiveram que fazer novas alianças, o inimigo se tornou o próprio homem que agora assumiu o trono do mundo. Nesse sentido, o espírito revoltado se viu lançado em uma contradição, isso porque, na era em que a história foi deificada e as revoluções eclodiram por todo lado, o homem se viu diante da escolha de matar ou morrer. Esse talvez seja o ponto mais delicado para o revoltado, a saber, como se manter vivo sem conformismos e sem ter que matar seu semelhante? O homem caçou o poder de Deus em busca de justiça, mas viu na história a justiça se desmoronar. Para Camus, assassinato e revolta são necessariamente contrários, e assim deve ser até o fim. Nessa sua conduta moral reside grande parte das críticas dirigidas a ele, sobretudo, oriundas dos setores revolucionários. Mas quanto a isso ele se defende bem.

Na medida em que Camus elabora um método que mais tarde culmina no seu *cogito* “eu me revolto, nós existimos”, esse “nós existimos” traz consigo a exigência de uma solidariedade humana que se nutre pela prerrogativa de uma natureza e dignidade comum. Dessa maneira, essa solidariedade que, a princípio era a dos grilhões, agora é daqueles que libertos marcham em busca de uma unidade cujo valor da vida é inviolável. A revolta

⁴²⁹ CAMUS, 2017, p. 321.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 322.

construiu uma nova identidade para o homem. Nesse sentido, Camus é enfático ao afirmar que:

A partir do momento em que golpeia, o revoltado divide o mundo em dois. Ele se insurge em nome da identidade do homem com o homem e sacrifica a identidade ao consagrar, no sangue, a diferença. Só sua existência, no amago da miséria e da opressão, estava contida nesta identidade. O mesmo movimento que visava afirmá-lo faz, portanto, com que deixe de existir.⁴³¹

Esse pensamento, em outras palavras, consagra a ideia de que uma vez aniquilado o “nós existimos”, também se compromete o “eu existo”. Falar desse tema é necessário para deixar em evidência que se prega pelo não assassinato, independente do caso, de modo que Camus não é um conformista, pelo contrário, ele afirma a vida numa esfera cuja inviolabilidade se torna regra moral e, desse modo, todos estão protegidos por essa solidariedade. Em todo caso, o assassinato, individual ou histórico, para Camus, é uma ação desesperada. Isso na medida em que rompe com uma barreira irreversível, é a atitude mais extrema e sem retorno que o homem pode cometer. Além disso, a única maneira do revoltado se reconciliar com seu próprio assassinato, se a isso se deixou levar, é aceitar a própria morte e seu sacrifício. Ele deve matar e morrer para mostrar que o assassinato é impossível segundo a lógica revoltada.

Outro tema importante que deve ser mencionado é o da liberdade. Tendo em vista sua rejeição radical ao assassinato, é natural que a revolta não exija do mundo uma liberdade total. Para Camus, a liberdade total deve permitir a liberdade extrema que é o direito de matar. O revoltado, pelo contrário, critica a obstinação pela liberdade total, como vimos em Sade, ela é mortal, ou como se pode ver niilismo é levado aos extremos, ela é liberdade de tudo, de matar e morrer. Ele enfatiza que a revolta requer uma liberdade relativa, moderada pela liberdade do outro de existir, se fazer ouvir e de também poder se revoltar.

O revoltado reclama a unidade da condição humana, ao contrário da destruição que busca por totalidade, na unidade temos a força de vida e da criação. Obedecendo a sua regra de equilíbrio entre os termos que a sustentam, a revolta tem de ser em seu princípio de um protesto contra morte. O revoltado deve lutar diariamente para afirmar a vida, o que necessariamente faz com que ele não seja um acomodado. Nesse sentido, Camus é novamente enfático em afirmar as consequências daquele que se permite matar, assim ele pontua que:

Em todo caso, se nem sempre consegue deixar de matar, direta ou indiretamente, ele pode empenhar a sua vibração e sua paixão para diminuir a oportunidade do assassinato à sua volta. Mergulhado nas trevas, sua única virtude será não ceder a sua obscura vertigem; acorrentado ao mal, arrasta-se obstinadamente rumo ao bem. Se chega a matar, finalmente, ele aceitará a própria morte. Fiel às suas origens, o revoltado demonstra, pelo seu sacrifício, que sua verdadeira liberdade não é em relação ao assassinato, mas à sua própria morte. Ele descobre ao mesmo tempo a honra metafísica.⁴³²

Vale lembrar, que a partir dessa passagem, Camus não defende de modo algum a pena de morte para aqueles que cometem o assassinato, apenas demonstra uma consequência lógica para aqueles que, apesar de compartilharem os valores da revolta, por algum motivo matam.

⁴³¹ CAMUS, 2017, p. 324.

⁴³² *Ibid.*, p. 328.

Por vezes, é comum que haja críticas a Camus no sentido de exigir para a revolta um valor superior que acaba degradingolado novamente em metafísica, apesar de suas críticas à metafísica. Isso fica mais evidente quando vemos que ele reivindica a possibilidade de uma honra metafísica ao revoltado que mata e morre.

Quando avançamos mais ainda com as consequências da revolta na história, sobretudo da sua degeneração em revolução, outros paradoxos. Quando Camus critica duramente as revoluções, ele o faz por um princípio simples: a regra da não violência, que inclui a morte como a maior de todas. O maior problema das revoluções é que para elas se manterem, necessariamente elas devem fazer uso da violência para se estabilizar. Além do mais, a revolução que usa da violência para reivindicar que se respeite a identidade humana ou os princípios que julgue invioláveis, a exemplo de Saint-Just e depois dos movimentos marxistas, acaba por renunciar à revolta e cair no consentimento niilista que tudo permite. Nesse sentido, uma vez que a unidade do mundo não veio dos céus, o homem tenta construí-la e, em seu desejo cego, acaba se desvencilhando de seu caminho e busca da totalidade. Para isso, comete todo tipo de violência, comete a violência em nome da justiça. Traí, portanto, a revolta em sua essência.

Destarte ao tema da violência, Camus pontua que “só uma filosofia da eternidade pode justificar a não violência”⁴³³. Nesse sentido, mais uma vez é acusado de oferecer uma solução metafísica aos empasses da revolta. Ele crê que diante de uma justiça não alcançada, o homem remeterá a Deus, novamente a responsabilidade pela justiça, e assim, mais uma vez as respostas humanas exigirão a fé dos homens. Dessa maneira, o homem de novo terá de escolher entre a graça e a história. Apesar de elucidar o retorno do homem a antigas dicotomias, Camus o faz para mostrar as consequências de um mundo onde reina a injustiça dos homens que se desvirtuaram do verdadeiro espírito da revolta.

Camus sabe que o homem revoltado não pode abdicar do mundo e da história, sem renegar a revolta. Ele também sabe que o homem não pode escolher a vida eterna sem que com isso cometa o mal. É preciso justa medida, com moderação e sempre na corda bamba, o revoltado consegue se esquivar dessas emboscadas. O revoltado até poderia renegar a história e deus ao mesmo tempo, mas assim ele estaria escolhendo a liberdade pura, que para ele é nada. Todos esses empasses e armadilhas são bem exemplificados quando Camus aborda o tema da revolução, pois sendo ela a negação dos princípios originários da revolta, falar sobre seus malogros é armar o homem de informações para que ele não cometa os mesmos desvios.

A respeito da justiça e da liberdade, Camus ressalta que “a história das revoluções mostra, contudo, que quase sempre as duas entram em conflito, como se suas exigências mútuas fossem inconciliáveis”⁴³⁴. Isso se dá na medida em que a liberdade absoluta significa o direito do mais forte dominar, com isso, a manutenção de conflitos que se beneficiam da injustiça. Para ele, a revolução joga uma contra a outra. Nesse sentido, ele pontua que “em toda a revolução, uma vez liquidada a casta que até então dominava, há uma etapa em que ela própria acarreta um movimento de revolta que indica seus limites e anuncia suas oportunidades de malogros”⁴³⁵. Além do mais, Camus ressalta que a revolução, num primeiro

⁴³³ CAMUS, 2017, p. 329.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 330.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 331.

movimento, propõe-se a satisfazer o espírito da revolta, todavia, mais adiante se vê obrigada a negá-lo para melhor se afirmar. Por essa razão, a oposição entre revolta e revolução parece irreduzível.

À primeira vista, parece que Camus tem aversão à história e ao niilismo simplesmente pela divergência teórica com as correntes que sustentam estes dois pilares da contemporaneidade. Na verdade, ele entende que as revoluções do século XX tentaram evitar o niilismo e serem fiéis à revolta, todavia, elas só fortaleceram o niilismo, traíram a revolta e protagonizaram um movimento no qual a história estava em seu movimento puro sem nenhum valor. Camus é enfático ao afirmar que um pensamento puramente histórico é niilista. Ele observa que deste modo a história se move conforme a lei da eficácia. Nesse contexto, “a violência sistemática ou o silêncio imposto, o cálculo ou a mentira concertada torna-se regras inevitáveis”⁴³⁶. Em síntese, Camus não pretende em momento algum negar a história em vão. Se ele não vê nenhuma possibilidade de conciliação entre um deus totalmente separado da história e uma história depurada de qualquer transcendência, é porque em ambos os casos há uma rejeição ao valor mediador da revolta.

Ao longo de todo o texto, ficou evidente que a filosofia camusiana, tanto no ambiente absurdo quanto na esfera da revolta, preza pela ação comedida. Nesse sentido, Camus define a revolta que se desenrola na história:

Se a revolta pudesse criar uma filosofia, seria uma filosofia dos limites, da ignorância calculada e do risco. Aquele que não pode saber tudo não pode matar tudo. O revoltado, longe de fazer da história um absoluto, recusa-a, contestando-a em nome de uma ideia que tem de sua própria natureza. Recusa sua condição, e sua condição é em grande parte histórica. A injustiça, a transitoriedade, a morte, manifestam-se na história. Ao rejeitá-las, rejeita-se a própria história. Sem dúvida, o revoltado não nega a história que o cerca, é nela que tenta se afirmar. Mas ele se vê diante dela como artista diante do real, ele a rejeita sem dela escapar. Não consegue nunca criar uma história absoluta.⁴³⁷

Camus tece várias críticas ao pensamento histórico que pretende alcançar o absoluto. Primeiro, porque vê nisso uma impossibilidade lógica, uma vez que, o homem, por se encontrar no interior de uma totalidade, não pode captar a totalidade. Segundo porque ele se volta para a análise dos movimentos totalitários que visavam à minimização do homem frente à tentativa mirabolante de alcançar a totalidade e aceder valores absolutos. Nesse sentido, ele frisa que a revolta traz consigo a promessa de uma dignidade comum a todos, de uma justiça relativa, de uma liberdade relativa. Para ele, somente a verdadeira revolta procura estabelecer um limite no qual se estabelece a comunidade humana. À vista disso, caso a revolta transcendesse em uma revolução que quisesse se fazer nobre, seria preciso que essa ação revolucionária aceitasse o relativo como regra.

Nesse sentido, Camus ainda versa sobre direito. Uma revolução que quisesse se fazer fiel ao espírito da revolta, deveria garantir ao direito a possibilidade permanente de se expressar, ao contrário do que é visto em regimes autoritários nos quais a exceção torna-se regra. A revolução do século XX, ao jogar a liberdade e a justiça em campos opostos, estabeleceu uma situação em que “a liberdade absoluta zomba da justiça e a justiça absoluta

⁴³⁶ CAMUS, 2017, p. 331.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 332.

nega a liberdade”⁴³⁸. Para ele, é preciso que estes dois conceitos encontrem um no outro os limites necessários para que possam ser profícuos.

Agora retornarei ao tema da não violência em Camus, algo que por vezes é alvo de críticas. A lógica é sempre parecida, ele procura sempre chamar a atenção para as atitudes extremas que visam o absoluto. Por exemplo, a não violência absoluta pode fundar negativamente a servidão e suas violências. Já com a violência sistêmica, toda a comunidade humana pode ser atingida. Desse modo é preciso novamente relativizar, o revoltado, caso veja a necessidade da violência, deve preservar seu caráter provisório, se atentar a responsabilidade individual e a um risco imediato. À vista disso, a exemplo do limite encontrado no assassinato, o revoltado deve ver na possibilidade da violência um limite que pode ser rompido somente quando confrontado com outra violência. Camus cita o exemplo das insurreições. Nesse sentido, se o excesso de injustiça exigir, Camus propõe que a ação revoltada autêntica consinta em “armar-se por instituições que limitem a violência, não em favor daquelas que a codifiquem”⁴³⁹. Por isso ele afirma que:

Só vale a pena morrer por uma revolução que assegure sem delonga a supressão da pena de morte; não vale a pena ser preso por ela, a não ser que ela se recuse de antemão a aplicar castigos sem término previsível. Se a violência da insurreição se desenrola no sentido dessas instituições, anunciando-as com a maior frequência possível, esta será a sua única maneira de ser verdadeiramente provisória. Quando o fim é absoluto, isto é, do ponto de vista histórico, quando se acha que é certo, pode-se chegar a sacrificar os outros. Se não for o caso, não se pode sacrificar senão a si mesmo numa luta pela dignidade comum.⁴⁴⁰

A partir da passagem acima, pode-se inferir que o tema da não violência em Camus é complexo e, como tudo em sua filosofia, exige da ação a consciência guiada pela moderação. Na medida em que admite uma justiça e liberdade relativa, ele abre espaço para raras exceções em que se possa cometer a violência. No entanto, as restrições são tantas que fazem recair sobre ele a acusação de pacifista e conformista, algo que como se pode ver é uma inverdade, a revolta é o contrário do conformismo. O espírito revoltado nutre a mesma paixão pela vida que os personagens absurdos, com o diferencial de que na revolta eles encontram uma ferramenta para reagir ao absurdo da condição humana sem desespero, com a justa medida que guia todo o movimento de revolta.

Em síntese, na dimensão absurda, os personagens absurdos ilustrados tinham um desejo insaciável pela clarividência, pela unidade, pelo esgotamento da vida. Estes personagens, em sua ânsia por apreender tudo que o mundo pudesse oferecer, reconhecendo o caráter limitado de suas vidas, às vezes cometiam excessos de experiência, a exemplo do donjuanismo. Por esse motivo, desde o *Mito de Sísifo*, a filosofia camusiana teve de exigir consciência quanto aos gestos desmedidos. A transcendência do absurdo à revolta demonstra um amadurecimento do homem em relação à medida de suas atitudes humanas. Isso porque, além da própria transcendência em si constatar um amadurecimento de consciência do homem que não se desesperou ao se deparar com os confins do absurdo, ela exige do homem revoltado uma atenção a mais, uma cautela que é indispensável para que seja possível evitar a

⁴³⁸ CAMUS, 2017, p. 334.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 335.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 335.

revolução. A moderação exigida ao homem absurdo, por outro lado, visava evitar suicídio físico e filosófico.

Em todos os paradoxos trazidos por Camus e apresentados ao longo do texto, há o problema da desmedida. Isso porque ele aplica a regra da justa medida a todas as contradições, sobretudo aquelas que usam de excessos. Nesse sentido ele adota a ideia de limite adotada pela deusa Nêmesis que serviu de inspiração a Heráclito, que mesmo inventor do devir, fixou um marco para o processo contínuo das coisas. Evitar o gesto desmedido é uma tarefa que deve ser executada pelo homem revoltado em todos os campos: na política, na história, na adoção de valores morais, nas virtudes formais, na criação, etc.

Ademais, Camus desmistifica a ideia de que há um certo romantismo nos princípios da revolta em relação à realidade. Confronta, sobretudo, acusações vindas daqueles que, contaminados pelas paixões revolucionárias, o acusam de se afastar da realidade e das possibilidades concretas de transformação da sociedade sem rompimentos bruscos. Nesse sentido, ele afirma que na medida em que a violência e o terror procuram modelar a realidade partindo do absoluto, de cima para baixo, a revolta toma partido do verdadeiro realismo. E, “se quer uma revolução, a quer em favor da vida, não contra. Por isso, apoia-se primeiro nas realidades mais concretas, como a profissão, a aldeia, nas quais transparecem a existência, o coração vivo das coisas e dos homens”⁴⁴¹. Como para ele tudo deve acontecer de maneira cadenciada, as mudanças devem vir de baixo para cima.

Destarte, a filosofia camusiana, como já mencionado, é uma filosofia dos limites. Sua proposta desde o primeiro momento é revelar os limites da consciência humana e suas impossibilidades em tudo apreender. Camus sabe que não cabe ao homem saber tudo, isso seria impossível. Por isso, dedica-se em mostrar que diante de um divórcio permanente entre o homem que naturalmente deseja saber e um mundo desconhecido, o homem deve admitir o absurdo como um fato que jamais será superado enquanto houver homem consciente e mundo desconhecido. Reconhecer os meandros do absurdo e entender até onde o homem pode chegar, é uma atitude sábia de quem preza pela vida. Aprender a viver uma vida sem consolos e apesar do absurdo é, para Camus, uma tarefa fundamental para aqueles que almejam um viver pleno. Não se trata de perseguir a felicidade, mas de fazer as pazes com a natureza, apesar de sua atmosfera desconhecida.

No cenário absurdo, a regra é a mesma, primeiro se exige moderação daqueles movimentos que pretendem derrubar Deus e erguer o império dos homens, sem com isso se atentar aos valores que também desaparecem sem a supervisão divina. Na medida em que a revolta metafísica abriu caminhos para os regicídios, para deificação da república e depois da história, tudo se encaminhou para a ruína de valores antes evocados com paixão. A revolta entrou na história, a princípio com objetivos nobres, logo depois serviu para legitimar a divinização da história e do niilismo que se degenerou juntamente com a revolta que degingolou em terror e revolução. Camus sabia que vivia em tempos sombrios e teve a atenção de não anunciar somente a tragédia na qual o homem de seu tempo se afundou, mas mostrou também uma luz no fim do túnel: a revolta artística.

Através da revolta artística e suas peculiaridades, Camus demonstrou a possibilidade de uma revolta que abarcasse o desejo humano de criação, de decisão e de unidade. Nas

⁴⁴¹ CAMUS, 2017, p. 342.

manifestações artísticas, o homem pode manifestar sua revolta metafísica. Por exemplo, quando decide criar novos mundos e destinos a sua maneira, quando decide imortalizar-se em seus gestos num palco de teatro, quando deixa uma obra que ficará para a eternidade. Em todos esses casos, o artista está usurpando um poder que até então era privativo de Deus, e assim se revoltando. Na arte também há brechas para que se possa contestar o real, a história, o poder dos homens, a denúncia política também se faz pela arte. A revolta histórica também pode se utilizar da arte, antes de se perder em revolução. Está certo que as revoluções também se utilizam do poder de criação da arte e às vezes até aplicam a capacidade criadora do homem em prol de sistemas que visam a planificação do pensamento. Contudo, Camus nos mostrou que a arte revoltada exige de seu artista o estilo, o seu selo, aquilo que dará a essa arte a autenticidade necessária ao espírito revoltado. É uma maneira de deixar o seu selo no mundo.

E por falar em selo, é isso que Camus nos deixa de ensinamento. Encarar o absurdo e a partir dele alimentar a força de um espírito absurdo é uma tarefa difícil. No entanto, é necessário se quisermos viver esse mundo sem amarras. Se desejamos afirmar a vida apesar de tudo e nela deixar nosso selo, é preciso que adotemos o *savoir-vivre*, que saibamos viver em núpcias com um mundo indiferente. Sem conformismos, pelo contrário, com a consciência sempre atenta a todo tipo de injustiça e ameaça à liberdade que nos foi concedida ao longo de séculos. A filosofia camusiana nos chama à vida a partir do momento em que se propõe a nos revelar as armadilhas fatais que há nesses dois cenários, absurdo e revolta.

Dessa maneira, Camus nos mostra pelas entrelinhas e pelos versos não ditos como viver e suportar esse mundo desarrazoado. Por fim, ele nos ensina que vale a pena viver, e mais do que isso, vale a pena lutar pela existência do outro e comungar valores de dignidade com toda a humanidade. Ele nos chama à vida quando nos dá lições de como viver no absurdo, depois, novamente nos ensina a lutar pela manutenção da nossa vida com a verdadeira revolta. E, finalmente, demonstra sua nobreza ao evocar um valor maior que liga todos os seres humanos, o “nós existimos”, é crucial para coroar Camus como o filósofo da solidariedade e da valorização da vida humana.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

CAMUS. A. *A Queda*. 23. ed. Tradução Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Editora Record, 2020a.

CAMUS. A. *A Morte Feliz*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Editora Record, 1997.

CAMUS. A. *As Núpcias, O Verão*. Trad. Vera Queiroz. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

Camus, Albert. *O Averso e Direito*. 6 edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

CAMUS. A. *O Estrangeiro*. 52. ed. Tradução Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Editora Record, 2020b.

CAMUS. A. *O Homem Revoltado*. 2. ed. Tradução Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

CAMUS. A. *O mito de Sísifo*. 20. ed. Tradução Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Editora Record, 2021.

CAMUS. A. *Reflexões sobre a guilhotina*. 1. ed. Tradução Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Editora Record, 2022.

COMENTADORES DE CAMUS

AMITRANO, Georgia: *Ecos de Razão e Recusa: Uma Filosofia da Revolta de Homens em Tempos Sombrios*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFRJ: Rio de Janeiro, 2007.

BISPO, Milene Fontes de Menezes; ROSA, Roberto Sávio. O Mito de Sísifo: A decisão de viver ou suprimir a vida. *Revista de Filosofia da UESB*, 2013. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/filosofando/article/view/2134>. Acesso em: 10 out. 2024.

PIMENTA, D. *Entre o absurdo e a revolta: por uma proposta filosófica para o ensino de filosofia pensada a partir de Albert Camus*. Tese (Doutorado em Pós-Graduação em Educação). Campinas, SP : [s.n.], 2016.

PIMENTA, D. *A criação absurda segundo Albert Camus*. 2010. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2010.

PIMENTA, D. *Apontamentos para uma estética educacional pensada com Albert Camus*. In: III Congresso Latinoamericano de Filosofia da Educação, 2015, Ciudad de México. *Actas del Tercer Congreso de Filosofía de la Educación*. Ciudad de México: FFYL; UNAM; ALFE, 2015. v. 3. p. 1-15.

PIMENTA, D. A revolta em Albert Camus. *Kalagatos*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 147–160, 2021. DOI: 10.23845/kgt.v14i3.249

PIMENTA, A. A ética da alteridade na filosofia de Camus. *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 11–30, 2012. DOI: 10.5216/phi.v17i1.17392.

PIMENTA, A. A ética da revolta em Albert Camus. Dissertação (Mestrado) –Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

BARRETO, Anderson. A estrangeiridade e a autorrepresentação como performatividade narrativa de gênero em Clarice Lispector. 2020. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=50429@1>. Acesso em: 10 out. 2024.

CARVALHAES, C. O absurdo em Albert Camus – Parte 2. Artigo online. 2012. Disponível em: <https://www.claudiocarvalhaes.com/articles-pt-br/absurdo-em-albert-camus-por-claudio-carvalhaes-parte-2-4/>. Acesso em: 10 out. 2024.

COUTINHO, L. A expulsão da arte: Verdade na *República* de Platão ou a problemática da percepção psíquica em torno dos *mythoi*. *Revista Estética e Semiótica*, 7(2), 2017.

LISPECTOR, C. *A Hora da Estrela*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora: Rocco, 1998.

MEZAN, Renato. *A sombra de Don Juan e outros ensaios*/Renato Mezan. – 3. ed. – São Paulo: Blucher, 2023. 340 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discursos sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).