



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga
CEP 64.049-550 – Teresina, PI.
Fone/Fax: (86) 3237 1134 – E-mail: mee@ufpi.edu.br

LAYANE DE PAULA VELOSO

**A CRÍTICA DE ALBERT CAMUS À VIOLÊNCIA TOTALITÁRIA: UMA ANÁLISE A
PARTIR D'O HOMEM REVOLTADO**

TERESINA

2016

LAYANE DE PAULA VELOSO

**A CRÍTICA DE ALBERT CAMUS À VIOLÊNCIA TOTALITÁRIA: UMA ANÁLISE A
PARTIR D'O HOMEM REVOLTADO**

Texto para qualificação de mestrado, sob orientação do Prof. Dr. Alessandro Rodrigues Pimenta, pelo do Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, na linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

TERESINA

2016

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jorn. Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

V432c Veloso, Layane de Paula.
A crítica de Albert Camus à violência totalitária: uma
análise a partir d'o homem revoltado / Layane de Paula
Veloso.
– 2016.
102 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) –
Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2016.
“Orientação: Prof. Dr. Alessandro Rodrigues Pimenta.”

1. Camus, Albert, 1913-1960 – crítica e interpretação. 2.
Filosofia francesa. 3. Filosofia ocidental. I. Título.

CDD: 194

LAYANE DE PAULA VELOSO

A CRÍTICA DE ALBERT CAMUS À VIOLÊNCIA TOTALITÁRIA: UMA ANÁLISE A PARTIR D' O HOMEM REVOLTADO

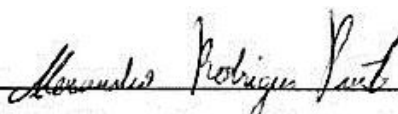
Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, na linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

TERMO DE APROVAÇÃO

Dissertação defendida em de outubro de 2016, considerada aprovada pela banca examinadora do Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, na linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Teresina, 18 de novembro de 2016.

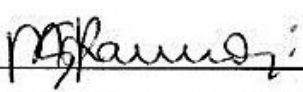
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT/PPGFIL) (Orientador)



Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista (UFPI/PPGFIL) (Examinador Interno)



Prof.^a Dr.^a Maria Socorro Ramos Militão (UFU) (Examinador Externo)

*Ao meu filho João,
pela mansidão e bondade.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Paula, exemplo de mulher, símbolo de força e luta.

Ao meu irmão, Jeymeson, que conseguiu (com muita luta) colocar algum juízo na minha cabeça rebelde e me influenciou com livros, filmes, arte e toda (pouca) erudição que carrego.

Agradeço ao meu companheiro, Éverton, que mesmo com a cabeça sempre na lua, (telescopiando o céu de União), lugar que aprendi a respeitar e a abraçar, me ajudou com seus conselhos de Buda, com muita leveza e sempre com uma pitada de arrogância.

À Ravena e Ana Paula, amigas leais que amo.

Ao João Batista, amigo querido que sempre, sempre, será meu guru, minha bengala nessas caminhadas tortas da vida.

Especialmente, à minha querida Ana Cristina, que nos deixou uma grande interrogação, tristeza, sobretudo, saudade.

A Catarina, por me auxiliar nas correções estruturais desse trabalho, obrigada querida!

Agradeço ao professor Alessandro, pela orientação desde a graduação até a finalização deste trabalho. Imensa gratidão pelo aprendizado, mestre!

A todos os professores que um dia me emocionaram e fizeram-me desejar ser como eles.

Aos colegas e amigos do PPGEE, que me propiciaram um importante diálogo e, em especial, ao Thiago e Edson.

Agradeço também à Zélia Guimarães, por toda a ajuda prestada na coordenação do PPGEE e aos professores do nosso mestrado.

Meu muito obrigada!

RESUMO

A questão da violência configura uma temática sempre contemporânea, visto que fazemos parte de um círculo constante em que somos acometidos por toda sorte de violações, crimes, moléstias e etc. Assim se faz nossa época, e assim se fez o século XX, debruçado em guerras e revoluções. Este trabalho tem por objetivo apresentar de que modo Camus, concebe os conceitos fundamentais de absurdo, revolta e revolução, visando estabelecer uma crítica ao despropósito revolucionário que ambientou sua época e subtraiu valores *sui generis* do homem, como, a força da revolta e a manutenção do absurdo. A obra de Camus tem como horizonte um objetivo comum: denunciar a questão da violência totalitária no século XX, buscando uma reconstituição do humano dentro do labirinto das ideologias e dos arcaísmos teóricos da história, que dão origem ao terror e ao assassinato, visando priorizar a vida e a natureza humana, numa época em que preponderam os ideais niilistas. Assim, Camus apresenta críticas ao ideal marxista, ressaltando a sua insuficiência enquanto profecia. Este trabalho encontra-se dividido em três capítulos: no primeiro, aponta-se de que modo o absurdo se torna o ponto de partida para a compreensão de sua crítica ao fenômeno dos excessos; no segundo capítulo, o foco se volta para a questão da revolta metafísica, procurando destacar como valores morais são subsumidos pelo peso do niilismo; no terceiro capítulo, apresentamos a outra face da revolta e para nós a mais importante, a revolta histórica, esta se apresenta como pressuposto exequível para a violência, visto que após romper com o ideal nobre de revolta, adentra o conteúdo mecânico e procedimental dos crimes lógicos.

Palavras-chave: Camus, absurdo, revolta, revolução, violência.

ABSTRACT

The violence's problem sets an ever-contemporary theme, since we are part of a constant circle in which we are affected by all sorts of violations, crimes, diseases, etc. So it is how actually we live, and so all the twentieth century, leaned in wars and revolutions. This work aims to present that Camus' thought and how the philosopher conceives the fundamental concepts of absurd, rebellion and revolution, to establish a critique of the revolutionary nonsense that sets his time and subtracted sui generis values of man, as the strength of the revolt and maintenance the absurd. Camus's work has the horizon a common goal: to report the issue of totalitarian violence in the twentieth century, seeking reconstitution of the human in the maze of ideologies and theoretical frameworks of history that give rise to terror and murder, aimed at prioritizing life and human nature, at a time when the nihilistic ideals prevail. Thus, Camus presents criticism of the Marxist ideal, emphasizing their failure as prophecy. This work is divided into three chapters: in the first one is pointed out how the absurd becomes the starting point for understanding his critique of the phenomenon of overeating; in second chapter, the focus turns to the question of metaphysical rebellion, trying to highlight how moral values are subsumed by the weight of nihilism; in the last chapter, we present the other side of the revolt and for us the most important historical revolt, this is presented as feasible assumption for violence, since after breaking up with the noble ideal of revolt, enters the mechanical and procedural content of logical crimes.

Key-words: Camus, absurd, revolts, revolution, violence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I A QUESTÃO DO ABSURDO	19
1.1 O ser humano ante a existência	19
1.2 Nós, Sísifos: personagens do absurdo	21
1.3 A falta de sentido da Vida e a alternativa suicida	23
1.4 Razão e Absurdidade	28
1.4.1 Camus e as fronteiras da razão.....	32
1.5 O despertar para o absurdo: Dia-a-dia e contradições	34
1.6 Viver para multiplicar: Don Juan: uma personalidade absurda.....	37
1.7 A criação sem futuro.....	39
1.8 Esperança na trajetória absurda: Uma vida que pode ser vivida.....	42
1.9 Apreciações derradeiras sobre o Absurdo.....	44
CAPÍTULO II A REVOLTA METAFÍSICA.....	45
2.1 Do absurdo para a revolta	48
2.2 De Prometeu à Sade	57
2.3 Nihilismo em Nietzsche	66
2.4 Preliminares da revolta histórica	72
CAPÍTULO III A REVOLTA HISTÓRICA.....	75
3.1 A questão revolução.....	83
3.2 A questão da violência.	87
3.3 A crítica de Camus ao projeto marxista: da profecia ao malogro	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS.....	102

INTRODUÇÃO

Em 1951 foi publicado *O Homem Revoltado*, ensaio do escritor franco-argelino Albert Camus, que tinha como principal objetivo uma crítica aos crimes que foram praticados no século XX, mostrando as implicações éticas profundas postas na sociedade europeia e mundial após um dos maiores conflitos bélicos da história recente, a Segunda Grande Guerra (1939-1945). A obra chega ao público seis anos após o conflito, pós-guerra que deixou marcas profundas não apenas na obra do escritor e filósofo, mas em toda uma geração que viveu o período.

Nas obras de Camus, essa vivência resultou numa série de reflexões sobre o sentido da vida tanto no plano individual quanto coletivo, questionamentos que foram marcados pelas ideias-conceitos de “absurdo” e de “revolta”, despertados frente ao estado de guerra interna e externa permanente que Camus observou o ser humano viver. Diante dessas duas preocupações centrais, ele estruturou seus livros em dois caminhos que dialogam, o do absurdo e o da revolta, mas com desdobramentos diferentes, pois enquanto o primeiro se orienta para um desencantamento do mundo, com possível desistência da vida, através da opção pelo suicídio, a outra opção que o ser humano pode tomar é o da revolta, que traz a potência que impulsiona um movimento de mudança e autoafirmação contrária a qualquer forma de violência, seja ela advinda de um sistema totalitário de Estado ou de uma ideologia social massacrante.

Os temas centrais de reflexão filosófica de Camus, o absurdo e a revolta, desenvolvidos especialmente em seus ensaios filosóficos, deixa seus traços nas obras especificamente literárias. O próprio escritor agrupa suas obras principais, de diferentes gêneros, em dois ciclos, do absurdo e da revolta. (SILVA, 2013, p. 81).

Camus aponta, assim, duas espécies de dilaceramento do indivíduo que promovem, num primeiro momento, esse silêncio maior, esse apartar-se da sociedade numa busca individual e solitária e, quiçá, anarquista¹. Por trás dessas

¹ Camus denuncia duas causas para o dilaceramento do homem de seu século, são elas: A própria solidão como uma espécie de anarquismo individual, e a outra é a tendência que faz do homem de carne e ossos ser substituído pelo homem histórico, para o autor isso acaba afirmando a nossa inevitável ideologização política. Isso fortalece o sentimento de indiferença que os homens têm pelos outros homens e pela vida absurda.

duas preocupações está a questão da injustiça, também abordada pelo escritor, principalmente, em relação aos regimes totalitários em voga.

Se a injustiça faz mal ao revoltado, não é pelo fato de contrariar uma ideia eterna da justiça, que nós não sabemos onde situar, mas pelo fato de perpetuar a muda hostilidade que separa o opressor do oprimido. Ela mata o pouco de existência que pode vir ao mundo pela cumplicidade mútua dos homens (CAMUS, 2005b, p.326).

Nesse ponto, é preciso dizer que a “revolta”, a questão do “absurdo” e a “violência totalitária” constituem-se nos conceitos-chave desse trabalho. Reflexões tão caras a Camus não brotam somente da situação opressora advinda da luta das classes sociais, discussão tão explorada na época, fundamentadas nas obras de Karl Marx, como *O Capital* (1867-1894), *O Manifesto do Partido Comunista* (1848), dentre outros e sim, da percepção do autor de que qualquer homem que viva em situação de dor e humilhação imposta por outro (seja esse outro personificado em uma estrutura organizada ou apenas em um indivíduo) acabam despertando pela falta de sentido (absurdo) a necessidade de reação (revolta).

Camus não visa uma mudança pela via necessariamente revolucionária e nem determinadamente em função da opressão social (proletária) que pode e levou aos excessos cometidos por exemplo, pela União Soviética (hoje apenas Rússia). O revoltado de Camus almeja conquistar condições de uma vida para além das ideologias de classe, combativo, sim, mas fundamentado num sentimento de solidariedade social.

A noção de Revolta em Camus é tratada especialmente no ensaio *O Homem Revoltado* e encontra por sua vez sua repercussão romanesca no romance *A Peste*. Trata-se de uma noção eminentemente positiva, como uma superação do quietismo e da abstração. Ou seja, se a constatação do absurdo é algo que se faz individualmente, a vivência da revolta é coletiva e social. Corresponde ao empenho dos homens, agrupados em favor da verdade e da justiça, para transformar este mundo no intuito de torná-lo mais habitável e mais humano. Livre de qualquer conotação religiosa ou transcendente, bem como do governismo controlador e autoritário, a revolta supõe acima de tudo a noção de solidariedade entre os seres humanos e o respeito à vida de cada indivíduo. (SILVA, 2013, p. 82).

Por isso o título desse trabalho foca na crítica feita por Camus à violência totalitária dentro do livro *O Homem Revoltado*, violência essa muito nutrida pela “revolta” diante da sistemática de exploração e violência bélica fruto dos conflitos do período e que desencadeou outros tantos conflitos, incertezas e aflições no pós-guerra. A argumentação narrativa de Camus, nessa obra, portanto, vai no sentido de desconstruir a ideia de revolta e ressignificá-la.

Optou-se ainda por seguir a estrutura do livro no sentido de facilitar o entendimento do leitor sobre a reflexão feita por Camus. Mesmo porque, o livro *O Homem Revoltado* foi escrito e publicado após uma série de obras marcadas pelo “absurdo” e que serão muito importantes também nesse trabalho para mostrar o percurso reflexivo percorrido pelo autor. Entre as obras de maior destaque estão *A Peste* (1947), citada acima, *O Estrangeiro* (1942) e *O mito de Sísifo* (1942), com destaque para esse último que versa sobre o tema do absurdo, mas também sobre a violência dos regimes totalitários.

Estas são algumas das características encontramos na obra de Camus. A partir disso o autor evidencia que a civilização contemporânea dos anos 50 é fruto de um sadismo que fez do medo um controle social e uma técnica infalível, disso decorre um problema na ação do homem, que não mais mede seu valor. Para Camus isso é também retrato do niilismo², que afetou o direcionamento, as crenças e os valores dos homens da época, causando indiferença e conformismo.

O niilismo é colocado por Camus como a indiferença do homem pela vida, o termo foi também retratado por outros autores³, e teve grande repercussão em jornais da época.

A crítica de Camus ao niilismo é inicialmente negativa, mas sugere algo edificante, isso porque diante da quebra de valores e da força ignota que o niilismo provoca, ele pode criar um pensamento que reconstrua e que faça nascer um ser cuja vida seja questionada e reavaliada para que daí resulte uma força de mudança antes ignorada.

Essa força desconhecida é revelada por Camus durante grande parte da obra *O Homem Revoltado* (1951), principalmente nos capítulos intitulados: A afirmação

² O termo niilismo foi cunhado por F. Jacobi (1743-1819), filósofo alemão que criticou rigidamente o idealismo kantiano, mas este termo ao longo do tempo foi usado para designar alguns movimentos revolucionários.

³Entre estes está o ativista anárquico Bakunin que também utiliza o termo para apresentar a falta de crença na sociedade controlada pelo Estado.

absoluta, Niilismo e História, e Além do niilismo. Nessas partes, o autor evidencia a influência do pensamento de contemporâneos, principalmente de Nietzsche, e admite uma contradição no niilismo na época, resultando numa falta de crença, mas necessitada de sofrimentos⁴.

Através de sua crítica a todos que concordam com as guerras, com a pena de morte e com os regimes totalitários diversos, Camus aborda esses momentos variados de crise que foram concretizados ao longo da história e influenciados pelos sistemas ideológicos, por isso, ele faz um apelo ao entendimento, que não poderia partir senão da reflexão sobre os tempos obscuros da história.

Não nos indignaremos contra isso. O propósito deste ensaio é uma vez mais aceitar a realidade do momento, que é o crime lógico, e examinar cuidadosamente suas justificações: trata-se de uma tentativa de compreender o meu tempo. Pode-se achar que uma época que em cinquenta anos desterra, escraviza ou mata setenta milhões de seres humanos deve apenas, e antes de tudo, ser julgada. Mas também é preciso que sua culpabilidade seja entendida (CAMUS, 2005b, p. 14).

De acordo, com o que foi problematizado acima sobre o cerne do pensamento de Albert Camus, pretendemos, através de seus principais conceitos, mostrar a sua crítica ao aspecto ilegítimo dos crimes de guerra, bem como ao caráter ideológico que inflige sacrifícios humanos.

Dito de outra forma, a presente dissertação tratará sobre a violência apresentada por Camus a partir do contexto do século XX, apoiada pelos estudiosos atuais e seus principais comentadores. Partiremos desse engajamento político e ético do escritor para respondermos ao que Camus chama de revolta e de revolução dentro do contexto do absurdo.

Mas o trabalho também se propõe a aplicar as reflexões de Camus aos tempos atuais. A escolha de pensar a crítica feita pelo autor ao totalitarismo, é também pertinente por nos dar ferramentas para entender os “totalitarismos” em voga atualmente, travestido de tantas roupagens e vivenciado de um modo completamente outro do da década de 1950, mas nem por isso menos real. Aqui

⁴O autor faz parecer que o niilismo surge nas atividades humanas como co-extensivo, isto significa, que a história humana é a história de progressos niilistas, isto é, das restrições da vida e dos ideais usados para dissimular esta depreciação.

vale citar os protestos de junho de 2013, quando estudantes fizeram manifestações pelo Brasil inteiro questionando o aumento das passagens dos transportes urbanos e quando houve uma forte repressão dos governos estaduais frente aos protestos que em pouco tempo se desdobrou para uma crítica à classe política, ao Partido dos Trabalhadores, legenda da presidente hoje afastada Dilma Rousseff, e ainda ao Congresso Nacional.

No começo de junho de 2013, estudantes tomaram as ruas de todo o país protestando contra o aumento das passagens. Após uma abusiva ação policial que atacou manifestantes e jornalistas na noite do dia 13 de junho, o Brasil se levantou. À medida que as imagens da brutalidade da polícia se difundiam pelas redes sociais, a indignação contra o covarde ataque despertou reivindicações sociais há muito tempo represadas – contra a corrupção da classe política e contra a má qualidade dos serviços públicos. Foi essa reivindicação difusa que explodiu em manifestações massivas que não tinham uma orientação ou um objetivo preciso, embora em algumas variantes dessa narrativa, ela seja uma resposta aos escândalos de corrupção do governo do PT. (ORTELLADO, 2015).

Outro ponto que merece esclarecimento antes dos desdobramentos trazidos nos outros capítulos, em que trataremos da questão da revolta, em seus dois aspectos: metafísico e histórico, é a respeito do status de Albert Camus enquanto filósofo, tentando encaixá-lo apenas como um escritor. Mas suas obras e a repercussão de seus livros no campo da filosofia, autor lido até hoje e utilizado como para diversas reflexões sobre o absurdo, o suicídio, o niilismo, a revolta dentro do universo filosófico contemporâneo vem a desmontar esse ponto de vista.

Filósofo, Camus? Não, se os parâmetros ocidentais forem Platão, Kant, Hegel, Russel, Wittgenstein, Popper, Sartre. Camus repetiu que não era filósofo, e, sobretudo, que não era um existencialista, mas, vítima de uma coqueteria cultural francesa, não insistiu muito. Em Estocolmo, nas conversas na embaixada, ele o lamentou. Sabia que Sartre era mais “brilhante”. Mesmo examinando-o com critérios da tradição francesa, poderíamos dizer que Camus contribuiu para avanços filosóficos, a não ser opondo-se ao sistema o que não é pouca coisa? (TOOD, 1998, p.773).

Partindo da afirmativa de Tood (1998), podemos dizer que Camus desenvolveu um pensamento filosófico ao longo de sua obra e o fez através de um apuro estético narrativo único que edificou um sentido que exploraremos nesse

estudo. E como nosso autor não permite que a teoria subjugu a experiência vivida, destacaremos a partir de agora, alguns de seus traços biográficos, para somente depois podermos adentrar propriamente em sua filosofia que vai de uma existência selada pela angústia e segue a uma inexorável revolta, que culmina numa tentativa de harmonizar o absurdo inerente do mundo.

Camus nasce na Argélia em 1912, em meio a um núcleo familiar pobre, que logo é desfeito quando o seu pai é afastado em razão da I Guerra Mundial (1914-1918) onde morre. Por causa dessa perda prematura, o autor, ainda menino, passa a residir com a mãe, a avó e um tio, cercado por muita tristeza. Sobre essa fase, diz o próprio Camus em *O Primeiro Homem*, uma espécie de autobiografia:

Ah! Era assim mesmo, a vida desse menino tinha sido assim, a vida tinha assim na ilha pobre do bairro, determinada pela necessidade crua, no meio de uma família doente e ignorante, com seu sangue jovem fervendo, um apetite devorador pela vida, a inteligência audaciosa e ávida, e um longo delírio de alegria entrecortado por freadas bruscas que lhe eram impostas por um mundo desconhecido, deixando-o confuso, mas logo depois refeito, procurando compreender, saber, assimilar esse mundo que não conhecia e no fundo assimilando-o porque o abordava de modo ávido, sem se furtar, com boa vontade mas sem baixa e sem nunca perder uma certeza tranquila. (CAMUS, 2005c, p. 235).

Já na escola primária Camus é reconhecido, intelectualmente, por um professor, que passa a ter contato com a família, alimentando a verve do escritor e a crença num futuro promissor para o jovem estudante. Assim aconteceu, e tempo depois, Camus licencia-se em filosofia e faz seus estudos em Plotino e Santo Agostinho. Tempo depois, na carreira de jornalista começa a redigir as obras *O Estrangeiro* (1942) e *Calígula* (1941), as quais seriam decisivas para sua carreira de escritor. Em 1941, Camus decide entrar na Resistência Francesa e sua atividade de jornalista desponta no jornal clandestino *Combat*, onde é influenciado por André Malraux⁵(1901-1976) a publicar em 1942 *O Estrangeiro* pela revista Gallimard e ainda neste mesmo ano publica *O Mito de Sísifo*.

Em seguida escreve algumas peças de teatro que povoam o ambiente cultural da época, e em 1946 publica o seu romance *A Peste*. Em 1951 publica *O Homem*

⁵ Este foi um importante escritor da época e amigo pessoal de Camus. Publica em meio as duas grandes guerras *A Condição Humana* (1933) uma premiada obra de ficção que versa sobre o desespero e a nobreza da condição humana.

Revoltado, obra teórica importante que provoca uma intensa confusão no meio intelectual francês, sobretudo com Sartre e F. Jeason.

Em 1956 Camus publica *A Queda*, romance introspectivo, hermético de caráter provocativo e singular. Um ano depois, 1957, recebe o Nobel de literatura e quando em 1960, iniciaria uma nova etapa intelectual e fecunda, foi surpreendido pela morte num acidente de trânsito. Estas informações biográficas de Camus são fundamentais para a compreensão de sua obra, porque entendemos que sua biografia está vinculada a seu trabalho intelectual, assim como o próprio faz questão de afirmar “só sei falar daquilo que vivi. Eu vivenciei o niilismo, a contradição, a violência e a vertigem da destruição. Mas, ao mesmo tempo, eu saudei o poder de criar e a honra de viver”. (CAMUS, 1953a, p.186).

Mesmo reconhecido no meio cultural europeu, para Camus, o mundo jamais corresponde aos anseios do homem, seja esse homem o próprio autor ou um outro. Na verdade, Camus percebe que o mundo ignora esses anseios. E quanto mais intelectivos forem os seres humanos, afirma Camus no *O Mito de Sísifo*, maior será a sua angústia, “começar a pensar é começar a ser atormentado” (CAMUS, 2005a, p. 18).

O que se observa é que a base do pensamento de Camus é o confronto entre a consciência do homem e o desejo de unidade com um mundo que se apresenta como irracional. A partir daí surge o absurdo, que consiste no resultado da violenta desproporção entre a consciência do homem que exige explicação lógica e o caráter desprezador do mundo, ele explica essa afirmação dizendo que “este mundo não é razoável em si mesmo, eis tudo o que se pode dizer. Porém o mais absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem” (CAMUS, 2005a, p.35).

Diante disso, põe-se a primeira interrogação já que o mundo é como é e não de outra maneira: o que fazer? Essa interrogação fica mais completa quando perguntamos: o que dizer e o que fazer quando este mundo não lhe dá justificativas, mesmo que ilógicas da sua mudez e de seu estar nele?

A este respeito, escreve Camus em *O Mito de Sísifo* (1942), ensaio no qual o tema do absurdo e do suicídio é trabalhado com mais rigor e clareza:

Qual é então o sentimento incalculável que priva o espírito do sono necessário para a vida? Um mundo que se pode explicar mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo

repentinamente privado de ilusões e luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro (CAMUS, 2005a, p.20).

Diante destas obscuridades o homem, afirma Camus, “todo homem sadio” pensou, pensa ou pensará em seu próprio suicídio. Este é o tema do ensaio que na sequência, onde indignado, o autor pergunta: “em que medida, exatamente, o suicídio é uma solução para o absurdo?” (CAMUS, 2005a, p.20).

De antemão e de modo explícito Camus recusará o suicídio, afirmando que essa não é a melhor saída para o absurdo e para a angústia do homem frente a uma existência repleta de violência. Ele aponta, em seguida, que a resposta certa para a angústia existencial seria uma constante revolta e que, somente assim, o homem aliviaria os tormentos de seu coração e se voltaria para uma ação.

E como já tínhamos apresentado antes, esse é um dos temas da nossa dissertação. A busca por uma alternativa para o absurdo, caso contrário, como diz Camus, podemos evadir-nos através do suicídio. Mas a aposta de Camus é viver de modo consciente, não recaindo em saltos para a fé, nem tampouco para a morte, isso porque essas duas saídas, fé e morte, anulariam a consciência que deve ser mantida como uma forma de resistência contra a dor.⁶

A revolta surge, portanto, como uma espécie de salvação e como um ato de lealdade do homem com sua consciência. Trata-se de uma atitude que não apela e que se mantém lúcida, fazendo com que o desafio de viver prossiga.

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 esforço solitário, pois sabe que com essa consciência e com essa revolta dá testemunho cotidianamente de sua única verdade, que é o desafio (CAMUS, 2005a, p. 67).

Em síntese, este é o conteúdo de *O Mito de Sísifo* (1942) que já articula em seu texto a questão da revolta como fundamento da ação humana, substituindo a máxima “Penso, logo existo” do filósofo considerado fundador da filosofia moderna,

⁶ É preciso explicar isto. Já dissemos que para Camus o homem vive irreconciliado com o mundo por este não atender às suas demandas em termo de explicações. Porém, depois de muito angustiar-se, o homem, através da sua consciência chega à conclusão que por pior que seja, o melhor é optar por viver no absurdo, que também tem seus encantos e estímulos, por exemplo, a surpresa dos instantes que estão por vir. Chega-se enfim, à conclusão que não viver é sem sentido, quer dizer, o homem por mais que procure não encontrará uma explicação razoável para a vida, a não ser o próprio jogo de viver “como se soubesse”.

René Descartes (1596-1650) pelo “me revolto, logo existimos” de Camus que inclui nessa frase o coletivo.

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provocação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o cogito na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos (CAMUS, 2005b, p. 35).

Essa passagem do ensaio ressalta o entendimento diferenciado de Camus sobre o diferencial que traz a experiência de sermos seres conscientes e coletivos. Em decorrência disso, Camus observa que existem dois tipos de revolta, a Metafísica e a Histórica, sua análise parte do pensamento filosófico dos séculos XIX e XX, que consistiram em assegurar uma existência traduzida em dois atos: ou da revolta contra Deus⁷ ou da revolta contra causas históricas. Sobre a primeira revolta diz o autor: “ela é metafísica porque contesta os fins do homem e da criação” (CAMUS, 2005b, p.39). Já em relação à segunda temos: as revoltas de escravos, as revoluções regicidas e as revoluções do século XX.

Postas essas distinções preliminares a cerca da revolta, que mais adiante nos aprofundaremos, é preciso preparar o terreno para a crítica em si mesma que o autor irá fazer sobre os propósitos e limites das revoltas na história. A partir desse ponto, a crítica de Camus repousa na violência que as revoluções promovem e, juntamente a isto, entra em cena, sua crítica aos niilistas, que acabam, por seu total desencanto do mundo, por abusarem não agir. Mas autor também exerce sua crítica em relação aos otimistas radicais por seu apego a ideia fixa de que tudo dará certo e acontecerá da melhor forma. Em todas as suas pontuações, o argumento é que todos esses “grupos” desencadearam ou são capazes de desencadear ações e reações violentas, precisando ser superadas.

⁷ É preciso desde já acrescentar que esta revolta não significa ateísmo, Camus, considera a revolta Metafísica mais uma blasfêmia do que de fato uma espécie de ateísmo, isso porque ela acaba revelando a face revoltada do homem contra a desordem na qual Deus é denunciado como o culpado e não como inexistente.

E para Camus, a saída é o relativismo consciente. Afinal, já que mundo é em si absurdo, não havendo um Deus ou Sistemas Históricos (capitalismo, comunismo, etc) eleitos, por que não o ser humano não procura uma existência para além destas polaridades. Exatamente por pensar assim, que Camus desaprova e combate as revoluções que por amor ao absoluto divino e pela idolatria à história acabam arrastando o homem para caminhos violentos e solitários.

É importante observar o absurdo em Camus não fundamenta um “vale tudo”. O autor traz em suas obras uma preocupação ética de fundo em que os fins jamais devem justificar os meios. A revolta para esse pensador pode levar sim à felicidade, mas conquista em nome de um respeito autêntico consigo e um respeito pelos limites e pela individualidade do outro, sem a doutrinação de sistemas fechados ou ideologias determinantes.

Com o objetivo de detalhar e mostrar como Albert Camus fundamenta o seu pensamento filosófico em *O Homem Revoltado*, dividimos a dissertação em capítulos. O primeiro capítulo tem por objetivo tratar de uma das principais preocupações de Camus, qual seja, o absurdo. Apresentaremos o dilema existencial humano que é caracterizado pela falta de sentido propiciada pela precariedade da existência, como também pela ausência de explicações e pelo trabalho repetido do homem, que, à semelhança de o personagem do mítico Sísifo realiza, infinitamente, uma mesma tarefa, o que tornaria a vida irracional, e é nesse momento, dentro do universo de Camus, que a questão do suicídio é considerada.

No segundo capítulo começaremos a trabalhar com o conceito de revolta que no pensamento existencialista de Camus tem dois significados: o de revolta metafísica e o de revolta histórica, como já mencionado anteriormente. Ainda neste capítulo trabalharemos com o primeiro destes conceitos. Pontuaremos a atitude humana encarada pelo autor como natural, de entrar em contato com o absurdo da vida através das experiências e da insatisfação frente à vida e que se revela como uma indignação contra Deus.

No terceiro capítulo seguiremos nessa discussão, só que agora abordado o sentido histórico ou político da revolta. Camus traz como exemplos o escravo que se revolta com a condição que lhe é imposta, a revolta no sentido político, mas que para o autor não são a saída, porque os discursos ideológicos e políticos acabam simplificando demais os problemas humanos e idealizando soluções que quando

postas à prova, mostram-se contrárias à liberdade de escolha dos homens e mulheres que os vivencia.

CAPÍTULO I A QUESTÃO DO ABSURDO

1.1 O ser humano ante a existência

Um dos conceitos de fundamental importância na obra de Albert Camus é o de absurdo, por isso, não podemos abordar o tema principal deste trabalho, que é o da revolta e das revoluções que convulsionaram o século XX, a saber, movimentos que buscavam instaurar novas ditaduras ou mesmo libertar-se de governos antidemocráticos anteriores como é o caso das revoluções Mexicana (1910) e dos Cravos em Portugal (1974) ou ainda que lutavam pela independência de seus países como a da Indonésia (1956) ou as revoluções que instauraram novos regimes como a Russa (1917), a Chinesa (1945) e a Cubana (1959).

Mas antes de adentrarmos nesse segundo momento da obra camusiana, precisamos primeiramente entender a origem da ideia de revolta trabalhada pelo autor e para isso, é necessário tocar, antes de tudo, nesse sentimento do *inapreensível*, que é tão caro ao filósofo e que remete a questões como a falta de lógica do mundo, o significado e o sentido da existência diante disso e as consequências dessas percepções.

Nos mais de dois mil anos de filosofia ocidental, um conjunto diferenciado de tradições filosóficas apresentou explicações alternativas às indagações que atormentam fundamentalmente o homem em sua existência como as provocadas pela certeza da morte e o sentido da vida. Essas diferentes tradições filosóficas buscaram uma saída para o desespero do ser humano frente ao incognoscível, à impermanência. É justamente o surgimento desse sentimento de absurdo frente ao mundo do qual se ocupa Camus.

Além das duas grandes guerras (1914-1918 e 1939-1945), marcou época a efervescência niilista. Apesar de cunhada ainda em 1799, pelo filósofo alemão Friedrich Heinrich Jacobi, seus precursores mais conhecidos em várias áreas do conhecimento estão no século XIX, entre eles: o naturalista inglês Charles Darwin (1809-1882), o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), o liberalista inglês Herbert Spencer (1820-1903), só para citar alguns.

O niilismo prega a negação completa das explicações que venham a justificar a vida. E é às voltas com esse pensamento que pairava na época que Camus se vê envolvido.

Termo usado na maioria das vezes com intuito polêmico, para designar doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante. Em outros casos, é empregada para indicar as atitudes dos que negam determinados valores morais ou políticos. Nietzsche foi o único a não utilizar esse termo com intuítos polêmicos, empregando-o para qualificar sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas: "O N. não é somente um conjunto de considerações sobre o tema 'Tudo é vão', não é somente a crença de que tudo merece morrer, mas consiste em colocar a mão na massa, em destruir. (...) É o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes do qual não é possível atribuir um juízo negativo: a negação ativa corresponde mais à sua natureza profunda" (ABBAGNANO, 2007, p.712).

A literatura também foi fortemente marcada pelo niilismo. A não ser de uma maneira pessimista e inconformada, podemos ver isso com nitidez em *A Condição Humana*, obra de André Malraux(1933), um testemunho em forma de romance sobre um dos momentos históricos mais dramáticos do século XX que foi a revolução chinesa que levou o Partido Comunista Chinês de Mao Tsé-Tung ao poder em 1949, quando ela passa a se chamar de República Popular da China. Tendo presenciado as atrocidades da guerra civil chinesa em Xangai, o escritor declara, em determinado trecho da obra, que diante do espetáculo horrendo das guerras, o homem é mergulhado em sua solidão, tendo a morte tão próxima e com seu destino completamente incerto. Malraux relatou que, diante desse quadro, “nada se movia, e a imensa indiferença do mundo surgia na luz imóvel sobre os discos, sobre os mortos, sobre o sangue” (MALRAUX, 2009, p.178).

Mas no universo camusiano, o niilismo não adquire o aspecto mais definitivo da nadificação. O que o filósofo nos apresenta é uma tentativa de explicação que prioriza a existência humana a partir dela mesma, não buscando sentidos fora do mundo, seu campo de reflexão é reduzido à concretude existencial do homem, numa busca fundada na própria absurdidade da vida.

O absurdo, portanto, está inserido em um cenário em que o pensamento do autor aponta caminhos onde, ao mesmo tempo em que ataca saídas fáceis do niilismo, ele procura uma forma de superar a dor de viver num mundo indiferente ao próprio homem. Camus revela-se, em sua obra, tanto um furioso juiz censurando o assassinato e a violência, ambos legitimados pelas ideologias em voga na época, como um autêntico filósofo no sentido de apontar um caminho para sair desse

estado de coisas sem negar a realidade e sem buscar um sentido imanente ao mundo.

Curiosos por desvendar o universo de Camus, tem-se revelado uma safra de estudiosos⁸ às voltas com questões inerentes à condição humana como a finitude, o absurdo diante da falta de sentido e possíveis “saídas” para a inércia que essa condição de impermanência pode levar, como o suicídio e a revolta. Em suas próprias palavras, o filósofo não se furta a responder às indagações que podem ser feitas a sua obra, pois ele procura “esclarecer o procedimento mental que, partindo de uma filosofia da não significação do mundo, acaba encontrando-lhe um sentido e uma profundidade” (CAMUS, 2005a, p. 55).

Corroborando, para este fim, a profícua obra de um o pensador que não se restringiu à filosofia, demonstrando também seu saber filosófico através da literatura, do teatro, dos jornais, atingindo o cume do comprometimento com a ética e moral sem jamais aproximar-se de algo que procurasse fora do ser humano exposto ao tempo e a morte um farol que não suas intrínsecas limitações, que é onde Camus busca a riqueza para construir uma vida real e sem totalitarismos.

1.2 Nós, sísifos: personagens do absurdo

Para irmos adiante no entendimento do pensamento de Camus é necessário agora esmiuçarmos o que o filósofo pensa por absurdo. E para isso temos que nos remeter ao personagem principal da obra camusiana, Sísifo, apresentado ainda que não de modo exaustivo no ensaio filosófico, publicado em 1941, *O Mito de Sísifo*.

Nomeio este subcapítulo de “Nós Sísifos” por não achar outra denominação que identifique tão bem a nossa condição de seres no mundo, isso porque todos nós já sentimos vez ou outra, àquele sentimento de inutilidade que gera falta de esperança seja provocado por um trabalho no qual não acredita ou mesmo por uma relação que produz insatisfatória. Geralmente, isso vem acompanhado de uma sensação de nadificação. À semelhança dessas experiências que todos vivenciamos em algum momento, também Sísifo padece em seu destino.

⁸ São muitas as pesquisas, estudos e traduções feitas sobre as obras de Camus. A título de informação, podemos encontrar estudos comprometidos com a veracidade de seu pensamento em Tood, Mourois, Michel Onfray, Manuel.C.P, Vicente Barreto, Alessandro Pimenta, Georgia Amitrano, Chavannes, Cellé e muitos outros. Todos encontrados no referencial bibliográfico deste trabalho.

O personagem de Sísifo tem origem na literatura grega e se refere à história de um pastor que desafiou os deuses e sofreu as consequências disso por toda a eternidade. Por causa de seu crime, Sísifo é obrigado a empurrar uma pedra até o topo de uma montanha só para vê-la rolar de volta para o mesmo lugar.

Os deuses tinham condenado Sísifo a rolar um rochedo incessantemente até o cimo de uma montanha, de onde a pedra caía de novo por seu próprio peso. Eles tinham pensado, com as suas razões, que não existe punição mais terrível do que o trabalho inútil e sem esperança. (CAMUS, 2005a, p.137).

Camus revela que bebeu na obra do poeta grego Homero a história de Sísifo, que foi capaz de acorrentar a própria Morte, o que causou a ira de Plutão/Hades, rei dos Infernos. O filósofo vê neste personagem mitológico a encarnação do absurdo na vida, pois Sísifo é obrigada, pela eternidade afora, a um sem número de esforços repetitivos, pois a cada vez que a pedra rola para baixo ele terá de descer e buscá-la novamente, esse é a sua pena por ter desobedecido a lei divina. Mas Camus atenta para um momento específico nesse castigo e nisso se torna mais “forte” e “superior” ao seu destino.

É durante esse retorno, essa pausa, que Sísifo me interessa. Um rosto que pena, assim tão perto das pedras, é já ele próprio pedra! Vejo esse homem redescer, com o passo pesado mas igual, para o tormento cujo fim não conhecerá. Essa hora que é como uma respiração e que ressurgue tão certamente quanto sua infelicidade, essa hora é aquela da consciência. A cada um desses momentos, em que ele deixa os cimos e se afunda pouco a pouco no covil dos deuses, ele é superior ao seu destino. É mais forte que seu rochedo. (CAMUS, 2005a, p.139).

É por esse momento que o filósofo elevou Sísifo à condição de herói e por sua desobediência aos deuses, seu apego à vida e ódio à morte.

Já deu para compreender que Sísifo é o herói absurdo. Ele o é tanto por suas paixões como por seu tormento. O desprezo pelos deuses, o ódio à Morte e a paixão pela vida lhe valeram esse suplício indescritível em que todo o ser se ocupa em não completar nada. É o preço a pagar pelas paixões deste mundo. Nada nos foi dito sobre Sísifo nos infernos. Os mitos são feitos para que a imaginação os anime. Neste caso, vê-se apenas todo o esforço de um corpo

estirado para levantar a pedra enorme, rolá-la e fazê-la subir uma encosta, tarefa cem vezes recomeçada. (CAMUS, 2005a, p.138)

Para Camus o mito é trágico, justamente, pela consciência do herói e faz uma comparação entre a vida de Sísifo e a de um operário que trabalha todos os dias nas mesmas tarefas sem esperança de mudança, destinos para o filósofo, igualmente absurdos. E em meio a esse absurdo que o filósofo aponta uma possibilidade de superação.

Se esse mito é trágico, é que seu herói é consciente. Onde estaria, de fato, a sua pena, se a cada passo o sustentasse a esperança de ser bem-sucedido? O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas e esse destino não é menos absurdo. Mas ele só é trágico nos raros momentos em que se torna consciente. Sísifo, proletário dos deuses, impotente e revoltado, conhece toda a extensão de sua condição miserável: é nela que ele pensa enquanto desce. A lucidez que devia produzir o seu tormento consome, com a mesma força, sua vitória. Não existe destino que não se supere pelo desprezo. (CAMUS, 2005a, p.139).

1.3 A falta de sentido da vida e a alternativa suicida

Mas para chegar à superação de uma vida absurda, Camus faz todo um percurso que inicia pela questão do suicídio, para ele a única verdadeiramente séria e digna da atenção do filósofo.

Só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, aparece em seguida. São jogos. É preciso, antes de tudo, responder. (CAMUS, 2005a, p.17).

Para ele há um distanciamento entre o homem e o mundo, o qual chama de exílio. “Esse exílio não tem saída, pois é destituído das lembranças de uma pátria distante ou da esperança de uma terra prometida” (CAMUS, 2005, p. 19) E completa dizendo que a morte voluntária é uma demonstração clara da falta de algo que justifique a vida.

Naturalmente, nunca é fácil viver. Continua-se a fazer gestos que a existência determina por uma série de razões entre as quais a primeira é o hábito. Morrer voluntariamente pressupõe que se reconheceu, ainda que instintivamente, o caráter irrisório desse hábito, a ausência de qualquer razão profunda de viver, o caráter

insensato dessa agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento.
(CAMUS, 2005a, p.17).

Em toda a sua reflexão nessa obra, o filósofo mostra preocupação com a compreensão correta sobre o sentido do que está tentando dizer. Camus conhece o peso e a responsabilidade de falar sobre suicídio, de chamar atenção sobre a falta de um sentido inerente na vida. Ele conhece a questão ética fundamental em se lidar com o tema, mas não a escolhe como saída para o dilema da existência humana. É a partir dessas reflexões trazidas pelo autor e pela obra citada que buscaremos respostas para o porquê da vida humana não conseguir apoio concreto na ética quando se trata da questão do suicídio.

De antemão, para a compreensão mais ampla sobre o suicídio na filosofia de Camus é válido que nos voltemos ao que ele chama de suicídio filosófico, isto é, o suicídio por uma questão ideológica, o que distancia a concepção de suicídio de Camus e de outros pensadores é o seu entendimento e abordagem distante do contexto social, ou seja, as abordagens sociológicas não cabem no suicídio camusiano⁹.

Assim, o problema do suicídio é pelo escritor tratado como algo fora do contexto social, como sendo uma questão extremamente íntima, como uma roedura no mais profundo do homem onde cabe a ele decidir. “Começar a pensar é começar a ser atormentado. A sociedade não tem muito a ver com esses começos. O verme se encontra no coração do homem” (CAMUS, 2005a, p. 18-19).

Esse mesmo homem, que sente o coração corroído pelo verme do conhecimento que leva à percepção de sua finitude, vive preso em um duelo interior e jamais poderá viver aos moldes de uma felicidade teleológica, ou seja, que traga em si um significado, que transcenda a realidade material e que as suas ações sejam orientadas necessariamente em um caminho que leva à felicidade.

⁹ Importante notar que uma análise sociológica do suicídio é encontrada em Émile Durkheim importante sociólogo francês que publicou em 1897 *O Suicídio*, obra que se tornou um dos pilares no campo da sociologia. Nesta o francês realiza um estudo de caso do suicídio, retirando deste três maneiras de ser realizado :o egoísta, o altruísta e o anômico. Camus percorre caminho totalmente distinto.

Também a inteligência, portanto, me diz à sua maneira que este mundo é absurdo. Seu oposto, que é a razão cega, inutilmente afirmou que estava tudo claro: eu esperava provas e desejava que ela tivesse razão. Mas, apesar de tantos séculos pretensiosos, repletos de tantos homens eloquentes e persuasivos, sei que isso é falso. Pelo menos nesse aspecto, não existe felicidade se eu não posso saber. (CAMUS, 2005a, p. 17).

Camus, portanto, não realiza uma ética finalista, sua ética não direciona o homem a uma felicidade plena como foi apresentado por Aristóteles e na tradição que o segue. A felicidade camusiana se insere dentro de um contexto que compreende a morte, o erro e a possibilidade de escolha, qual seja, é uma felicidade absurda.

No entanto, só existe um mundo. A felicidade e o absurdo são dois filhos da mesma terra. São inseparáveis. O erro seria dizer que a felicidade nasce forçosamente da descoberta absurda. Ocorre do mesmo modo o sentimento do absurdo nascer da felicidade. "Acho que tudo está bem", diz Édipo, e essa fala é sagrada. Ela ressoa no universo feroz e limitado do homem. Ensina que tudo não é e não foi esgotado. Expulsa deste mundo um deus que nele havia entrado com a insatisfação e o gosto pelas dores inúteis. Faz do destino um assunto do homem e que deve se acertado entre os homens. (CAMUS, 2005a, p.140).

O que Camus se propõe a pensar é se, após o homem ser acometido pelo sentimento de absurdo frente a uma realidade que descobre não ter garantias de felicidade, se este é levado a pensar em suicídio e como resolver essa questão dentro do contexto sem transcendência.

Para mim, o único dado é o absurdo. O problema é saber como sair disso e se o suicida deve se subtrair desse absurdo. A primeira - e, no fundo, a única - condição das minhas pesquisas é a de preservar aquilo mesmo que me esmaga, e de respeitar, conseqüentemente, o que julgo haver ali de essencial. (CAMUS, 2005a, p. 46)

Nesse momento da reflexão camusiana ainda não está claro se há uma lógica que trace um percurso direto entre o pensamento do absurdo e a escolha do suicídio, assim, afirma que as respostas não poderão mais ser encontradas em sentimentos e crenças que estejam fora do próprio absurdo, ou seja, para Camus, o

homem que enfrenta sua absurdidade existencial deve buscar saídas nas limitações impostas por essa mesma realidade gratuita.

Quero saber se, aceitando viver sem apelação, pode-se também consentir em trabalhar e criar sem apelação, e qual é a estrada que leva a essas liberdades. Quero livrar meu universo de seus fantasmas e povoá-lo apenas das verdades de carne cuja presença não posso negar. Eu posso fazer obra absurda, escolher a atitude criativa em vez de uma outra. Mas para uma atitude absurda permanecer como tal tem de ficar consciente da sua gratuidade. (CAMUS, 2005a, p. 72).

Aqui o filósofo se remete a outra espécie de suicídio que ele trata tão seriamente quanto o suicídio físico, a saber, o suicídio filosófico. Trata-se logo de desvendar esse embaralhar do pensamento, que ele denomina de raciocínio absurdo e que pega o homem numa curva estreita “onde o pensamento vacila” (CAMUS, 2005a, p. 23). Raciocínio esse que fará parte do que é necessário para construir uma felicidade absurda ou serenidade.

Camus afirma que dificilmente alguém se mata devido a uma reflexão, ou por causas aparentes, porém, pode um gesto indiferente de uma pessoa querida ou ainda situações extremas como o de uma guerra, fazer com que a escolha seja o suicídio como uma forma de evitar o cárcere, a tortura ou mesmo a aflição e angústia que a rejeição trazem.

Há muitas causas para um suicídio e, de um modo geral, as mais aparentes não têm sido as mais eficazes. Raramente alguém se suicida por reflexão (embora a hipótese não se exclua). O que desencadeia a crise é quase sempre incontrolável. Os jornais falam frequentemente de “profundos desgostos” ou de “doença incurável”. Essas explicações são válidas. Mas seria preciso saber se no mesmo dia um amigo do desesperado não lhe falou em tom indiferente. Este é o culpado. Pois isso pode ser o suficiente para precipitar todos os rancores e todos os aborrecimentos ainda em suspensão. (CAMUS, 2005a, p.19).

Como já se mencionou, para ele, o questionamento é a raiz de todas as angústias, pois, através da reflexão se pode concluir que não há salvadores, não há ideologias redentoras, não há nada além do próprio mundo no qual o ser humano habita em solidão. Camus acredita que apenas o costume é o responsável pelo adormecimento do verme da consciência que habita o coração humano e que, em

algum momento, esse sono pode ser quebrado e fazer com que o homem pense numa solução pela via do autoaniquilamento. “E como todos os homens já pensaram no seu próprio suicídio, pode-se reconhecer, sem maiores explicações, que há um laço direto entre tal sentimento e a aspiração ao nada” (CAMUS, 2005a, p.20).

Porém, para ele, a via do suicídio desintegra ao mesmo tempo o homem e o absurdo. Camus vê apenas uma saída que é aceitação de uma vida sem ilusões e sem extremismo. Ele considera que viver em meio a essa contradição é o caminho para superar tanto o imobilismo quanto o suicídio.

O suicídio, como o salto, é a aceitação em seu limite máximo. Tudo se consumou, o homem retorna à sua história essencial. Divisa seu futuro, seu único e terrível futuro, e se precipita nele. À sua maneira, o suicídio resolve o absurdo. Ele o arrasta para a morte. Mas eu sei 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 (CAMUS, 2005a, p. 66).

Assim, viver no fio da navalha, no limite parece ser o destino do homem camusiano. Pois, segundo Camus, tanto é natural querer viver para além dos infortúnios e misérias, como é natural pensar no suicídio.

Para mim, o único dado é o absurdo. O problema é saber como sair disso e se o suicida deve se subtrair desse absurdo. A primeira - e, no fundo, a única - condição das minhas pesquisas é a de preservar aquilo mesmo que me esmaga, e de respeitar, conseqüentemente, o que julgo haver ali de essencial. Acabo de defini-lo como uma confrontação e uma luta sem descanso. (CAMUS, 2005a, p.46).

Trata-se, portanto, de enxergar o suicídio como um reflexo do jogo mortal da existência, cabe dizer que o homem que deseja se matar reflete uma contradição, isto porque ele sabe que está no seu horizonte a morte, e por isso, todas as suas ações perdem o sentido diante dessa perspectiva inexorável. Isso fica ainda mais enfático quando o ser humano observa a separação que existe entre ele e o mundo, na medida em que a sua brevidade é confrontada com a permanência da natureza e a sua indiferença frente ao sofrimento e às dores humanas.

Outro ponto abordado na obra por Camus é o da esperança que atravessa mesmo o sentimento e as constatações de que a vida não traz um sentido de redenção.

Na própria conclusão do raciocínio absurdo, numa das atitudes ditadas por sua lógica, não é ocioso reencontrar a esperança insinuada ainda sob uma de suas faces mais patéticas. Isso mostra a dificuldade da ascese absurda. Mostra, principalmente, a necessidade de se manter uma incessante consciência e rearticula o quadro geral deste ensaio. (CAMUS, 2005a, p.130).

Quando Camus fala de esperança ele se remete ao que denomina também de “esquiva”, onde se espera uma outra vida, melhor e mais cheia de luz, porém deve-se fazer muito para merecê-la. “Mas, para o cristão, a morte não é de maneira nenhuma o fim de tudo e implica infinitamente mais esperança do que pode para nós conter a vida, mesmo transbordante de saúde e força”. (KIERKEGAARD apud CAMUS, 2005a, p.53).

Mas Camus repreende esse modo de viver por não se tratar da vida em si e sim de algo que o ultrapassa. O autor afirma que o absurdo deve ser encarado como um desafio motivador para permanecer nesse mundo e viver a vida como ela se apresenta, não buscando sentido fora dessa realidade.

Chegar, portanto, aos limites do pensamento é o caminho a ser seguido segundo o filósofo. E fazer isso sem negar-se e sem se abandonar. É preciso encarar a situação abraçando suas contradições, aceitando a vida em sua absurdidade e partindo dela para construir, edificar um sentido possível no presente, sem ilusões, sem recorrer a um Deus, sem recorrer a uma ideologia, mas frente a frente com todas as limitações impostas pela realidade.

1.4 Razão e absurdidade

Como dissemos, uma das principais questões da filosofia de Albert Camus é relação entre razão e absurdo, seria, portanto, impossível aprofundar a reflexão sobre suicídio, consciência, revolta, morte e arte, sem um entendimento prévio dessa relação, muito menos poderíamos tratar de nosso tema principal e de seu desenlace sem recorrer à díade citada acima.

Logo, discorreremos sobre a interação entre razão e absurdo e buscaremos saber se o absurdo prescinde da razão ou vice-versa. Esse aspecto da filosofia do autor é fundamental para entender o todo do nosso trabalho.

Em *O Mito de Sísifo*, obra basilar para nossa reflexão, Camus escreve um capítulo inteiro chamado de “Os muros do absurdo”, onde o filósofo adverte que usará um método analítico próprio nascido da impossibilidade de um conhecimento verdadeiro, porém, necessário de se buscar¹⁰. Esse método é mais um modo camusiano de se aproximar do objeto da sua análise sem reduzi-lo ao racionalismo ou à metafísica.

O método que aqui defino confessa a sensação de que todo conhecimento verdadeiro é impossível. Só se pode enumerar as aparências e apresentar o ambiente. Esse inapreensível sentimento do absurdo, quem sabe então possamos atingi-los nos mundos diferentes, porém irmanados, da inteligência, da arte de viver ou da arte pura e simples. O ambiente de absurdo está desde o começo. (CAMUS, 2005a, p. 26).

Isso é importante para evidenciar que o filósofo está preocupado com as consequências efetivas desse sentimento de absurdo no homem. Sua inquietação está centrada nas ações do ser humano após sentir o desprezo do mundo e a falta de saída fora da consciência do absurdo.

Então, talvez possamos atingir esse inapreensível sentimento da absurdidade nos mundos diferentes, mas fraternos, da inteligência, da arte de viver ou da arte simplesmente. O clima da absurdidade está no começo. O fim é o universo absurdo e esse estado de espírito que aclara o mundo com uma luz que lhe é própria, para fazer com ela resplandecer o rosto privilegiado e implacável que nele identifica. (CAMUS, 2005a, p.26-27).

Camus opta por falar em sentimentos, isso porque no mundo absurdo não se pode concluir ou inferir proposições inalteráveis, a não ser a sua própria absurdidade. O absurdo para ele consagra um gesto da consciência que nasce quando o homem sufocado pelo cotidiano e pela vida maquinal, desperta e se pergunta, “por quê?”.

Definir o absurdo na filosofia camusiana é ao mesmo tempo desafiador e inesgotável, isso porque o autor aborda a questão de um modo pouco ou nada

¹⁰ É necessário dizer que o autor não crê nem em verdades absolutas, nem em racionalidade absoluta, o que ele deseja é encontrar uma espécie de meio termo que faça com que os homens sintam-se razoavelmente bem neste mundo absurdo.

ortodoxo, buscando respostas não em abordagens já concebidas, mas procurando fundar a sua própria. O absurdo camusiano é repleto de metáforas, por exemplo, o autor fala da “revolta da carne” frente ao tempo que escorre, como sendo uma apreensão possível para ir formando o conceito de absurdo.

Ele [o homem] pertence ao tempo e, nesse horror que o agarra, reconhece nele seu pior inimigo. Amanhã, ele queria tanto amanhã, quando ele próprio deveria ter-se recusado inteiramente a isso. Essa revolta da carne é o absurdo. (CAMUS, 2005a, p.28).

Ele realiza toda uma reflexão para que o absurdo possa ser simbolizado e não apreendido de forma definitiva, coisa que considera impossível. A revolta da carne, portanto, deve nos lembrar que a morte se aproxima e que é impossível escapar dela. A consciência da finitude pode funcionar como um estalo que desperta, fazendo o homem sentir-se um estranho frente a um mundo e natureza indiferentes à sua condição.

Camus vai ainda mais longe, ele considera o mundo hostil ao ser humano, revelando assim o núcleo do absurdo.

A primitiva hostilidade do mundo, através dos milênios, se levanta de novo contra nós. Por um segundo, não a compreendemos mais, porque durante séculos só compreendemos nela as figuras e os desenhos com que previamente a representávamos, e porque doravante nos faltam forças para nos valermos desse artifício. O mundo nos escapa porque volta a ser ele mesmo. Esses cenários mascarados pelo hábito tornam a ser o que são. E se afastam de nós. Assim como há certas horas em que sob o rosto familiar de uma mulher se redescobre como uma estranha aquela que se amara há meses ou há anos, talvez cheguemos até a desejar o que nos torna subitamente tão sós. Mas ainda não é chegada a hora. Só há uma coisa: essa espessura e essa estranheza do mundo é o absurdo. (CAMUS, 2005a, p.29).

Nesse ponto da reflexão de Camus chama atenção para o fato de que o conhecimento não basta para restituir a unidade no homem, pelo contrário, ele pode acarretar ainda maiores decepções. Porém, sem o conhecimento não seria possível reconhecer-se preso ao mundo e à existência absurda, ou seja, ele também pode ser uma ferramenta para uma vida sem ilusões e ainda assim, afirmativa, mas não dará conta de encaminhar toda a questão da existência.

Se considero verdadeiro esse absurdo que rege minhas relações com a vida, se me deixo penetrar pelo sentimento que me invade diante do espetáculo do mundo, pela clarividência que me impõe a busca de uma ciência, devo sacrificar tudo a tais certezas e encará-las de frente para poder mantê-las. Sobretudo, devo pautar nelas minha conduta e persegui-las em todas as suas consequências. Falo aqui de honestidade. Mas antes, quero saber se o pensamento pode viver nesses desertos. (CAMUS, 2005a, p. 35).

Isso sugere que ao mesmo tempo em que o conhecimento é importante para que o homem consiga viver em um mundo absurdo, esse conhecimento não pode ser estritamente racional, diga-se de passagem, para Camus, é a irracionalidade que faz com que o confronto seja contínuo, isso porque não há como esperar conhecimento puramente racional partindo de uma realidade concreta irracional. O conhecimento retira o homem da ilusão de que tudo vai bem, e conseqüentemente, exclui a ideia de que há uma relação amigável entre ele e o mundo, assim o filósofo considera o conhecimento uma das vias para se debater sobre os temas demasiadamente dolorosos e humanos.

Para a compreensão destes mecanismos seguiremos uma lógica interna determinada pelo pensamento do autor, no entanto, essa lógica não é fácil de compreender porque Camus recusa o racionalismo puro. Ele assume a inexistência de uma lógica formal, cabendo ao leitor encontrar uma conexão possível entre a consciência do absurdo e o conhecimento racional. Camus recusa ainda o existencialismo de Sartre, procurando superá-lo, mas não menciona diretamente o filósofo em o Mito de Sísifo, apenas fala em existencialistas.

O tema do irracional, tal como é concebido pelos existencialistas, é a razão que se enreda e se liberta ai se negar. O absurdo é a razão lúcida que constata seus limites. É ao final deste caminho difícil que o homem absurdo reconhece suas verdadeiras razões. Quando compara sua exigência profunda com o que então lhe propõem, sente subitamente que vai se desviar. No universo de Husserl, o mundo fica mais claro e o apetite de familiaridade que reside no coração do homem torna-se inútil. No apocalipse de Kierkegaard, esse desejo de clareza deve renunciar se quiser ser satisfeito¹¹ (CAMUS, 2005a, p.61).

¹¹ Camus critica Kierkegaard e Husserl por cometerem suicídio filosófico. Kierkegaard, por dar o “salto” através da fé, e Husserl por se evadir da realidade absurda através do que Camus chama de “essências extratemporais”. Camus afirma que através deles parece ouvir os ecos do idealismo de Platão. Pois, enquanto Husserl tenta descobrir a essência que está por detrás de cada experiência; Kierkegaard quer punir o intelecto através do cristianismo, negando o absurdo como critério deste mundo.

E além de tudo, enquanto manifestação da irracionalidade do próprio mundo, o absurdo para Camus mostra-se como uma paixão.

A partir do momento em que é reconhecido, o absurdo é uma paixão, a mais dilacerante de todas. Mas toda a questão é saber se podemos viver com nossas paixões, se podemos aceitar sua lei profunda, que é queimar o coração que elas ao mesmo tempo exaltam (CAMUS, 2005a, p.36).

Há que se possa pensar que Camus não leva a sério o conhecimento edificado pelos seus predecessores ou por seus contemporâneos, como Sartre que tratou sobre a questão do absurdo na obra sua literária *A Náusea*, publicada em 1938. Para Camus a honestidade intelectual está acima de tudo, portanto, ele sabe que a ideia do absurdo não foi inaugurada por ele. O que Camus faz e diz que faz é levantar novamente algumas questões relacionadas ao absurdo, questões essas que já foram debatidas por outros pensadores para auxiliar na busca por um conceito aproximado do que venha a ser o absurdo.

Ainda uma vez, tudo isso já foi dito e redito. Limito-me a fazer aqui uma classificação rápida e a indicar esses temas evidentes. Eles circulam através de todas as literaturas e todas as filosofias. A conversa de todos os dias se nutre deles. Não se trata de reinventá-los. Mas é preciso se certificar dessas evidências para poder se interrogar, em seguida, sobre a questão primordial. O que me interessa, faço questão de repetir, não são tanto as descobertas absurdas. São suas consequências. Se nos certificarmos desses fatos, o que será preciso concluir, até onde ir para deixar de pesquisar? Será preciso morrer voluntariamente ou, apesar de tudo, esperar? É necessário, antes, fazer o mesmo recenseamento rápido no plano da inteligência. (CAMUS, 2005a, p.30)

1.4.1 A cisão entre irracionalidade e racionalidade em Camus

Outro ponto a ser considerado, nas relações entre a razão e o absurdo em Camus, é a solução usada pelo autor para tornar inteligível o sentimento do absurdo. Este recurso é o confronto na experiência do homem entre irracionalidade e racionalidade, a partir da cisão entre essas duas realidades contrárias entre si.

Partindo dessa perspectiva de oposição entre razão e irracionalidade e de seu caráter contingente, podemos entender de forma mais clara a experiência absurda

de viver. Trata-se de ânsia humana por razão, sentido, ordenamento e, por outro, da irracionalidade do mundo forçando e demarcando a experiência vivida do ser humano.

Mas o que é absurdo é o confronto entre esse irracional e esse desejo apaixonado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. É, no momento, o único laço entre os dois. Colados um ao outro como só o ódio pode fundir os seres. É tudo o que posso discernir nesse universo sem limites em que prossegue a minha aventura. Paremos aqui. Se considero verdadeira essa absurdidade que regula minhas relações com a vida, se me compenetro desse sentimento que se apossa de mim ante os espetáculos do mundo, desse descortino que me impõe a busca de uma ciência, devo tudo sacrificar a estas certezas e encará-las de frente para poder mantê-las. E devo, sobretudo, pautar de acordo com elas o meu comportamento, levando-as adiante em todas as suas conseqüências. Estou falando de honestidade. Mas quero saber, doravante, se o pensamento pode viver em tais desertos. (CAMUS, 2005a, p.35).

Portanto, para Camus o absurdo reside em um paradoxo entre razão e irracionalidade. Estando incrustado na razão o desejo de familiaridade e de pertencimento do homem através do ordenamento da vivência e à impossibilidade da realização desse pertencimento pela recusa do mundo que nada vê ou reflete as angústias humanas. O filósofo observa ainda que o absurdo só poderá ser alcançado em algum nível do entendimento quando essa díade contraditória for levada em consideração, ou em suas próprias palavras, “no plano da inteligência, posso então dizer que o absurdo não está no homem (se semelhante metáfora pudesse ter algum sentido) nem no mundo, mas na sua presença comum” (CAMUS, 2005a, p. 45).

É preciso, porém, deixar claro que o autor não nega que a mente humana seja capaz de apreender os fenômenos, descrevê-los, enumerá-los, classificá-los, mas, segundo ele, ela não é capaz de fazer a síntese entre o sentimento de absurdo que paira e pesa nas costas do homem, à semelhança da pedra que pesa nas costas de Sísifo na subida até o cimo da montanha, a realidade irracional do mundo.

Compreendo que se posso, com a ciência, me apoderar dos fenômenos e enumerá-los, não posso da mesma forma apreender o mundo. Quando tiver seguido com o dedo todo seu relevo, não saberei nada além disso. E vocês me levam a escolher entre uma descrição que é certa, mas que não me informa nada, e hipóteses

que pretendem me ensinar, mas que não são certas. Estranho diante de mim mesmo e diante desse mundo, armado de todo o apoio de um pensamento que nega a si mesmo a cada vez que afirma, qual é essa condição em que só posso ter paz com a recusa de saber e de viver, em que o desejo da conquista se choca com os muros que desafiam seus assaltos? Querer é suscitar os paradoxos. Tudo é organizado para que comece a existir essa paz envenenada que nos dão a negligência, o sono do coração ou as renúncias mortais. (CAMUS, 2005, p. 17)

Com isso, podemos dizer que a ciência segundo o autor, não supre o desejo do homem por familiaridade, neste caso, ela não passa de um malogro do próprio homem. A razão materializada na ciência é a responsável, segundo Camus, por nossas ilusões de compreensão. Ela acaba estabelecendo hipóteses que escondem a falta de sentido do mundo, mas segundo as quais o ser humano aceita viver para suportar a dor frente ao sentimento de absurdo.

O fosso entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a esta segurança jamais será superado. Para sempre serei estranho a mim mesmo. 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. Só são legítimos na medida exata em que são aproximativos (CAMUS, 2005a, p.33).

1.5 O despertar para o absurdo: dia-a-dia e contradições

“Numa esquina qualquer, o sentimento do absurdo pode bater no rosto de um homem qualquer. Tal como é, sua nudez desoladora, em sua luz sem brilho, esse sentimento é inapreensível” (CAMUS, 2005a, p.25). É com essa passagem que começaremos a reflexão sobre o nascimento do absurdo no homem.

Camus entende que o sentimento da absurdidade frente à gratuidade da vida escapa ao entendimento do homem comum, mas que por isso mesmo merece uma reflexão mais apurada, como foi mostrando anteriormente. Para o autor, assim como toda grande obra pode nascer da banalidade do dia-a-dia, o sentimento do absurdo também pode.

O absurdo é assim. O mundo absurdo, mais do que outro, obtém sua nobreza desse nascimento miserável. Em certas situações responder “nada” a uma pergunta pode ser a finta de um homem. Os seres amados sabem bem disto. Mas se resposta for sincera, se expressar

aquele singular estado de alma em que o vazio se torna eloquente, em que se rompe a corrente dos gestos cotidianos, em que o coração procura em vão o elo que lhe falta, ela é então um primeiro sinal do absurdo (CAMUS, 2005a, p. 27).

A partir disso, podemos ver que o primeiro sinal do absurdo é essa lassidão que de repente se apresenta ao homem como um corte na sua vida cotidiana, pois esta passa a tornar-se a partir daí uma constante interrogação, a interrogação é o que dá início ao movimento da consciência¹², depois desse abrir de olhos o homem passa a pensar em manter-se no jogo da vida ou suicidar-se como vimos no tópico anterior.

Parece ser próprio do homem a estranheza da natureza e do mundo como algo que fere e faz brotar um sentimento de impotência, assim também Camus refere-se à beleza indiferente de uma pedra, que nos causa estranheza. Na reflexão sobre o absurdo de Camus podemos dizer que a estranheza é o seu segundo grau de entendimento, pois, trata-se de mais uma maneira do absurdo se mostrar no cotidiano.

Um grau mais abaixo e surge a estranheza: perceber que o mundo é “denso”, entrever a que ponto uma pedra é estranha, irreduzível para nós, com que intensidade a natureza, uma paisagem pode negar-se a nós. No fundo de toda beleza jaz algo de desumano, e essas colinas, a doçura do céu, esses desenhos de árvore, eis que no mesmo instante perdem o sentido ilusório com que os revestimos, agora mais longínquos que um paraíso perdido. A hostilidade primitiva do mundo através de milênios remonta até nós (CAMUS, 2005a, p. 29).

O filósofo frisa a desumanidade que há nas coisas belas, em seu modo de apresentar-se sem levar em conta o homem, sem relacionar-se com ele. Mas como, então, segundo Camus, se apresenta o homem frente a seu semelhante? Camus acredita que também os homens tornam-se indiferentes e desumanos com seus pares, indo essa estranheza além, alcançando o próprio homem frente a si mesmo, aquele que estranha a sua face ao mirar o espelho. Esses acontecimentos criam uma ruptura no cotidiano e leva ao contato com o sentimento de absurdo ao qual o homem contemporâneo não consegue escapar.

¹² Para Camus o absurdo não é nada sem a consciência, esta configura o seu primeiro grau, ademais tudo depende dela.

Cabe aqui ressaltar que a relação entre absurdo e sensibilidade se insere no hábito ou rotina. Uma vida aparentemente sem problemas reflete a ideia de que a existência humana é em muitos casos o reflexo de uma vida agitada, repleta de compromissos e com vários propósitos a serem alcançados. Trata-se, na verdade, de um mecanismo de defesa que o homem usa para proteger-se de caminho para a nadificação promovida pela morte.

São essas rachaduras no cotidiano que não conseguem ser encobertas pelas tarefas do dia a dia que rompem com as ilusões que sustentavam o homem até então. E diante da assustadora indiferença do mundo ele terá que fazer um conjunto de escolhas que podem ser por demais angustiantes, mas são também a garantia de uma luta honesta por uma vida sem ilusões. Nesse caso, pensar não será algo que trará apaziguamento, mas tornará a vida humana em algo real.

Pensar já não é mais unificar, tornar familiar a aparência sob o rosto de um grande princípio. 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 rosto privilegiado. Paradoxalmente, tudo é privilegiado (CAMUS, 2005a, p.40).

A partir do momento em que o homem adquire a lucidez diante do absurdo ele inaugura uma existência que antes era blindada pelas ilusões e então disfarçada pelo hábito. Porém, ocorre que o homem que encara o absurdo vê-se mais uma vez abandonado pela razão, pois percebe que está sozinho com essa lucidez, que é ainda ausente na sociedade e, assim, ao invés de sentir-se menos desconfortável por saber da contradição que fundamenta a realidade (homem-razão x natureza-irracional e indiferente), ele passa a se sentir ainda mais angustiado ou um “estrangeiro”. Além disso, a consciência de que fatalmente iremos morrer legitima a experiência do absurdo, mas também nos lança na gratuidade da vida. “Sob a iluminação mortal desse destino, aparece a inutilidade” (CAMUS, 2005a, p.30).

Em suma, o autor quer dizer que, mesmo que partíssemos de razões *a priori*, de um cálculo exato, ou de um postulado moral perfeito, isso não bastaria para que conseguíssemos explicações convincentes para essa lógica atroz que permeia a condição humana e “toda a ciência da Terra não me dirá nada que me assegure que este mundo me pertence”. (CAMUS, 2005a, p. 33).

A irracionalidade pontuada por Camus relaciona-se, mesmo quando não explicitamente, com a morte. Ambas estão ligadas e dessa união nasce o malogro da clareza humana, que só poderia ter sucesso caso rompesse a letargia que precede os dias e que ofusca a consciência de viver num mundo indiferente ao destino humano.

1.6 Viver para multiplicar: Don Juan: uma personalidade absurda

O livro *O Mito de Sísifo* traz personalidades absurdas, como o amante, o comediante e o conquistador, todos marcados por uma vida com arrebatos e paixão. Apesar dos personagens serem ricos de sentidos, focaremos nossa reflexão agora no amante encarnado aqui na figura de Don Juan¹³.

Camus coloca que a partir do reconhecimento do absurdo e da limitação humana diante de uma existência finita, o que importa para o homem absurdo é viver mais, ter mais tempo. Com isso, entendemos que no absurdo camusiano há um *ethos* e este funda e conduz a vida do homem, no entanto trata-se de uma ética que tende a se multiplicar, se ampliar, assim como temos na personalidade de Don Juan que procura se multiplicar em cada uma de suas inúmeras conquistas.

Ora, diante desta preocupação particular, a crença no absurdo equivale a substituir a qualidade das experiências pela quantidade. Se eu me convencer de que esta vida tem como única face a do absurdo, se eu sentir que todo seu equilíbrio reside na perpétua oposição entre minha revolta consciente e a obscuridade em que a vida se debate, se eu sentir, admitir, que minha liberdade só tem sentido em relação ao seu destino limitado, devo então reconhecer que o que importa não é viver melhor, e sim viver mais (CAMUS, 2005a, p.72).

Para Camus a ética absurda é uma “evidência imediata” (CAMUS, 2005a, p. 72) e desta temos na ética da quantidade uma contradição bastante clara, pois o homem deve viver multiplicando suas experiências. Assim, a quantidade toma o lugar da qualidade, e por isso mesmo substitui juízo de valor, pelo juízo de fato.

¹³Don Juan tornou-se sinônimo das narrativas hispânicas de sedução masculina. A peça originalmente chamada *O enganador de Sevilha* (*El burlador de Sevilla*). El burlador de Sevilla foi escrito entre 1616 e 1625 pelo frei espanhol Gabriel Tellez sob pseudônimo Tirso de Molina numa época em que as imprecisões que o Frei Gabriel Tellez pudesse ventilar em seu ofício eram ineficazes contra a prática social espalhada da sedução. (SEED, P. p. 13)

Então, como não optar pelo suicídio já que das ações humanas resultam somente esgotamentos de instantes, uma multiplicidade numérica e não uma vida qualitativamente melhor?

Segundo o raciocínio de Camus, a solução está em viver intensamente cada uma das experiências.

Mas o absurdo e sua vida contraditória também aqui nos ensinam. Porque o erro reside em pensar que a quantidade de experiências depende das circunstâncias da nossa vida, quando só depende de nós. Neste ponto temos que ser simplistas. O mundo proporciona sempre a mesma soma de experiências a dois homens que vivam o mesmo número de anos. Cabe a nós ter consciência disso. Sentir o máximo possível sua vida, sua revolta, sua liberdade é viver o máximo possível. Onde reina a lucidez a escala de valores torna-se inútil (CAMUS, 2005a, p. 73-74).

Camus faz, assim, do absurdo um jogo para superar o imobilismo e as ilusões sejam elas idológicas, religiosas ou racionalistas. O autor vê, porém, sob o prisma da ética da quantidade, um exemplo bem realizado do homem absurdo. Don Juan encarna a absurdidade em sua completude, pois tanto no que diz respeito à falta de esperança depositada em um futuro, como na acumulação de experiências, ele se apresenta como imagem representativa.

O amante e conquistador por excelência entra na reflexão de Camus como o personagem absurdo que opta por viver o presente em múltiplas experiências de conquistas.

Se bastasse amar, as coisas seriam muito simples. Quanto mais se ama, mais o absurdo se consolida. Não é de modo algum por falta de amor que Don Juan vai de mulher em mulher. É ridículo representá-lo como um iluminado em busca do amor total. Mas é até porque ele as ama com igual arrebatamento e a cada vez com toda inteireza, que lhe é preciso repetir esse dom e esse aprofundamento. Por isso cada uma espera trazer-lhe o que ninguém nunca lhe deu. A cada vez elas se enganam profundamente e só são bem-sucedidas e (sic) lhe fazer sentir a necessidade dessa repetição. "Enfim," exclama uma delas, "eu lhe dei o amor". Vamos nos espantar com Don Juan rindo disso: "Enfim? Não," diz ele, "apenas uma vez mais". Por que seria preciso amar raramente para amar muito? (CAMUS, 2005a, p. 51).

Camus exalta as qualidades de Don Juan, ele o vê como o realizador em meio à absurdidade da vida, aquele que não espera, não teme o futuro e se realiza

plenamente no presente apesar da finitude e causa inveja àqueles que não têm a sua coragem.

Esse louco é um grande sábio. Mas os homens que vivem da esperança se acomodam mal com esse universo em que a bondade dá lugar à generosidade, à ternura, ao silêncio viril, à comunhão, à coragem solitária. E todos comentando: "É um fraco, um idealista ou um santo." Sempre é preciso engolir de novo a grandeza que insulta" (CAMUS, 2005a, p. 51-52).

Esse modo de se portar e conduzir a vida faz de Don Juan um homem que não é mais um ser no tempo, ele agora encarna o próprio tempo, assim como também não tem a contemplação nostálgica do passado nem a esperança eufórica do futuro.

Portanto, assumimos que o absurdo nasce da separação entre homem e mundo, mas esse é o seu surgimento e não a sua consequência. Da consequência sabemos do desejo de unificação, mas sabemos também que da forma que Camus nos apresenta o absurdo esse é um desejo irrealizável, pois o desejo do homem nunca se alinhará à irracionalidade soberana do mundo.

Então, o que fazer com essa disparidade? Don Juan responderia: multiplicar, e isso significa que todas as experiências precisam duplicadas, triplicadas, e assim sucessivamente, enquanto restar vida absurda. Ela é a tomada de consciência do presente.

1.7 A criação sem futuro

Camus também se debruça sobre o ato da criação na arte dentro de uma concepção que leve a cabo a existência em sua absurdidade. Para a compreensão da questão da arte no pensamento do autor é preciso esclarecer que ele segue usando seu próprio método, já esboçado anteriormente, ou seja, o da sensibilidade que tateia, pois sabe que uma compreensão absoluta do mundo é impossível.

Criar, afirma Camus, é viver duas vezes. O artista, portanto, é aquele que se esforça para criar a realidade, por encontrar-se afastado do eterno. Ademais, sua existência não passa de

mimesis¹⁴, de imitação, isto é, de uma incomensurável desmedida travestida sob a máscara do absurdo. Do mesmo modo, faz-se mister apontar para o fato de tanto o artista quanto a obra de arte não se apresentarem como fugas do absurdo, antes, é na verdadeira arte que o absurdo se mantém. Para Camus, a alegria por excelência se dá no respirar, no reconhecer e encontrar a carne, o cerne do sentimento absurdo. E não há nada mais profundo que a alegria da criação (AMITRANO¹⁵, 2014, p. 92).

Significa dizer que a criação é mimesis do próprio absurdo, decorre que esses criadores não estão presos às preocupações primárias, como, por exemplo, a de descobrir a origem do absurdo, e sim, suas consequências.

A obra de arte, portanto, vem corroborar o sentimento do absurdo, isto é, faz com que vejamos nela as contradições mais vivas, sem, é claro, nos determos somente no seu caráter libertário. É interessante como fenômenos homólogos, como a arte e o absurdo sobrevivem em um universo incapaz de amparar o homem na realidade. Assim, para Camus, a obra de arte:

marca ao mesmo tempo a morte de uma experiência e sua multiplicação. É como uma repetição monótona e apaixonada dos temas já orquestrados pelo mundo: o corpo, imagem inesgotável no frontão dos templos, as formas ou as cores, o número ou o desespero. Não é, então, indiferente para terminar de encontrar os principais temas deste ensaio no universo magnífico e pueril do criador. Seria um erro ver aqui um símbolo e acreditar que a obra de arte possa ser considerada um refúgio diante do absurdo. Ela é em si mesma um fenômeno absurdo e a questão é apenas descrevê-lo (CAMUS, 2005a, p. 111).

Para o escritor franco-argelino o mesmo processo que tem o absurdo tem a obra de arte, quer dizer, é preciso que haja a consciência do artista, bem como, e porque esta mantém vivo o jogo da existência absurda. A obra absurda exige um artista consciente. Assim, a obra será, também, lúcida, o quanto maior for a sua

¹⁴ Amitriano deseja que entendamos *mímeses* no sentido aristotélico, em que “a arte imita a natureza” e, esse imitar significa atualização, isto é, dar à natureza aquilo que já é seu fim, seu *télos*. (AMITRANO, 2014, p 92)

¹⁵ Georgia Amitrano, faz um estudo atual que nos é bastante caro. Em seu livro *Albert Camus: um pensador em tempos sombrios* (2014), realiza um percurso que parte do núcleo do pensamento do autor, que é o absurdo, até a análise crítica do pensamento ético e político que Camus faz sobre a época. Amitrano, ousa trabalhar o problema central da questão política e sua intrincada relação com a existência humana, tudo isso tendo como alvo as ideologias que marcaram o século XX.

exigência de uma arte consciente por parte de quem a faz, ora, seu significado não pode exceder o real e o real é a inutilidade da criação. Assim, reitera Camus:

Mas se ainda não se cogita em enumerar as obras absurdas, ao menos cabe refletir sobre a atitude criadora, uma das que podem completar a existência absurda. Nada serve tão bem à arte quanto um pensamento negativo. Seus procedimentos obscuros e humilhados são tão necessários para se entender uma grande obra quanto o negro é o branco. Trabalhar e criar “para nada”, esculpir na argila, saber que sua criação não tem futuro, ver essa obra destruída em um dia, estando consciente de que, no fundo, isto não tem mais importância que construir para os séculos, eis a difícil sabedoria que autoriza o pensamento absurdo (CAMUS, 2005b, p. 130).

Ele ainda diz que o artista pode e deve “dar cores ao vazio” e a criação se propõe a “dar uma forma ao destino” (CAMUS, 2005, p. 133). Isso significa dizer que o artista tem um papel preponderante na vida humana, que mesmo encerrada na falta de sentido, se esgota em viver sem exigir unidade. Podemos ver isso claramente no Discurso da Suécia pronunciado por Camus em uma conferência na Universidade de Uppsala em 1957 cujo tema era *L'artiste et son temps*. Ali Camus buscava aproximar sua geração dos problemas políticos vividos e enfrentá-los. Ao trabalhar com a ideia do artista e sua época Camus realiza uma tentativa de conciliar os infortúnios e as expectativas do século XX com o engajamento artístico.

Todo artista hoje é embarcado na galera de seu tempo. Ele deve nela se resignar, mesmo se julgar que tal galera fede a arenque, que os vigias brutais são realmente muito numerosos e que, além disso, o navio está tomando uma direção equivocada. Nós estamos em mar aberto. O artista, como os outros, deve remar por si mesmo, sem morrer, se isso for possível. Em outras palavras, ele deve continuar a viver e a acreditar. Para ser sincero, não é fácil, e eu entendo que os artistas sintam falta dos confortos do passado. A mudança é um tanto brutal. Certamente, o mártir e o leão sempre existiram no circo da história. O primeiro se sustentava com consolações eternas; o segundo, com um alimento histórico ensanguentado. Mas até aqui o artista ficava nas arquibancadas. Ele cantava por nada, para si mesmo ou, no melhor dos casos, para encorajar o mártir e distrair um pouco o leão do seu apetite. Hoje, pelo contrário, o artista se encontra no circo. Sua voz, por necessidade, não é a mesma; ela é bem menos segura. (CAMUS, 1958, p.341).

Ainda que inicialmente Camus aparente um pessimismo frente ao poder da arte em um século conturbado como o seu, não consegue abandonar seu gesto de

esperança e conclui seu discurso com um tom esperançoso e firme “regozijemo-nos” fazendo valer sua coragem diante dos horrores das guerras, o recado dado a sua geração enaltece a figura do artista que deve manter seu papel redentor mesmo diante de tanta dor e sangue.

Todo pensamento que renuncia à unidade exalta a diversidade. E a diversidade é lugar da arte. O único pensamento que liberta o espírito é o que o deixa sozinho, certo dos seus limites e do seu fim próximo. Nenhuma doutrina o solicita. Espera o amadurecimento da obra e da vida. Separada dele, a primeira fará ouvir mais uma vez a voz quase ensurdecida de uma alma libertada para sempre da esperança (CAMUS, 2005b, p. 132).

Ainda sobre isso Camus afirma:

Repitamos. Nada disso tem sentido real. Ainda temos que fazer progressos no caminho da liberdade. O último esforço para esses espíritos afins, criador ou conquistador, consiste em saber libertar-se também de seus empreendimentos: conseguir admitir que a obra, seja conquista, amor ou criação, pode não ser; consumir assim a inutilidade profunda de toda vida individual. Isto lhes dá mais facilidade na realização dessa obra, assim como perceber o absurdo da vida os autoriza a mergulhar nela com todos os excessos (CAMUS, 2005b, p. 133).

E, finalmente, podemos dizer que a criação sem futuro não é nada mais que a exigência de um pensamento que se revolte, clame por liberdade e pela diversidade, ainda que após isso seja inevitável o seu caráter inútil.

1.8 Esperança na trajetória absurda: uma vida que pode ser vivida

Encontrar uma alternativa à indiferença do mundo nada tem a ver com o ressentimento¹⁶ a que se referiu Max Scheler, pois esse não é traduzido pelo ódio ou pela inveja. Para Camus a revolta é na verdade uma luta incessante contra tudo que oprime o homem. Com isso, e a partir disso, podemos nos referir a uma vida que mesmo absurda pode e merece ser vivida.

¹⁶ Para Max Scheler o ressentimento trata-se de um envenenamento de nosso interior. Camus em *O Homem Revoltado* (1951) trata da relação deste com a revolta, no entanto, assume uma revolta totalmente desprovida do sentimento ressentido. “A revolta, ao contrário, fragmenta o ser e ajuda-o a transcender” (CAMUS, 2005, p.29).

Ao chegar nesse momento da reflexão camusiana, vemos que o absurdo do mundo acaba por se tornar injusto dentro do pensamento de Camus, o que indica uma evolução no pensamento do autor que agora mostra que a saída está na fraternidade e na ideia de solidariedade humana, ou seja, no desejo de altruísmo. E isso é o que pode recuperar o sentido em meio à gratuidade da vida. Desse ponto específico até a abordagem da revolta é um pulo, pois para ele a revolta legítima é solidária contra tudo o que é absurdo, tornando possível uma via para se pensar e crer na felicidade.

Aqui é preciso deixar claro que a revolta a qual Camus se refere é muito diferente da revolta que desencadeia uma revolução política e social. O filósofo não acreditava na atitude revolucionária porque essa quase nunca acontecia sem violência e terror, pondo o homem numa situação de injustiça e despertando maiores ainda que o absurdo, pois levam necessariamente à destruição e a experiência do terror.

Na verdade, o que importa para Camus, além de apontar caminhos para a superação do absurdo através da solidariedade, é também salvar os homens da insanidade abissal que as revoluções provocam, e para tanto, o filósofo faz severas críticas ao marxismo e ao capitalismo¹⁷, entendidos por ele como sistemas opressores, que impossibilitam o homem de pensar a vida com clareza, sem desespero, pois estão submetidos às amarras totalitárias desses sistemas que impõem suas regras econômicas, políticas e sociais.

Com isso, podemos dizer que dentro do quadro do absurdo, Camus enxerga que o que impede o homem de crescer e viver uma vida “conciliada” com a ideia do absurdo é o problema situado na relação discordante entre liberdade e totalitarismo. Portanto, uma vida que pode ser vivida em sua plenitude deve almejar obter uma moral concreta que esteja em harmonia com os valores do homem e diga não aos excessos ideológicos.

¹⁷ “Capitalismo é o sistema sócio-econômico em que os meios de produção (terras, fábricas, máquinas, edifícios) e o capital (dinheiro) são propriedade privada, ou seja, tem um dono. [...] Os proprietários dos meios de produção (burgueses ou capitalistas) são a minoria da população e os não-proprietários (proletários ou trabalhadores – maioria) vivem dos salários pagos em troca de sua força de trabalho”. (GOMES, [20--], p. 1). Já o ‘marxismo pode ser entendido como um conjunto de ideias desenvolvidas a partir das obras de Karl Marx e Friedrich Engels e que causaram grande impacto no mundo todo”. BETONI, [20--], p. 1).

1.9 Apreciações derradeiras sobre o Absurdo

Diante do que foi exposto, podemos observar que a revolta camusiana é também a revolta da carne, o que acaba por traduzir a preocupação humana com relação ao tempo. Este aparece para lembrá-lo de que a inexorável morte aparecerá e que é impossível retroceder, sendo assim, um despertador da consciência que faz com que o homem sinta a estranheza de viver constantemente negado pelo mundo e pela natureza.

Deste modo, o que o filósofo deseja evidenciar são as consequências destes sentimentos e não tanto a quantidade de sensações que o absurdo pode despertar. É preciso dizer que a sua preocupação está concentrada no homem e no que ele pode fazer após sentir o gosto amargo do desprezo do mundo¹⁸.

Isso demonstra que ao mesmo tempo em que o conhecimento é importante para que o homem viva no mundo absurdo, ele não pode reduzir sua vivência ao racional, pois, para Camus, é a irracionalidade que faz com que o confronto seja contínuo. O autor concebe a razão como insuficiente para dar conta de um mundo indiferente à condição humana de desamparo frente à morte.

Camus abordou ainda as filosofias de Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Scheler e de outros pensadores, contrapondo o seu entendimento de absurdo com o deles que tentaram ancorar suas afirmações apenas na razão. Outra diferença marcante é que Camus não está em busca da “verdade”. Ele não acredita que se possa encontrá-la e sua obstinação é fazer com que o homem encontre, mesmo diante do absurdo, da nostalgia e da irracionalidade do mundo, uma saída afirmativa, vibrante e que enfrenta o dilema da existência e aceita a vida.

É nesse lastro que seguiremos, abordando no próximo capítulo a questão da revolta de forma mais detalhada.

¹⁸ O autor quer com isso levantar a questão do suicídio, cabe a ele nos advertir das possíveis consequências que a consciência do absurdo pode nos proporcionar, portanto, deseja saber se o homem poderá ter esperanças ou não terá alternativa a não ser o suicídio. A ideia de suicídio pode vir à tona quando o homem sentir a ausência de unidade e de completude, daí o suicídio apresentar-se como a única saída ao seu não pertencimento ao mundo.

CAPÍTULO II A REVOLTA METAFÍSICA

Antes de adentrarmos propriamente no caráter metafísico da revolta, é importante esclarecer o que vem a ser um homem revoltado para Albert Camus. Em seu livro homônimo, o pensador expõe logo no primeiro capítulo desta obra o seu cerne. Para ele, o revoltado é aquele que diz não, que se recusa, mas não renuncia à vida e aos seus desejos. Segundo o autor, “o movimento de revolta apoia-se ao mesmo tempo na recusa categórica de uma intromissão julgada intolerável e na certeza do revoltado de que ele “tem o direito de...”(CAMUS, 2005b, p. 25), esse de implicando em alguma coisa, em algo que lhe foi recusado ou retirado.

Ele lembra ainda que em sentido etimológico o homem revoltado é aquele que se rebela contra algo ao tomar consciência do cerceamento da sua liberdade. E é essa consciência, de acordo com o filósofo, que faz com que o homem revoltado prefira à morte a se ver submetido ao que lhe aprisiona ou limita, o que demonstraria que este homem age em nome de algo maior que ele mesmo.

Se com efeito o indivíduo aceita morrer, e morre quando surge a oportunidade, no movimento de sua revolta, ele mostra com isso que se sacrifica em prol de um bem que julga transcender o seu próprio destino. Se prefere a eventualidade da morte à negação desse direito que ele defende, é porque o coloca acima de si próprio. Age, portanto, em nome de um valor, ainda confuso, mas que pelo menos sente ser comum a si próprio e a todos os homens. (CAMUS, 2005b, p. 27-28).

É também nesse ponto que o filósofo afirma que o movimento de revolta nunca é solitário como na vivência do absurdo, e sim, necessariamente coletivo. Apesar de poder nascer da experiência individual.

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesmo e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se a peste coletiva. (CAMUS, 2005b, p. 35).

É a partir dessas pontuações que Camus vai edificando o seu pensamento em relação à revolta e mostra aonde ela pode levar o homem. Para tanto, o pensador estrutura a sua reflexão desdobrando-a em dois sentidos prioritários: o da revolta metafísica e o da revolta histórica.

Seguiremos, assim, a ordem de sentidos adotada pelo filósofo no livro *O Homem Revoltado*, onde ele primeiro analisa o que vem a ser a revolta metafísica para depois mostrar como ela se realizou em alguns momentos históricos particulares. Para tanto, partiremos da relação estabelecida por ele entre o homem livre e o escravo, objetivando realçar seus aspectos comuns e que serão apontados por Camus como sendo essenciais para a compreensão do movimento de revolta.

O paralelo entre o homem e o escravo feito pelo autor para esmiuçar o que vem a ser a revolta metafísica é que em ambos há o que ele chama de “um juízo de valor em nome do qual o revoltado se recusa a aprovar a sua condição” (CAMUS, 2005b, p. 39). Só que enquanto no homem livre essa revolta é contra a sua própria condição de existência, no escravo, a revolta é contra um sistema e um “senhor” que o oprime e o obriga a viver de uma forma subalterna. Essa diferença, nada pequena nem irrelevante não distancia, porém, o homem livre do escravo porque para Camus o que merece relevo é a presença da contestação, do sentimento de “insurreição” contra as condições em que eles estão no mundo e, no caso do homem, sua relação com a própria criação.

A revolta metafísica é o movimento pelo qual um homem se insurge contra sua condição e contra a criação. Ela é metafísica porque contesta os fins do homem e da criação. O escravo protesta contra sua condição no interior de seu estado de escravidão; o revoltado metafísico, contra sua condição na qualidade de homem. O escravo rebelde afirma que nele há algo que não aceita a maneira como o senhor o trata; o revoltado metafísico declara-se frustrado pela criação. (CAMUS, 2005b, p. 39).

Camus, portanto, utiliza como parâmetro de análise esse dois sujeitos que refletem, cada um em sua condição, uma vontade comum a todos os homens que é o desejo por liberdade, “este terrível nome escrito na carruagem das tempestades”, diz Camus citando o escritor romântico francês do século XIX, Philothée O’Neddy¹⁹.

¹⁹ Auguste-Marie Dondey, conhecido como o Philothée O’Neddy, nasceu em Paris, em 30 de Janeiro de 1811 e morreu em 19 de fevereiro de 1875. Escritor romântico e admirador do já famoso à época também escritor Victor Hugo, autor de obras como os Miseráveis. (PHILOTHÉE O’Neddy, [201-?]).

Como são condições análogas em sua essencial recusa de uma vivência prisioneira, o pensamento camusiano não afirma que haja qualquer predominância da situação do homem para a do escravo, o comparativo serve, sim, para mostrar como o homem livre e o escravo rejeitam a condição limitadora instaurada e que esse anseio por liberdade “está no princípio de todas as revoluções” (CAMUS, 2005b, p. 131) históricas, como as revoltas que levaram ao fim do Absolutismo nos vários países da Europa como Inglaterra, França, Portugal e Espanha ou as revoluções do XX como a Chinesa e Cubana, já citadas no início do primeiro capítulo.

Camus afirma ainda que o surgimento de um corpo coerente de ideias sobre a revolta metafísica surgiu no final do século XVIII. Mas, segundo ele, modelos anteriores a esse período já haviam despontado na história corporificados em obras como as do dramaturgo grego Ésquilo que viveu 400 anos antes de Cristo, ou seja, na Grécia Antiga. Camus vê em sua peça *Prometeu Acorrentado* a edificação de uma revolta contra os deuses e à injustiça, ou seja, contra um destino predeterminado, um destino divino, diga-se de passagem. Por isso, diz o filósofo: “Não se pode dizer portanto que os antigos desconhecêssem a revolta metafísica” (CAMUS, 2005b, p. 43).

Dessa forma, neste capítulo, trataremos de desenvolver todo o percurso reflexivo feito pelo autor no desdobramento do que vem a ser a revolta metafísica. Mas antes disso, apresentaremos o movimento que vai da experiência do absurdo à da revolta para, seguidamente, nos inserirmos no percurso que Camus traça a partir do herói mitológico Prometeu – aquele que por entregar o “fogo” dos deuses aos homens (o conhecimento), traz para si a ira do deus grego Zeus que o condena a uma pena eterna. Ainda seguiremos pelo que Camus (2005b, 53) chama “da primeira ofensiva coerente” do pensamento libertino que é a do Marquês de Sade, um aristocrata e escritor francês que viveu entre os séculos XVIII e XIX e que fez a sua revolta através de uma “negação absoluta”. Acompanhando a reflexão camusiana, trataremos ainda do já citado niilismo nietzschiano, estruturando assim, um corpo de ideias e pensamentos que fundamentaram os mais variados tipos de manifestações históricas de insurreição.

2.1 Do absurdo para a revolta

O caminho do absurdo para a revolta no pensamento camusiano pode ser corporificado nos livros *O Mito de Sísifo* e *O Homem Revoltado*. Essas obras basilares para o trabalho aqui desenvolvido mostram como Albert Camus amadureceu a sua reflexão sobre a condição humana frente à morte, à vida, às escolhas, à liberdade, à guerra e à ação.

Enquanto em *O Mito de Sísifo*, Camus trata do conceito de absurdo, desse estranhamento do homem consigo mesmo e com uma realidade que não o recebe, do vazio ocasionado pela indiferença do mundo frente às suas aspirações, necessidades e desejos, e ainda, a consciência da solidão metafísica, que tem como consequência possível a escolha pela desistência através do suicídio ou a indiferença em relação aos outros; na obra *O Homem Revoltado*, o pensador aponta para uma saída por meio de um movimento coletivo de revolta, autoafirmativo, que nega qualquer saída que não seja baseada na realidade, subvertendo-a, sem buscar fugas na transcendência ou em um além ou mesmo em um abandono da vida para o nada. Pois, para Camus, é no enfrentamento deste cotidiano sem fugas que o homem deve buscar sua liberdade. Na verdade, para ele, é por não haver divindades ou sistemas de governo ou ideologias políticas ou de pensamento incontestáveis e infalíveis que o ser humano deve buscar um caminho individual no mundo, mas em parceria com seus contemporâneos, no sentido de evitar que em nome de “algo maior” sejam cometidos assassinatos em massa e atrocidades de todos os tipos. Como ele lembra, “A maior parte das revoluções toma a sua forma e originalidade num assassinato. Todas, ou quase todas, foram homicidas”. (CAMUS, 2005b, p. 134).

Mas é, primeiramente, no rompimento da indiferença produzida pelo sentimento de absurdo, que começa a revolta, segundo o autor. É a partir daí que a semente de uma afirmação positiva frente à vida inicia. A revolta, portanto, se enraíza quando o homem reconhece o seu direito à vida e recusa a saída do suicídio ou outra que não o leve a um enfrentamento de suas adversidades e condições de existência. A revolta rompe ainda com a ideia de que nada faz sentido e afirma o

homem como ser atuante²⁰. Para expressar isso, Camus lança mão, como mencionado antes, do ser humano escravizado e de como, mesmo acorrentado a um sistema de opressão, mesmo surrado, maltratado, explorado e mantido em condições degradantes de vida, ele é capaz de um movimento de subversão quando recusa sua condição e está disposto a perder a vida para vivenciar o que lhe é de direito e foi retirado, que é a sua liberdade.

O escravo, no instante em que rejeita a ordem humilhante de seu superior, rejeita ao mesmo tempo a própria condição de escravo. O movimento de revolta leva-o além do ponto em que estava com a simples recusa. Ultrapassa até mesmo o limite que fixava para o adversário, exigindo agora ser tratado como igual. O que era no início uma resistência irreduzível do homem transforma-se no homem que, por inteiro, se identifica com ela e a ela se resume. Coloca esta parte de si próprio, que ele queria fazer respeitar, acima do resto e a proclama preferível a tudo, mesmo à vida. Torna-se para ele o bem supremo. Instalado anteriormente num compromisso, o escravo lança-se, de uma vez ('já que é assim...'), ao Tudo ou Nada. A consciência vem à tona com a revolta. (CAMUS, 2005b, p.26-27).

Também é importante frisar que na passagem do absurdo para a revolta é deixada de lado uma característica fundamental do sentimento de absurdidade, que é a solidão. Sim, pois, para Camus, na fase do absurdo o homem padecia com o desespero de se ver só no mundo, mas na fase da revolta ele desperta e se vê irmanado com os outros homens, porque os valores que estão na essência do sentimento de revolta são intrínsecos à comunidade humana. Isso porque, de certa forma, Camus aponta para a existência de uma "natureza humana".

A análise da revolta nos leva pelo menos à suspeita de que há uma natureza humana, como pensavam os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo. Por que se revoltar, se, em si, nada há de permanente a ser preservado? O escravo se insurge, por todos os seres ao mesmo tempo, quando julga que, em face de uma determinada ordem, algo dentro dele é negado, algo que não pertence apenas a ele, mas que é comum a todos os homens, mesmo àquele que o insulta e o oprime, pertencentes a uma comunidade preparada. (CAMUS, 2005b, p. 28).

²⁰ Uso a palavra atuante no sentido de ativo, ou seja, o homem que é capaz de dizer não a uma determinada ordem das coisas, acaba declarando que não concorda com o ato maquinal ou violento como é tratado. Ao contrário do homem absurdo que exige não um limite das ações relativas a ele e sim uma familiaridade das coisas no mundo, parecendo não se revoltar contra essas coisas, apenas deixando fluir seu apetite de clareza e unidade.

Disso se extrai que na filosofia camusiana não há lugar para a passividade no homem, para o ceticismo, para o ressentimento e para a hesitação, todos esses sentimentos são ultrapassados pela força do movimento nascido com vontade de insurreição. Ao contrário disso, o revoltado é aquele que expressa um desprendimento e uma liberdade que quebra com as amarras da solidão absurda, unindo os homens na busca por um direito comum de existirem sem medo, culpa ou opressão.

Camus enxergou a partir da análise de sua época que a raça humana estava se esfacelando e que era necessário, segundo sua perspectiva em relação à revolta, encontrar um caminho possível para a repetição na conduta humana que poderia levar a reprodução de mais violência. É importante lembrar que a fundamentação da reflexão do autor é também resultado de sua vivência pessoal com a guerra no seu país natal, a Argélia, e, posteriormente, durante a ocupação francesa por tropas alemãs na Segunda Guerra Mundial (TODD, 1998). Em sua infância, Camus já havia conhecido de perto a fome, a miséria, o medo da morte iminente, a absurdidade da guerra e a incerteza do futuro. Como adulto, participante da Resistência Francesa, o pensador reviveu os horrores dos confrontos bélicos e viu o quanto estava sendo retirado do homem a sua esperança.

Em meio a esse cenário, Camus entendeu que não há solução real para escapar da entropia dos confrontos bélicos ou das dificuldades da vida, sem desespero ou violência, de outra forma que não seja instaurando uma rebelião em relação a esse estado de coisas. Para Camus, é no exame do que vem a ser a revolta, onde ela pode nos levar e o que de bom pode ser extraído dela que se encontra a possibilidade de moldar um futuro diferente do passado.

A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível. Ma seu ímpeto cego reivindica a ordem no meio do caos e a unidade no próprio seio daquilo que foge e desaparece. A revolta clama, ela exige, ela quer que o escândalo termine e que se fixe finalmente aquilo que até então se escrevia sem trégua sobre o mar. Sua preocupação é transformar. Ma se transformar é agir, e agir, amanhã, será matar, enquanto ela ainda sabe se matar é legítimo. Ela engendra justamente as ações cuja legitimação lhe pedimos. É preciso, portanto, que a revolta tire as suas razões de si mesma, já que não consegue tirá-las de mais nada. É preciso que ela consinta em examinar-se para aprender a conduzir-se. (CAMUS, 2005b, p. 21).

Mas a filosofia camusiana não era ingênua, o autor sabia que essa ideia poderia ser desvirtuada e que o sentido de revolta puramente libertador poderia gerar equívocos que levassem a uma nova motivação para dominar e causar mortes em massa tal como ele próprio presenciou e como vem ocorrendo ao longo do tempo. Isso ficará ainda mais claro quando formos tratar da revolta histórica no próximo capítulo.

Porém, mesmo sabendo que havia o risco de que o sentido de revolta fosse deturpado e fundamentasse uma nova escalada violenta, Camus não abandonou o trabalho de analisar seu tempo, de pensar em suas debilidades e por isso fez um diagnóstico das mazelas da sua época e de como elas levaram o ser humano ao confronto e à destruição, como bem frisou Oliver Todd:

O absurdo foi um dos horizontes dramáticos e imbuídos dos anos 40, a revolta dos anos 50. Camus diagnosticou alguns dos males da época, refletiu suas angústias, rejeitou as tentações totalitárias e sua própria inclinação ao niilismo. Poderia ter caído no cinismo. Pensador e moralista, estava isolado num meio francês em que um marxismo bruto triunfava. Camus recusou o fanatismo, não a militância. A ideia de um Deus no qual não podia acreditar o atormentou. (TODD, 1998, p.774).

Camus foi, portanto, um pensador multifacetado que buscou compreender o seu tempo recusando os prognósticos apontados pelas filosofias de Nietzsche, Hegel, Marx, para citar alguns. Ele declaradamente cita todas elas, mas só para mostrar como as ideias desses pensadores, no nível da vivência e da aplicação histórica de alguns de seus postulados, apesar de não ter sido essa a intenção deles, acabou por levar o homem ao niilismo, à alienação e ao totalitarismo. Para fugir, portanto, dessas armadilhas, Camus vislumbra na revolta contra quaisquer formas de opressão o antídoto. Assim, a origem da revolta, corporificada no pensamento, pode ser chamada de revolta metafísica.

E a história da revolta metafísica, tal qual é concebida por Camus (2005b, p. 41), é caracterizada pelo confronto do homem com Deus, mas ela não pode “ser confundida com ateísmo”, alerta o pensador. Isso porque o revoltado metafísico quer antes de tudo unidade com o mundo e justiça e mais ainda, se não for possível justiça, ele precisa ao menos da denúncia, de se fazer ouvir. Sua questão maior não

é negar Deus, seu desafio, para Camus, está no aqui e agora e não em um mundo divino e perfeito.

O revoltado metafísico, portanto, certamente não é ateu, como se poderia pensar, e sim obrigatoriamente blasfemo. Ele blasfema, simplesmente em nome da ordem, denunciando Deus como o pai da morte e o supremo escândalo. (CAMUS, 2005b, p. 40).

Ou seja, o filósofo está voltado para a necessidade humana de uma compreensão ética da realidade juntamente com seu desejo de liberdade, mas sem a interferência de um “criador” que dite as regras para a salvação, porque é o homem, e apenas ele, que deve salvar a si mesmo em parceria com seus contemporâneos.

E é dos homens de seu tempo que o pensador trata na obra *O Homem Revoltado*. Logo no início do livro ele declara a motivação maior do “ensaio” que é “entender” o que leva as gerações dos primeiros 50 anos do século XX a desterrarem, escravizarem e matarem 70 milhões de pessoas, referindo-se aqui aos eventos das duas grandes guerras mundiais, às guerras civis do período e ao fenômeno da racionalização da morte que foi o genocídio de judeus e de outros grupos genericamente chamado de Holocausto²¹.

Camus não está interessado em necessariamente “julgar” a sua época, mas em esmiuçar as escolhas e as ideias que ajudaram a construir aquele resultado. Mas nem por isso o autor deixa de fazer uma crítica em relação à violência totalitária. Para ele, o centro da questão, que envolve tanto o ato suicida como a do homicídio, é a legitimidade do assassinato. Isso porque os dois atos tem como fundamento a indiferença com consigo, seja com o outro.

Camus sustenta que tanto o suicídio quanto o assassinato são faces de uma mesma moeda.

Da mesma forma, o niilismo absoluto, aquele que aceita legitimamente o suicídio, corre mais facilmente ainda para o assassinato lógico. Se o nosso tempo admite tranquilamente que o

²¹Homicídio metódico de grande número de pessoas, especialmente judeus e outras minorias étnicas, executado pelos regime nazista durante a Segunda Guerra Mundial. (HOLOCAUSTO, 2008-2013). O termo genocídio também foi usado, em 1943 para designar a prática de homicídio por questões étnicas. “Na época, a palavra hebraica ‘shoah’ não tinha grande circulação; e a antiga palavra grega ‘holocausto’ não havia adquirido sua conotação atual” (DAVIES, 2009, p.393).

assassinato tenha suas justificações, é devido a essa indiferença pela vida que é a marca do niilismo. Sem dúvida, houve épocas em que a paixão pela vida era tão forte que também acabava em excessos criminosos. Mas esses excessos eram como o ardor de um gozo terrível, e não essa ordem monótona, instaurada por uma lógica mesquinha, a (sic) cujos olhos tudo iguala. Esta lógica levou os valores de suicídio, dos quais nosso tempo se alimentou, às suas últimas consequências, ou seja, ao assassinato legitimado. (CAMUS, 2005b, p. 17).

E ele faz isso partindo das incongruências do pensamento absurdo para a sua natural conclusão que é a revolta, porque, para o pensamento camusiano, não há como a nadificação levada a extremos pensar a si mesma, ou seja, o niilismo radical não tem como sustentar-se como projeto. “Para dizer que a vida é absurda, a consciência tem necessidade de estar viva”. (CAMUS, 2005b, p. 16). Ou de outra forma ainda mais clara:

Não se pode dar uma coerência ao assassinato, se a recusamos ao suicídio. A mente imbuída da ideia de absurdo admite, sem dúvida, o crime por fatalidade: mas não saberia aceitar o crime por raciocínio. Diante do confronto, assassinato e suicídio são a mesma coisa: ou se aceitam ambos ou se rejeitam ambos. (CAMUS, 2005, p. 17).

Como se pode perceber, o pensador busca resposta e caminhos para compreender, em última instância, a racionalização do crime de assassinato que começou, para ele, na indiferença niilista com a vida, sendo seu extremo a matança de seis milhões de judeus fundamentada numa eugenia e limpeza étnica que incluiu a tentativa de extermínio também de ciganos, poloneses, comunistas, homossexuais, deficientes físicos e mentais por parte da Alemanha de Adolf Hitler. (DAVIS, 2009, p. 384-385).

Esta lógica levou os valores de suicídio, dos quais nosso tempo se alimentou, às suas últimas consequências, ou seja, ao assassinato legitimado. Do mesmo modo, ela culmina no suicídio coletivo. A demonstração mais notável foi fornecida pelo apocalipse hitlerista de 1945. (CAMUS, 2005, p. 17).

Aqui já é possível identificar os traços da crítica definitiva que será feita pelo autor no capítulo sobre a revolta histórica que segue o da revolta metafísica. E como foi dito anteriormente, ainda que vigorosa e capaz de movimentar toda uma força

coletiva, a revolta, alerta Camus, traz seus riscos e, por isso, é necessário manter um autovigilância constante para que ela não resulte em excessos ou nos mesmos excessos que fundamentaram as atrocidades das nações e homens de seu tempo.

É preciso, portanto, que a revolta tire suas razões de si mesma, já que não consegue tirá-las de mais nada. É preciso que ela consinta em examinar-se para aprender a conduzir-se. Dois séculos de revolta, metafísica ou histórica, se oferecem justamente à nossa reflexão. (CAMUS, 2005b, p. 21).

Portanto, para Camus, o homem revoltado é aquele que sabe que em seu cerne há “algo que vale a pena” e que o confronto com as adversidades e com qualquer negação ou limitação da liberdade configuram, ao contrário da indiferença niilista, uma saída da opressão.

A revolta não ocorre sem o sentimento de que, de alguma forma e em algum lugar, se tem razão. É por isso que o escravo revoltado diz simultaneamente sim e não. Ele afirma, ao mesmo tempo em que afirma a fronteira, tudo que suspeita e que deseja preservar aquém da fronteira. Ele demonstra, com obstinação, que traz em si algo que “vale a pena” e que deve ser levado em conta. De certa maneira, ele contrapõe à ordem que o oprime uma espécie de direito a não ser oprimido além daquilo que pode admitir. (CAMUS, 2005b, p. 25).

Dessa forma, quando o homem toma consciência, seja ele escravo ou aquele imerso no desamparo existencial, do sentimento de revolta ele passa a reivindicar, segundo Camus, por igualdade, donde resulta um jogo “de tudo ou nada”, já mencionado antes, que revela ainda mais o quanto a revolta irmana, une, enlaça todos os homens, levantado o véu da aparente solidão e mostrando que a individualidade é apenas uma questão de amadurecimento e perspectiva.

O surgimento do Tudo ou Nada mostra que a revolta, contrariamente à voz corrente, e apesar de oriunda daquilo que o homem tem de mais estritamente individual, questiona a própria noção de indivíduo. Se com efeito o indivíduo aceita morrer, e morre quando surge a ocasião, no movimento de sua revolta, ele mostra com isso que se sacrifica em prol de um bem que julga transcender o seu próprio destino. (CAMUS, 2005b, p. 27).

Ou seja, o homem perde o medo e arrisca sua própria vida em nome de um bem que é inteiramente seu e recupera uma espécie de integridade moral que funda uma espécie de comunidade natural²². Camus chama de peste coletiva, essa integração surgida a partir da revolta, passagem já citada na introdução deste trabalho. (CAMUS, 2005, p. 35).

Mas essa peste, apesar do que o termo pode sugerir, não indica algo negativo, mas suscita, pelo seu aspecto “contagioso”, a inevitabilidade de sua disseminação. Ou seja, a condição de cada homem está, segundo a reflexão camusiana, inevitavelmente entrelaçada. Como consequência, a solidariedade entre os homens acaba por ter um caráter metafísico por transcender a individualidade, mesmo sendo essa transcendência, nessa fase, nascida nas “prisões”.

Não se trata tampouco de um sentimento da comunhão de interesses. Na verdade, podemos achar revoltante a injustiça imposta a homens que consideramos adversários. Existem apenas identificação de destinos e tomada de partido. Portanto, o indivíduo, não é, por si só, esse valor que ele se dispõe a defender. São necessários pelo menos todos os homens para abranger esse valor. Na revolta, o homem se transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica. Trata-se simplesmente, por ora, dessa espécie de solidariedade que nasce nas prisões. (CAMUS, 2005b, p. 29).

Para além dessa originalidade positiva da revolta, Camus trata de colocar em relevo a exclusão que há entre a revolta e o ressentimento, este entendido como originariamente negativo, segundo o autor. Para isso, ele traz o conceito de ressentimento de Scheler²³ como forma de esboçar mais claramente seu ponto de vista.

Pode-se ainda precisar o aspecto positivo do valor que toda revolta pressupõe, comparando-a com uma noção totalmente negativa como a do ressentimento, tal como definiu Scheler. Na verdade, o movimento da revolta é mais do que um ato de reivindicação, no sentido mais forte da palavra. O ressentimento

²² Camus chama de comunidade natural o desejo em comum dos homens de liberdade.

²³ Max Scheller é um importante filósofo alemão que tratou do tema do ressentimento em suas obras. Camus adere ao uso do *L'Homme du ressentiment* (1912) para entender como se dá a relação do ressentimento. Camus observa que Scheller não foge de sua carga fenomenológica empreendendo uma busca de libertação do ressentimento da juventude alemã. Aqui se vê que o autor refuta Nietzsche quando se refere ao Cristianismo, assim, surgem questionamentos quanto à virtude, ao ódio, ao amor cristão e ao próprio ressentimento, o que nos faz refletir sobre a crise dos valores éticos daquele tempo e do nosso tempo também.

foi muito bem definido por Scheler como auto-intoxicação, a secreção nefasta, em um vaso lacrado, de uma impotência prolongada. A revolta, ao contrário, fragmenta o ser e ajuda-o a transcender. Ela liberta ondas que, estagnadas, se tornam violentas. (CAMUS, 2005b, p. 29)²⁴

Apesar de utilizar o sentido de ressentimento de Scheler e de concordar com o sentido adotado pelo alemão, Camus refuta o pensamento do filósofo que identifica revolta com o ressentimento.

Não se compreende, portanto, por que Scheler identifica de forma absoluta o espírito da revolta com o ressentimento. Sua crítica do ressentimento no humanitarismo (que ele trata como a forma não-cristã do amor humano) aplicar-se-ia talvez a certas formas vagas de idealismo humanitário ou às técnicas do terror. Mas pisa em falso no que se refere à revolta do homem contra a sua condição, o movimento que compele o indivíduo à defesa de uma dignidade comum a todos os homens. Scheler quer demonstrar que o humanitarismo se faz acompanhar do ódio ao mundo. Ama-se a humanidade em geral para que não e tenha que amar os seres em particular. (CAMUS, 2005b, p. 30, 31).

Camus discorda ainda de Scheller não só pela comparação entre revolta e ressentimento, mas também porque este, ao criticar o humanitarismo, utiliza os pensamentos mecanicistas de Bentham e de Rousseau. Para o autor, esses filósofos tendem a tratar a questão da existência humana de forma calculada e meramente teórica, assim, o utilitarismo de Bentham e a moralidade de Rousseau não teriam como abarcar a complexidade do movimento da revolta e suas implicações.

Para Camus apenas a sensibilidade de um escritor como Fiódor Dostoiévski²⁵ no seu romance *Os Irmãos Karamazov* seria capaz de se aproximar da densidade e das inquietações da alma humana e tocar na questão da revolta.

Mas a paixão do homem pelo homem pode nascer de algo mais que o cálculo aritmético dos interesses ou da confiança, aliás teórica, na natureza humana. Diante dos utilitaristas e do preceptor de Emílio, existe a lógica, encarnada por Dostoiévski em Ivan Karamazov, que

²⁴ Veremos mais adiante que Nietzsche apresenta isso com o homem da má consciência e do ressentimento.

²⁵ Camus passa grande parte do *O Homem Revoltado* explicando a revolta metafísica pela perspectiva do pensamento de Dostoiévski, esse grande escritor russo trata do tema da revolta contra Deus em sua obra *Os Irmãos Karamazov* (1879), onde os irmãos vivem um drama exaustivo sobre a questão da liberdade, do crime e de Deus.

passa do movimento de revolta à insurreição metafísica. (CAMUS, 2005b, p. 31).

Influenciado por escritores como o grego Ésquilo com seu Prometeu, Sade, Nietzsche, já citados acima, Camus mergulha ainda mais na sua reflexão sobre a revolta metafísica e na racionalização do crime. A busca de entendimento de Camus procura ainda aporte na ética, no direito, na literatura e na poesia como forma de dar conta de como o pensamento sobre revolta despontou e como ele foi se conduzindo até a época do autor.

2.2. De Prometeu à Sade

A partir de agora entraremos a fundo no terreno da revolta metafísica, buscaremos de antemão compreender suas causas, esmiuçar melhor o que ela vem a ser e, posteriormente, demonstrar seus desdobramentos.

Para começar recorreremos ao mito de Prometeu²⁶, já falado antes, e logo seguiremos pelo pensamento libertino do Marquês de Sade, seguindo a linha traçada pelo autor que parte, primeiro da análise da revolta no mito e em seguida na literatura. Para Camus, Prometeu e os personagens de Sade são exemplos de revolta e de insurreição. Prometeu, “o primeiro revoltado” e Sade “o primeiro teórico da revolta absoluta” (CAMUS, 2005b, p. 277 e p. 53).

Ao analisar o papel de Prometeu dentro da revolta metafísica, Camus observa uma diferença crucial entre o tempo dos gregos e a sua época que era a primeira metade do século XX, classificando o primeiro como o tempo do erro e o segundo o do crime. Sua argumentação culminará numa crítica à violência totalitária, ressaltando que o tempo do assassinato tomou o lugar do erro contingente, quando a vida, segundo a interpretação de Camus sobre Ésquilo, não segue mais o devir da natureza.

Ou seja, mesmo corporificando o primeiro rebelde, aquele que concede aos homens o fogo dos deuses à revelia das proibições do deus grego Zeus, Prometeu não se revolta contra “toda a criação”.

²⁶ Camus utiliza o mito de Prometeu para evidenciar tanto o aspecto positivo da revolta, como para tecer uma crítica ao nosso modo de pensar, totalmente distinto modo dos gregos.

Os gregos não são vingativos. Em suas audácias mais extremas, continuam fiéis a essa medida, que haviam deificado. O seu rebelde não é volta 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. (CAMUS, 2005b, p. 44).

Nesse ponto, Camus faz ainda uma crítica à simplificação da revolta metafísica em relação ao pensamento grego. Segundo ele, para os gregos não havia lado humano e um lado dos deuses, e sim, “degraus que levavam dos últimos aos primeiros”.

É 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 à luta entre o bem e o mal eram-lhes estranhas. 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 mais erros, só há crimes, dos quais o primeiro é a ponderação. (CAMUS, 2005b, p. 45).

Isso significa que a revolta no mundo grego precede a história e qualquer protesto a um deus pessoal seria sem sentido para eles. Camus, como um bom estudioso e crítico dos movimentos que regeram a história da humanidade, expõe, nessa altura do texto, uma indagação que inaugura a compreensão da revolta metafísica. Ele questiona se essa revolta específica teria sentido antes do final do século XVIII, ou seja, se o ato de Prometeu pode ser considerado uma revolta no sentido metafísico do termo.

Note-se que a indagação de Camus gira em torno de duas questões, primeiro, se podemos atribuir sentido à revolta metafísica antes do fim do século XVIII, ou seja, no limiar da era moderna, e a outra, se de fato ela tem como referência Prometeu, o que significa perguntar se a revolta realçada por Camus tem como fonte o mundo grego. Pelo que o próprio autor diz, os traços estão lá na antiguidade, mas a sua realização completa, enquanto pensamento revoltado, só encontrou “a linguagem” no fim da era antiga.

O inesgotável gênio grego, que tanto contribuiu para os mitos da adesão e da modéstia, soube dar, contudo, o seu modelo de insurreição. Indubitavelmente, alguns dos traços prometeicos

podem ainda ser encontrados na história revoltada que vivemos: a luta contra a morte, (“Libertei os homens da obsessão da morte”), o messianismo (“ Neles instalei as cegas esperanças”), a filantropia (“Inimigo de Zeus...por ter amado demais os homens”). (CAMUS, 2005b, p. 44).

Devemos, portanto, para compreender melhor a edificação da revolta metafísica, que para os gregos não havia a existência de um Deus único, criador do mundo, isso porque eles eram politeístas e concebiam a natureza unida ao homem e, assim, o ato de se revoltar contra o cosmo, seria o mesmo que se revoltar contra si mesmo. Diferentemente, a revolta metafísica é estruturada no mundo ocidental, tendo como sustentáculo a revolta primeiramente contra um criador, por isso, afeita ao Cristianismo.

Os gregos jamais fizeram do pensamento, e isso nos degrada em relação a eles, uma praça forte. Afinal, a revolta só se imagina contra alguém. A noção do deus pessoal, criador e, portanto, responsável por todas as coisas dá por si só um sentido de protesto humano. Pode-se dessa forma, e sem paradoxo, dizer que a história da revolta, no mundo ocidental, é inseparável da história do cristianismo. É preciso esperar, na verdade, os últimos momentos do pensamento antigo para ver a revolta começar a encontrar a linguagem (CAMUS, 2005b, p. 45-46).

Camus trilha esse percurso e relaciona e compara o nosso tempo ao dos gregos para concluir que o homem da revolta metafísica tem como base a insurreição e a vingança contra toda a criação e, portanto, contra um Deus pessoal, enquanto Prometeu não o têm, mas mesmo assim, os dois tempos se encontram no momento em que o mito esboça como foi o primeiro rebelde.

O que significa Prometeu para o homem de hoje? Sem dúvida poderia dizer que esse rebelde que se levanta contra os deuses é o modelo do homem contemporâneo e que esse protesto que se elevou, já há milhares de anos, no deserto de Escítia, conclui hoje uma convulsão histórica sem igual. Porém ao mesmo tempo, algo nos diz que esse perseguido continua estando entre nós e que seguimos surdos ante o grande grito de rebeldia humana e de sinal de solidariedade. (CAMUS, 1996, p.559, tradução nossa).

Camus utiliza ainda o mito para mostrar como os seus contemporâneos eram homens massificados e haviam desistido do desejo prometeico de liberdade,

fazendo da técnica a sua única saída, sem qualquer aposta na superação desse presente no contexto opressivo da segunda metade do século XX.

Prometeu é esse herói que amou tanto os homens, que lhes deu ao mesmo tempo o fogo e as artes. Hoje a humanidade necessita das técnicas e só se preocupa com elas. Se rebela em suas máquinas e considera a arte como um suposto obstáculo e um sinal de servidão. (CAMUS, 1996, p. 559, tradução nossa).

O autor propõe, portanto, como saída para esse homem massificado e tecnicista, a revitalização do sonho do herói grego sem uma reedição de um tempo já morto, mas recuperando o amor prometeico à liberdade, ao conhecimento e à arte. Pois o fogo que Prometeu rouba dos deuses e dá ao homem não modifica só a vida diária humana, aquecendo os homens contra o frio e sendo uma ferramenta para transformar o alimento, mas o fogo representa ainda o simbolismo que remete a entrega do conhecimento, das artes e no fim de tudo, uma aposta na capacidade do ser humano conhecer e se conduzir na vida sem a interferência dos deuses. É na recuperação desse ideal que Camus aposta e defende em seu livro.

Temos que preservá-los e fazer com que seu sonho não morra totalmente, para que a ressurreição seja possível. Às vezes duvido que seja lícito salvar o homem de hoje. Porém ainda é possível salvar aos filhos desse homem em corpo e espírito. É possível oferecer-lhes ao mesmo tempo as oportunidades de felicidade e de beleza. Se devemos resignarmos a viver sem a beleza e sem a liberdade que a beleza significa, o mito de Prometeu é um dos que nos faz lembrar que toda mutilação do homem é por força provisória e que nada do homem é entregue se não for por inteiro. (CAMUS, 1996, p. 562, tradução nossa).

Aqui, o filósofo trata da derrocada do seu tempo de uma maneira edificante, mesmo tendo dúvidas se ainda é possível reverter esse estado de coisas. Mas ele mostra ter esperança que o seu pensamento possa despertar no homem algo que o faça querer repetir o ato heroico de Prometeu, o rebelde que presenteou os homens com algo que pudesse retirá-los da ignorância.

Podemos concluir, pela análise de Camus, que esse é também mais um convite para que os homens se reconciliem com a natureza e que, mesmo em meio às adversidades, tal como se viu Prometeu diante da punição imposta por Zeus pelo

seu “crime”, que foi o de ter o ficado devorado por um abutre todos os dias, ato que se repetia já que ele era imortal.

Da antiguidade grega vamos passar a agora para a Europa dos séculos XVIII e XIX, época em que viveu o Marquês de Sade, que segundo Camus, traduz a noção de homem revoltado com a figura do libertino, que só conhecia a lógica dos sentimentos e que não criou uma filosofia, mas fez uma reivindicação exasperada e extrema por liberdade que se expressa através do instinto sexual. (CAMUS, 2005b, p. 54).

Na esteira do pensamento camusiano, Sade e suas obras são a encarnação da negação absoluta, isso porque o escritor, em sua revolta metafísica radical, nega Deus e ao mesmo tempo o considera uma divindade criminosa, pois, se existe, é indiferente às tragédias humanas. Sade argumenta “Se Deus mata e nega o homem, nada pode proibir que se neguem e matem os semelhantes” (CAMUS, 2005b, p. 55)

27

A defesa de Sade visa atacar o homem e sua moral, questionando a interdição primeira para o assassinato e a violência que seria Deus, mas se Ele não oferece ao homem um exemplo de virtude, não pode e não deve esperar dos homens uma prática virtuosa, então, o que esperar que os homens façam entre si? Essa indagação é importante porque é própria da época de Camus, quando tudo já foi questionado e lógica da destruição em massa foi utilizada nas duas grandes guerras mundiais.

Por isso, para o autor, Sade é seu contemporâneo e a revolta libertina é diferente da prometeica em um aspecto essencial. Enquanto os gregos, segundo Camus, não buscavam vingança, Sade está sedento por ela.

Sade afirma ser ateu justamente por não aceitar a existência de um deus que pudesse assistir a destruição humana e não intervir, e ainda castigar. Sua argumentação contra a criação, que é própria da revolta metafísica, se fundamenta na solidão da experiência das prisões, onde viveu por quase 30 anos em constante revolta.

Sade só extrai da revolta o não absoluto. Na verdade o não absoluto. Na verdade, vinte e sete anos de prisão não produzem

²⁷ Camus adverte o leitor para que tenha cautela ao tratar de Sade, porque nele nada parece ser o que é. Mas o conceito de revolta que Camus analisa, referindo-se a Sade, engloba não só ele como escritor, mas também como personagem da revolta.

uma inteligência conciliadora. Um confinamento tão longo engendra vassallos ou assassinos, e, às vezes, ambos no mesmo homem. Se a alma, do interior das prisões for suficientemente forte para construir uma moral que não seja a da submissão, trata-se, na maior parte dos casos, de uma moral de dominação. Toda ética da solidão implica exercício de poder. (CAMUS, 2005b, p. 53).

Daí pode depreender-se que um pensamento acorrentado perde a lucidez fazendo da ética da solidão seu porto seguro, de tal modo que não pode proporcionar nada além de uma furiosa revolta. Considerando que Sade tem um pensamento marcado pela falta de lógica cartesiana, o que lhe resta é tratar de sentimentos e do desejo sexual. Camus considera Sade como um profeta dos tempos violentos, porque ele soube, através da literatura, advogar a supremacia dos instintos em detrimento dos princípios, o que o torna diferente no que se refere à liberdade reivindicada por sua época. Sade deseja uma liberdade absoluta por isso faz uma negação absoluta, esse é o resultado, segundo Camus, de tantas privações.

Os longos raciocínios nos quais os heróis de Sade demonstram que a natureza tem necessidade do crime, que é preciso destruir para criar, que se ajude, portanto, a criar a partir do instante em que o homem destrói a si próprio, visam apenas criar a liberdade absoluta de Sade, o prisioneiro, por demais reprimido pela injustiça para não desejar a explosão que fará com que tudo voe pelos ares. E nisso que ele se opõe à sua época: a liberdade que ele reclama não é a dos princípios e sim a dos instintos. (CAMUS, 2005b, p. 56).

Camus aponta em Sade duas revoltas essenciais, uma contra a ordem do mundo e outra contra si mesmo.

Uma dupla revolta vai doravante conduzir o raciocínio de Sade: contra a ordem do mundo e contra si mesmo. Como essas duas revoltas só não são contraditórias no coração transtornado de um perseguido, o seu raciocínio jamais deixa de ser ambíguo ou legítimo, segundo seja estudado à luz da lógica ou no esforço da compaixão. (CAMUS, 2005b, p. 55).

Daí a importância da leitura de Camus sobre a moral humana em Dostoiévski, onde através de seu personagem Ivan Karamazov, ele julga Deus por entender que “Se o mal é necessário à criação divina, então, essa criação é inaceitável”

(DOSTOIEVSKI, [19--?] apud CAMUS, 2005b, p. 75), e a partir daí Ivan funda com outra declaração ainda mais definitiva o começo da história do niilismo contemporâneo, segundo o autor, quando afirma “Mas, se não há virtude, não há mais lei: Tudo é permitido” (DOSTOIEVSKI, [19--?] apud CAMUS, 2005b, p. 77). Nesse ponto, o escritor russo e Sade se aproximam, mas logo para se apartarem, pois, enquanto para o libertino as consequências dessa conclusão liberam suas ações sem o peso da culpa cristã, para Ivan, a liberação para a prática, por exemplo, do assassinato, o sufocava. Isso porque para Sade o seu deus é a natureza no sentido da realização de forças ocultas (a sexualidade) e, segundo ele, a natureza precisa destruir para criar, daí a fundamentação para o crime.

Sade irá negar Deus em nome da natureza, o material ideológico do seu tempo fará da natureza um poder de destruição. Para ele, a natureza é o sexo; sua lógica o conduz a um universo sem lei, onde o único senhor será a energia desmedida do desejo. Lá está o seu reino apaixonado, onde encontra suas mais belas exclamações: “Que são todas as criaturas da terra diante de um único desejo nosso!” Os longos raciocínios nos quais os heróis de Sade demonstram que a natureza tem necessidade do crime, que é preciso destruir para criar, que se ajude, portanto, a criar a partir do instante em que o homem destrói a si próprio, visam apenas criar a liberdade absoluta de Sade. (CAMUS, 2005b, p. 56)

Para Camus a revolta de Sade não se coaduna com o homem revoltado de sua reflexão, que é aquele que se rebela contra a injustiça e a repressão, mas não propala nem pratica a destruição do mundo e de si mesmo. Como já dito, a liberdade que Sade reivindica é a dos instintos, e não a dos princípios, e como para as paixões não há limite, inclusive, estando permitida a busca por vingança, a sede de sangue, Camus não considera viável estruturar o seu novo homem em meio a incoerências e contradições do universo de Sade porque esse não acredita na justiça para quem não tem existência real. Aqui outra implicação importante, e que põe em oposição Sade e Camus, é a questão de que o homem revoltado é em essência uno com seus semelhantes, não estando apartado de suas dores e história. Já o rebelde de Sade não acredita em igualmente muito menos em solidariedade.

Ele não é amigo da raça humana, detesta os filantropos. A igualdade de que nos fala é às vezes um conceito matemático: a

equivalência dos objetos que os homens são, a abjeta igualdade das vítimas. Aqueles que levam o desejo a extremos precisam tudo dominar, sua verdadeira realização está no ódio. (CAMUS, 2005b, p. 56).

Por isso, para Sade, o desejo tolera crime, o roubo, o assassinato, mas tudo segundo a lógica das paixões. Sade, e isso Camus destaca como positivo e como uma crítica aos seus contemporâneos, não aceita e na verdade tem horror ao homicídio legalizado, que entende como antinatural, onde o escritor recusa com “clarividência excepcional”, segundo o filósofo, a aliança entre “liberdade e virtude”. Sade abomina a pena capital, em meio às suas contradições, ele não aceita que a meticulosidade engenhosa e pensada do homicídio assistido e imposto. Para Camus (2005b, p.58), nesse sentido, Sade tem mais moralidade do que os homens do seu tempo. Ele não aceita ainda a pena capital por considerar injusto que pessoas sejam executadas quando, na verdade, todos são tão criminosos, não existindo vítimas ou carrascos.

O homem revoltado de Sade é para Camus, na verdade, um cínico, ele não reflete no potencial de Prometeu, que mescla liberdade e coragem para enfrentar as consequências de seus atos, nem tem compromisso com a causa dos homens na terra, pelo contrário, o que vemos é um homem que levanta a bandeira da crueldade em prol de um gozo libidinoso e passageiro. Sade é apresentado como um modelo egoísta e cruel que mostra que a vida é precária de valor e de sentido.

A emancipação do homem se realiza, para Sade, nas fortalezas da licenciosidade, onde uma espécie de burocracia do vício regulamenta a vida e a morte dos homens e mulheres que entraram para todo o sempre no inferno da necessidade. Em sua obra há uma abundância de descrições desses lugares privilegiados onde, a cada vez, mais libertinos feudais, demonstrando às vítimas reunidas a sua impotência e servidão absolutas. (CAMUS, 2005b, p. 60).

Isso vai de encontro ao homem revoltado que Camus quer ver nascer, onde ele promova a autorreflexão e busque um caminho construído em parceria com outros homens. Porque, lembrando, a revolta vista pelo filósofo como salvadora deve libertar o ser humano da autodestruição e da destruição do outro. Preocupações que para Sade nem sequer existiam, ele que preconiza uma

matemática do crime e obtém gozo da maior quantidade de destruição, mas nunca da criação.

Como era costume em sua época, Sade construiu sociedades ideais. Mas, ao contrário de seu tempo, ele codifica a maldade natural do homem. Constrói meticulosamente a cidadela da força e do ódio, como precursor que é, até colocar em números a liberdade conquistada. Resume, então, sua filosofia à fria contabilidade do crime: “Massacrados até 1º de março: 10. A partir de 1º de março: 20. A serem massacrados: 16. Total 46” Precursor, sem dúvida ainda mais modesto como se vê. (CAMUS, 2005b, p. 61).

Camus, nesse ponto, esmiúça ainda mais a obra de Sade e seu empreendimento literário e estético que tenta explorar todas as possibilidades de matar a própria criação, numa filosofia de vida que quer, a todo custo, escapar do desespero humano fundando mais desespero. Camus, por sua vez, pouco julga Sade, ele apresenta o seu universo, mas afirma, categórico, que o desejo de Sade de acabar com a criação, essa negação absoluta de tudo, é impossível. “O atentado contra a criação é impossível. Não se pode destruir tudo, há sempre o resto”. (CAMUS, 2005b, p. 63).

O filósofo lembra, porém, que Sade que “só venceu em sonho”. Pare ele, o escritor foi o arauto de uma busca desesperada por liberdade e seu mérito foi ter alertado, ainda que sem intenção, para as “conseqüências extremas de uma lógica revoltada [...] que são a totalidade fechada, o crime universal, a aristocracia do cinismo e a vontade de apocalipse. (CAMUS, 2005b, p. 64).

Sade foi executado em efígie; da mesma forma, ele só matou em imaginação. Prometeu reduzido a Onã. Ele chegou ao fim da vida ainda como prisioneiro, mas desta vez num hospício, atuando em peças num palco improvisado, em meio a alucinados. O sonho e a criação ofereciam-lhe agora um equivalente derrisório da satisfação que a ordem do mundo lhe dava. Que fique bem claro: o escritor nada tem a se recusar. Para ele, pelo menos, os limites desmoronam e o desejo pode chegar a extremos. Nesse aspecto Sade é o homem de letras perfeito. (CAMUS, 2005b, p. 64)

Podemos concluir disso que em Sade a revolta é marcada por uma lógica às avessas, pois aqui já não há conexão com suas verdadeiras origens, no entanto, assim como Prometeu, Sade foi um exemplo de revolta que ficou marcada nas suas obras e que antecipadamente expôs o que viria adiante com as ações

justificadas e racionalistas das sociedades totalitárias. Camus admite que Sade deu início à história dos dramas contemporâneos.

Com ele realmente começa a história e a tragédia contemporâneas. Ele apenas acreditou que uma sociedade baseada na liberdade do crime devia correr paralelamente à liberdade dos costumes, como se a servidão tivesse limites. Nosso tempo limitou-se a fundir curiosamente o seu sonho de república universal com “clarividência excepcional”²⁸ com a sua técnica de aviltamento. Finalmente, aquilo que ele mais odiava, o assassinato legal, tirou proveito das descobertas que ele queria colocar a serviço do assassinato por instinto. O crime, que Sade gostaria que fosse o fruto excepcional e delicioso do vício desenfreado, atualmente nada mais é do que o hábito enfadonho de uma virtude que se tornou policial . São as surpresas da literatura. (CAMUS, 2005, p. 65).

Camus finaliza o capítulo revelando a ironia que envolveu os desejos mais profundos de Sade de libertação pelo crime. Pois, posteriormente, sua ‘filosofia’ acabou por se fundir ao sonho de uma república universal que serviu para colocar a serviço da lei e da ordem o assassinato, este que para Sade deveria ser apenas e tão somente resultado da força dos instintos e não de uma racionalidade “enfadonha” e tecnicista.

2.3 Niilismo em Nietzsche

Em *O Homem Revoltado*, tal como em *O Mito de Sísifo*, Camus volta ao niilismo nietzschiano²⁸ que para ele é indispensável para tratar da revolta, ainda que esse elemento tenha como base a descrença, a ausência de valores, a falta de fé e a depreciação da vida.²⁹ “Vede que surge a contradição entre o mundo que

²⁸ No livro I de *Vontade de Potência*, Nietzsche o intitula de O Niilismo Europeu, neste é traçado um plano para distinguir os diversos tipos de niilismo e caracterizá-los para que somente assim a ideia que prepondera no pensamento do autor seja compreensível. A princípio, o niilismo aparece como uma depreciação dos valores supremos, o que se divide em força violenta que é característica do niilismo ativo e que prepondera em Nietzsche. Esse é contrário ao tipo de niilismo que ele denomina como fatigado, que se abstem da força. O autor inicia sua análise com perguntas do tipo: Para quê? Que significa niilismo?

²⁹ O filósofo Gilles Deleuze estudou o pensamento nietzscheano e em 1962 teve publicada a sua obra *Nietzsche e a Filosofia*. Nesta, ele analisa conceitos como o “trágico” “super-homem”, caros a obra do pensador alemão. Podemos extrair dela uma análise interessante sobre o niilismo. Deleuze considera que niilismo é acima de tudo um valor de nada que a vida assume, a partir disso é depreciada. A depreciação para Deleuze não ocorre sem a relação com a ficção, ou seja, a ficção é responsável por falsear a realidade e a depreciar. Segue então a vida com seu valor irreal e aparente, sem que haja algum motivo real que a guie.

veneramos e o mundo que vivemos, que somos. Resta-nos: ou suprimirmos nossa veneração ou suprimirmo-nos. O segundo caso é o niilismo” NIETZSCHE, 2011, p.137).

Para Camus, Nietzsche constrói uma obra em que pela primeira vez o niilismo se torna consciente. O filósofo alemão, defende o argelino, percebeu em si mesmo e nos homens de seu tempo a “impotência de acreditar e o desaparecimento do fundamento primitivo de toda a fé, ou seja, de crença na vida”. (CAMUS, 2005b, p. 86), por isso, Nietzsche propala o ateísmo.

Para Nietzsche apenas negando Deus o mundo será liberto, sendo as ideias desse filósofo importantes para a reflexão sobre a revolta, por não procurar fora do mundo a base de orientação para a conduta humana.

A primeira providencia de Nietzsche é aceitar aquilo que conhece. Para ele, o ateísmo é evidente, ele é “construtivo e radical”. A vocação superior de Nietzsche, se acreditamos nele, é provocar uma espécie de crise e de parada decisiva do problema do ateísmo. O mundo marcha ao acaso, ele não tem finalidade. Logo, Deus é inútil, já que ele nada quer. (CAMUS, 2005b, p.87)

Veremos como esse problema é entendido por Camus e como a sua perspectiva niilista aparece na revolta. Para tanto é preciso abordar a questão da moral³⁰, uma das condutas mais criticadas por Nietzsche para quem a moral é o verdadeiro indício de decadência e de fraqueza do homem tal qual é concebida por Sócrates e pelo Cristianismo.

Segundo Camus, Nietzsche avalia o conceito de moral como uma conduta negativa para a vida do homem, isso porque é consequência da ideia de um homem perfeito, de um mundo harmonioso, ambos pautados na imaginação e não na realidade, o que contraria o pensamento nietzschiano que preconiza que a moral jamais se separa da lucidez.

A conduta moral tal como é expressa por Sócrates ou tal como a recomenda o cristianismo, é em si mesma um sinal de decadência. Ela quer substituir o homem de carne e osso pelo reflexo de homem. Ela condena o universo das paixões e dos gritos em nome de um mundo harmonioso, totalmente imaginário (CAMUS, 2005b, p. 88).

³⁰ A moral, assim como outros valores, é concebida por Nietzsche como o resultado de um abandono do mundo, e por isso ele busca através do entendimento como surgiram esses valores, realizando uma análise através de uma fisiologia destes.

A questão da moral também é importante para o filósofo alemão por refrear o niilismo como expressão do seu tempo que é a incapacidade de acreditar em algo e a moral cristã estaria impedindo o homem de perceber o óbvio que “Deus está morto” e que é necessário que os seres humanos edifiquem suas condutas a partir de novas bases que não a cristã.

Por isso Camus sustenta que a filosofia nietzschiana tem também como fundamento a revolta, mas nem por isso, o pensador, construiu uma filosofia sobre a revolta.

A filosofia de Nietzsche gira certamente em torno do problema da revolta. Ela começa justamente por ser uma revolta. Mas sente-se o deslocamento operado por Nietzsche. Com ele, a revolta parte do “Deus está morto”, que ela considera fato consumado; volta-se em seguida contra tudo aquilo que visa substituir falsamente a divindade desaparecida e desonra um mundo, certamente sem direção, mas que continua a ser o único crisol dos deuses. Contrariamente ao que pensam alguns de seus críticos cristãos, Nietzsche não meditou o projeto de matar Deus. Ele o encontrou morto na lama 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. (CAMUS, 2005b, p.88-89).

Considerado, assim, como um juiz e pesquisador de seu tempo, Nietzsche é tido por Camus não como um assassino de Deus e sim como um analista da revolta. Dessa maneira, Nietzsche contribuiu ativamente para a construção de uma filosofia da revolta onde a compreensão sobre os problemas de seu tempo poderia angariar um renascimento, uma vontade de potência³¹ dentro do niilismo.

Não podemos, porém, perder de vista a real intenção de Camus ao analisar personagens, pensadores e escritores que mencionamos até aqui, qual seja, Ésquilo com o seu Prometeu, Sade em sua filosofia libertina, Nietzsche arauto da morte de Deus. Camus intenta, com isso, compreender a revolta em sua complexidade de

³¹ A vontade (terminologia que o autor herda da filosofia de Arthur Schopenhauer) de potencia em Nietzsche aparece como tal qual em Schopenhauer, como uma força que está atrelada à vida. E a vida aqui não se refere somente a vida humana, mas também à todas as formas de existência (que pode ir da orgânica à humana). No entanto, Nietzsche direciona o seu conceito de vontade de potência mais especificamente aos homens. A obra que aqui nos referimos trata de diversos conceitos e questionamentos caros a filosofia, por exemplo, o que quer o homem? Precisamos de valores? Deus está morto? Enfim, esta obra é considerada como a mais multiforme do filósofo alemão e por isso ele aconselha que seja lida de modo lento e ruminoso.

forma ampliada, palmilhando, desse modo, o caminho das ideias e da linguagem que está por trás da edificação de um pensamento sobre a revolta. “Meu projeto no O Homem Revoltado tem sido constante: estudar uma contradição própria do pensamento revoltado e buscar sua superação” (CAMUS, 1996, p. 403, tradução nossa).

A filosofia de Nietzsche é, portanto, uma filosofia que se volta para os problemas de seu tempo e contra uma moral cristã já falida. Porém, o pensador alemão não está interessado em atacar o Cristo, o seu interesse é em revelar as falsas ideias que sustentam a igreja, ou seja, a revolta de Nietzsche é contra o cristianismo.

Para Nietzsche, como para Tolstói, o Cristo não é um revoltado. O essencial de sua doutrina resume-se no consentimento total, na não-resistência ao mal. Não é preciso matar, mesmo para impedir que mate. É preciso aceitar o mundo tal como ele é, recusar-se a aumentar a sua desventura, mas consentir em sofrer pessoalmente o mal que ele contém. O reino dos céus está imediatamente ao nosso alcance. Ele nada mais é do que uma disposição interior que nos permite colocar os nossos atos em contato com esses princípios e que nos pode dar beatitude imediata. Não a fé, mas as obras, eis segundo Nietzsche, a mensagem de Cristo. (CAMUS, 2005b, p.89)

Assim, para ele, a história do cristianismo se transformou num espetáculo de traições da mensagem de Cristo, que infundiu a culpa, o pecado e o julgamento dos homens impuros, sendo que o próprio Cristo tinha como fundamentos: o amar a Deus sobre todas as coisas e amar ao próximo como a si mesmo. Nietzsche defende ainda que foi o cristianismo histórico, com suas distorções foi quem acabou por matar Deus por ter “secularizado o sagrado”. (CAMUS, 2005b, p. 90). Essa mesma abordagem o filósofo alemão adota em relação a todo humanitarismo e ao socialismo que entende como extensões degeneradas do cristianismo.

O socialismo nada mais é do que um cristianismo degenerado. Na verdade, ele mantém essa crença na finalidade da história, que trai a vida e a natureza, que substitui fins ideais por fins reais e contribui para irritar tanto a vontade quanto a imaginação. O socialismo é niilista, no sentido preciso que Nietzsche passa a conferir a essa palavra. O niilista não é aquele que não crê em nada, mas o que não crê no que existe. Neste sentido todas as

formas de socialismo são manifestações ainda degradadas da decadência cristã. (CAMUS, 2005b, p. 91).

Nietzsche, portanto, combate as doutrinas cristãs e socialistas por serem doutrinas morais, que substituem a realidade e a natureza com pregações e promessas redentoras, negando o espírito livre do homem e seu confronto com a vida.

O niilismo quer se manifeste na religião, quer na pregação socialista, é o fim lógicos de nossos chamados valores superiores. O espírito livre destruíra 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 a sua missão: transformar o niilismo passivo em niilismo ativo (CAMUS, 2005b, p.91).

Segundo o filósofo, o niilismo passivo ou reativo será superado pelo niilismo ativo, cujo espírito livre, do qual Nietzsche fala, irá se desvencilhar através da sua força criativa e da sua aceitação do vazio, que é capaz de enfrentar. Ele sabe que não é um confronto confortável, mas inevitável.

Ora, a caracterização mais ampla e geral do niilismo ativo em relação ao passivo ou reativo parece distingui-los em termos de “força” do espírito; em cada nota do outono de 1887, o niilismo é definido como “ambíguo” : “niilismo como sinal da maior potência do espírito: como niilismo ativo [...] Niilismo como declínio e regresso da potência do espírito: niilismo passivo”(VIII, 9/35). (VATTIMO, 2010, p. 242).

O niilismo é, desse modo, a marca de um mundo concebido sem Deus, sem lei, mas que espera uma lei e uma ordem criada a partir do homem, do espírito livre que, através da luta, numa realidade caótica, procura se refundar, imerso em seu próprio paradoxo, mas consciente que tem sua liberdade nas mãos.

Ser livre é justamente abolir os fins. A inocência do devir, desde que se concorde com isso, representa o máximo de liberdade. O espírito livre ama o que é necessário. O pensamento profundo de Nietzsche é que a necessidade dos fenômenos, se é absoluta, sem fissuras, não implica nenhuma espécie de coerção. A adesão total a uma necessidade total esta é a sua definição paradoxal de liberdade. A pergunta “livre de quê?” é substituída por “livre para quê?” A liberdade coincide com o heroísmo. Ela é o ascetismo do

grande homem, “o arco mais esticado que existe”. (CAMUS, 2005b, p.94)

O perspectivismo nietzscheano é certo ao analisar as mazelas do homem de seu tempo, no entanto, Camus identifica como problema a divinização da fatalidade inerente ao seu pensamento. Para Nietzsche, deve-se ter alegria com a aniquilação e se deve recusar tudo que possa afastar o homem da fatalidade, seja a moral, a piedade ou o amor. Ainda para o filósofo, a revolta caracteriza apenas um momento antes que ocorra a transformação e o homem se torne Deus.

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 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 só exaltou o egoísmo e a insensibilidade próprios de todo criador. (CAMUS, 2005b, p. 95)

Em sua mensagem, Nietzsche abraça o próprio sofrimento como um modo verdadeiro de viver a realidade. Ele acreditou, segundo Camus, que “a coragem unida à inteligência” gerariam a força para enfrentar a finitude e todas as agruras que existir sem ilusões, mas em seu nome, os que homens dos séculos XIX e XX colocaram a coragem contra a inteligência e difundiram com isso, a ideia de que se Deus não existe, tudo é permitido e se tudo é permitido pode-se matar e quem mais do que qualquer outro teria esse direito? O mais forte!

Mas Camus alerta o quanto essa interpretação distorce a revolta engendrada por Nietzsche. Para o escritor argelino, o filósofo alemão assim como Marx, fora traído, pois, na história da inteligência e na aplicação de seus ideais, seus esforços foram deturpados e utilizados à revelia. Assim, sua filosofia da revolta, ao invés de criar super-homens, deu origem ao que Camus chama de sub-homens, resultado de uma consciência coletiva dissipada que é o contrário do ideal de revolta. Isso não faz, porém, Camus deixar de reconhecer que a filosofia nietzschiana em seu niilismo e permissividade é também responsável pelos desdobramentos históricos que se cristalizaram na imposição do nacionalismo europeu no século XX. “O nietzschiano,

teoria da vontade de poder individual, estava condenado a inscrever-se numa vontade de poder total. Ele nada era sem o império do mundo”. (CAMUS, 2005b, p. 100).

Ora, aqui Camus faz uma crítica ao sim absoluto nietzschiano que aceita o escravo e também o senhor, onde acaba por prevalecer a lei do mais forte que é o senhor. Por causa do que daí pode decorrer como consequência, Camus lembra que sem levar em consideração o aspecto metódico da filosofia de Nietzsche, seus desdobramentos não terão limites.

O pensador argelino, ainda nessa parte, compara Nietzsche à Marx, o primeiro com a sua teoria da super-humanidade, o segundo com a sua sociedade sem classes, cada um a seu modo, procurou pôr no mundo e nas mãos dos homens seus destinos, retirando da ideia de além o lugar da salvação.

Ambas as revoltas, que acabam igualmente pela adesão a um certo aspecto da realidade, vão fundir-se no marxismo-leninismo, encarnando-se na casta, da qual Nietzsche já falava, que devia “substituir o padre, o educador, o médico”. A diferença essencial é que Nietzsche, enquanto esperava pelo super-homem, propunha-se a dizer sim a tudo o que existe, e Marx, a tudo que vem a ser. Para Marx, a natureza é aquilo a que se obedece para subjugar a história. (CAMUS, 2005b, p. 101)

A partir daqui, daremos início a análise da revolta propriamente histórica, partindo das premissas do absoluto nietzschiano que acabou resultando no reino “implacável da necessidade” que inclui, já que tudo pode em um mundo sem Deus, no assassinato universal. Sendo assim, o homem revoltado metafísico, fugindo das garras de Deus acaba por cair na prisão na história, desdobramento niilista que agora se realiará na revolta histórica.

2.4 Preliminares sobre a revolta histórica

Para começarmos a abordar a revolta histórica no pensamento camusiano, é necessário lembrar que a revolta vem do desejo maior do homem por liberdade de uma situação de opressão seja ela interna ou promovida por outro homem, mas essa mesma liberdade pode colocar em andamento, através do movimento de

revolta, toda uma ação de violência que inclui assassinatos e violações de todos os tipos observadas facilmente nas grandes revoluções do século XX.

Na verdade, desde o início do capítulo sobre a revolta histórica, que o autor deixa claro que “a revolução é apenas uma consequência lógica da revolta metafísica”, pois, “Ao recusar Deus, ele [o espírito revolucionário] escolhe a história”. (CAMUS, 2005b, p. 131 e 132). Camus procura mostrar como a revolta, antes concebida como libertação em sua origem, pode resultar em revoluções e em movimentos totalitários, esclarecendo que em seu cerne já se encontra a semente que engendra excessos, estando ambas, revolta e revolução, imbricadas.

Mas Camus apresenta, muitas vezes, seu pensamento de forma fugidia, isso, é preciso admitir, o que dificulta a costura de suas ideias. No entanto, seu engajamento ético e político é evidente em suas obras e são testemunho de um esforço em luta contra a indiferença marcante de sua época.

Camus analisa a revolta histórica como um momento em que os valores humanos, que ainda carregam o peso do niilismo, são substituídos pelo conformismo e pela indiferença perante a existência. O homem se lança, portanto, em um engajamento revolucionário que o leva a matar não o seu próximo, mas em larga escala e segundo uma ideologia.

Na origem, o movimento de revolta é restrito. Não é mais do que um depoimento incoerente. A revolução, ao contrário, começa a partir da ideia. Mais precisamente, ela é a inserção da ideia na experiência histórica, enquanto a revolta é somente o movimento que leva da experiência individual à ideia. Ao passo que a história, mesmo que coletiva, de um movimento de revolta é sempre a de um compromisso sem solução nos fatos, de um protesto obscuro sem o compromisso de sistemas ou razões, uma revolução é uma tentativa de modelar o ato segundo uma ideia, de moldar o mundo em um arcabouço teórico. Por isso, a revolta mata homens, enquanto a revolução destrói ao mesmo tempo homens e princípios. (CAMUS, 2005b, p. 132).

Mas Camus não se compraz em descrever as diversas revoluções do seu tempo, o que ele quer saber, por meio de sua reflexão, é se as revoluções são inevitáveis ou não. O homem que agora o pensador passa a analisar, portanto, porque o homem recusou Deus e escolheu viver no universo da história. Para isso

Camus separa o tempo da revolta do tempo das revoluções que o autor localiza no final de 1700, com o início do fim do direito divino dos reis.

Mas antes de adentrarmos neste, é preciso lembrar que *O Homem Revoltado* é uma obra que em seu fundamento procura desvelar a racionalização do crime. O livro é ainda um alerta quanto ao destino totalitário escolhido pelas nações europeias do século XX e também um chamamento para a construção de um futuro onde o outro não seja entendido como um meio ou de modo indiferente.

Tendo em mente o que move a análise camusiana é que a partir de agora iniciaremos a análise propriamente dita do pensamento do filósofo sobre o âmbito da revolta histórica. De antemão devemos considerar que o filósofo realiza uma crítica veemente às filosofias que transformaram a história em um absoluto, a exemplo, das de Hegel e Marx, que trataremos à frente.

Podemos, dessa forma, concluir que o detalhamento sobre a revolta histórica irá revelar os males trazidos pelo absolutismo ideológico, causador da intolerância e da animosidade entre os homens e ainda como a revolta transformou-se em crime pela falta de medida.

CAPÍTULO III A REVOLTA HISTÓRICA

O percurso de Albert Camus na obra *O Homem Revoltado* procura mostrar, em última instância, como a revolta metafísica se desdobrou na revolta histórica. Neste capítulo iremos, justamente, detalhar como foi esse desenvolvendo na própria materialização das ideias de revolta na história e de como o niilismo de Nietzsche, anunciando a morte de Deus, interferiu decisivamente nesse processo.

Em primeiro lugar é preciso dizer que Camus fez uma análise negativa da história em sua incorporação das ideias de revolta associadas ao niilismo. O pensador acabou plasmando os caminhos históricos de sua época, com seus erros, sua vontade de dominação, suas guerras, com a transformação da racionalidade numa arma de extermínio refinada e que tinha como alvo grupos e raças, a exemplo do Holocausto, no próprio sentido de revolta história. Submetendo, ainda, o significado da revolta a essas escolhas feitas pelas nações e homens de seu tempo processo. Mas é possível perceber a incompatibilidade entre a revolta camusiana – libertária, coletiva e vital – e a realização do pensamento revoltado na história humana moderna.

A revolta possui uma história que, na compreensão de Camus, confunde-se com a história contemporânea. Todavia, esta história, em linhas gerais, desmente o valor da revolta, já que, contraditoriamente, é a história do niilismo e este é incompatível com a revolta segundo a filosofia camusiana. Na verdade, é possível afirmar que *O homem revoltado* fornece uma patologia da revolta na história da consciência moderna, como uma forma de compreensão do mundo contemporâneo. (PIMENTA, 2012, p.15).

Camus, na verdade, não aceita essa lógica histórica que tira do absurdo todas as consequências e justifica todos os crimes³², isso porque o autor defende um valor ético, bastante caro à sua filosofia, que é a preservação da vida para além das adversidades, sejam elas quais forem e muito além de qualquer divindade ou crença

³² Logo na introdução do *O Homem Revoltado*, Camus distingue dois tipos de crimes, os de paixão e os de lógica. Para explicar melhor essa oposição, ele se refere ao romance *O Morro dos Ventos Uivantes* (1847) da escritora britânica Emily Brontë, em que Heathcliff alimenta uma paixão avassaladora pela personagem Kathie. Sendo, portanto, capaz de “matar a terra inteira” (CAMUS, 2005b, p. 13) para tê-la. No entanto, Camus afirma que esse assassinato não poderia ser considerado racional ou justificado por um sistema, como são os crimes de lógica (premeditados), ao contrário nesse tipo de crime ainda pode-se encontrar o que em sua época já não encontra, o caráter e o amor.

que deposite em um aquém a força da transformação que só pode ser encontrada no agora. Para o pensador, a consciência da morte de Deus não deve levar o homem à perdição, mas à libertação e sua autoconstrução.

Morto Deus, é preciso mudar e organizar o mundo pelas forças do homem. Já não bastando apenas à força da imprecação, precisa-se de armas e da conquista da totalidade. A revolução, mesmo e sobretudo aquela que pretende ser materialista, não é mais que uma cruzada metafísica desmesurada. Mas a totalidade é a unidade? (CAMUS, 2005b, p. 134).

Camus analisa que o pensamento revoltado sofreu uma mudança estrutural, pois, o homem, consciente da impossível reconciliação entre ele e totalidade, passa agora a fazer da história seu palco e glória, onde tudo se torna possível e legítimo, inclusive, matar em nome de ideologias, sistemas ou mesmo por vontade.

Ele também não acredita que a unidade com a totalidade seja possível. Homem de seu tempo, marcado pelos terrores de uma infância, quando perde o pai cedo para a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e ainda sobre o efeito dos eventos da fase adulta vividos na Segunda Guerra Mundial, cercado pelo clima do pós-guerra, Camus não consegue se blindar quanto à dor de sua época, mas, talvez também por isso e por uma índole de resistência própria, ele estrutura um pensamento com uma saída anti-niilista. Sua proposta é apontar que o limite das ações humanas na histórica está no elo entre os homens. Elo esse que se fortalece à medida que, enquanto companheiros de jornada, eles se revoltam contra qualquer condição, pensamento, filosofia, governo que os queira escravizar, colocando, porém, a vida como fundamento. Não é à toa que em todo o livro *O Homem Revoltado*, Camus critica a relação entre o senhor e o escravo.

Mas é no capítulo sobre a revolta histórica, que estamos abordando agora, que ele afirma mais claramente que as revoluções históricas foram uma negação da revolta no sentido que o filósofo considera legítimo, ou seja, enquanto, emancipação do homem frente a quaisquer restrições e coerções. Para Camus, as ideologias apenas justificaram, a seu modo, a prática do assassinato, usaram de ideais para propagar a matança e submeter os homens sob seu jugo.

Os pensamentos que pretendem conduzir nosso mundo em nome da revolução tornaram-se na realidade ideologias de consentimento,

não de revolta. Eis por que nosso tempo é a era das técnicas³³ privadas e públicas de aniquilação. Obedecendo ao niilismo, a revolução voltou-se efetivamente contra suas origens revoltadas. O homem que odiava a morte e o deus da morte, que não tinha mais esperança na sobrevivência pessoal, quis libertar-se na imortalidade da espécie. Mas, enquanto o grupo não dominar o mundo, enquanto a espécie não reinar, ainda é preciso morrer. O tempo urge, a persuasão exige o lazer, a amizade, uma construção sem fim: o terror continua sendo o caminho mais curto para a imortalidade (CAMUS, 2005b, p. 283).

Aqui temos dois conceitos fundamentais para a crítica que Camus faz à história, o *niilismo* e o *terror*. Esses dois elementos aparecem dentro da realidade da revolta como fatores paralisantes. O niilismo, que esmiuçamos no segundo capítulo, aparece como precursor da revolução, pois, advém do fim de qualquer possibilidade de regra moral. Já o terror surge com a impossibilidade de persuasão, no sentido do convencimento, do argumento em prol da vida, porque o homem acabou se envolvendo completamente com a história ao ponto de não saber mais o que é verdade e o que é mentira.

Em seu texto intitulado *Nem vítimas nem carrascos*, escrito para o Jornal *Combat* em 1946, Camus fala sobre o medo que ele observa na realidade do seu tempo, ao seu redor, e ressalta que mundo contemporâneo é o “das máquinas, das ideais absolutas”.

Entre o medo muito geral em uma guerra que todos estão preparados e o medo particular das ideologias assassinas é bem verdade que vivemos em terror. Vivemos no terror porque já não é possível a persuasão, porque o homem foi entregue por completo à história e não pode mais voltar e fazer parte de si mesmo, tão verdadeira como a parte histórica, e que poderia recuperar ante à beleza do mundo e o de rostos; porque vivemos no mundo da abstração, o mundo dos escritórios e das máquinas, das ideias absolutas e do messianismo e sem messianismos. (CAMUS, 1996, p. 707, tradução do autor).

O espectro do “terror” aparece também na análise que a filósofa estadunidense Hannah Arendt faz sobre o totalitarismo em sua obra *As Origens do*

³³ Camus, ao adentrar na esfera da crítica à violência política, escreve duas obras denunciando o que ele chama de “técnicas de aniquilação” cujo título original são: *Letrres à um ami Allemand* (1945) e *Réflexions sur la guillotine* (1957).

*Totalitarismo*³⁴, escrito na segunda metade da década de 1940 e publicado pela primeira vez em 1951, mesmo ano em que veio a público o livro *O Homem Revoltado* de Camus. O livro aborda a “guerra psicológica” feita pelos governos totalitários através de uma propaganda que fomentava o medo e incutia o terror na população ainda que essas pessoas já estivessem submetidas e dominadas em suas consciências, ou seja, “mesmo depois de ter atingido o seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror; o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população já completamente subjugada” (ARENDR, 2012, p. 476).

Arendt, assim como Camus, preocupava-se com o sentimento de isolamento e medo que poderia e levou homens e mulheres a abraçarem causas totalitárias tanto pela força do terror imposta pelos governos totalitários, como pelo sentimento de desigualdade fincado em seus corações, o que perigosamente os levaria à impotência e a desistir de ações políticas que o libertassem, primeiramente, da prisão psicológica e, em segundo lugar, objetivamente, do jugo de seus dominadores.

Segundo Arendt é no isolamento que se enraízam o princípio e a natureza da tirania, neste governo sem lei, de um único, cujo princípio é o medo. O medo está ligado, portanto, à angústia que se sente no isolamento, ou seja, o contrário da igualdade. O medo é o desespero de todos (sic) as pessoas que, por qualquer motivo, se recusaram a agir em conformidade com aquilo que acreditam. O medo como princípio de ação é, portanto, antipolítico, uma contradição dos termos. O isolamento e o medo são desejos de potência ou de dominação, pois que o poder, na sua acepção verdadeira, não pode ser possuído por um indivíduo. (MILITÃO, [200-?]).

Ou seja, tal qual Camus detalhou o desamparo e vazios humanos no *Mito de Sísifo* e no *Homem Revoltado*, cristalizados no sentimento de absurdo diante da vida que pode levar ao suicídio ou mesmo a um desvirtuamento da revolta que, em sua origem, é uma realização coletiva de libertação; Arendt observa, segundo interpretação de Socorro Militão, que o totalitarismo é também pernicioso em sua ação porque se baseia na supremacia do mais forte sobre o mais fraco, que também

³⁴ Hannah Arendt escreveu essa obra entre 1945 e 1949, tendo sua primeira edição em 1951 logo após a Segunda Grande Guerra. A obra é composta por três partes: o antisemitismo, o imperialismo e o totalitarismo.

consta na análise feita por Camus por meio do reconhecimento que a “morte de Deus” ou o niilismo levaram, perigosamente, os homens a um comportamento sem limitações morais. Hannah vai ainda mais longe ao afirmar que não há, nos governos totalitários e tirânicos, quaisquer espécies de princípios, mas apenas a lei da natureza feita pelo mais forte.

Para Hannah, a natureza e princípio do governo totalitário são a ideologia e o terror, e a experiência fundamental na qual se enraízam é a desolação ou desamparo. O totalitarismo pretende então resolver as questões entre legitimidade e legalidade, privada e pública, política legal (interna) e política soberana (externa). A história das ideias (sic) define o governo totalitário como uma simples tirania ou ditadura do partido único, porém estabelecê-lo desse modo é desconhecer que o totalitarismo não tem lei, nem sequer arbitrária. Pelo contrário, é um regime que pretende aplicar diretamente as leis da natureza ou da história à espécie humana, e não se basear na vontade arbitrária, sem lei, da tirania. (MILITÃO, [200-?]).

Camus não chega a fazer uma análise tão detalhada da natureza do governo totalitário, como o realizado pela filósofa, mas seus pensamentos se cruzam porque ambos reconhecem o “terror” como essencial ao totalitarismo. Porém, dentre suas observações, Camus chama atenção para a necessidade de espaço para a reflexão na vida do homem, seguida da própria ação, pois sem autoanálise os seres humanos não serão capazes de perceber e evitar, em outro momento, a trajetória trágica que a vivência totalitária trouxe. Mas paradoxalmente, para que haja autoconstrução é preciso uma pausa no medo, algo que o totalitarismo não permite, porque, segundo Camus (1996, p. 707) “o terror não propicia um clima favorável para a reflexão”.

Apesar de criticar vorazmente a violência racionalizada, devemos de antemão considerar que o intuito do filósofo franco-argelino não é apontar uma solução pronta para o surgimento do totalitarismo e das revoluções. Além da complexidade que envolve ambos, o que Camus procura, na verdade, é contribuir para a reflexão humana e alertar os homens e mulheres do futuro. Ele sabe que toda análise, por mais completa que seja, é ainda parcial. Por isso, Camus se empenha em entender, na medida de seus limites, o que levou os seres humanos a se matarem em tão larga escala e escravizarem ou submeterem por meios tão refinados como os ideológicos. Suas obras, imaginamos nós, servem como um farol que aponta para o perigo da enseada, mostrando que não é seguros seguir por

aquele caminho. Para isso, o filósofo vai palmilhando e desdobrando a edificação das experiências totalitárias, mas ele lembra, a sua, é uma das interpretações possíveis.

Dois séculos de revolta, metafísica ou histórica, se oferecem justamente à nossa reflexão. Só um historiador poderia pretender expor, com detalhes, as doutrinas e os movimentos que se sucederam nesse período. Deve ser possível, pelo menos, buscar nele o fio da meada. As páginas que se seguem propõem apenas alguns marcos históricos³⁵ e uma hipótese não é a única possível; aliás ela está longe de tudo esclarecer. Mas explica em parte o rumo e, quase inteiramente, os excessos de nosso tempo. A história prodigiosa que aqui se evoca é a história do orgulho europeu. (CAMUS, 2005b, p. 25).

O mergulho que o pensador fez na questão do totalitarismo pode não ter sido tão detalhado quando o de Hannah Arendt, mas Camus foi profundo quando identificou na ciência o poder de instrumentalizar tudo inclusive o “medo”, método utilizado como “técnica” em boa parte do século XX, segundo ele.

O século XVII foi o século das matemáticas, o XVIII o das ciências físicas e o século XIX o da biologia. Nosso século XX é o século do medo. Eu digo que o medo não é uma ciência. Porém, seus últimos avanços teóricos os têm levado a negar-se a si mesma e porque seus aperfeiçoamentos práticos ameaçam destruir toda a terra. Ademais, se o medo não pode ser considerado uma ciência, não há dúvida de que é, no entanto, uma técnica. (CAMUS, 1996, p. 7, tradução nossa).

Outro ponto ressaltado por Camus escrever sobre o totalitarismo é a questão da culpa advinda da nostalgia humana por unidade com a totalidade, seja essa totalidade qual for. O que, segundo ele, funciona, de forma contraditória em relação ao seu sentido de revolta, pela negação do outro ao se escolher matar para libertar-se de regimes opressores, incluídos nesse mote as revoluções que Camus chamou de regicidas (destronamento de reis e do poder centralizado na mão de um monarca no século XIX) e as revolução do século XX, já citadas aqui anteriormente.

³⁵ O que Camus denomina, marcos históricos podem ser encontrados na análise que o mesmo faz do Nihilismo, da negação absoluta (Sade), da afirmação absoluta (Nietzsche), da Revolução Francesa, da Revolução Marxista, entre outras.

Mas um dia a nostalgia se arma e assume a culpabilidade total, quer dizer, o assassinato e a violência. As revoltas de escravos, as revoluções regicidas e as revoluções do século XX aceitaram, assim, conscientemente, uma culpabilidade cada vez maior na medida em que se propunham a instaurar uma liberação total (CAMUS, 2005, p.131).

Assim, é no capítulo sobre a revolta histórica do livro *O Homem Revoltado* que Camus vai mostrando toda a infidelidade do homem perante a ideia de revolta que liberta ao associá-la à violência desenfreada. Por pensar assim e defender tal posicionamento, ele foi duramente criticado por muitos de seus contemporâneos como o também escritor e filósofo Jean Paul Sartre, que apoiava o governo da, então, União Soviética, atual Rússia. Diferente de Sartre, Camus condenou abertamente os assassinatos e as prisões de opositores ao líder russo, Josef Stálin, porque não acreditava em um engajamento cego às práticas totalitárias que vinham se tornando cada vez mais divulgadas na Europa a partir da segunda metade do século XX.

Mesmo execrado por seus iguais, Camus não se intimidou e seu livro é uma das primeiras obras que denuncia o uso das ideologias na prática de crimes tão inaceitáveis quanto os cometidos pelos regimes tiranos anteriores. Isso porque, para o autor, nada legitima a matança promovida pelas guerras, revoluções ou a opressão dos regimes, sejam elas justificadas por leis absolutas ou pela instrumentalização da razão. Ainda mais em se tratando de revoluções que alardeavam libertar o povo, como no caso específico da Revolução Russa (1918), rebelião em massa contra o czarismo³⁶, mas que se desdobrou no socialismo real de Vladimir Lênin e Stalin, conhecido por violar os direitos humanos ao manter em confinamento nos gulagui³⁷ opositores internos aos regime.

Mas tudo isso começou, e Camus não deixa de pontuar, com a negação da ideia de Deus, com a revolta metafísica, que poderia ter seguido por outros caminhos, mas que foram vencidas pela ilusória ideologia libertadora das revoluções. Camus analisa, portanto, no capítulo sobre a revolta histórica, que um homem totalmente desprovido de direcionamento ético, submetido às “leis da

³⁶ Czarismo: regime monárquico de poder ilimitado e absoluto que vigorou na Rússia dos séculos XV até o século XVIII. (INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS, p. 253, 2011).

³⁷ Gulag [rus...;PL.: gulagui]: sistema penal da antiga União Soviética, formado por uma rede de campos de concentração. (INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS, p. 489, 2011).

história”, alinhou-se ao espírito da revolução e aceitou as regras da destruição do outro, ou seja, permitiu o aniquilamento da liberdade, em nome de ideais niilistas.

Exemplo maior disso é o totalitarismo, objeto de estudo de Hannah Arendth. Apesar de não usar o termo “totalitarismo” em seu livro, Camus fala em “revolução totalitária”, “estética totalitária”, “religiões totalitárias”, “doutrinas totalitárias”, “sociedade totalitárias” como eventos ou concepções ludibriadoras do homem, por partirem de falsos princípios, propagando um tipo de unificação genuína do gênero humano, através de uma ideologia que justifica o uso de qualquer meio para atingir um fim maior, que no século XX, segundo Camus, foi a instauração do terror de Estado.

O filósofo aponta como responsáveis, no campo do pensamento, por fornecerem os fundamentos para a eclosão dessas revoluções totalitárias: Hegel, Marx e Nietzsche. Camus mostra como o sonho marxista e as ideias hegelianas e nietzscheanas contribuíram para a estruturação das ideologias nacionalistas como as de Hitler (Alemanha) e Mussolini (Itália). Com sua obra, Camus pretende fazer um lembrete do terror advindos dessas experiências e também ser um farol para que o homem evite no futuro cometer os mesmos crimes. O filósofo quer, principalmente, alertar o homem para que esse recupere a lucidez e aposte numa revolta que seja libertadora e não impositiva.

Assim, fica evidente que a preocupação maior de Camus nesses desdobramentos da revolução histórica não se restringe apenas ao terror individual, do homem em relação a si mesmo ou do homem em relação ao seu próximo, mas prioritariamente do terror do Estado totalitário, que com seus aparelhos de manipulação submete à consciência do homem ideologicamente e subtrai sua coragem através do medo da morte, das prisões, expulsões, banimentos, entre outras táticas de dominação social.

Por isso, a crítica de Camus ao niilismo e às suas consequências, pois, por meio da propagação dessas ideias, o homem passa a não acreditar em uma saída pelo diálogo, pela justiça. Os contemporâneos de Camus, segundo sua análise, não acreditam mais na felicidade individual nem coletiva, só numa adesão massifica a uma causa ou movimento que nega sua liberdade.

3.1. A questão da revolução

Para o pensamento camusiano a revolução aparece como um desvio do ideal de revolta. Ao trabalhar o problema das revoluções, Camus inicia com a questão da morte dos reis na primeira parte do capítulo A Revolta Histórica, intitulado *Os regicidas*. A superação do absolutismo pelo capitalismo inaugura a época moderna com as revoluções burguesas, capitaneadas pela revolução Inglesa (incluída aqui a revolução industrial) e a revolução Francesa ³⁸.

1789 é o ponto de partida dos tempos modernos, porque os homens daquela época quiseram, entre outras coisas, derrubar o princípio de direito divino e fazer com que entrassem para a história a força da negação e de revolta que se constituíra nas batalhas intelectuais dos últimos séculos. Dessa forma, acrescentaram ao tiranicídio tradicional um deicídio racional. O pensamento dito libertino, o pensamento dos filósofos e dos juristas serviram de alavanca a essa revolução (CAMUS, 2005b, p. 138).

Para Camus o desaparecimento dos reis é uma exigência revolucionária, onde o poder da coroa é substituído pelo poder do Estado capitalista movida pelo advento da revolução industrial e pela conjuntura de opressão vivida pelas massas campesinas no século XVIII. Mas é também, no campo do pensamento e do gênero humano, a aceitação da supremacia do ideal revolucionário sobre o homem e sua liberdade.

Camus condena essa escolha porque ela se desvia do que fundamenta o sentido de revolta que, em primeira instância, salva o homem de sua solidão existencial, ao revelar que o destino de um homem é o de todos, sendo este a morte. Mas diferente da resposta niilista, o filósofo vê nessa consciência de um destino que se partilha a saída do absurdo e da opressão. E quando o homem moderno escolhe submeter-se à revolução e não mais a Deus, à Igreja, ele novamente escolhe a escravidão e não a liberdade.

Nessa abdicação da comunhão entre os homens, na recusa de uma real igualdade, abre-se, então, o caminho para as revoluções, que aparecem como o

³⁸ “As Revoluções Burguesas são um momento significativo na história do capitalismo, na medida em que serão elas que contribuíram para abrir caminho para a superação dos resquícios feudais. [...]. Tais revoluções ocorreram em vários países europeus” como Inglaterra e França. (FARIA; MARQUES, BERUTTI, 1993, p. 107).

resultado da mutilação das bases da revolta. Com isso, Camus expressa sua inquietação quanto ao poder da “história”, por ela atribuir à existência um valor abstrato, racional, teórico, distante das verdadeiras necessidades humanas, onde as falsas promessas ou “esperanças” justificam atrocidades. Para o pensador, toda revolta calcada na irracionalidade é mais aceitável do que àquela estruturada por concepções lógicas e ordenadoras da realidade. Tal como Todd, citando Camus, alerta:

As realidades revolucionárias são maquiadas. Todos mentem para os outros e para si mesmos. As aparências do regime são negativas, mas, com sinceridade ou má-fé, as pessoas se acreditam “realistas”. Camus: “Às vezes odeio minha época. Não sou um idealista. E não são essas realidades, por mais abjetas e cruéis que sejam, que odeio. São as mentiras em que elas chafurdam. [A Rússia é] hoje uma terra de escravos juncada de postos de vigia [...]. Combaterei até o fim o fato de esse regime de campo de concentração ser adorado como instrumento da libertação e como uma escola de felicidade futura...Só uma coisa no mundo me parece maior do que a justiça: é, se não a própria verdade, pelo menos o esforço no sentido da verdade. Não temos necessidade de esperança, temos apenas necessidade de verdade. (TODD, 1998, p.557).

A “história” em Camus acaba por substituir “Deus e os reis” por meio da violência em um processo onde o resultado é que o homem logo se confundirá com Deus, por exigir “desesperadamente a unidade do gênero humano através de um extenuante acúmulo de crimes e guerras”. (CAMUS, 2005b, p.160). E isso é muito diferente do que o filósofo aponta no horizonte da liberdade humana. Ele defende que a revolta essencial não coloca no lugar do divino (metafísico ou humano) o próprio homem, mas sim, a comunidade humana gregária, aquela, que baseada no respeito mútuo, pode construir um caminho que leve a um presente e um futuro sem guerras.

Conhecido como o ano das revoluções, 1848 foi um ano convulsionado por diversos movimentos de insurgência em toda a Europa, onde fervilhavam ideias revolucionárias. Na França, por exemplo, mas também na Alemanha, Itália, Áustria, o ano marcou o início do fim da monarquia e também a busca pela independência como no caso austríaco. (PEDRO; CÁCERES, p. 240-244). Mas mesmo sendo um fenômeno marcadamente europeu, a França foi protagonista nesse processo, ao

retirar do centro do “mundo” o chamado rei sol, Luís XVI ao executá-lo,³⁹ emblema máximo do estado absolutista. Isso porque durante todo o século XVIII borbulhavam tensões provocadas pela insatisfação popular frente à sobrecarga de impostos. Assim, cansados de sofrer nas mãos da monarquia, as massas buscaram, através da revolução, uma maneira mais justa de viver. Tal foi a força simbólica da Revolução Francesa que ela inspirou sozinha movimentos semelhantes durante os cem anos seguintes.

Apesar de toda a agressividade da Revolução, os exércitos franceses muitas vezes traziam consigo a libertação. Em geral, a ocupação francesa levava à abolição do feudalismo e à destruição de velhas tiranias, além de promover a igualdade dos homens perante a lei. Por esta razão, desde o início a Revolução Francesa foi (e permaneceu) uma grande inspiração e um grande ideal. Por todo o mundo, nos cem anos seguintes, os homens se voltariam contra opressores reais ou imaginários, em nome dos ideais sintetizados num dos lemas da Revolução: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. E por isso era temida pelos tiranos. Mesmo quando os homens não viam a revolução como forma de conseguirem o que queriam, se inspiravam nas reivindicações revolucionárias de que todos têm direitos, como seres humanos[...] (ROBERTS, 2001, p. 520).

Dessa forma, a Revolução Francesa aparece na história do pensamento como sendo um marco de coragem e conquistas, além de aparecer como um divisor histórico, pois com inicia a idade contemporânea. Mas é Oliver Todd quem traz o entendimento de Camus sobre a França e suas revoluções.

A obra poderia ter como subtítulo: “o homem contra uma certa ideia de revolução”. Eis o drama em que a revolução, em seus próprios sucessos, nos mostra uma face horrível [...]. Em cento e cinquenta anos, a França conheceu quatro revoluções sangrentas e um certo número de rebeliões. (TODD, 1998 p.556).

Em toda a sua obra é inequívoca a preocupação que os sentimentos do absurdo e da revolta levassem o homem a desistir da vida ou a deixar-se levar por sistemas ou causas que resultassem na legitimidade do assassinato. A questão do assassinato, portanto, aparece no pensamento camusiano como uma negação da

³⁹ Camus analisa o assassinato de Luís XVI, como sendo o cume do “escândalo repugnante” e o símbolo da dessacralização da história, pois é morto o principal representante de Deus.(CAMUS, 2005b, p. 147).

solidariedade entre os homens, o que é incompatível com o significado de revolta defendido pelo filósofo.

A solidariedade dos homens se fundamenta no movimento de revolta e esta, por sua vez, só encontra justificção nessa cumplicidade. Isso nos dá o direito de dizer, portanto, que toda revolta que se permite negar ou destruir a solidariedade perde, ao mesmo tempo, o nome de revolta e coincide, na realidade, com um consentimento sagrado, esta solidariedade só passa a ter vida como revolta. (CAMUS, 2005b, p. 34).

Dessa forma, quando Camus afirma que a solidariedade nasce junto com a revolta ele automaticamente aponta um limite para a liberdade humana. O filósofo considera lícito toda forma de vivência desde que não implique na aniquilação do homem pelo homem.

Nossa revolução é uma tentativa de conquistar um novo ser pela ação, fora de qualquer regra moral. É por isso que ela está condenada a só viver na história, e no terror. O homem segundo a revolução, não é nada e se não obtém a história, por bem ou por mal o consentimento unânime. Neste ponto preciso, o limite é ultrapassado, a revolta é inicialmente traída e, em seguida, logicamente assassinada, pois ela nunca deixou de afirmar, em seu movimento mais puro, a existência de um limite e o ser dividido que somos: ela não se acha na origem da negação total de todo ser. (CAMUS, 2005b, p.287).

Camus busca compreender, ao longo de sua análise, se o pensamento revoltado “continua fiel à sua nobreza primeira ou se, por cansaço e loucura, esquece-a, pelo contrário, em uma embriaguez de tirania ou de servidão” (CAMUS, 2005b, p. 35). A sua conclusão é que o homem, de fato criou leis para se lançar na história e apostou no engajamento revolucionário, rompendo, assim, com o compromisso de comunhão com seus semelhantes. Nesse cenário, a liberdade, essa aspiração que todo ser tem, acaba por se distorcer e aparece como motivo maior para se abraçar revoluções, mesmo que isso implique em derramamento de sangue.

Essa é a crítica de Camus a todas as revoluções históricas. O filósofo afirma que “os governos revolucionários ficam na obrigação, na maior parte do tempo, de serem governos de guerra. Quanto mais ampla a revolução, maior o comprometimento da guerra que ela implica” (CAMUS, 2005b, p.133).

Mas no seu processo reflexivo, Camus segue indagando, durante todo o capítulo sobre a revolução histórica, se ainda assim, seria possível realizar uma revolução sem recorrer ao terror. Ele conclui também que, definitivamente, “revolta” e “revolução” não podem andar juntas, segundo Amitrano em seu livro *Albert Camus: um pensador em tempos sombrios*.

Considera-se, assim, que ‘revolta’ e ‘revolução’ são, efetivamente conceitos contraditórios. Afinal, a revolução realiza-se a partir da humilhação, da minimização da *conditio humanae*, traindo, por conseguinte, as bases e fundamentos da própria revolta. Ademais, a revolução transmuta-se em negação, abjurando-se a si mesma. Em outras palavras, conquanto a reivindicação da revolta seja a unidade, a reivindicação da revolução emerge como totalidade. (AMITRANO, 2014, p.66).

Camus infere, em última instância, que a revolução, enquanto realização, apareceu e se estruturou como potência destruidora, porque negou fundamentalmente os princípios da revolta originária.

3.2. A questão da violência

A atualidade de Camus, e por isso também a escolha de sua obra e de seu pensamento como fonte de análise nesse trabalho, está em no fato do filósofo ter se ocupado da questão da violência em seu tempo. Situação que permanece, nesse ponto, a mesma na atualidade, quando vemos, ao nosso redor, a promoção do terrorismo no mundo, a dramática situação dos refugiados da Síria, país que vive uma guerra civil que parece não ter fim, sem falar na banalidade da vida e no aumento da violência em nosso próprio “quintal”, na capital do Piauí, Teresina, Nordeste do Brasil.

De acordo com o sociólogo Zygmund Bauman⁴⁰, isso se deve por causa de uma vivência “líquida” da realidade, onde a violência contemporânea naturalizou o assassinato, guerras, massacres, atentados e toda sorte de misérias humanas.

⁴⁰ Referimos-nos ao polaco Zygmunt Bauman (1925), que propõe uma análise perspicaz sobre as relações humanas na dita pós-modernidade. Sua abordagem refere-se ao problema do consumo, da violência, das mídias, bem como, a relação entre o Holocausto e Modernidade, exposta por ele como resultante da dissolução ou da liquidez presente relações humanas. Entre suas obras mais conhecidas estão; *Amor Líquido* (2003) e *Tempos Líquidos* (2007), onde o autor evidencia a incerteza do sentimento e da história humana na era do consumo.

Para quem pensa a sociedade, a violência aparece como um desafio a ser compreendido, tanto historicamente quanto no nível das ideais⁴¹. Albert Camus é, justamente, um desses filósofos que colocou a questão da violência, e da violência totalitária que se realizou historicamente no advento das revoluções, no centro do seu trabalho.

Partindo de uma perspectiva existencial, política e humana, Camus propõe revisar a história e a filosofia analisando o porquê do terror, da ideologia, dos regimes totalitários. A violência aparece, portanto, em *O Homem Revoltado* não como um conceito pronto e acabado, mas como o elemento silenciador do homem de sua época, homem este que envolto pelo desespero sai da categoria da revolta e cai na revolução como se a primeira não bastasse para obter a dignidade e os direitos que legitimamente é de todos.

E apesar de toda a crítica que faz ao niilismo, Camus deseja retirar do interior do pensamento niilista⁴² valores que façam os homens e o mundo não se destruírem. Assim, vemos em seus romances, dramas ou em suas crônicas nos jornais da época, Camus demonstrar uma preocupação especial com a violência. O homem aparece em suas obras muitas vezes como anti-herói e até como alguém bastante inclinável ao crime. O filósofo admite ainda que, às vezes, seu pensamento é interpretado como utópico, devido à sua defesa de um caminho que não deságue em violência e assassinato. Mas ele se defende dessa interpretação ao argumentar que utopia maior é a do capitalismo e do marxismo que acreditam que levaram a um equilíbrio social na aplicação de seus princípios.

A esse respeito, parece que se pode afirmar o seguinte: a utopia é o que está em contradição com a realidade. Desse ponto de vista totalmente utópico, querer que ninguém mate a ninguém. É utopia absoluta. Porém pedir que não se legitime o assassinato é uma utopia de menor grau. Por outra parte, as ideologias marxistas e capitalistas, baseadas na ideia de progresso, convencidas ambas de que a aplicação de seus princípios deve conduzir inevitavelmente ao

⁴¹ Abbagnano no *Dicionário de filosofia* (2007) trata inicialmente da violência como sendo uma “ação contrária à ordem ou à natureza”. Hannah Arendt em *Sobre a violência* (2009) trata da violência no contexto do século XX, bem como sua instrumentalização. Camus em *O homem revoltado* (2005) trata da violência como sendo o estopim do niilismo, elemento constitutivo da sociedade europeia no século XX.

⁴² É necessário que digamos que o niilismo em Camus não significa a negação de todas as crenças, e sim a negação de uma em particular, o absurdo. Através dela o homem violenta e terroriza, em nome de uma crença indestrutível que na unidade.

equilíbrio da sociedade, são utopias de um grau muito mais alto. Ademais, estão nos custando muito caro. (CAMUS, 1996, p. 709, tradução nossa).

Vê-se que a deficiência da época de Camus também é imaginativa e simbólica. Ele acredita que o seu tempo não consegue conceber a morte do outro como algo realmente problemático, assim como os homens não conseguem mais amar em proximidade. O seu tempo e ainda mais radicalmente o de agora, normalizou o assassinato, a pobreza, a opressão, na medida em que aceitou que essas realidades, por existirem, devem ser toleradas. Mas talvez Camus possa, sim, ser considerado um utópico, pois em sua concepção de revolta reside toda a saída do medo, da solidão e da violência estrutural edificada. Ele aponta como caminho a solidariedade entre os homens e em tempos de relações voláteis ou líquidas, lembrando Zygmunt Bauman, é possível que esta seja a revolução necessária a ser feita.

Nesse ponto é importante ressaltar que nossa pesquisa não escolheu esta obra em particular por ser a que mais se aproxima da filosofia em termos de discussão moral, política e ética, mas pela seriedade e honestidade com que Camus trata os problemas de seu tempo, sem tentar apresentar soluções prontas ou negando as dificuldades de compreensão. Ele acredita e diz isso com clareza que é preciso antes de tudo procurar compreender o pensamento revoltado ao longo do tempo e tentar superar o que lhe desvirtuou.

Devemos encontrar em nós mesmos, no coração de nossa experiência, e dizer no interior do pensamento revoltado, os valores que necessitamos. Se não os encontramos, o mundo desmoronará, e caso assim seja nós desmoronaremos com ele, e isso será uma infâmia. Não temos outra escolha senão estudar a contradição em que se debateu o pensamento revoltado, entre o niilismo e a aspiração a uma vida, e superá-la no que tem de positivo. (CAMUS, 1996, p. 405, tradução nossa).

Camus está comprometido com a procura de entendimento e respostas. Ele se propôs pensar sua época tendo como foco o homem revoltado por acreditar que é nele que ainda reside a possibilidade de redenção, mas sempre uma redenção no aqui e agora, humana, concreta, porém, irmanada com seus semelhantes. O filósofo usa a palavra, o pensamento, a racionalidade argumentativa, para advertir que é

preciso falar sobre os efeitos das últimas guerras e de um pós-guerra que principia sob pena de matar a esperança do homem por tempos melhores.

Hoje ninguém fala (exceto os que se repetem) porque o mundo nos parece conduzido por forças cegas e surdas que não ouvem as vozes de advertência, nem os conselhos nem as súplicas. Algo em nós tem se destruído pelo espetáculo dos anos que acabamos de viver. E esse algo é a eterna confiança do homem que sempre acreditou ser derivada de outras reações humanas falando a linguagem da humanidade. (CAMUS, 1996, p. 707, tradução nossa).

Assim, o homem inserido num mundo niilista, de valores decadentes começa a buscar na própria história um sentido e valores que o assegurem existir para além da monarquia absoluta e de Deus. É nesse processo que, logo em seguida, analisaremos como o marxismo contribuiu, através das revoluções socialistas, para a cristalização de um tipo de totalitarismo.

3.3 A crítica de Camus ao projeto marxista: da profecia ao malogro

Como já vimos, a substituição do sentido de totalidade pela realização história, por meio da ideologização política, fortaleceu o sentimento de indiferença que os homens têm para com seus contemporâneos. O sujeito revolucionário⁴³ agora, além de rebelar-se contra os regicidas, lutará indignado contra a opressão social (proletária) feita pelo sistema capitalista.

É aqui que entra o pensamento marxista. Camus é um crítico de tal concepção porque identificou nele um projeto de libertar o homem oprimido, identificado por Marx como proletário, através do fim das classes sociais. No entanto, essa tentativa é frustrada, logo quando se reconhece a impossibilidade de realizar um estado universal. Mesmo porque para o filósofo, a libertação do homem deve incluir em sua realização todos os homens e não apenas os proletários.

Mas não se pode negar que o marxismo marcou o século XX como uma filosofia que procurou ser uma alternativa ao vazio de um tempo sem Deus. Além disso, o cenário político da época foi propício a sua difusão. O ajudou a expandir sua

⁴³ Marx acredita na ideia de emancipação do proletariado através da revolução comunista. No entanto, esta só toma corpo quando o pensador alemão entra em contato com as vertes socialistas e comunistas do recém-nascido movimento dos operários entre os anos de 1840 e 1848. (Michael Lowy, *A teoria da revolução no jovem Marx*, 2002)

teoria como social, bem como sua ideologia. Tal como muitos intelectuais contemporâneos de Camus, o autor também foi influenciado pela teoria marxista, mas não demorou a se desiludir frente às experiências socialistas como a na Rússia.

Nesse ponto é relevante falar um pouco sobre a “Revolução Industrial” já que Marx partiu dela para chegar ao projeto socialista. Assim, o processo de industrialização foi fundamental para estruturar todo o sistema capitalista, antítese natural do governo proletário, segundo Karl Marx. Foi na Inglaterra (1750) que a industrialização iniciou sua expansão para posteriormente se inserir na Bélgica (1830), França (1848), Alemanha (1870), Norte da Itália (1870), Rússia (1890), Estados Unidos (1840/60) e Japão (1860). (FARIA; MARQUES; BERUTTI, p. 142-143, 1989).

Vários foram os fatores que possibilitaram a revolução industrial, entre eles, pode-se citar: a acumulação do capital, matéria-prima disponível, juntamente com o êxodo rural para as grandes cidades, o que criou uma mão de obra abundante, mercado consumidor, tudo isso promoveu um novo modo de vida na área urbana. (FARIA; MARQUES; BERUTTI, p. 142, 1989). E naquela época, o que menos importava eram as condições degradantes de trabalho. A fome no campo era tamanha que os camponeses deixavam suas terras e iam para as cidades trabalhar nas indústrias. Mas os trabalhadores das cidades começam a se organizar e surgem os sindicatos, como uma forma coletiva de lutar contra jornadas exaustivas, por melhores salários e melhores condições de trabalho. É nesse contexto que Karl Marx, filósofo nascido na Prússia, se volta para a questão das massas proletárias e edifica um projeto onde o capitalismo seria substituído por um sistema onde as riquezas do mundo fossem divididas de forma mais justa e igualitária que viram a ser conhecidas como socialismo e comunismo ⁴⁴ europeu por volta de 1900.

O que Marx certamente afirmava, e que deu grande confiança a seus discípulos, era que a irresistível tendência da História criaria no proletariado industrial uma classe cuja exploração pelos donos da propriedade levaria inevitavelmente à revolução social, à derrubada da opressão capitalista e, afinal, à instituição de uma sociedade racionalmente ordenada, onde os seres humanos poderiam ser, de fato, livres (ROBERTS, 2001, p. 554).

⁴⁴ Durante a segunda metade do século XIX, os termos “socialismo” e “comunismo” passaram a ser usados geralmente como sinônimos na designação do movimento da classe trabalhadora, embora o primeiro fosse muito mais usado. (BOTTOMORE, 2012, p.121)

Tão influente foi o pensamento marxista no século XX, que as ideias de Marx tinham, segundo Camus, uma força quase religiosa, embora o seu criador quisesse o contrário. Inspirado também nas revoluções de 1830 e 1848, o prussiano que ao longo do tempo se tornou apátrida, tinha a expectativa de que um levante popular bem sucedido levaria a uma melhora real nas condições de vida dos trabalhadores em muitos países através da adoção do comunismo.

Marx refere-se a comunismo – a palavra teve origem nas sociedades secretas revolucionárias atuantes em Paris em meados da década de 1830 – em dois sentidos diferentes, mas relacionados: como um movimento político da classe operária atuante na sociedade capitalista e como uma forma de sociedade que a classe trabalhadora criaria com sua luta (BOTTOMORO, 2012 p. 122).

Apesar das críticas de Camus ao marxismo, é preciso deixar claro que não se trata aqui de confrontar o pensamento dos dois filósofos, e sim, de compreender as críticas de Camus no que tange ao caráter “profético” que o pensamento de Marx adquire. Pois o pensador franco-argelino considera perigoso e ilusório prometer como necessário um futuro de igualdade tendo como horizonte uma sociedade sem classes. Camus não acredita nessa superação. Também Hannah Arendt julga o pensamento marxista em sua aplicação histórica.

A propaganda comunista ameaça as pessoas com a possibilidade de perderem o trem da história, de se atrasarem irremediavelmente em relação ao tempo, de esbanjarem as suas vidas inutilmente, tal como os nazistas as ameaçavam com uma existência contrária às eternas leis da natureza e da vida e com uma irreparável e misteriosa degeneração do sangue (ARENDDT, 2012, p.478).

Camus apresenta Marx a partir de dois aspectos prioritários: o do profeta e o do revolucionário. O lado revolucionário é, para o filósofo, herança das revoltas francesas e da ideologia alemã. Já o lado profético tem raízes na crença científica e messiânica da história⁴⁵.

⁴⁵ Como já mencionado neste trabalho, Camus tem um apreço especial ao mundo grego e ao tratar das profecias marxistas compara a noção de unidade do cristianismo ao marxismo. O fato do marxismo se aproximar do cristianismo se dá por ambos transformarem a ideia de humanidade na história. Um deseja o que há de perfeito e divino no mundo metafísico e o outro o que há de perfeito dentro da sociedade proletária, o ideal de uma sociedade sem classes.

Na Inglaterra do século XIX, em meio aos sofrimentos e às terríveis desgraças que a passagem do capital agrícola ao capital industrial provocava, Marx tinha muitos elementos para elaborar uma impressionante análise do capitalismo primitivo. Quanto ao socialismo, independente dos ensinamentos, aliás contraditórios em relação à sua doutrina, que podia tirar das revoluções francesas, ele era obrigado a falar nele no futuro, e de forma abstrata (CAMUS, 2005b, p. 219).

Sob o ângulo da profecia, Camus analisa o pensamento de Marx, colocando este no mesmo patamar da noção de unidade do mundo cristão. Para o filósofo, as duas doutrinas têm em comum a ideia a história se desenrola em direção a um fim. Camus também afirma que nos dois casos, as ações do homem são avaliadas em prol do seu engajamento que garantirá sua salvação ou castigo. A oposição do pensamento camusiano a essas duas concepções está calcada na paixão de Camus pelo mundo grego. Para ele, o ideal cristão, assim como, o marxista, não consideram a natureza em sua existência e nem a aceitam, mas julgam e prometem ao homem poder transformá-la.

Entende-se melhor esse corte ao ressaltar a hostilidade dos pensamentos históricos em relação à natureza, considerada por eles como um objeto não de contemplação, mas de transformação. Tanto para os cristãos quanto para os marxistas, é preciso dominar a natureza. Os gregos acham que é melhor obedecer-lhe. (CAMUS, 2005b, p. 221).

Isso porque para Marx a revolução⁴⁶ aparece como um braço forte da história, e por isso seu papel é contribuir para as mudanças sociais através do “realismo político, da disciplina e da força” (CAMUS, 2005b, p. 224). Marx entende, segundo o autor, que somente as leis da história são verdadeiras.

Vimos, ao longo de todo esse trabalho, a preocupação de Camus com o homem perdido no vazio da existência, sem saber se opta pela morte ou se entrega a uma vida sem limites. O sentimento de isolamento frente a um mundo visto como absurdo, por não ter nenhuma identificação com o universo humano, e a substituição desse vazio, não mais por Deus, mas pela realização histórica, fazem o filósofo

⁴⁶ Para Arendt, Marx apresenta-se como o teórico da revolução. No entanto, de Marx é difícil retirar uma denominação explícita sobre o que seria de fato a revolução, mas também não podem tirar a importância do conceito de revolução em sua teoria. “A revolução é o princípio que impulsiona a mudança nas sociedades, mormente a transformação da sociedade capitalista para a sociedade socialista”. *10 Lições de Marx* (p. 58, 2013).

alertar para as teorias que tentam enquadrar a realidade no limite do pensamento. Isso porque Camus acredita que não é negando a incerteza da vida que o homem viverá em paz. Essa é a chave para compreender o incômodo de Camus com o marxismo, pois o pensador não vê no progresso social a certeza profética da realização da igualdade. O que para ele sustenta a igualdade é a precariedade da vida humana que pode fazer surgir à solidariedade depois que o homem, perplexo diante de suas fragilidades, escolher viver o presente de forma autoconsciente e buscando seu próprio caminho, sem buscar em ideologias e ou no divino a salvação.

A crítica de Camus a Marx vai mais além, lembrando que, filho “da religião da ciência, do evolucionismo darwinista, da máquina a vapor e da indústria têxtil” (CAMUS, 2005b, p. 229), Marx verá que tudo isso será contestado, quando cem anos depois, a ciência descobrir a relatividade, a incerteza e o acaso, fatores que também precisarão ser levados em conta pela economia. Camus afirma ainda que o materialismo histórico não é absoluto e que da mesma forma como ele a teoria se apoiou nas armas, as armas podem se apoiar na teoria.

Marx não é, portanto um materialista puro, pela razão evidente de que não existe um materialista puro, pela mesma razão evidente de que não há materialismo puro nem absoluto. Ele o é tão pouco que reconhece que, se as armas podem garantir a teoria, a teoria pode do mesmo modo dar origem às armas. Seria mais correto chamar a posição de Marx de determinismo histórico. Ele não nega o pensamento; ele o imagina determinado, de modo absoluto, pela realidade exterior. (CAMUS, 2005b, p. 231).

Uma das mais fortes críticas de Camus ao materialismo histórico é a acusação de que tal filosofia prática tem no homem um mero instrumento da revolução, usando como chamariz a promessa de salvação frente ao que o oprime e degrada, qual seja, o sistema capitalista. Assim, ao invés de Marx fazer valer uma transformação objetiva e do homem em si mesmo, ele fez do homem um escravo de uma causa, fundamentando a prática de uma nova denominação:

O pensamento histórico devia livrar o homem do jugo divino; mas essa liberação exige dele a submissão mais absoluta ao devir. Corre-se então para a permanência do partido, como antes se corria para o altar. Por isso, a época que ousa dizer-se a mais revoltada só oferece uma escolha: conformismos. A verdadeira paixão do século XX é a servidão. (CAMUS, 2005b, p. 270).

Isso corresponde ao que Camus denomina “império do homem”, pois morto Deus na revolta metafísica, morto os reis na revolta histórica, resta ao ser humano erigir seu próprio império sob o julgo da mentira e dissimulação. “O Império é ao mesmo tempo guerra, obscurantismo e tirania, afirmando desesperadamente que será fraternidade, verdade e liberdade: a lógica dos postulados obriga-o a isso. (CAMUS, 2005b, p. 270).

O valor que Camus atribui à vida não é um valor que faz o homem batalhar para conquistá-lo, é um valor que existe em sim mesmo, no entanto Marx ao fazer da história humana uma determinação econômica, exclui a possibilidade de o homem viver sem que haja um para quê. Camus repudia essa determinação social, assim como vimos na questão do suicídio, em que ele não aparecia como uma questão social e sim existencial.

Situar a origem do homem na determinação econômica é limitar o homem a suas relações sociais. Não há homem solitário, esta é a descoberta incontestável do século XIX. Uma dedução arbitrária leva então a dizer que o homem só se sente solitário na sociedade por motivos sociais. Se, na verdade, o espírito solitário deve ser explicado por meio de algo que esteja fora do homem, este está a caminho de uma transcendência. O social, ao contrário, só tem o homem como autor; se além disso, se pode afirmar que o social é ao mesmo tempo criador do homem, chega-se à explicação total que permite expulsar a transcendência. O homem então, como quer Marx, “é autor e ator de sua própria história”. A profecia de Marx é revolucionária porque completa o movimento de negação que começou com a filosofia das luzes. (CAMUS, 2005b, p. 232).

Marx, porém, segundo Camus, fez um grande trabalho ao denunciar os maus tratos que homens e mulheres sofriam naquela época. A filosofia marxista conseguiu revelar o predomínio da burguesia e a usurpação dos direitos de quem não era dono dos meios de produção, os proletários.

Que as exigências da honestidade e da inteligência tenham sido utilizadas para fins egoístas pela hipocrisia de uma sociedade medíocre e gananciosa, eis uma desgraça que Marx, incomparável quando se trata de abrir os nossos olhos, denunciou com uma veemência desconhecida até então. (CAMUS, 2005b, p.233).

Mas o grande feito de Marx, para o filósofo, é explicar o passado e o futuro segundo o prisma do trabalho, demonstrando as desigualdades sociais e os

antagonismos entre a produção e a distribuição, o que desemboca em luta de classes.

À primeira vista, digamos de uma vez, não há razão para que o princípio firmemente estabelecido de uma luta de classes deixe subitamente de ser verdadeiro. Ou ele é sempre verdadeiro ou nunca foi. Marx diz efetivamente que não haverá mais classes após a revolução, assim como não houve ordens após 1789. Mas as ordens desapareceram sem que as classes desaparecessem, e nada nos garante que as classes não darão lugar a um outro antagonismo social. O essencial da profecia marxista, no entanto, reside nessa afirmação. (CAMUS, 2005b, p. 235).

Após fazer uma descrição do esquema marxista, que vai da mercadoria à mais-valia, que segundo Marx e também Camus, desumaniza o operário ao sobrepô-lo à importância da máquina, Camus diz, que cedo ou tarde, chegará o dia onde quem está oprimido irá se indignar e reivindicará os seus direitos através da revolução: “fatalmente chega o dia em que um imenso exército de escravos oprimidos se encontra diante de um punhado de senhores indignos. Este é o dia da revolução”. (CAMUS, 2005b, p. 236).

Podemos observar, no pouco exposto até aqui, como a filosofia marxista é abrangente e é certo que variadas interpretações podem ser feitas do pensamento de Marx, principalmente, de uma de suas mais difíceis obras que é *O capital*, disposta em três volumes de denso conhecimento econômico e histórico e resultado de suas pesquisas no campo da economia política. Nesse ponto, inclusive, Camus foi muitas vezes criticado por não ter lido Marx como deveria. Mas para além dessa crítica, o que faz Camus negar o pensamento marxista é, em essência, a apregoada revolução proletária, que para ele faria apenas a troca de papéis, onde o humilhado se tornaria senhor e humilharia quem antes detinha o poder, o que faria nascer a “ditadura da classe operária”.

Não se espera pelo poder ou então espera-se por ele indefinidamente. Chega o dia em que é preciso tomá-lo, e é esse dia que continua sendo algo meio nebuloso para os leitores de Marx. Ele não parou de se contradizer em relação a isso. Observou que a sociedade era “historicamente obrigada a passar pela ditadura da classe operária” (CAMUS, 2005b, p. 240).

Mas Camus também reconhece que há uma preocupação ética na teoria de Marx, pois “ele colocou o trabalho, sua degradação injusta e sua dignidade profunda no centro de sua reflexão” assim como “rebelou-se contra a redução do trabalho a uma mercadoria e do trabalhador a um objeto” (CAMUS, 2005b, p.242). Ou seja, apesar de fazer o homem servir à história, Marx acreditava que os fins históricos deveriam ser morais e racionais, e Camus diz que nisso mora a sua utopia, pois o homem embevecido pela vontade de revolução, não consegue reivindicar moralmente, perdendo-se todo valor positivo da revolta.

A reivindicação de justiça leva à injustiça se não estiver baseada numa justificação ética da justiça. Sem isso, o crime também um dia torna-se dever. Quando o mal e o bem estão reintegrados no tempo, confundidos com os acontecimentos, nada mais é bom ou mau, mas apenas prematuro ou superado. Quem decidirá quanto à oportunidade senão o oportunista? Mais tarde, dizem os discípulos, vocês julgarão. Mas as vítimas não estarão mais lá para julgar. Para a vítima o presente é o único valor, a revolta, a única ação. (CAMUS, 2005b, p. 243).

A partir disso, Camus investiga o quanto de responsabilidade Marx tem dentro dessa ideia em que o homem (proletariado) espera pela vinda do “messias” em forma de superação das classes. Para Camus, o problema da revolução proletária é preocupante, não importando o Estado⁴⁷, já que de uma forma ou de outra haverá derramamento de sangue quando uma classe procurar superar a outras, ou seja, quando a classe operária tentar superar a burguesa. Camus entende que Marx viu a revolução como uma alternativa para a classe trabalhadora, mas não aprovava o caráter violento que o economista por um determinado tempo concebeu⁴⁸.

Camus pondera ainda sobre a questão do exercício da missão proletária, dizendo que essa não conseguiu irmanar-se com a história porque o homem reduzido às suas condições econômicas e sociais e imerso na miséria industrial não daria conta de lutar politicamente e fazer valer suas necessidades, passando, assim,

⁴⁷ O Estado aparece na concepção marxista como um meio de opressão, que basicamente tem a função de sobrepor uma classe à outra isso corresponde a dizer que tanto do viés social, como do político, a revolução está para transformar e retirar a velha ordem social de cena, para somente assim adentrar a revolução social.

⁴⁸ Sabe-se que se tratando de teorias a de Marx aparece no cenário intelectual como sendo uma das mais lidas e reformuladas, e lidas de diferentes formas, o próprio Marx sabia da dinamicidade histórica e da necessidade de reinterpretção. Assim, Marx aparece ora apoiando a revolução sangrenta e ora de modo mais pacífico, visando uma tomada de poder menos ofensiva.

a ser representado por intermediário e entregue aos “burocratas e aos seus doutrinadores”. (CAMUS, 2005b, p. 250).

E mais, Camus alerta que quando Marx vê no capitalismo um sistema econômico explorador, que “oprima pelo que é, acumula para aumentar o que é, explora ainda mais na medida em que acumula cada vez mais” (CAMUS, 2005b, p. 253), ele recai na saída da revolução para dar fim a esse ciclo de opressão.

Nesse momento, a acumulação só seria necessária em escala reduzida, para garantir as ações sociais. Mas a revolução se industrializa por sua vez e percebe então que a acumulação está ligada à própria técnica, não ao capitalismo, que enfim a máquina chama a máquina. Toda coletividade em luta tem necessidade de acumular em vez de distribuir suas rendas. (CAMUS, 2005b, p. 254).

Para o autor, o malogro da profecia marxista é porque o ciclo de busca de poder continua, não havendo quebra alguma, pois os princípios não são em si mesmo libertadores.

A revolução, no impasse a que foi levada por seus inimigos burgueses e por seus partidários niilistas, é a escravidão. A menos que mude de princípios, de rumo, ela não tem outra saída a não ser as revoltas servis, esmagadas no sangue, ou a horrenda esperança do suicídio atômico. A vontade de poder, a luta niilista pela dominação fizeram mais do que banir a utopia marxista. Esta por sua vez tornou-se um fato histórico destinado a ser utilizado como os outros. Ela, que queria dominar a história, aí se perdeu; que queria subjugar todos os meios, reduziu-se a um meio, cnicamente manipulado para os fins mais banais e sanguinários. (CAMUS, 2005b, p. 254).

Podemos concluir, dessa forma, que a desaprovação de Camus em relação ao marxismo repousa na impossibilidade de superação das injustiças através da profecia de Marx. Porque para o filósofo franco-argelino nenhuma revolução pode propiciar, rompendo definitivamente com os princípios éticos da revolta, a igualdade entre os homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorremos um caminho que se iniciou com a problematização do absurdo, a fim de que pudéssemos compreender de que forma o problema da revolta se dá na realidade vigente do século XX, condensada em valores niilistas que exigiram do homem algo mais do que uma indignação contra as injustiças imputadas, exigiram, assim, alianças com ideologias sanguinárias que despertaram no homem uma esperança de redenção fadada ao malogro, tendo em vista, o sentido de revolta empregado por Albert Camus.

A obra *O Homem Revoltado* (1951) que aparece como base para nossa pesquisa é uma tentativa, como o próprio filósofo admite, de explicar os excessos de seu tempo cujos homens que não acreditam mais em Deus (revolta metafísica), mas divinizam a história (revolta histórica) foram guiados pela força da revolução, aderindo à violência e ao terror.

O que a história da filosofia nos oferece a esse respeito são abordagens variadas das tentativas fracassadas de por fim à desigualdade, injustiças e humilhações humanas. Camus faz uma análise desses “malogros”. Como diz Todd (1996, p. 558): “Camus tenta fugir do absolutismo ideológico, não das ideias. Opõe-se ao espírito da intolerância e de ódio”.

O primeiro momento do pensamento de Camus, aquele em que o absurdo aparece como elemento principal, surge como um sentimento inapreensível e de difícil explicação, mas que é capaz de abrir os olhos dos homens para uma realidade caracterizada pelo vazio e pela indiferença do mundo em relação ao homem.

A partir dessa estranheza e densidade próprias do mundo é caracterizado o absurdo, podemos encontrar também dentro dessa sensação o elemento da consciência, isto quer dizer, em outras palavras, que o homem a partir desse despertar reflete sobre os porquês de sua condição, contudo, chega à conclusão, em um primeiro momento, de que só saber não basta para restituir sua unidade, mesmo sendo esse o caminho que pode levá-lo a superação. Em sua perplexidade diante da fragilidade da existência há pouco descoberta, concebida por Camus como uma existência absurda, o homem oscila entre a desistência suicida ou a busca por uma nova ilusão.

É em *O mito de Sísífo* (1942) que Camus explora especialmente a densidade do mundo indiferente ao homem, detalhando a angustia existencial ao perceber que

a morte de Deus o lança num percurso que deve ser trilhado e seguido segundo seus próprios princípios. Camus, através da análise que faz sobre o suicídio (físico e filosófico) chega a concluir que ambos representam uma fuga e ao mesmo tempo uma quebra do sentido real do absurdo, ou seja, manter o conflito entre mundo e homem.

O segundo momento, aquele que julgamos literalmente central para nossa análise, tratou da questão da revolta, acrescida de seus dois modos de aparição: o metafísico e o histórico, ambos aparecem no pensamento de Camus como esteira para sua crítica à revolução.

No terceiro momento, ainda no capítulo sobre a revolução histórica, Camus faz uma análise minuciosa da questão da revolução, mais especificamente da revolução proposta por Marx. Para ele, a edificação de um “império do homem” não resultará em salvação, nem em igualdade de classes, mas sim, em mais assassinato, perdas, sangue e desespero, tal como de fato aconteceu com as revoluções do século XX que se apoiaram no pensamento marxismo, como o socialismo soviético e chinês, para citar apenas dois.

Assim, o pensamento de Camus é elaborado em cima de questões fundamentais ao seu tempo, buscando entender os motivos que levaram a todas as guerras perpetradas em nome da liberdade, como daquelas em nome da supremacia de uma raça (Alemanha de Hitler).

A partir, portanto, de um olhar atento e de uma perspectiva humana sobre a história, Camus chega à conclusão de que o século XX, nihilista em seu todo, foi a realização da falta de princípios morais. Ele aponta como possibilidade de superação a ser construída o sentido de revolta regido pelos princípios éticos fundamentados no respeito e na solidariedade natural nascida da igualdade de condição como seres no mundo sem garantias. Camus defende, portanto, um raciocínio solidário, capaz de consagrar um valor comum aos homens guiados pela ideia de limite e justiça que estão na base do raciocínio da revolta.

Assim, partindo de um engajamento político e ético, o escritor franco-argelino consegue atribuir um sentido à toda falta de sentido das revoluções e guerras do século XX, baseando-se nos conceitos, de absurdo, revolta, nihilismo, terror e revolução, de onde podemos concluir que o crime na perspectiva de Camus só poderá resultar do desvirtuamento da revolta e da falta de coragem do homem de enfrentar a realidade tal como ela é, porém, de forma sempre afirmativa.

É também importante frisar que a revolta só pode existir, existindo também o pacto de cumplicidade entre os homens. Aceitar qualquer ideologia que afrouxe o laço da humanidade é dar vazão a ideais que matam. Assim, é preciso manter viva a comunicação real entre os homens revoltados, porque senão cede-se lugar à violência totalitária.

Sendo assim, buscamos, através da filosofia humanística de Camus, não só uma explicação para os horrores perpetrados pelo século XX, em que o medo, a solidão e a indiferença frente à vida humana transformaram o mundo em absurdo, mas também a busca pela restituição do sentido de revolta, onde a liberdade pudesse ser restaurada e não mais servir como um meio para a ascensão de ideologias totalitárias.

Camus não oferece um modelo para escapar das ilusões que levam às portas do terror e de práticas terroristas. Mas ele distribuiu ao longo de toda a sua obra vários lembretes para evitar que a violência totalitária. Mas ele indica caminhos.

Primeiro, o homem deve refletir interrogantemente sobre o seu presente, deve ainda se opor o quanto for possível a toda ideia que o instrumentalize seja ela qual for e ainda abraçar o seu destino com suas próprias forças e conhecimentos. Essas prescrições ainda que modestas, refletem o desejo de Camus de evitar que o niilismo e as teorias que prometem redenção nesse mundo não usem o homem como “bucha de canhão”. Pois qualquer sistema libertador deve ter como princípio, para Camus, o homem nele mesmo e mesmo a filosofia não pode servir a uma causa, ela precisa, antes de qualquer coisa, ser sinônimo de compartilhamento e identificar-se com a vida para mantê-la.

REFERÊNCIAS

AMITRANO, G. *Albert Camus: um pensador em tempos sombrios*. Uberlândia, EDUFU, 2014.

ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Da violência*. Brasília: UNB, 1985.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 2063: informação e documentação – referências – elaboração*. Rio de Janeiro, 2002a.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 10520: informação e documentação – citações em documentos – apresentação*. Rio de Janeiro, 2002b.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 14724: informação e documentação – trabalhos acadêmicos – documentação*. Rio de Janeiro, 2011.

BARRETO, V. *Camus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [200?].

BENSAÏD, D; LÖWY, M. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000.

BETONI, Camila. Infoescola: navegando e aprendendo. Disponível em: < <http://www.infoescola.com/sociologia/marxismo/>>. Acesso em: 16 de julho de 2016.

BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*, Rio de Janeiro: Zahar, 2012

BRUEZIERE, M. *La pest d' Albert Camus*. Paris: Hachette, 1972.

CALVINO, I. *Por que ler os clássicos?* São Paulo: Companhia das letras. 1993.

CAMUS, A. *Actuelle I*. Paris: Gallimard, 1965a.

_____. *Actuelle II*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. *Actuelle III*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. *Carnets II*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Défense de l'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1965b.

_____. *L'étranger*. In _____. *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. *Les Possédés*. In _____. *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. *L'été*. In _____. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2005b.

- _____. *O primeiro homem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005c.
- _____. *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Rio de Janeiro: Record, 2005a.
- _____. *Obras 2. Albert Camus*. Madrid : Alianza Trez, 1996.
- _____. *Révolte dans le Asturies*. In_____. Essais. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Réflexions sur la guilhotine*. In_____. Essais. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. *Remarque sur la révolte*. Paris: Gallimard, 1965e.
- _____. *Textes complémentaires*. Paris: Gallimard, 1965f.
- CANTO-SPERPER, M. *A inquietude moral e a vida humana*. São Paulo: Loyola, 2005.
- CELLÉ, D. *Camus et le comunisme*. Lille Université Charles de Gaule, 1997.
- CHABOT, J. *Albert Camus: la pensée de midi*. Aixen-Provence: Édisud, 2002.
- CHAVANNES, F. *Albert Camus: "Il faut vivre maintenant"*. Paris: Cerf, 1990.
- DAVIES, Norman. *Europa na guerra : 1939-1945*. Tradução Vitor Paolozzi. Rio de Janeiro : Record, 2009.
- DI MÉGLIO, I. *Camus et la religion*. *La revue de lettres modernes*. Série Albert Camus 11. Paris: Minard, 1982.
- EAST, B. *Albert Camus ou l'homme à recherche d'une morale*. Paris: Cerf, 1984.
- FARIA, Ricardo M.; MARQUES, Adhemar M.; BERUTTI, Flávio C. *História: terceiro volume*. Belo Horizonte, MG: Lê, 1989.
- FHILOTHÉE O'Neddy. Wikipédia: a enciclopédia livre. [201-?]. Última atualização da página foi em 16 de julho de 2016, às 13h23.
Disponível:<https://fr.wikipedia.org/wiki/Philoth%C3%A9e_O%27Neddy>. Acesso em: 20 de julho de 2016.
- GADAMER, H.G *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- GOMES, Cristina. Infoescola: navegando e aprendendo. [201-?]. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia/capitalismo/>>. Acesso em: 16 de julho de 2016.
- GUÉRIN, J. *Camus face au terrorisme*. Fragmentos, n. 3. Florianópolis: Edufsc, 1987.
- HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- HERMET, J. *Camus et le chritianisme*. Paris: Beauchesne, 1976.

HOLOCAUSTO, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/dlpo/Holocausto> .> Acesso em: 14 de setembro de 2016.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS (Organizador). *Dicionário Houaiss conciso*. Editor responsável Mauro de Salles Vilar. São Paulo: Moderna, 2011.

KONDER, L. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LOWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

MARCOS, M. *Max Scheler – Princípios de uma ética personalista*. Barcelona: Herder, 1986.

MALRAUX, A. *A condição humana*. Trad. Jorge de Sena. Lisboa: Livros do Brasil, 2001.

MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARX, K. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MÉLANÇON, M. *Albert Camus: analyse de sa pensée*. Friburgo: P. Unv. Fribourg, 1976.

MENESES, P. *Para ler a fenomenologia do espírito*. São Paulo: Loyola, 2001.

MILITÃO, S. *Ideologia e terror: uma nova forma de governo*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/filosofia/arendt/militao_ideologia_e_terror.pdf> Acesso em: 23 de setembro de 2016

MOUNIER, E. *A esperança dos desesperados*. Malraux, Camus, Sartre, Bermanos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MOUROIS, A. *De Proust a Camus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1965.

NIETZSCHE, F. *Vontade de potência*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

NICOLAS, A. *Albert Camus ou le vrai Prométhée*. Paris: Editions Seghers, 1996.

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

ONIMUS, J. *Camus*. Paris: Desclée, 1965.

ORTELLADO, Pablo. Dois anos depois: afinal, era por vinte centavos? El País Brasil, Madrid, Espanha, [2015](#). Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/01/15/opinion/1421362752_961392.html> Acesso em: 14 de julho de 2016.

PEDRO, Antônio; CÁCERES, Florival. *História geral: pré-história, idade antiga, idade média, idade moderna, idade contemporânea: 2º grau*. São Paulo: Moderna, 1976.

PIMENTA, A. *Comunhão entre o homem e a natureza: uma reflexão a partir de Albert Camus*. *Reflexão*, n. 89, v. 31. Campinas: Ed. Pucamp, 2006.

_____. Sartre, Camus e o problema da alteridade. *Kalágatos– Revista de Filosofia*, v. 5, n. 9. Fortaleza:UECE, 2008.

PAIVA, R. Revolta, revolução e nostalgia de unidade em Albert Camus. In.: MORATO PINTO (et al). *Ensaios sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: 2009.

ROBERTS, M. *O livro de ouro da história do mundo*, Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SARTRE, J. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. *Saint Genet: ator e mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SCHELER, M. *Da reviravolta dos valores*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SEED, P. *Narrativas de Don Juan: a linguagem da sedução na literatura e na sociedade espanhola do século dezessete*. Cadernos Pagu nº 2, 1994.

SILVA, G. Corrigir a existência: a ética como estética em Albert Camus. In: _____. *Cadernos de ética e filosofia política*, v. 14. Editora: USP, 01/2009. 207-224.

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

SILVA, Nilson Adalton Guimarães da. Violência e ignorância em Albert Camus e Dennis Diderot. **Criação e Crítica Qualis**, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo São Paulo, nº 10, 2013.
Disponível:<<http://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/52143/59288>>.
Acesso em: 14 de julho de 2016.

OREL, G. *Reflexões sobre a violência*. Petrópolis: Vozes, 1943.

TODD, O. *Albert Camus: uma vida*. Rio de Janeiro: Record,1998.