



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC)
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE (ICA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LEANDSON VASCONCELOS SAMPAIO

**FILOSOFIA, JORNALISMO E DRAMATURGIA: ÉTICA, ENGAJAMENTO E
RESPONSABILIDADE EM ALBERT CAMUS.**

**FORTALEZA
2015**

LEANDSON VASCONCELOS SAMPAIO

**FILOSOFIA, JORNALISMO E DRAMATURGIA: ÉTICA, ENGAJAMENTO E
RESPONSABILIDADE EM ALBERT CAMUS.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes.

**FORTALEZA
2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- S192f Sampaio, Leandson Vasconcelos.
Filosofia, jornalismo e dramaturgia: ética, engajamento e responsabilidade em Albert Camus /
Leandson Vasconcelos Sampaio. – 2015.
64 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Instituto de
Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2015.
Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.
Orientação: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes.
1. Camus, Albert, 1913-1960. 2. Ética. 3. Filosofia política. 4. Reflexão (Filosofia). I. Título.

BANCA EXAMINADORA

FILOSOFIA, JORNALISMO E DRAMATURGIA: ÉTICA, ENGAJAMENTO E RESPONSABILIDADE EM ALBERT CAMUS.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em

Emanuel Ricardo Germano Nunes (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Eduardo Ferreira Chagas
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Universidade Estadual do Ceará (UFC)

Ada Beatriz Gallicchio Kroef
Universidade Federal do Ceará (UFC)

FORTALEZA, 2015.

A todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Emanuel Germano e a todo o corpo docente da Universidade Federal do Ceará que contribuiu para a construção desta dissertação.

Aos meus familiares que contribuíram desde o começo para a realização de toda a pesquisa desde a minha graduação, em especial ao meu pai Leonardo Sampaio e à minha mãe Lúcia de Vasconcelos e ao meu tio filósofo Luciano Sampaio por todos os livros cedidos e por todo o apoio.

A todos os amigos e às amigas que fiz durante os anos de graduação e pós-graduação na UFC e aos amigos e amigas da UECE, da UFCA e do IMPARH e aos amigos e amigas de fora da Universidade que também contribuíram para a realização desta pesquisa direta ou indiretamente.

A FUNCAP pelo apoio para a realização desta pesquisa.

EPÍGRAFE

“Não digo que é necessário suprimir toda violência, o que seria desejável, mas utópico; digo que há que recusar toda legitimação da violência que venha de uma razão de Estado. Não busco a santidade; conheço-me bastante para acreditar na virtude pura. Tenho horror da violência confortável, tenho horror daqueles cujas palavras vão mais longe que os seus atos. Estive na Resistência porque não me imaginava em outra parte, eis tudo. Compreendi que detestava menos a violência que as instituições da violência. Lembro o dia em que a vaga de revolta que me habitava atingiu o topo. Era uma manhã, em Lyon, e li no jornal que Gabriel Peri tinha sido fuzilado”. (Albert Camus).

“Entre as opiniões da filosofia, prefiro as mais sólidas, isto é, as mais humanas, as mais nossas”. (Michel de Montaigne).

“Em certos escritores, parece-me, as obras formam um todo em que uma é esclarecida pelas restantes e em que todas se contemplam umas às outras”.
(Albert Camus).

“E que nossas penas molhem na tinta e não no sangue”. (Michel de Montaigne).

RESUMO

O trabalho consiste em fazer a reflexão ético-política nas obras do escritor franco-argelino Albert Camus (1913-1960) a partir de seus textos jornalísticos, dramaturgicos e ensaios filosóficos. Em primeiro lugar, há a reflexão sobre ética, engajamento e a responsabilidade do escritor e a recusa do silêncio como forma de rompimento com a resignação e a passividade, evocando a responsabilidade ética dos intelectuais no enfrentamento das questões decisivas, utilizando os *Discursos da Suécia* (1957). Em seguida, o trabalho trata dos temas da recusa do assassinato legitimado como crítica aos totalitarismos diante do diagnóstico de seu tempo, com a crítica também ao progresso científico-bélico, que colocou a Ciência a serviço da morte como nunca antes na História, como forma de enfrentamento do medo que se encarnou no século XX, utilizando os Editoriais jornalísticos do jornal *Combat* (Combate) intitulados *Nem Vítimas, Nem Verdugos* (1948). Há em seguida a reflexão ético-política do engajamento a partir da peça de teatro *Os Justos* (1949), escrita no período do pós-guerra, abordando a questão do assassinato do ponto de vista do engajamento terrorista revolucionário, utilizando também as reflexões presentes no ensaio *O Homem Revoltado* (1951).

Palavras-chave: Ética. Filosofia Política. Albert Camus.

ABSTRACT

The work is to do the ethical and political reflection in the works of French-Algerian writer Albert Camus (1913-1960) from his journalistic, dramaturgical and philosophical essays texts. First, there is the reflection on ethics, commitment and the writer's responsibility and the refusal of silence as a way to break with the resignation and passivity, evoking the ethical responsibility of intellectuals in the face of the decisive issues, using *The Sweden Speeches* (1957). Then the work deals with the murder of legitimate refusal of topics such as criticism of totalitarianism before the diagnosis of his time, with the criticism also the scientific and military progress, which put science at the service of death as never before in History, as a way to confront the fear that became incarnate in the twentieth century, using the *Combat* newspaper's journalistic editorials entitled *Neither Victims, Nor Executioners* (1948). There is then the ethical and political engagement reflection from the play written in the post-war period *The Righteous* (1949), addressing the issue from the point of view of the revolutionary terrorist engagement murder, using too the reflections included in the essay *The Rebel* (1951).

Keywords: Ethical. Political Philosophy. Albert Camus.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.	10
2. FILOSOFIA, ENGAJAMENTO, ÉTICA E RESPONSABILIDADE.	14
2.1. Engajamento e Responsabilidade: a dimensão Ética do escritor engajado.	14
2.2. A recusa do silêncio e a responsabilidade do intelectual engajado.	19
3. A RECUSA DO ASSASSINATO LEGITIMADO E DO MESSIANISMO POLÍTICO EM <i>NEM VÍTIMAS, NEM VERDUGOS</i>	28
3.1. A recusa do assassinato legitimado em <i>Nem Vítimas, Nem Verdugos</i>	28
3.2. A recusa do Messianismo Político em <i>Nem Vítimas, Nem Verdugos</i>	34
4. FILOSOFIA E DRAMATURGIA: ÉTICA E ENGAJAMENTO NO PÓS- GUERRA.	43
4.1. A dimensão Ética do Engajamento no Pós-Guerra em <i>Os Justos</i>	43
4.2. Ética e Engajamento no Pós-Guerra em <i>Os Justos</i> e em <i>O Homem Revoltado</i>	51
5. CONCLUSÃO	60
REFERÊNCIAS	63

1. INTRODUÇÃO.

Na monografia intitulada *Entre Núpcias e Divórcios: as consequências do absurdo no jovem Camus* (2012) trabalhei a relação entre os ensaios reunidos em *Núpcias* (1939) e *O Mito de Sísifo – ensaio sobre o absurdo* (1942), destacando a questão das consequências éticas do diagnóstico do absurdo numa perspectiva individual, buscando uma reflexão do ponto de vista de uma conduta prática de vida considerando o diagnóstico do absurdo, desvelando uma filosofia que aposta na vida no presente como conduta de vida. A partir desta pesquisa, a primeira ideia de uma continuação em forma de dissertação seria dar continuidade a esta afirmação de uma filosofia do presente, buscando as consequências práticas também no aspecto político a partir desta reflexão iniciada na monografia. A aposta no presente seria uma aposta tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista coletivo, levando em consideração as diferenças dos textos de juventude de Camus para os textos de maturidade na medida em que, diante da Segunda Guerra Mundial o filósofo franco-argelino inseriu-se na Resistência contra o nazismo na França, fato que influenciou diretamente o seu pensamento, pois, como diz na *Introdução* de *O Homem Revoltado*, “não podemos mais escolher nossos problemas. São eles que, um após o outro, nos escolhem.” (CAMUS, 1993: 14).

Durante o percurso da pesquisa, demos também continuidade ao nosso Grupo de Estudos Sobre Albert Camus na UFC de forma informal, no qual, após estudarmos as obras de juventude camusianas, iniciamos os estudos de *O Homem Revoltado* (1951). Entretanto, o grupo teve que ser interrompido devido ao que ficou conhecido como as “Jornadas de Junho de 2013”, que eclodiram diversas manifestações pelo Brasil durante a realização da Copa das Confederações, no qual estivemos envolvidos e sofremos juntamente com outros diversos amigos a violência policial por parte do Estado através da cavalaria, de bombas de gás, balas de borracha etc., sendo inclusive o meu irmão mais novo, que ainda era menor de idade na época, detido injustamente junto com seus amigos. Diante destes fatos, já iniciado a pesquisa sobre o engajamento também por estar inserido no engajamento cotidiano juntamente com a minha família nos Movimentos Sociais, o interesse da pesquisa passou a se focar na questão camusiana da crítica à legitimação da violência e da responsabilidade ética diante do engajamento, portanto, a pesquisa começou a ganhar corpo ao longo deste percurso.

Diante do meu interesse pelo jornalismo crítico, por já ter participado de Jornais Comunitários e de Rádio Comunitária, assim como também o meu envolvimento com o Teatro no ESCUTA (Espaço Cultural Frei Tito de Alencar) na periferia de Fortaleza, resolvi privilegiar na pesquisa os temas relevantes em Camus no teatro e no jornalismo focando na questão da ética e do engajamento, que em geral não são bastante pesquisados na Filosofia, tendo em vista que a multiplicidade de formas de escrita de Camus faz parte do seu pensamento e não deve ser vista de forma apartada e sim pesquisada com a mesma relevância dos seus ensaios filosóficos, como sempre enfatizou nosso orientador Emanuel Germano. Em outras palavras, a presente pesquisa busca dar luz às questões ético-políticas camusianas relevantes, ainda na atualidade, com relação ao engajamento e à crítica à violência de Estado, utilizando as perspectivas camusianas da narratividade jornalística e, enquanto artista-filósofo, da dramaturgia, assim como também do ponto de vista ensaístico, buscando assim focar a relação entre ética, engajamento e responsabilidade no pensamento múltiplo deste pensador do século XX, ainda hoje bastante atual.

Albert Camus (1913-1960) escreveu de forma multifacetada, perpassando por diversos gêneros de escrita engajada¹. E apesar de sua formação em Filosofia e em Letras, durante boa parte de sua vida como escritor Camus atuou como jornalista engajado, como quando escreveu durante a juventude uma série de reportagens, sobretudo, sobre a miséria árabe da região da Kabylia², no Norte da África, em 1939, no jornal *Alger Républicain*, quando a Argélia ainda era uma colônia francesa e depois no jornal *Le Soir Républicain*, no *Paris-Soir*, seguindo como Editor-chefe do jornal *Combat*, que era o principal jornal clandestino da Resistência durante a Ocupação

¹ Como ressalta Denis: “[...] o engajamento aceita práticas de escritura muito diversificadas: Sartre era ao mesmo tempo romancista, dramaturgo, crítico e ensaísta; o mesmo acontecia com Camus ou Simone de Beauvoir; Malraux, sobretudo romancista, embora também fosse crítico de arte e cineasta; Jules Romains engajou-se tanto pela poesia e o teatro, quanto pelo romance; Péguy era poeta e panfletário; etc. seria errado, entretanto, interpretar essa poligrafia como uma simples repartição dos papéis, no fim da qual o escritor faria obra literária escrevendo romance ou poesia, enquanto que se engajaria produzindo textos de ideias” (DENIS, 2002: 82-83).

² Como ressalta Aronson: “Jornalista engajado, Camus teve seu papel na libertação de acusados em mais de um caso importante. Entre 5 e 15 de Junho de 1939, ele escreveu uma série de reportagens sobre a fome e a pobreza na região costeira e montanhosa da Kabylia. Estes estiveram entre os primeiros artigos detalhados já escritos por um argelino europeu descrevendo as condições miseráveis de vida da população nativa. Camus conclamou a administração colonial a oferecer um salário mínimo, a construir escolas e a distribuir comida.” (ARONSON, 2007: 52).

nazista na França na Segunda Guerra Mundial juntamente com outros escritores como, Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986) e André Malraux (1901-1976), dentre outros³. Neste processo assistemático de escrita de Camus, buscamos sistematizar o seu pensamento em perspectivas diferentes sobre os temas abordados, utilizando o jornalismo, a dramaturgia e o ensaio filosófico como referências para os temas tratados.

Em primeiro lugar, buscamos tratar o tema camusiano da responsabilidade do intelectual engajado, considerando a abordagem ética do tema, que está ligado à responsabilidade para com a coletividade. Para Camus, a partir do momento em que o escritor se propõe a expor as suas ideias ao público, ele deve assumir os riscos e a responsabilidade para com a coletividade, sobretudo, em uma época perpassada por grandes guerras, bombas-atômicas, genocídios, suicídios coletivos, como podemos observar no diagnóstico do seu presente. Neste sentido, a partir dos *Discursos da Suécia* (1957), buscamos mostrar a perspectiva camusiana sobre a responsabilidade ética dos escritores e a recusa do silêncio, tendo em vista que em sua reflexão, mesmo a opção pelo silêncio tem também o seu sentido, mostrando assim que a recusa do silêncio está ligada ao compromisso ético com a responsabilidade da escrita, sobretudo, em uma realidade dilacerada pela violência de Estado em nome de ideias Imperialistas insanas.

Nos textos jornalísticos de *Nem Vítimas, Nem Verdugos* (1947), buscamos mostrar a perspectiva camusiana com relação ao assassinato legitimado com a crítica de Camus em seus editoriais a todas as filosofias que, sobretudo, em nome das razões de Estado, buscam legitimar a morte de milhares de pessoas para a construção de um suposto mundo perfeito no futuro, assim como também a crítica ao progresso científico-bélico, que conduziu a Ciência à tecnificação cada vez maior do assassinato. Ou seja, buscamos mostrar a crítica de Camus em seus editoriais aos filósofos que justificam a morte cotidiana pelos Estados bélicos em nome de uma suposta sociabilidade perfeita futura. Em um mundo pós-bombas-atômicas, a reflexão ética de Camus em seus editoriais considera a responsabilidade do escritor engajado diante de um mundo constantemente ameaçado de autodestruição, conduzindo assim a sua reflexão ao engajamento modesto e à recusa de qualquer tipo de messianismo político, como no caso do marxismo antidemocrático, que justifique a morte.

³ Ressalta Aronson: “Em 21 de Agosto de 1944, em meio à insurreição contra os alemães, o jornal clandestino *Combat* apareceu em Paris, com Albert Camus como editor. Durante esses dias inebriantes, Beauvoir e Sartre visitaram Camus na instalação comandada pela Resistência para o *Combat* e para dois outros jornais clandestinos abertos antes da partida dos alemães.” (ARONSON, 2007: 46).

No terceiro Capítulo, buscaremos abordar a partir da peça *Os Justos* (1949) e no ensaio *O Homem Revoltado* a dimensão ética do engajamento com a reflexão trazida pela peça que foi inspirada em fatos reais ocorrido com os anarquistas em 1905. Enquanto artista-filósofo, mostramos que a dramaturgia faz parte também do estilo de filosofar de Camus, que se utiliza da imagem dramática para construir a sua crítica de forma multifacetada, abordando a partir do teatro temas ético-políticos que também perpassam outras de suas obras. Para Camus, os terroristas anarquistas russos de 1905 inauguram uma forma de engajamento suicida que nunca foi praticado anteriormente e merecem a reflexão na medida em que, contra o despotismo e a tirania do Czar, planejam o assassinato do Grão-Duque, mesmo sabendo que também irão morrer em nome de um suposto mundo mais justo, porém, sem aceitarem que o assassinato de inocentes seja legítimo, ou seja, mantendo assim a tensão e a contradição em seus atos. A reflexão camusiana diante da tensão do engajamento dos terroristas anarquistas russos de 1905 busca questionar a legitimidade dos assassinatos de inocentes em nome de uma Revolução e até que ponto esta Revolução triunfaria ao partir de um assassinato.

Em resumo, buscamos na multiplicidade de formas de escrita de Camus a reflexão ético-política sobre o engajamento e as consequências da responsabilidade dos escritos engajados, considerando o diagnóstico do presente concreto, sem postular uma filosofia demasiado abstrata, mas sim um pensamento modesto que possui a sua relevância na reflexão ético-política também na atualidade. Em outras palavras, a reflexão camusiana aqui presente busca unir as faces do escritor franco-argelino de artista, filósofo e jornalista, em uma perspectiva ético-política com a sua relevância crítica, sobretudo, aos modelos políticos totalizantes que em nome da racionalidade buscam legitimar o ilegítimo. Desse modo, buscamos abordar em uma perspectiva humanista a defesa da vida que Camus perseverantemente insistiu em defender mesmo diante das situações-limites mais extremas, fomentado um pensamento honesto e uma filosofia prática, desvelando um *êthos*⁴.

⁴ Neste sentido é que falamos de ética em Camus, como afirma Amitrano em nota de rodapé: “Ao designar um *êthos* em Camus, pressuponho que ele possui em sua filosofia a inserção de um pensamento da *práxis*, isto é, a inserção de uma teoria cujo objeto seja a ação humana. Com a designação de *êthos* é possível visualizar, em seu pensamento, algo que se difere de uma posição teórica; isto é, de uma Metafísica ou Física. O que, de fato se vê é a inserção de um pensamento da *práxis*, uma teoria cujo objeto é a ação humana e pela qual se investiga aquilo que, de certo modo, constitui uma forma de política”. (AMITRANO, 2014: 26-27).

2. Filosofia, Engajamento, Ética e Responsabilidade.

Considerando que grande parte dos escritos de Camus são editoriais jornalísticos que trazem reflexões éticas relevantes sobre várias questões, o presente Capítulo visa mostrar que há em Camus uma reflexão ética sobre a responsabilidade do escritor, tendo em vista que, ao decidir escrever, o escritor sai de sua dimensão particular para a dimensão da coletividade. A narratividade jornalística tem um papel fundamental de compromisso para com o coletivo, com as questões mais urgentes, como é no caso da exigência da escrita jornalística, considerando o fato de o mundo estar constantemente ameaçado pela destruição nuclear a partir da evolução da Ciência em favor do belicismo. Assim, fazendo a relação entre o Jornalismo e a Filosofia, à luz de Camus buscamos uma reflexão ética sobre o papel da responsabilidade do escritor engajado, considerando também as consequências éticas e políticas da escrita diante das situações-limites, relacionando ética, engajamento e responsabilidade à luz da escrita jornalística, sendo Camus aqui tratado como jornalista-filósofo⁵.

2.1. Engajamento e Responsabilidade: a dimensão Ética do escritor engajado.

Desde a sua juventude, o jornalista-filósofo Camus, como intelectual engajado, utiliza-se da narratividade jornalística para ajudar a solucionar de forma prática as situações políticas do cotidiano a partir de questões que são decisivas, o que ajudará a fomentar a sua ética e a sua Filosofia Política. Camus, nascido na Argélia que já era colônia francesa desde 1830, é crítico desde os seus primeiros escritos jornalísticos com relação à colonização francesa, já buscando uma Filosofia Política que leve em consideração o presente e as situações concretas, sobretudo, as situações-limites da condição de vida do povo oprimido pela miséria social. Assim, produz-se uma diferença em relação às formas de Filosofia Política idealistas, que de forma demasiado logicistas reduzem a filosofia apenas aos seus aspectos abstratos. Está presente na narratividade das situações concretas em seus escritos jornalísticos uma Filosofia Política que também utiliza a sensibilidade da narratividade jornalística como forma de denúncia das situações do cotidiano da miséria humana, principalmente a miséria social coletiva que

⁵ Compreendemos que a escrita jornalística faz parte do método camusiano de filosofar utilizando da narratividade jornalística como forma também de fazer filosofia em seu devir-jornalista.

assolava o seu território, de forma crítica ao colonialismo francês, que já durava mais de 100 anos, destacando o “desprezo geral que o colono tem pelo povo infeliz deste país” (CAMUS, 1939 *apud* TODD, 1998: 202). Como podemos observar com a sua posição política no artigo de 1939 intitulado *Misère de la Kabylie* (Miséria da Cabília):

[...] se a conquista colonial puder alguma vez ter uma desculpa, será na medida em que ajude os povos conquistados a preservar a própria personalidade. E se nós temos um dever neste país, é o de permitir a uma das populações mais orgulhosas e humanas deste mundo permanecer fiel a si mesma e ao seu destino. (CAMUS, 1965: 938 *apud* ARONSON, 2007: 308).

O escritor franco-argelino utiliza-se da narratividade jornalística também como forma de combate contra a miséria social que assolava o seu território, preocupando-se com a condição dos corpos dilacerados pela miséria. Como afirma: “Em nenhuma região que conheço o corpo me pareceu mais humilhado que na Cabília. [...]. A miséria dessa região é assustadora” (CAMUS, 1939 *apud* TODD, 1998: 202). Camus narra o absurdo da condição humana em sua condição concreta, quando narra também a situação miserável dos árabes no seguinte trecho: “‘Tomara que venha a guerra, pois pelo menos nos darão de comer’. [...] Eles são capazes de acreditar, escreve Camus, que se cura o absurdo pelo absurdo” (CAMUS, 1939 *apud* TODD, 1998: 202). Na situação concreta do cotidiano em que Camus está inserido a miséria da condição humana se faz presente. “A verdade é que convivemos diariamente com um povo que vive diariamente com três séculos de atraso” (CAMUS, 1939 *apud* TODD, 1998: 202). No convívio diário com as situações concretas de um povo humilhado e oprimido pela miséria, Camus em sua narratividade jornalística utiliza sua condição de escritor como forma de denúncia da situação diária de exploração de um povo colonizado pelos europeus.

A escrita camusiana demonstra a sua preocupação com a urgência do momento presente e o jornalismo engajado, como é possuidor da mesma no enfrentamento das questões presentes, é também uma das formas da multiplicidade da escrita de Camus desde a sua juventude, estando presente em seus escritos diversas questões éticas decisivas. Ao escrever sobre os acontecimentos do seu presente, Camus, que em primeiro lugar era filósofo de formação, utiliza o jornalismo engajado como forma de enfrentamento das questões de seu tempo. O escritor engajado possui uma tarefa ética que envolve a responsabilidade:

Com efeito, engajando-se, o escritor se decide a ir ao encontro das exigências do tempo presente. Ele deseja que a sua obra aja aqui e agora e ele aceita, em compensação, que ela seja situada, legível num contexto limitado e, portanto, ameaçada por uma obsolescência rápida. Disso resulta que o escritor engajado escolheu de qualquer modo sacrificar a posteridade da sua obra para responder à urgência do momento. (DENIS, 2002: 79).

Engajar-se é fazer uma escolha de ação no mundo que certamente tem um fundo moral que coloca o próprio escritor como exemplo de sua escrita: “o Outro é sempre testemunha do engajamento assumido e ele certifica de algum modo a sua autenticidade” (DENIS, 2002: 33). Na escrita jornalística engajada há uma exigência ética que está inserida na responsabilidade coletiva do escritor, pois “o escritor engajado está totalmente presente na escritura: fruto da sua liberdade soberana, a sua obra só a concretizará plenamente se ele assumir a inteira responsabilidade daquilo que escreve” (DENIS, 2002: 48). A obra engajada do escritor, sobretudo, a jornalística, possui certa modéstia em detrimento da posteridade, assumindo as exigências do seu momento presente como uma escolha ativa contra a imparcialidade. Ou seja, como ressalta Denis, “a preocupação com a posteridade dá lugar à consciência da urgência, a reivindicação de autonomia e de distância transforma-se numa exigência de responsabilidade e de participação, a postura de imparcialidade anula-se” (DENIS, 2002: 67). A urgência do momento presente corresponde à tarefa do jornalista engajado, como no caso de Camus:

O escritor engajado renuncia, portanto, a apostar na posteridade e escolhe resolutamente responder às exigências do tempo presente. E ele assume o sacrifício da sua glória póstuma como inerente ao seu engajamento, vendo aí um salutar exercício de modéstia que atesta a sua vontade de reunir-se ao mundo dos homens e de tomar parte nos debates que o agitam. (DENIS, 2002: 41).

Em 10 de Dezembro de 1957, ao receber o Prêmio Nobel de Literatura em Estocolmo, Camus faz um discurso que fala sobre o papel do escritor que somado às conferências proferidas no anfiteatro da Universidade de Uppsala sob o título de “O artista e o seu tempo” formam o livro *Discursos da Suécia*. Camus afirma que “o papel do escritor não se desliga de obrigações difíceis. Por definição, não pode ele pôr-se, hoje em dia, a serviço dos que fazem a história: está a serviço dos que a sofrem” (CAMUS, s/dB: 127). Ou seja, o escritor tem a noção de que lida com situações difíceis e que as escolhas feitas por ele tem uma responsabilidade para com o coletivo, principalmente diante de uma história pós-bombas atômicas, por isso o escritor deve considerar que vivemos agora em um mundo “ameaçado de destruição nuclear”

(CAMUS, s/dB: 129). Em 08 de Agosto de 1945, dois dias após o lançamento da primeira bomba atômica em Hiroshima, Camus escreve o editorial do jornal *Combat* intitulado *Moral e Política*, sendo o primeiro escritor que se refere à bomba atômica em tom crítico, diferentemente de outros jornais que de certa forma a exaltavam⁶. Camus coloca em xeque o “progresso” da civilização técnica e as suas consequências, que com os seus avanços chegou ao ponto de haver a possibilidade de destruição de cidades inteiras ou de destruição da própria Terra, de modo que “o redator-chefe do jornal *Combat* se mostra surpreendido e indignado pela indiferença geral em relação ao massacre e identifica, de chofre, a sociedade tecnológica, aliada à sociedade do espetáculo que começa a surgir” (GERMANO, 2008: 130). Camus utiliza-se da sua escrita como forma de combate à indiferença diante dos fatos concretos de uma história que anuncia, em meio à Guerra, a possibilidade de destruição do mundo mediante o chamado “progresso” científico que chegou a certo grau de avanço que possibilitou a destruição em massa de forma muito mais eficaz, possibilitando o dilaceramento não apenas da humanidade, mas em sua consumação extrema, a destruição do mundo, por isso ele “ênfatizava que a civilização deve escolher entre o suicídio coletivo e o uso inteligente de suas conquistas científicas” (ARONSON, 2007: 107). Escreve Camus:

O mundo é o que é, quer dizer, pouca coisa. É o que toda gente sabe desde ontem graças ao formidável concerto que a rádio, os jornais e as agências de informação estão a dar sobre a bomba atômica. Dizem-nos, com efeito, por entre uma quantidade extraordinária de comentários entusiastas, que qualquer cidade de importância média pode ser totalmente destruída com uma bomba do tamanho de uma bola de futebol. Os jornais americanos, ingleses e franceses, espriam-se em dissertações elegantes sobre o futuro, o passado, os inventores, o preço, a vocação pacífica, as consequências militares e políticas e mesmo sobre o caráter independente da bomba atômica. Quanto a nós, diremos apenas isto: a civilização mecânica acaba de atingir o último grau de selvageria. Vai ser necessário escolher, num futuro pouco mais ou menos próximo, entre o suicídio coletivo e a utilização das conquistas científicas. (CAMUS, s/dA: 121-122).

Como jornalista-filósofo, “Camus questionará sobre esta suposta naturalidade do extermínio, lançando, contra a banalização do mal, um apelo corrosivo e mordaz que reduz ao absurdo à normatização do assassinato em massa” (GERMANO, 2008: 131). Com efeito, diante de fatos históricos concretos, a opção pela responsabilidade da conduta do escritor engajado considera as consequências em um mundo na iminência

⁶ Nesta perspectiva, ressalta Aronson: “O editorial de Camus deveria ser comparado ao tratamento dado a Hiroshima por um membro do coro, o diário comunista *L’Humanité*, que falou pouco sobre a destruição real trazida pela bomba, ênfatizando, em seu lugar, ‘a mais sensacional descoberta científica do século’” (ARONSON, 2007: 107).

concreta de autodestruir-se, tendo em vista os avanços tecnológicos na sua face mais negativa, por isso, “seja do ponto de vista do pensamento, da ação ou da criação, o homem se mostra [...] visceralmente solidário à sorte de seus semelhantes em face de um tempo tempestuoso e aniquilador”. (GERMANO, 2008: 373). Diz Camus:

Sem dúvida que cada geração se supõe votada a refazer o mundo. A minha sabe, contudo, que não o refará. Mas a sua tarefa talvez seja maior. Consiste ela em impedir que o mundo se desfaça. Herdeira de uma história corrompida, em que se misturam as revoluções falhadas, as técnicas que se tornam loucas, os deuses mortos e as ideologias esgotadas, em que medíocres poderes hoje tudo podem destruir, mas já não sabem convencer, em que a inteligência se rebaixou até fazer-se serva do ódio e da opressão, esta geração teve que, em si mesma e à sua volta, restaurar, apenas a partir das suas negações, algo do que faz a dignidade de viver e de morrer. Em face de um mundo ameaçado de desintegração, em que os nossos grandes inquisidores se arriscam a estabelecer para sempre o reino da morte, ela sabe que deveria, numa espécie de doida corrida contra-relógio, restaurar entre as nações uma paz que não seja a da servidão, reconciliar de novo trabalho e cultura e voltar a fazer com todos os homens uma arca da aliança. Não é seguro que ela possa alguma vez levar a cabo esta tarefa imensa, mas é seguro que, por toda a parte no mundo, ela cumpre já a sua dupla aposta de verdade e liberdade e, chegada a ocasião, sabe por ela morrer sem ódio. É ela que merece ser aclamada e encorajada por toda a parte onde se encontra e, sobretudo, onde se sacrifica. É para ela, em todo caso, que, certo do vosso profundo acordo, desejaria transferir a honra que acabais de me dar. (CAMUS, s/dB: 130-131).

Para Camus, a partir dos acontecimentos no Século XX que colocam novas situações nunca vividas antes⁷, a nova geração de escritores engajados possui também a tarefa ética de impedir que o mundo se desfaça diante da iminente ameaça de destruição a partir do advento de uma sociedade que tem em um dos seus aspectos o potencial científico-bélico, envolvendo assim o compromisso da escrita engajada para com a coletividade. A tarefa ética do escritor engajado para ele deve se dar a partir de dois pontos: a honestidade e a resistência. Como afirma: “Quaisquer que sejam as nossas imperfeições pessoais, a nobreza da nossa profissão radicar-se sempre em dois compromissos difíceis de manter: a recusa de mentir sobre o que se sabe e a resistência à opressão”. (CAMUS, s/dB: 128). O papel do escritor possui uma dimensão ética que

⁷ Neste horizonte, ressalta Barreto: “Pela primeira vez na história da cultura ocidental essa reconstrução ia-se processar sem a possibilidade de ajuda do passado. Receberam uma herança que, como disse René Char, não foi transmitida através de qualquer testamento. Tratava-se de uma geração deserdada, destinada a rejeitar algumas experiências essenciais em sua existência. Essa geração nascida depois de 1900 viveu alguns acontecimentos capitais na história da humanidade: a I Guerra Mundial, a depressão econômico-financeira de 1929, os expurgos dos processos de Moscou em 1936, a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), a defecção da democracia liberal-burguesa diante de Hitler em Munique (1938), os massacres e destruição de populações inteiras na II Guerra Mundial, culminando as suas experiências históricas com a destruição cientificamente controlada de Hiroshima e Nagasaki. Todos esses acontecimentos viriam alterar fundamentalmente a vida e a obra de toda uma geração”. (BARRETO, 1971: 9-10).

para Camus leva-se em consideração a honestidade e a resistência que se faz urgente, sobretudo, diante de um mundo que estava em constante ameaça de autodestruição. Portanto, diante da negatividade destruidora da história, o papel do escritor engajado está também em tentar “edificar no movimento destruidor da história” (CAMUS, s/DB: 131). Em suma, podemos dizer que há em Camus um compromisso para com a responsabilidade coletiva do escritor engajado diante da possibilidade de destruição do mundo a partir dos novos acontecimentos do século XX, havendo para ele uma exigência ética de responsabilidade diante das situações concretas de um presente que se torna cada vez mais aniquilador em diversas dimensões.

2.2.A recusa do silêncio e a responsabilidade do intelectual engajado.

Nesta segunda parte do Capítulo, buscamos demonstrar que a opção do jornalista-filósofo Camus pela escrita engajada é uma forma de rompimento com o silêncio, considerando a responsabilidade ética do escritor como forma de enfrentamento das questões urgentes do presente. Há aqui uma reflexão ética camusiana a partir dos seus escritos jornalísticos que se inserem nos problemas cotidianos, incluindo o risco da escrita engajada, sobretudo, a escrita clandestina. Diante da paisagem crepuscular que se anuncia em uma época marcada pela violência de Estado e do advento da bomba atômica, a reflexão camusiana sobre a responsabilidade ética do escritor está interligada com a sua filosofia que se coloca contra o seu presente, como demonstramos, a partir do diagnóstico de uma realidade dilaceradora no qual faz-se necessário romper com o silêncio e com a irresponsabilidade.

Para Camus, o escritor engajado necessita romper com o silêncio, sobretudo, em épocas de grandes Guerras, inserindo-se na realidade através da escrita como forma de resistência diante das situações aniquiladoras da realidade. Escrever é sempre uma forma de se engajar na medida em que escrever recusando engajar-se é também uma forma de engajamento. A opção pelo silêncio também tem as suas consequências, pois toda escrita possui uma visão de mundo em maior ou menor grau, que dá sentido à realidade⁸. Na conferência “O Artista e seu tempo” em 1957, na Universidade de Uppsala, Camus comenta sobre o papel do escritor e sentido do silêncio:

⁸ Neste sentido, ressalta Denis: “Toda obra literária, qualquer que seja a sua natureza e a sua qualidade, é engajada, no sentido em que ela é portadora de uma visão do mundo situada e onde, queira ela ou não, se

No meio desta balbúrdia, o escritor já não pode esperar manter-se à parte para perseguir os pensamentos e as imagens que lhes são queridos. Até aos nossos dias, e de qualquer maneira, a abstenção sempre foi possível na história. Aquele que não aprovava podia muitas vezes calar-se ou falar de outra coisa. Hoje tudo mudou. O próprio silêncio assume um temível sentido. A partir do momento em que a própria abstenção é considerada como escolha, punida ou louvada como tal, o artista, quer queira, quer não, está embarcado. Embarcado parece-me aqui mais justo do que comprometido [*engagé*]. Não se trata, na verdade, para o artista, de um compromisso voluntário, mas antes de um serviço militar obrigatório. Qualquer artista dos nossos dias está embarcado na galé de seu tempo. Tem que resignar-se, mesmo pensando que essa galé cheira a arenque, que os seus guarda-chusmas são realmente demasiado numerosos e que, além disso, leva mal rumo. Estamos em pleno mar. O artista, tal como os outros, tem que remar, por sua vez, sem morrer, se puder, isto é, continuando a viver e a criar. (CAMUS, s/dB: 137-138).

Com efeito, lembramos que “quando Camus diz ‘artista’ ele também diz ‘filósofo’” (GERMANO, 2008: 183). O papel do escritor como filósofo-artista é também o de romper com o silêncio diante das escolhas que trazem consequências, pois a responsabilidade do escritor se deve mediante as consequências para com o coletivo diante de suas escolhas. O silêncio também é um tipo de escolha que traz consequências para com a coletividade. Em uma época em que se anuncia o crepúsculo da destruição do planeta e da dilaceração humana cotidiana diante dos Campos de Concentração, o filósofo-artista renuncia ao “conforto” para engajar a sua escrita diante das situações do presente cotidiano: “Isto não é, na verdade, fácil e eu compreendo que os artistas tenham saudade do seu antigo conforto. A mudança é um tanto brutal” (CAMUS, s/dB: 138). O artista-filósofo como escritor que sai do seu conforto para o engajamento não pode mais arriscar-se diante da irresponsabilidade, pois, como critica Camus, “enquanto se deixarem levar pelo conforto das diversões ou do conformismo, pelas brincadeiras da arte pela arte ou das prédicas da arte realista, os seus artistas ficaram no niilismo ou na esterilidade” (CAMUS, s/dB: 174). Assim, notamos que o artista-filósofo, diante das rupturas e das recusas, assume um papel para com o coletivo que recusa o conforto da irresponsabilidade, como afirma na conferência em Estocolmo:

Os fabricantes de arte (ainda não disse os artistas) da Europa burguesa, antes e depois de 1900, aceitaram, assim, a irresponsabilidade, porque a responsabilidade supunha uma rotura esgotante com a sua sociedade (os que realmente romperam chamavam-se Rimbaud, Nietzsche, Strindberg e sabe-se o preço que pagaram). É dessa época que data a teoria da arte pela arte, o divertimento de um artista solitário, é bem justamente a arte artificial de uma

revela assim impregnada de posição e escolha. Para o escritor, não há escapatória possível, mesmo pelo silêncio” (DENIS, 2002: 36).

sociedade fictícia e abstrata. O seu resultado lógico é a arte dos salões ou a arte puramente formal que se nutre de preciosismos e de abstrações e que acaba pela destruição de toda a realidade. (CAMUS, s/dB: 148).

Neste sentido, Camus afirma que “o tempo dos artistas irresponsáveis passou” (CAMUS, s/dB: 177). Em uma época em que mesmo o silêncio é uma opção que traz consequências para a coletividade, o artista-filósofo já não se pode dar ao “luxo” da irresponsabilidade para com o coletivo, sendo a escrita a sua forma de inserção no mundo. Notamos em Camus uma crítica à arte pela arte, ou seja, à arte que está submissa ao mercado do que ele chama de “fabricantes de arte”⁹. Assim, afirma Camus que “Racine, em 1957, pediria desculpa de ter escrito *Bérénice* em vez de combater em defesa do Edito de Nantes” (CAMUS, s/dB: 140-141). Há em Camus uma crítica à arte formalista que se recusa a engajar-se, optando pelos aspectos meramente estéticos da escrita. Para Camus, escrever é agir e uma das características da ação de sua filosofia prática é também a recusa da passividade¹⁰. Como ressalta Denis: “No sentido estrito, o *escritor engajado* é aquele que assumiu, explicitamente, uma série de compromissos com relação à coletividade, que ligou-se de alguma forma à ela por uma promessa e que joga nessa partida sua credibilidade e sua reputação” (DENIS, 2002: 31). Como o silêncio também é uma opção de ação, para o escritor engajado a responsabilidade para com o coletivo recusando a passividade também possui um compromisso para com a coletividade, mesmo que optando, às vezes, por um silêncio público com um viés estratégico, como afirma Todd em *Camus: Uma Vida*: “O silêncio pode ser uma ação”. (TODD, 1998: 646).

O silêncio público também pode ser uma estratégia de combate, como no caso da independência da Argélia, no período que Camus optou pelo silêncio público, mas continuou a sua ação, como afirma Todd: “Camus decide calar-se em público quanto à Argélia, mas não no plano particular, em que ele luta em várias frentes” (TODD, 1998:

⁹ Neste sentido, é interessante notar que o romancista brasileiro Jorge Amado (que Camus chegou a resenhar sobre um de seus romances no jornal *Alger Républicain*) em 31 de Dezembro de 1942 na sua coluna “Hora da Guerra” que tratava dos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial no jornal baiano *O Imparcial*, no artigo intitulado *A poesia também é uma arma* escreveu sobre o engajamento dos escritores o seguinte: “Não é preciso repetir que o nazismo, acima de tudo, odeia a inteligência e a cultura. Bem sabe ele que estas são armas da liberdade e que, enquanto elas existam, não lhe é possível dominar o mundo. Todos nós sabemos disso. Por que então os escritores todos, todos os artistas, os sábios e poetas, não se atiram à luta real e decidida contra a ameaça da escravidão nazista que pesa sobre o mundo e sobre o Brasil? Por que alguns se deixam ficar, cômoda e criminosamente, perdidos em sonetos e em poemas, em inoportunas discussões de ordem estética?” (AMADO, 2008: 32).

¹⁰ Ressalta Denis: “O que caracteriza desde então o engajamento é a recusa da passividade com relação a este inevitável envolvimento no mundo. Já que não é possível eludir a escolha, é preciso realizá-la voluntariamente e lucidamente, melhor do que *ser escolhido* pelas circunstâncias ou pela situação” (DENIS, 2002: 36).

688). Ou seja, Camus continuou engajado de forma silenciosa, assumindo o compromisso para com a coletividade, como quando interveio contra a pena de morte e contra a prisão de alguns militantes da FLN (Frente de Libertação Nacional), como escreve Todd citando Camus na biografia *Albert Camus: uma vida*, no Capítulo intitulado *As vias do silêncio*¹¹: “Intercedi várias vezes junto ao Presidente da República para solicitar sua clemência. Porém, os homens em questão foram quase todos executados” (CAMUS *apud* TODD, 1998: 698). Em suas conferências na Suécia após ganhar o Prêmio Nobel de Literatura, Camus falou sobre o seu silêncio, sobretudo, quanto às questões relacionadas à Argélia, afirmando que, apesar do silêncio, mantinha a ação¹². Mesmo o silêncio pode ser ruidoso, sobretudo, quando é o silêncio de um artista ou jornalista engajado e reconhecido¹³, como no caso de Camus. Ele diz sobre os escritores: “Se falam, são criticados e atacados. [...] Se, tornando-se modestos, eles se calam, só se falará de seu silêncio, para os reprovar ruidosamente” (CAMUS *apud* TODD, 1998: 717). Mesmo quando Camus renunciou ao jornalismo regular, optando pelo silêncio público, foi por uma escolha estratégica de seu engajamento, considerando a responsabilidade ética do escritor com relação à coletividade¹⁴. Na ética da responsabilidade de sua filosofia prática há um compromisso para com a coletividade frente à responsabilidade do escritor, tomando posição diante das situações-limites presentes mesmo quando opta pelo silêncio público estratégico:

¹¹ Diz Todd: “Ele protestou para salvar gregos ou iranianos. Sempre manteve vigilância sobre a Argélia. Em 14 de Julho de 1953, a polícia atirou contra manifestantes argelianos e matou sete na praça de la Nation em Paris. Camus foi um dos escritores que proclamaram sua indignação.

Tendo feito voto de silêncio público, Camus intervém constantemente, impelido em primeiro lugar por seu ódio à pena de morte: busca a eficácia, solicitando a soltura de prisioneiros ou sua transferência para a França. Quer agir, não em segredo ou com vergonha, mas num silêncio rentável. Espera também que intervenções múltiplas permitam reconciliar os adversários.” (TODD, 1998: 695).

¹² “Estou calado há um ano e oito meses, o que não significa que tenha parado de agir. Fui e continuo sendo partidário de uma Argélia justa, em que as duas populações vivam em paz e igualdade. Disse e repeti que era preciso fazer justiça ao povo argeliano e lhe oferecer um regime plenamente democrático, até que o ódio de ambas as partes se tornou tamanho, que já não cabia a um intelectual intervir, pois suas declarações corriam o risco de agravar o terror. Achei melhor esperar até o momento propício para unir em vez de dividir. Posso lhe garantir, no entanto, que hoje alguns companheiros seus estão vivos graças a ações que você desconhece.” (CAMUS *apud* TODD, 1998: 714-715).

¹³ Neste sentido, é interessante notar o aforismo de Chamfort (um dos escritores que Camus resenhou um de seus livros que está em *A Inteligência e o Cadafalso*) sobre o silêncio dos escritores: “O repouso de um escritor que compôs boas obras é mais respeitado pelo público do que a fecundidade ativa de um autor que multiplica obras medíocres. É assim que o silêncio de um homem conhecido por falar bem se impõe muito mais do que a tagarelice de um homem que apenas não fala mal”. (CHAMFORT, 2007: 58).

¹⁴ Respondendo à carta de F. Lebrun, sindicalista, suscitada por uma reunião em que Camus tomara a palavra, o escritor fala de seu silêncio jornalístico – que faz muito ruído: “Por mim, renunciarei ao jornalismo regular, ainda mais por não me sentir de acordo com nenhuma das equipes atuais. Isso não quer dizer que tenha renunciado a tomar posição e que esteja me recolhendo ao convento teatral [...] Continuarei a minha ação, no dia em que decidir. O equilíbrio entre a criação (ou o ofício) e essa assunção de responsabilidades é o nosso único problema”. (CAMUS *apud* TODD, 1998: 691).

[...] *engajar-se significa também tomar uma direção*. Há assim no engajamento a idéia central de uma escolha que é preciso fazer. No sentido figurado, engajar-se é desde então tomar uma certa direção, fazer a escolha de se integrar numa empreitada, de se colocar numa situação determinada, e de aceitar os constrangimentos e as responsabilidades contidas na escolha. Por conseguinte e sempre de modo figurado, engajar-se consiste em *praticar uma ação*, voluntária e efetiva, que manifesta e materializa a escolha efetuada conscientemente. (DENIS, 2002: 32).

Escrita e engajamento estão interligados em Camus e isto exige uma responsabilidade ética para com o presente tanto em suas obras literárias quanto em seus editoriais jornalísticos. A realidade concreta presente na narratividade é a medida da escrita do escritor engajado. Camus escrevia sobre a “atualidade”, quando escreveu as *Actualles* (Atuais), assim como Sartre escreveu as *Situations* (Situações):

Observemos que ressaltar de maneira pormenorizada o engajamento *alternativo* de Camus, permitirá fixar melhor e, de alguma maneira, antever, a intertextualidade ética de suas obras literárias, que partem, como nas análises da “atualidade”, do diagnóstico da civilização à prescrição (ou *prédication*) ética. (GERMANO, 2008: 259).

Neste horizonte, ao analisarmos de maneira pormenorizada qual o sentido do engajamento *alternativo* proposto por Camus, podemos compreender o seu sentido ético e político. A escrita camusiana está inserida na atualidade de seu tempo e como jornalista-filósofo e romancista, Camus escreve o diagnóstico do seu presente como uma prescrição ética em torno dos problemas que assolam a sua época. Camus não reduz a sua filosofia apenas à sua dimensão logicista ou exegética, mas amplia a sua dimensão, sem esquecer a inserção no presente como *diagnóstico* de seu tempo, tendo em vista os prenúncios que as guerras demonstram frente à urgência do momento e a responsabilidade ética do escritor engajado:

[há] um diagnóstico ainda mais contundente de Camus a respeito dos problemas ético-históricos que acometem sua época, além do esforço claro, ainda que modesto, de propor um engajamento ético-histórico-filosófico *alternativo* face à paisagem crepuscular que se prenuncia. (GERMANO, 2008: 259).

A escrita engajada, diante do enfrentamento dos problemas cotidianos, também demonstra o risco para o escritor diante do crepúsculo que se anuncia, que tem de

submeter-se ao assumir a responsabilidade da escrita engajada¹⁵, como afirma Camus nos *Discursos da Suécia*: “Criar, atualmente, é criar perigosamente. Toda publicação é um ato e este ato expõe às paixões de um século que nada perdoa”. (CAMUS, s/dB: 140) e “é preciso que assumamos todos os riscos e trabalhos da liberdade” (CAMUS, s/dB: 175). Neste sentido, questiona Camus, ainda nos *Discursos da Suécia*: “Que haverá de espantoso em os artistas e intelectuais terem sido as primeiras vítimas das tiranias modernas, quer da direita quer da esquerda?” (CAMUS, s/dB: 175). O jornalista e romancista engajado em sua conduta assume certo risco, sobretudo, quando se faz jornalismo clandestino. Como afirma Barreto: “Essa consciência da responsabilidade do órgão de imprensa diante do público nascera na luta da imprensa clandestina. Nessa época as palavras deviam ser pensadas, pois um engano poderia significar a prisão ou a morte” (BARRETO, 1971: 127). Em Julho de 1944, em um texto de Editorial do jornal *Combat*, intitulado *A Profissão de Jornalista*, que não possui assinatura, mas que na pesquisa de Levi-Valensi percebe-se que a escrita é ao estilo de Camus, como nota Araújo em *Jornalismo francês e Albert Camus* (ARAÚJO, 2009: 3), Camus escreve sobre o jornalismo clandestino, a independência do jornalismo e o fato de que a escrita clandestina engajada traz riscos:

Jornalismo clandestino é honrável porque é uma prova de independência, porque envolve um risco. É bom, é saudável, tudo o que tem a ver com os atuais eventos políticos tem se tornado perigoso. Se há algo que nós não queremos ver novamente, é a proteção da impunidade por trás de quem com um comportamento tão covarde e com muitas maquinações uma vez teve refúgio. (CAMUS *apud* ARAÚJO, 2009: 3 *apud* LEVI-VALENSI, 2002: 9).

Em 31 de Agosto de 1944, logo após a Liberação da França da Ocupação Nazista, Camus escreve um artigo no jornal *Combat* demonstrando o tipo de jornalismo que se faz necessário, fazendo uma autocrítica do mesmo, sobretudo, no momento de pós-guerra. O escritor engajado naquele período sempre poderia correr riscos e por isso as palavras utilizadas devem ser mensuradas, tendo em vista a responsabilidade para com a coletividade. Camus afirma:

¹⁵ Ressalta Aronson: “Ao publicar muitos artigos clandestinos, frequentemente sob circunstâncias perigosas, para fortalecer o povo contra os alemães ou para encorajá-los, eles se habituaram a pensar que escrever é um ato, e adquiriram o gosto pela ação. Longe de fingir que o escritor não é responsável, eles exigiram que ele esteja pronto a cada momento para pagar pelo que escreve. Na imprensa clandestina não havia uma só linha que não pusesse em risco a vida do autor ou do impressor ou daqueles que distribuíam os panfletos da Resistência; assim, após a inflação dos anos entre guerras, quando as palavras pareciam papel-moeda, pelo qual ninguém podia pagar em ouro, a palavra escrita reencontrou o seu poder” (ARONSON, 2007: 94).

O que nós queremos? Uma imprensa que seja clara e viril e escreva em um estilo descente. Quando nós sabemos, como nós jornalistas temos conhecimento nesses últimos quatro anos, que escrevendo um artigo pode trazer você a prisão ou te matar, fica claro que as palavras tem valor e devem ser mensuradas cuidadosamente. O que nós estamos esperando é restaurar a responsabilidade jornalística com o público. (CAMUS *apud* ARAÚJO, 2009: 4 *apud* LÉVI-VALENSI, 2002: 22).

Escrever respondendo às questões do momento era também arriscar morrer, como o fato de terem instalado uma bomba no apartamento de Sartre em 1961, o que quase levou a sua mãe a óbito¹⁶ e também o fato de que Camus foi ameaçado de morte na Argélia¹⁷. Simone de Beauvoir escreveu que, na época do jornal clandestino *Combat*, “Camus e seus jovens amigos trabalhavam com armas ao alcance das mãos e as portas de ferro trancadas. Estavam com medo, porque a qualquer momento os soldados alemães poderiam invadir o local, o que causaria um grande estrago” (BEAUVOIR, 1998: 108 *apud* ARONSON, 2007: 46) e que “nós escrevemos reportagens sobre o que estava acontecendo e as entregamos a Camus, com uma certa sensação excitante de perigo nas ruas, onde de tempos em tempos espocavam as metralhadoras”. (BEAUVOIR, 1998: 108 *apud* ARONSON, 2007: 48). Camus engaja-se se situando no presente de forma ativa, o que ajudou certamente a fomentar os seus escritos desde jovem, assim como também Sartre, que ingressou no exército francês durante a Resistência (Camus foi impedido por médicos em 1939 devido aos seus problemas com a tuberculose, ficando internado em Saint-Etienne entre 1942 e 1943¹⁸). Como afirma Aronson: “Camus estava vivendo o engajamento que a ficção e as peças de Sartre explorariam como questão central nos dez anos seguintes”. (ARONSON, 2007: 69). Camus, jornalista, dramaturgo, romancista e ensaísta, esteve inserido em seu presente desde jovem como escritor, o que fomentou o seu engajamento nos anos seguintes de forma visceral, fomentando também a sua filosofia prática e a sua ética.

¹⁶ Ressalta Aronson: “A primeira bomba da OAS contra Sartre, em Julho de 1961, havia sido colocada, por engano, um andar acima daquele em que ele morava; a segunda, em janeiro de 1962, danificou seu apartamento. Sartre e Beauvoir haviam saído para visitar um conhecido, mas a mãe dele estava em casa. Por sorte, ela estava no banheiro quando a bomba explodiu, e não se feriu. Camus havia manifestado publicamente sua preocupação com a violência da FLN contra a sua mãe, mas foi a mãe de Sartre que quase foi morta pela violência da OAS”. (ARONSON, 2007: 357).

¹⁷ Ressalta Todd: “No hotel, por telefone e por escrito, Camus recebeu ameaças de morte. Ele poderia ser sequestrado”. (TODD, 1998: 638) e “No exterior do Círculo, cerca de mil opositores se agitam. Eles gritam: - Mendês fuzilado! - Morra Camus!”. (TODD, 1998: 639).

¹⁸ Cf. TODD, A. *Albert Camus – une vie*. (ilustração 29) e GERMANO, Emanuel Ricardo. *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus*. Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008, p. 286.

É importante notar também a influência do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) neste aspecto, na medida em que Camus escreve sobre o seu tempo de certa forma combatendo-o, como “filho” dele. Em sua análise de *O Estrangeiro* em 1943, Sartre afirma que “Camus coloca-se na grande tradição desses moralistas franceses a que Andler chama com razão os precursores de Nietzsche;” (SARTRE, 1968: 88-89). Afirma Nietzsche no *Prólogo* de *O Caso Wagner* (1888): “Que exige um filósofo de si, em primeiro e último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho de seu tempo”. (NIETZSCHE, 1999: 9). Camus insere-se em uma tradição de filósofos “herdeiros” de Nietzsche que combatem o seu próprio tempo, pois, como diz Marton em *Nietzsche, seus leitores e suas leituras* (2010): “Ciente de que sua reflexão se insere num tempo e num espaço determinados, de que se inscreve num contexto preciso, Nietzsche se coloca como um homem no seu tempo, portanto, contra ele.” (MARTON, 2010: 49). Assim como Nietzsche faz um diagnóstico crítico de seu tempo, Camus, cerca de 100 anos após o nascimento dele, também diagnostica a decadência do seu tempo, que, em um intervalo não tão longo, criou os totalitarismos, tanto de direita quanto de esquerda, e duas Guerras Mundiais, com proporções devastadoras, capazes de destruir inclusive toda a vida na Terra. Camus, como “filho” de um tempo devastador, coloca-se como filósofo que combate este tempo de forma engajada e a sua filosofia adota um papel também de *denúncia* de forma prática.

Desde os seus primeiros escritos de juventude, Camus demonstra a sua preocupação com a Filosofia Prática. À luz do filósofo francês Blaise Pascal (1623-1662), que influenciou bastante Camus e também foi um intelectual engajado¹⁹, o escritor franco-argelino aposta no engajamento e afirma a luta. Reconhecendo a finitude e a fragilidade humana, mas também afirmando a grandeza, considerando a perspectiva pascaliana da medida e da desmedida, como quando escreve no Fragmento Br.²⁰ 416²¹,

¹⁹ Como ressalta Denis: “Pascal engajou-se na querela do jansenismo com *Os Provinciais*.” (DENIS, 2007: 108).

²⁰ “Br.” indica que utilizaremos a organização dos fragmentos de Pascal feita por Léon Brunschvicg.

²¹ “Grandeza e Miséria – Como a miséria se infere da grandeza, e a grandeza da miséria, uns concluíram pela miséria, quanto mais quando por prova tomaram a grandeza e como outros concluíram pela grandeza, com tanto mais força quanto concluíram da própria miséria, tudo o que os primeiros puderam dizer para mostrar a grandeza só serviu de argumento aos segundos para concluir pela miséria, pois somos tanto mais miseráveis quanto de mais algo caímos; e outros, ao contrário. Foram levados uns contra os outros por um círculo sem fim: sendo certo que, à medida que os homens se esclarecem, tanto acham grandeza quanto miséria no homem. Numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é, pois, miserável, de vez que o é; mas é grande, de vez que o sabe”. (PASCAL, 1979: 135).

Camus recusa a resignação e a aceitação²². A responsabilidade para com a palavra de forma ética está na escrita de Camus desde sua juventude. Uma palavra a mais em seus escritos, ou nos escritos de Sartre e Simone, poderia causar um “banho de sangue” nas ruas da França ou da Argélia. A palavra, neste sentido, possui o poder de mobilização e de resistência no enfrentamento de situações concretas do cotidiano, por isso, para ele, “cada palavra engaja” (CAMUS, 1944: 136 *apud* GERMANO, 2008: 267)²³.

Em resumo, mostramos que, desde sua juventude, o jornalista-filósofo franco-argelino assumiu a responsabilidade como escritor engajado, inserido no presente cotidiano, afirmando a resistência e recusando a passividade, mesmo em momentos de silêncio público. Ele utilizou a sua escrita também como forma de *denúncia*, de forma *prática*, como no caso das narrativas jornalísticas, ressaltando a responsabilidade para com a coletividade. Camus não apenas escreveu, mas viveu o que escreveu de forma engajada e arriscou até mesmo a sua própria vida, recusando a passividade e a indiferença diante da urgência do enfrentamento das questões de seu tempo, sendo essa a ética do escritor engajado, sobretudo, na escrita jornalística, que possui certa urgência, no qual o presente é a medida da sua escrita e conseqüentemente de sua filosofia.

²² Cf. GERMANO, *Pascal e Camus: o pensamento dos limites*. Natal: Princípios, 2007.

²³ CAMUS, *A Combat Clandestin*, nº 58, juillet 1944. *Cahier Albert Camus* 8, p.136. In: GERMANO, Emanuel Ricardo. *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus*. Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2008.

3. A recusa do assassinato legitimado e do messianismo político em *Nem Vítimas, Nem Verdugos*.

No presente Capítulo buscamos demonstrar a perspectiva de Camus como jornalista-filósofo com relação ao assassinato legitimado por ideias filosóficas utilizando os editoriais jornalísticos do jornal *Combat* intitulados de *Nem Vítimas, Nem Verdugos*. A questão ética presente nos editoriais está relacionada com a responsabilidade dos intelectuais engajados e o enfrentamento do medo que instalou-se no século XX, sobretudo, com a difusão das técnicas científicas utilizadas cada vez mais por Estados totalitários belicistas. Ou seja, buscamos demonstrar como a perspectiva camusiana do engajamento presente em *Nem Vítimas, Nem Verdugos* está ligada ao rompimento do silêncio e o enfrentamento do medo que instalou-se no século XX a partir de um diagnóstico de uma realidade em que o medo se faz técnica de controle e o assassinato em nome de ideologias é propagado e legitimado. A violência em nome do Estado passou a ser a ordem de todos os dias. Com efeito, mostramos a ideia camusiana de uma “utopia relativa” que se coloca como imperativo ético do engajamento em um mundo dilacerado pela violência cotidiana que é legitimada por certas filosofias, colocando-se intransigentemente contra a banalização do assassinato legitimado em nome de ideologias totalitárias.

3.1.A recusa do assassinato legitimado em *Nem Vítimas, Nem Verdugos*.

Br. 911. “Dever-se-á matar para impedir que haja maus? Isso é fazer dois maus em lugar de um: *Vince in bono malum*”. (PASCAL, 1979: 273).

“Todo assassino é punido, a menos que tenha matado em companhia de muitos e ao som de trombetas. É a regra.” (VOLTAIRE, 1978: 154).

Em *Nem Vítimas, Nem Verdugos*, Camus faz a reflexão, como jornalista-filósofo, nos editoriais do jornal *Combat*, sobre o avanço das tecnologias através das Ciências e suas consequências, marcando, sobretudo, o avanço das tecnologias belicistas em um mundo permeado por ideologias totalitárias que fomentam o terror aliado à sustentação filosófica de teorias políticas que veneram a violência e promovem o medo. Afirma Camus no Editorial de Novembro de 1948 do *Combat* intitulado *O Século do Medo*: “O século XVII foi o século das Matemáticas, o século XVIII o século

das Ciências Físicas, e o século XIX o da Biologia. O nosso século XX é o século do medo” (CAMUS, s/dA: 163). No diagnóstico camusiano de seu tempo, o medo é o *leitmotiv* que, de certa forma, foi fomentado pelo progresso científico, pois, “a ciência é certamente uma causa do medo, porque os seus últimos progressos técnicos obrigaram a negar-se a si mesma, e porque os seus aperfeiçoamentos práticos ameaçam a destruição da terra inteira” (CAMUS, s/dA: 163). Para Camus, o mundo a partir do desenvolvimento belicista da Ciência, sobretudo, após a bomba atômica, é um mundo no qual o medo está sempre presente diante da ameaça de destruição devido às grandes Guerras com exércitos utilizando novas tecnologias que possibilitam a destruição em massa, criadas com a ajuda do progresso das técnicas científicas negando a própria Ciência. Em outras palavras, a racionalidade moderna que proporcionou o avanço científico e o desenvolvimento tecnológico, em sua face de negatividade também trouxe o medo encarnado nas pessoas com a possibilidade de destruição completa da Terra. E o ideologismo, além de legitimar assassinatos, impõe um silenciamento.

O ponto de partida de *Nem vítimas nem carrascos* é a constatação, que será também a origem de *O Homem revoltado*, que nossa época se caracteriza pelo assassinato lógico, isto é, pela justificação filosófica da violência. A política está, com efeito, dominada pelas ideologias – o liberalismo ou o marxismo – que defendem, em nome da liberdade ou da luta contra a alienação, certas formas de violência. Além disso, estas ideologias não se limitam a legitimar as atrocidades, elas impõem também o silêncio aos que são neutros ou que gostariam de denunciar os exageros do seu próprio campo. (WEYEMBERGH, 1998: 121-122, tradução nossa)

Camus utiliza-se da escrita jornalística assinalando a responsabilidade do intelectual engajado para com a coletividade, fazendo um contraponto crítico às filosofias políticas que exaltam a violência e o medo como técnicas de dominação social, utilizando o jornalismo mais uma vez como forma de denúncia dos mecanismos dos Estados que ameaçam a vida, pois, como afirma Germano: “Camus prossegue notando que a civilização contemporânea de seu tempo se aprimora no ideal *hobbesiano* de tornar, mais do que nunca, o medo, uma técnica de controle social” (GERMANO, 2008: 237). Para Camus, o medo no século XX está ligado à engrenagem do Estado que utiliza de forma sistemática técnicas, sobretudo, bélicas, de controle e ameaça à vida de diversas formas, pois, afirma, ainda em *O Século do Medo*, que “se o medo em si não pode ser considerado como uma ciência, não há dúvida de que ele seja, entretanto, uma técnica” (CAMUS, s/dA: 164). No diagnóstico camusiano, há um fatalismo sustentado por uma engrenagem mortífera na atmosfera do cotidiano de um século dominado por

estratégias militares aliadas às técnicas científicas bélicas. “Este homem mecanizado, dominado pelo medo, traumatizado pela guerra, silenciado pela indiferença a quem se dirige Camus, ‘segrega desumanidade’, pois, se encontra aprisionado pelo fatalismo. A engrenagem da morte dele se apoderou” (GERMANO, 2008: 237). O diagnóstico camusiano que identifica o medo como uma técnica também identifica que há um silenciamento que se apoderou da humanidade. Do ponto de vista da responsabilidade do intelectual engajado, é preciso romper com a injustiça dos dois lados e resistir, enfrentando o medo e a apatia intelectual:

Do ponto de vista da responsabilidade do intelectual, para Camus, vencer a técnica do “medo”, significa, então, testemunhar a injustiça de ambos os lados da “trincheira”, cruzando o fosso que separa as ideologias e que impõe o silêncio comedido diante da injustiça. (GERMANO, 2008: 251).

Para Camus, a tarefa ética do intelectual engajado é a de romper com o silêncio e enfrentar o medo que se concretiza no cotidiano gerando um silêncio que é também ruidoso. Como ele afirma: “Penso, no entanto, que em vez de condenar o medo, devemos considerá-lo como um dos primeiros elementos da situação e, por conseguinte, tentar reagir contra ele” (CAMUS, s/dA: 168). É necessário fomentar o diálogo em meio ao que ele chamou de “uma imensa conspiração de silêncio, provocada pelos mesmos a quem ela interessa” (CAMUS, s/dA: 166). No editorial intitulado *O caminho do diálogo em Nem Vítimas, Nem Verdugos*, Camus afirma que “Sim, o que é necessário combater hoje é o medo e o silêncio [...]. O que é necessário defender é o diálogo e a comunicação universais dos homens entre si. A servidão, a injustiça, a mentira, são pragas que cortam a comunicação e impedem o diálogo” (CAMUS s/dA: 204-205). No engajamento camusiano é necessário o diálogo para combater o medo e o silêncio, enfrentando um mundo que, como ele diz, “nos parece ser conduzido por forças cegas e surdas, incapazes de ouvir os gritos de alerta, os conselhos e as súplicas” (CAMUS, s/dA: 165). Camus evoca a responsabilidade do intelectual para romper o silêncio contra a violência sistematizada. Afirma Germano: “delineia-se uma concepção intransigente da responsabilidade do intelectual. Trata-se de emitir uma mensagem clara aos filósofos de plantão – que molham suas penas no sangue e não na tinta” (GERMANO, 2010: 32). Com efeito, Camus em *Nem Vítimas, Nem Verdugos* faz uma dura crítica aos intelectuais que buscam legitimar a violência.

Em *Nem vítimas, Nem Carrascos* a indignação de Camus está dirigida contra os legitimadores profissionais de plantão que, em *robe de chambre*, incentivam e planejam, de seus escritórios, o derramamento de sangue – alheio, seguramente; para Camus, os intelectuais como Sartre fazem parte da engrenagem da morte que se autolegitima e absolve pelo conceito de finalidade histórica que constroem da clausura tépida dos gabinetes. São mais uma faceta da tecnologia do medo que, dos homens às técnicas, mobiliza para matar. (GERMANO, 2008: 140).

Nem Vítimas, Nem Verdugos foi escrito após a publicação de *Humanismo e Terror* (1947), do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), que “consiste numa reflexão sobre a violência que toma por princípio o livro *Zero e Infinito* de Arthur Koestler” (GERMANO, 2008: 222). Camus, coloca-se em combate aos escritores que exaltam a violência, que, em nome de uma abstração teórica, defendem a legitimação do assassinato e da violência progressiva de regimes totalitários, como no caso da União Soviética, no qual o derramamento de sangue se faz presente no Estado policial que torna a violência sistemática a ordem de todos os dias. A tarefa da responsabilidade ética do intelectual engajado, para Camus, insere-se no combate à legitimação da violência em nome de ideologias totalizantes, tema este tratado em vários textos seus durante toda a sua trajetória intelectual, como veremos.

É neste sentido que podemos compreender o texto de Camus como um ato em defesa de uma concepção rigorosa, e no limite, intransigente, da responsabilidade intelectual. Enquanto, em nome de uma moral da responsabilidade, do lado de Sartre e Merleau-Ponty legitima-se, no período, a violência “progressiva”, Camus se insurge contra a filosofia da legitimação do assassinato: o que se mostra inadmissível, como dissemos, é que, em *robe de chambre*, os filósofos, de seus escritórios, legitimem e incentivem o derramamento de sangue: sobretudo se é o sangue alheio que está em questão. (GERMANO, 2008: 241).

Camus utiliza a sua escrita engajada como forma de enfrentamento das filosofias que legitimam a morte por trás do conforto da Academia ou dos escritórios dos Jornais. Conforme o Editorial de *Nem Vítimas, Nem Verdugos* intitulado *Salvar os Corpos*, estes intelectuais que buscam legitimar em suas filosofias de gabinete a engrenagem da violência não possuem “nenhuma imaginação no que diz respeito à morte dos outros. Este é o mal do nosso século, tal como o fato de amar pelo telefone, de não trabalhar a matéria, mas a máquina de matar e de ser morto por procuração” (CAMUS, s/dA: 174). A responsabilidade do intelectual para com a coletividade demonstra um imperativo ético intransigente contra a engrenagem da morte legitimada em função do Estado, recusando, como afirma no Editorial intitulado *O Século do Medo*, “um mundo em que o crime é legal e que a vida humana é considerada como

fútil” (CAMUS, s/dA: 170). A perspectiva ética da responsabilidade do intelectual faz-se em função de salvaguardar a vida, recusando a violência legitimada e sistematizada em escritórios, sendo esta uma das perspectivas de *Nem Vítimas, Nem Verdugos*.

Esta “assepsia de gabinete” dos editores da *Temps Modernes*, que pretende sujar as mãos com sangue dos outros, certamente, contrasta com a atitude camusiana. Enquanto do *Deux Margots*, do *Flore* ou da *cour aux ErNeSt*, os elegantes editores da *Temps Modernes*, passado o sufoco, seus amigos incentivam tecnicamente o assassinato lógico de seus pares revolucionários, compensando sua inação por um furor teórico, Camus, que conhece bem mais de perto as exigências da história, encarnadas, seja na miséria do subúrbio da África do Norte aonde nasceu e se criou, seja nas alcovas da Resistência parisiense, esforça-se para construir uma salvaguarda filosófica da vida. (GERMANO, 2008: 242).

O engajamento político camusiano à luz dos editoriais de *Nem Vítimas, Nem Verdugos*, possui uma dimensão ética fundamental de preservação da vida. Camus critica as filosofias políticas que, elaboradas no conforto dos Cafés, dos Escritórios dos Jornais ou das Academias, incentivam a violência sem levar em consideração que também está em jogo no embate político em sua extremidade é a possibilidade de destruição do mundo, diante dos fatos aniquiladores numa potência de violência nunca vista anteriormente, banalizando a vida. Se do ponto de vista antropológico-filosófico a violência parece ser inevitável, do ponto de vista da responsabilidade do escritor ela jamais pode ser legitimada. Ele combate o assassinato legitimado, pois, como diz em *Salvar os Corpos*, “as pessoas, como eu, desejariam um mundo, não em que se tivesse deixado de matar (nós não somos tão ingênuos como isso!), mas um mundo em que o assassinio não fosse legitimado” (CAMUS, s/dA: 174-175). O jornalista-filósofo Camus fomenta uma ética em sua Filosofia Política ao recusar a legitimação do assassinato, reconsiderando a noção de utopia, sugerindo a ideia de uma utopia política modesta:

É, pois necessário admitir que a recusa da legitimação do crime nos obriga a reconsiderar a noção de utopia. Quanto a esta, parece-nos poder dizer o seguinte: a utopia é o que está em consideração com a realidade. Deste ponto de vista, seria inteiramente utópico desejar que nunca mais ninguém voltasse a matar. Essa seria a utopia absoluta. Mas exigir que o crime deixe de ser legitimado seria uma utopia bem menor. Por outro lado, as utopias marxista e capitalista, ambas baseadas na idéia de progresso, ambas convencidas de que a aplicação dos seus princípios deve fatalmente conduzir ao equilíbrio da sociedade, são utopias muito maiores e que, ainda por cima, nos estão a custar demasiado caro. (CAMUS, s/dA: 176-177).

Neste horizonte, no editorial intitulado *Socialismo Mistificado*, Camus afirma: “Será necessário, então, escolher uma outra utopia mais modesta e menos onerosa. Pelo

menos, é assim que se coloca o problema, uma vez que se recusa a legitimação do crime” (CAMUS, s/dA: 189). Camus busca uma utopia modesta, na medida em que combate a violência e o crime legitimado, como diz em *Salvar os Corpos*: “Constatamos assim que o fato de recusar a legitimação do crime não é mais utópico que as atitudes realistas de hoje” (CAMUS, s/dA: 178). A utopia modesta de Camus diante de um mundo cada vez mais bélico e aniquilador, é a utopia de, diante da banalização do mal, ser possível pelo menos salvar os corpos para que o futuro seja possível, como ele afirma, ainda em *Salvar os Corpos*: “A minha convicção é que já não podemos razoavelmente ter a esperança de tudo salvar, mas que pelo menos podemos tentar salvar os corpos para que o futuro continue a ser possível” (Idem). O jornalista-filósofo franco-argelino busca um imperativo ético e uma utopia modesta contra as ideologias que sustentam a legitimação da violência. Como explicita Germano: “O imperativo ético de ‘salvar os corpos’, ‘utopia em menor grau’, é erigido, portanto, contra as ideologias absolutas que, à esquerda e à direita sacrificam os homens singulares à história, em virtude de suas diferentes concepções do progresso” (GERMANO, 2008: 242). Camus busca uma Filosofia Política modesta, que não legitime a violência²⁴, denunciando as filosofias que legitimam o assassinato concretizado no dia-a-dia. Diante de um mundo ameaçado pela bomba atômica e o assassinato em massa, o reconhecimento da fragilidade humana diante da morte se faz consciente de forma coletiva. Camus denuncia o assassinato em todas as suas formas de legitimação, sendo esta a “utopia relativa” da Filosofia Política camusiana presente em *Salvar os Corpos*. A “utopia relativa” que pretende em sua Filosofia Política é uma utopia que coloca em xeque a legitimidade da apologia do assassinato em nome de ideologias referendadas, sobretudo, pelas ideias filosóficas de intelectuais, como foi dito, “*em robe de chambre*”:

Camus apela para um esforço de reconhecimento mútuo, no qual a conscientização da fragilidade humana seja o denominador comum. *Sauver les corps*, [...] procura restaurar o caráter transgressor do assassinato, restituindo-lhe seu horror e, sobretudo, negando-lhe a legitimidade e o referendo das idéias. Para tanto, ele exprime o elã de uma “utopia relativa”, como comenta Jacqueline Lévi-Valensi. (GERMANO, 2008: 241).

²⁴ Como ressalta Germano: “Contra a utopia de que a engrenagem da violência progressiva, ou dos regimes policiais quaisquer que eles sejam, instaurem a justiça terrestre, Camus contrasta sua utopia modesta e, portanto, ‘menos onerosa’ - um mundo no qual a violência não seja mais legítima.” (GERMANO, 2008: 242).

Em suma, podemos dizer que em *Nem Vítimas, Nem Verdugos*, há um imperativo ético contra a legitimação da violência e do assassinato, tema este que Camus também aborda em outros textos, como mais tarde em *O Homem Revoltado*, fazendo um diagnóstico de seu tempo a partir de uma dimensão ética de preservação da vida, permeado pelo momento histórico em que se encontra, no qual o assassinato havia se banalizado e planejado e racionalizado com toda a sua potencialidade bélica e tecnológica avançada muito superior a outros momentos históricos. Demonstramos também como Camus denuncia em seu diagnóstico que o medo é o *leitmotiv* sustentado pelos Estados como uma técnica de controle social que é preciso romper, criticando as ideologias que se pautam pela legitimação da violência e do medo, buscando do ponto de vista ético-político a construção do diálogo como forma também de enfrentamento do medo cotidiano; Camus, que também era romancista, influenciado pelo seu amigo Arthur Koestler (1905-1983), com os romances *Zero e Infinito* e *Yogi e o comissário*²⁵, utiliza a escrita jornalística como forma de denúncia do totalitarismo tanto de direita quanto de esquerda que legitimam o assassinato, como faz Koestler em seus romances e que junto com Camus em 1947 escreverá sobre o tema do assassinato o livro *Réflexions sur la Guillotine* (Reflexões sobre a Guillotina). Com efeito, Camus coloca-se contra todos os totalitarismos que se sustentam com a legitimação do assassinato em suas filosofias políticas que tentam justificar a morte em nome de uma ideia. Em sua Filosofia Política, a crítica do diagnóstico do seu presente propõe um engajamento que considera uma utopia modesta, em combate à qualquer legitimação da morte.

3.2.A recusa do Messianismo Político em *Nem Vítimas, Nem Verdugos*.

“A guerra admite como lícitas muitas práticas condenáveis”. (MONTAIGNE, 1980: 19).

“É um erro julgar a beleza e a grandeza de uma ação pela sua utilidade e imaginar que devemos fazer e considerar honesto tudo que é útil”. (MONTAIGNE, 1980: 367).

²⁵ Como observa Germano em uma nota de rodapé: “Arthur Koestler é um oficial húngaro, dissidente, ex-integrante do Komintern e precursor das denúncias contra o totalitarismo soviético. Seus livros, *Zero e Infinito* e o *Yogi e o Comissário*, assim como o *Retour de l’U.R.S.S* de André Gide, serão fundamentais na consolidação da postura anti-totalitarista de Camus, se remetendo, em conjunto, sobre a nadificação do indivíduo - zero diante do infinito – frente ao ‘fatalismo econômico’ e à magnitude do Estado Comunista, de pretensões *messiânicas*.” (GERMANO, 2008: 222).

Nesta segunda parte do Capítulo buscamos demonstrar à luz dos editoriais presentes em *Nem Vítimas, Nem Verdugos* a crítica camusiana às filosofias messiânicas que em suas concepções absolutas da História procuram construir Filosofias Políticas que, em nome de um suposto mundo perfeito no futuro, sacrificam o presente e justificam a violência como meio de construir este novo mundo. O Socialismo marxista absolutizado, acabou por sacrificar a Liberdade e a Justiça, pois, na prática aceitou a concepção do realismo político maquiavélico de que o fim justificaria os meios. Em outras palavras, utilizando alguns dos textos jornalísticos de Camus, procuramos aqui demonstrar a sua concepção ético-política com relação ao Socialismo. A sua crítica demonstra a necessidade de uma construção de uma via alternativa ao Socialismo que se pauta pela justificação da violência. Ou seja, procuramos mostrar que a sua crítica ao Socialismo marxista-messiânico se faz a partir da construção de um engajamento modesto na busca pela Liberdade e pela Justiça Social, recusando qualquer messianismo absoluto e o crime político que justifique a morte em nome de ideologias.

Em *Nem Vítimas, Nem Verdugos*, no Editorial intitulado *O Século do Medo*, Camus diagnostica que “vivemos num mundo de abstração, de administrações e de máquinas, de idéias absolutas e de um messianismo sem matizes. Abafamos no meio de pessoas que julgam absolutamente ter razão em relação às máquinas ou às idéias” (CAMUS, s/dA: 167). Camus diagnostica o seu presente permeado de irresponsáveis abstrações filosóficas que fomentam ideologias e administrações. Ele então se coloca de forma crítica com relação a todos os messianismos políticos que criam uma espécie de religião secularizada sustentada pelas ideologias políticas. “As concepções finalistas da história, p. ex., produtoras da convicção de um *Reino dos fins* vindouro, constituem segundo Camus, o *messianismo* secularizado de século XX” (GERMANO, 2008: 377). Camus é crítico de todos os sistemas políticos que sacrificam o presente sustentados pela violência dos Estados policiaescos, fomentados por filosofias totalizantes.

Camus denuncia menos a violência que a sua justificação teórica. Para ele, a violência é inevitável e injustificável. Ela deve ser combatida neste ‘século do medo’ sufocada pelo discurso daqueles que acreditam ter razão. Na preparação para a guerra ou revolução, nós escolhemos para lutar postulando a demonização do adversário. Mas a experiência da Resistência ensinou-lhe que atitude da não-violência pura é angelical. O uso da violência deve ser excepcional, manter seu caráter de *ruptura* e obedecer a uma seleção rigorosa dos alvos. Neste ritmo, não irá interferir na fronteira frágil entre ética e política. À violência liberticida (a matança indiscriminada) que faz um pacto com o mal, o “assassinato lógico”, baseado ideologicamente, Camus opõe “a violência libertadora” deliberadamente provisória e seletiva. Sua missão é

entrar em Instituições que limitam, não naqueles que lhe codificam. (SALAS, 2002: 50-51, tradução nossa).

Camus denuncia então a violência liberticida das Instituições e as filosofias que justificam a violência e o terror legitimados por uma suposta teleologia da História, que levaria à criação de um mundo perfeito, relacionando ética e política:

Camus se mostrará um combatente intransigente da legitimação da violência pelos conceitos de eficácia e de finalidade histórica que caracterizará como o advento de uma nova e igualmente nociva espécie de *messianismo* secularizado em sua recente roupagem, pelo endeusamento das ideologias e das técnicas. (GERMANO, 2008: 123).

Para Camus, a dimensão ética de sua Filosofia Política é baseada na construção do presente e não do sacrifício humano em nome do futuro, que é sustentado, sobretudo, pelo terrorismo do Estado, como diz em *Salvar os Corpos*: “O crime atrai o crime e, deste modo, continuamos a viver no terror, seja porque o aceitamos com resignação, seja porque queremos suprimi-lo através de meios que lhes substituirão um outro terror” (CAMUS, s/dA: 175). Para o filósofo franco-argelino, o sacrifício do presente em nome de uma sociedade perfeita no futuro criada por ideologias, acaba por justificar o terror em nome do Estado, como explicita Germano em nota de rodapé: “Camus, de fato tem por rival o terror. Contudo, ‘terror’, para Camus, significa, sobretudo, terrorismo de Estado”. (GERMANO, 2008: 244). A construção de um messianismo filosófico em nome de uma sociedade do futuro sacrificando o presente, sustenta ideologicamente a violência sistematizada pelo terrorismo de Estado tanto de direita, quanto de esquerda. O Estado totalitário e messiânico é também terrorista:

Penso que toda a gente devia meditar nisto. Porque o que mais me preocupa em todas as polémicas, ameaças e demonstrações de violência é a boa vontade de toda a gente. Todos, exceto alguns vigaristas que, desde a direita até à esquerda, pensam que a verdade que possuem é a que convém à felicidade dos homens. E, no entanto, a conjunção de todas estas boas vontades conduziu a este mundo infernal onde os homens continuam a morrer, a ser ameaçados, torturados, onde a guerra continua a ser preparada e onde dizer uma só palavra é impossível sem que se seja imediatamente insultado, ou traído. Por conseguinte, devemos concluir que, se há pessoas que, como nós, vivem na contradição, elas não são as únicas, e que aquelas que as acusam de utopia, vivem talvez numa utopia, diferente sem dúvida, mas finalmente mais onerosa. (CAMUS, s/dA: 175-176).

Camus combate as utopias onerosas e a banalidade do terrorismo de Estado. Para ele, o estado de terror que surgiu no Socialismo sustentado pela violência cotidiana

e os Campos de Concentração da União Soviética não podem ser justificados em nome da eficácia do Realismo Político. O Socialismo transformou-se em mistificação e a utopia da Justiça e Liberdade transformou-se em medo e terror:

Se admitirmos que o estado de terror, evidente ou não, em que vivemos desde há dez anos, ainda não cessou; se admitirmos que ele causa, em grande parte, o mal-estar em que vivem os espíritos e as nações, teremos necessidade de saber o que lhe opor, o que nos coloca, por sua vez, em face do problema do socialismo no ocidente. Porque o terror só é legítimo a partir do momento em que admitirmos que “os fins justificam os meios”. E esse princípio é inadmissível, salvo quando se considera a eficácia de uma ação como um fim absoluto, o que acontece com as ideologias niilistas (tudo é permitido, o que conta é o resultado) e com as filosofias que fazem da História um valor absoluto (Hegel, e mais tarde Marx: como a finalidade é a sociedade sem classes, todos os meios são bons). (CAMUS, s/dA: 181-182).

Com efeito, como explicita Germano, “Camus critica o preceito chave do maquiavelismo reavivando uma discussão filosófica que dura mais de quinhentos anos; trata-se da contestação da precedência da eficácia, que o realismo aponta como horizonte inescapável da política” (GERMANO, 2008: 244). A crítica ao socialismo soviético e a Hegel e Marx feita por Camus é feita contra o Realismo Político que aposta na eficácia da violência para a manutenção de um suposto estado perfeito, que na verdade esconde a sua violência cotidiana utilizando-se dos mecanismos da propaganda. O messianismo Socialista hegeliano-marxista da União Soviética, para Camus, trouxe o terror legitimado pela eficácia da admissão de que os fins justificam os meios²⁶. Para o objetivo absoluto das filosofias da História que em nome do Socialismo necessitam se efetivar necessariamente, tudo deveria ser permitido, o que obviamente Camus, anti-Maquiavel, não admite. “De chofre, Camus, crítico de Maquiavel, pergunta se os socialistas, às voltas com o terror de estado, devem, de fato, curvar-se ao princípio norteador do realismo político” (GERMANO, 2008: 244). Camus rejeita o Socialismo profético que em busca de um fim último de uma sociedade perfeita admite que os meios devem ser permeados pela violência e o terror de Estado. O totalitarismo imposto por Stálin estava longe do mundo de felicidade prometido. Entretanto, apesar de fazer uma crítica aberta, Camus aposta no Socialismo, pois o objetivo Socialista de Justiça e Liberdade ainda deve ser mantido:

²⁶ Como ressalta Weyembergh: “Além disso, não há nenhuma garantia de que com os meios, mesmo se desconsiderarmos seu caráter devastador, nós vamos atingir a meta: a revolução não significa o fim dos problemas. Como podemos ver, para Camus não teria sentido uma relutância extrema de aceitar o princípio de que os fins justificam os meios, a sua reflexão sobre o destino da revolução teria impedido de ver nela a solução para os todos os males.” (WEYEMBERGH, 1998: 121, tradução nossa).

O artigo “*O socialismo mistificado*”, publicado no *Combat* do dia seguinte, demonstra o esforço de Camus de criticar abertamente os rumos do comunismo em prática no mundo, especialmente seu caráter absolutista e messiânico, se mantendo, entretanto, numa perspectiva intransigentemente socialista. Camus se vale, aliás, do elã socialista original - de justiça e de liberdade – para demonstrar que o totalitarismo stalinista provoca o acirramento da contradição entre estas duas legítimas aspirações socialistas, tornando-as absolutamente inconciliáveis. (GERMANO, 2008: 244)

A crítica ao Socialismo stalinista se dá a partir da exigência intransigente de um Socialismo que tenha como primazia a Justiça, a Liberdade e a Honestidade, diferentemente dos métodos violentos e terroristas utilizados pela União Soviética. O método da eficácia do realismo político utilizado por Stálin contraria os princípios éticos do Humanismo Socialista que visa a Justiça Social, mas também a Liberdade. Fazendo um diagnóstico crítico do Socialismo de sua época, Camus busca um Socialismo diferente do praticado pelos Partidos Comunistas, que com o “Socialismo Mistificado” tornam o marxismo uma espécie de Religião secularizada, tentando convencer a todos que “não se pode ser socialista se não for marxista” (CAMUS, s/dA: 185). Para Camus, o Socialismo não deveria pautar-se pelo profetismo marxista e sim pela construção da Justiça e da Liberdade, levando em consideração a Honestidade. “É, afinal, uma alternativa ao ‘socialismo mistificado’ ou à ‘revolução travestida’ que propõe Camus aos seus pares socialistas, estratégia que conserva a crítica econômica do capital de Marx, desvinculando-a de suas práticas totalitaristas” (GERMANO, 2008: 245). Neste sentido, explicita Germano:

O editor de *Combat* ressalta que os preceitos íntimos dos socialistas, ou, noutras palavras, suas concepções, partilhadas, de um mundo honesto – isto é, justo e equilibrado – são absolutamente contraditórias com os métodos empregados pelos comunistas de seu tempo: se os valores humanistas do socialismo são “fundamentados” no anseio primordial de justiça e no elã de liberdade, então, a ideologia marxista, que se pretende verdade absoluta, é uma impostura. (GERMANO, 2008: 245).

A questão em *Nem Vítimas, Nem Verdugos* com relação ao marxismo stalinista é a admissão de que admitindo a doutrina marxista em seu viés absoluto, admite-se também que os fins justificam os meios e conseqüentemente admite-se que o extremo da violência pode ser justificado em nome de uma sociedade do futuro. O marxismo stalinista sacrificou milhares de vidas justificada por uma ideologia que se pretende mais verdadeira que outras, sendo assim absoluta. Como diz no editorial *Socialismo*

Mistificado, “o marxismo é nesse caso absolutamente falso, porque pretende ser verdadeiro de uma forma absoluta” (CAMUS, s/d: 185). Tratar o marxismo de forma absoluta, para Camus, é admitir o realismo político com todas as suas consequências extremas: “Porque não há dúvida de que, se o marxismo é verdadeiro, e se a História possui uma lógica, o realismo político é uma coisa legítima” (CAMUS, s/d: 185). Com efeito, o marxismo é utilizado como forma de justificação da violência, mas a corrida atômica colocou a questão em outra dimensão. O risco de uma nova guerra atômica coloca em xeque a justificação da violência como prática revolucionária. Nesta perspectiva, diz Camus no Editorial *Democracia e Ditadura Internacionais*:

A nossa única objeção, tal como a defini num dos últimos artigos, é a seguinte: a unificação é impossível sem a guerra, ou, pelo menos, sem um risco extremo de guerra. Posso ainda admitir (embora ainda não pense) que essa guerra pode não ser atômica. Seja como for, uma guerra futura deixaria a humanidade de tal forma mutilada e tão miserável que a simples idéia de uma ordem qualquer seria definitivamente anacrônica. Marx podia justificar, e assim o fez, a guerra de 1870, porque se tratava de uma guerra limitada, feita com espingardas *Chassepot*. Dentro da perspectiva do marxismo, cem mil mortos não representam nada, na realidade, comparados ao preço da felicidade de centenas de milhões de pessoas. Mas a morte evidente de centenas de milhões de pessoas por causa da suposta felicidade dos que escaparem, constitui um preço demasiado elevado. O progresso vertiginoso dos armamentos, fator histórico que Marx ignorava, obriga-nos a encarar de outro modo o problema dos fins e dos meios. (CAMUS, s/d/A: 195-196).

O jornalista-filósofo e Editor-chefe de *Combat* coloca-se intransigente com relação à legitimação do crime, sobretudo, do crime de Estado, considerando também que o progresso da Ciência também trouxe o progresso bélico, fator este que o marxismo não considerou. Isto colocou o problema dos fins e dos meios em outra proporção. O grau de selvageria da violência das guerras chegou ao ponto de destruição em massa, sendo injustificável qualquer Filosofia Política que para realizar um mundo perfeito no futuro sacrifique milhões de pessoas no presente. Após o advento da bomba atômica, o que está em jogo é a dilaceração de milhares de vidas ao mesmo tempo, não sendo admissível que em nome de uma ideologia política se justifique o assassinato coletivo. A Filosofia Política do século XX, diante do horror das guerras, coloca-se em outro patamar, buscando um engajamento que leve em consideração uma utopia certamente bem mais modesta e menos onerosa que preserve a vida.

Camus desvincula o socialismo, fundado na exigência de dignos preceitos morais originários, do “comunismo” marxista - maquiavelismo messiânico – propondo perseguir a realização de uma “utopia” socialista “mais modesta”:

uma sociedade na qual o assassinato não seja mais legítimo, aonde o crime conserve sua dimensão de horror, de transgressão absoluta. (GERMANO, 2008: 246).

Camus critica o Socialismo influenciado pelo marxismo, buscando a reflexão ética, pensando em um Socialismo como uma utopia que procura ser modesta, em que o crime não seja legitimado. A partir da reflexão ético-política, o jornalista-filósofo ao criticar o Socialismo marxista está criticando os regimes filosóficos-políticos que, se baseando em ideologias que buscam um *Reino dos Fins* na História, aceitam o paradigma do messianismo maquiavélico no qual para se fundar um regime supostamente mais justo no futuro aceitar-se-ia a legitimidade do terror de Estado. Camus em sua crítica ao Socialismo marxista está criticando também os hegelianos que se utilizaram da dialética hegeliana para justificar a ação política que não considere uma ética de manutenção da vida, pois fundamentam uma ação que está pautada em detrimento do presente em busca de uma sociabilidade no futuro, por isso,

faz-se mister apontar para o fato de Camus compreender a dialética hegeliana como sendo o marco pelo qual a filosofia abandona as fundamentações morais de uma ação, tornando assim, a moral provisória. E isso de tal modo que cria uma perspectiva de adiamento do agir humano, o que reflete um comportamento equívoco com relação à vida, haja vista o agir estar direcionado ao futuro, o qual é sempre uma incógnita. Nesse sentido, a crítica ao hegelianismo se volta ao pensamento de Karl Marx; afinal, o marxismo se apresenta como algo “profético”, haja vista poder ser entendido como uma espécie de religião, a qual anuncia sempre um amanhã longínquo. (AMITRANO, 2014: 70).

Para Camus, neste sentido, Karl Marx (1818-1883) tratou a História como uma espécie de profeta apocalíptico que tenta determinar a História anunciando um mundo em que supostas sucessivas crises em ciclos históricos levariam à destruição de um mundo tirano que daria lugar a um mundo com uma sociabilidade profética a partir da construção de uma nova humanidade determinada pela História universal. Para o filósofo franco-argelino, Marx, que pretendia que o seu Socialismo fosse científico, tornou-se muito parecido com a Teologia na medida em que, ao anunciar, um mundo em que haveria o fim da luta de classes, com a construção de uma humanidade unificada, ele fez de uma suposta teleologia da História que nunca se concretizou, como um determinismo absoluto assim como fazem as profecias religiosas. Em outras palavras, para Camus, o Socialismo marxista, influenciado pela dialética hegeliana, ao aplicar a teoria do materialismo-dialético na História, em vez de criar uma Ciência,

acabou por criar na prática uma teoria política que, ao ser determinista para com a História, tornou-se uma Teologia Política com “sacerdotes” sanguinários. Estes, ao tentarem moldar a História mundial, acabaram por assassinar em massa, justificados filosoficamente influenciados pela filosofia marxista, assim como nas religiões as teologias justificam o mal mesmo que contradigam a ideia de Deus. Camus, ao criticar o marxismo, está criticando as distorções das ideias do filósofo alemão que terminaram por concretizar-se em Campos de Concentração, como, no caso dos Gulags no regime do Socialismo militar soviético. Fazendo a reflexão crítica do ponto de vista ético, Camus nota que na prática o marxismo afastou-se da ética política em nome de um messianismo político que tentava se justificar apesar de todas as contradições que eticamente são inadmissíveis para ele.

O ódio não anula o ódio. Um propósito que exige meios injustos não é justo. Nenhuma razão histórica pode justificar o sacrifício do presente em nome de um futuro brilhante. Ou então é uma "teocracia totalitária" que costura na mesma religião secular a Alemanha nazista e a União Soviética stalinista. Nós devemos romper com o mito revolucionário e com a ideologia historicista de Marx. Nós temos, sobretudo, que deixar para trás as "utopias absolutas" para melhor acomodar um "pensamento político modesto", isto é, livre de qualquer messianismo. Isto significa a passagem de uma lógica de guerra (vencedor e vencido, amigo ou inimigo) a uma lógica de paz e justiça. Em suma, não é mais apenas não ser nem vítima nem carrasco, mas deixar de ficar em silêncio sobre o destino das vítimas, a fim de não ser cúmplice do carrasco. Este é o significado da interrogação de Camus sobre o bombardeio de Hiroshima em 08 de agosto de 1945, que ele foi o único editorialista francês a condenar: nós ainda podemos atrasar a paz quando a bomba atômica tornou-se o "flagelo definitivo" que permite aos Estados aniquilar a humanidade e tem agora a posse dos mortos. (SALAS, 2002: 51, tradução nossa).

Em resumo, podemos dizer que ao criticar Marx e o marxismo, Camus desvincula-se de um engajamento e de um Socialismo messiânico que legitima o crime e o assassinato em massa em nome da construção de uma sociedade perfeita no futuro, propondo, então, um “engajamento modesto”, que luta de forma intransigente pela preservação da vida e contra a legitimação da morte. Como explicita Germano: “É um engajamento modesto, mas que se traduz em termos de uma responsabilidade intelectual intransigente: o pensamento não pode trabalhar em prol da morte”. (GERMANO, 2008: 246). Camus busca uma Filosofia Política que esteja vinculada à ética e que seja crítica a qualquer Socialismo de Estado que legitime a morte e o terror. Ele pensa em uma utopia menos onerosa, recusando os profetas dos messianismos políticos que justificam a morte em nome de uma espécie de religião secularizada que se tornou a política da

eficácia do Socialismo soviético sustentado pelo Partido Comunista que se expandia pelo mundo espalhando o terror. Camus critica também Marx por não ter considerado que o desenvolvimento das Ciências levaria ao desenvolvimento das técnicas terroristas do Estado. A abstração tornou-se concreta, como diz Camus em *Socialismo Mistificado*: “A violência e a opressão de que até aqui possuíam apenas uma idéia bastante abstrata, apareceram-lhes agora em plena ação” (CAMUS, s/dA: 182). A responsabilidade ética do intelectual engajado é a de recusar todas as filosofias políticas da legitimação da morte. As abstrações de ideologias políticas não podem se transformar na concretização da violência e do terrorismo de Estado. Camus busca já em *Nem Vítimas, Nem Verdugos*, um Socialismo em que haja uma Filosofia Política pautada por uma ética de manutenção da vida, recusando a violência de Estado, contra o cinismo político. Na Filosofia Política de Camus, a honestidade é uma virtude que está ligada à responsabilidade ética dos intelectuais engajados e por isso é preciso construir um Socialismo em que honestidade esteja à frente da eficácia que legitima o assassinato.

4. Filosofia e Dramaturgia: Ética e Engajamento no Pós-Guerra.

Neste terceiro Capítulo buscamos demonstrar a reflexão ético-política camusiana sobre o terrorismo revolucionário a partir da peça de teatro *Os Justos*, mostrando nos diálogos concepções diferentes sobre o engajamento revolucionário inspirado em acontecimentos reais. Assim como em *Nem Vítimas, Nem Verdugos* Camus faz a reflexão sobre a legitimação do assassinato a partir do terrorismo de Estado, aqui a reflexão se faz a partir das ações terroristas revolucionárias, tendo em vista o diagnóstico camusiano de sua época marcada pela violência cotidiana em nome de abstrações. As ideias filosóficas encarnaram-se na História ao ponto de cotidianamente cometerem injustiças em nome da justiça, como é o caso também dos revolucionários terroristas. Desse modo, a reflexão ético-política presente em *Os Justos* baseada nas ações dos terroristas anarquistas russos de 1905 será analisada considerando a recusa camusiana da legitimação de qualquer assassinato em nome de ideias abstratas em um mundo perfeito no futuro, dando continuidade assim através da dramaturgia a uma reflexão ético-política que coloca-se intransigentemente contra a justificação da morte em nome da política.

4.1.A dimensão Ética do Engajamento no Pós-Guerra em *Os Justos*.

“Mesmo contra o inimigo, nem tudo é permitido.” (MONTAIGNE, 1980: 371).

“O homem sábio e virtuoso deve saber que a única vitória é a que pode proclamar sua boa-fé e honra”. (MONTAIGNE, 1980: 18).

Assim como Pascal utilizava como método lógico em seus *Pensamentos* (1670) *l'esprit de finesse* (espírito de finura), *l'esprit de géométrie* (espírito de geometria) e *l'esprit de justesse* (espírito de justeza), podemos dizer que Camus em seu método de filosofar utiliza-se do *espírito de artista*. Ou seja, o filósofo franco-argelino está inserido em uma tradição de filósofos que se utilizam da criação artística como método de filosofar, incluindo, além da Literatura romanesca, a Dramaturgia.

A escrita dramaturgica também faz parte das suas reflexões filosóficas desde a sua juventude²⁷. A dramaturgia está presente em seu método de filosofar a partir de diversas perspectivas e formas de escrita, abordando diversos temas, como a questão ética do engajamento, que observamos a partir da reflexão sobre a sua peça de 1947, “um dos mais importantes dramas levado em palcos franceses no período do após-guerra.” (BARRETO, 1971: 182). *Os Justos* se baseia em fatos históricos reais em torno da Rússia pré-revolucionária de 1905²⁸, quando um grupo de anarquistas planeja um atentado terrorista em Moscou para matar o Grão-Duque Sérgio, em combate ao czarismo, para destruir a Rússia Imperial²⁹.

Com *Justos* (1951), Camus aborda a questão do terrorismo individual a partir do exemplo dos socialistas revolucionários russos no início de 1900. Mas o poder absoluto passou ao lado da causa defendida. A transcendência é a origem e o propósito da luta revolucionária. Toda a questão é saber onde fixar os limites de uma causa ilimitada. Stepan, o mais inflexível dos terroristas, vê apenas uma resposta: a obediência cega ao partido. Em seu mundo, existem apenas amigos e inimigos. Não há mais sociedade, humanidade, crianças. Há apenas espaço para a única face do mal: o despotismo. Mas essa luta contra o mal nos contamina. Nós nos tornamos duplos e reproduzimos a loucura. A escolha terrorista de copiar seus combatentes, todos em diferentes graus, em máquinas de matar. A arrogância do terrorista destruiu o que há de humano em si mesmo e nos outros. Kaliaiev, o menos terrorista absoluto, viu o conflito entre o ato e a sua justificação. Ele procura conciliar a sua devoção à causa e à moralidade intrínseca do ato. Na hora de lançar a bomba, ele hesitou e salvou o irmão do Czar, porque ele viu na carruagem os seus filhos. O fracasso de seu ato rompe a categoria inimigo-amigo onde está o mundo sangrento de Stepan. (SALAS, 2002: 60, tradução nossa).

Em *Os Justos*, peça que está dividida em cinco atos, ao descrever em forma de dramaturgia através da criação artística a situação histórica referente aos anarquistas revolucionários russos de 1905, uma das questões que Camus tematiza através das personagens é a questão moral relacionada com a Revolução histórica. O dramaturgo-

²⁷ Em 1935, aos 22 anos, Camus escreveu coletivamente a sua primeira peça, intitulada *Revolte dans les Asturies* (Revolta nas Astúrias), na Argélia.

²⁸ Como ressalta Barreto: “‘Les Justes’ descreve as circunstâncias em que ocorreu o atentado contra o Grão-Duque Sérgio em Fevereiro de 1905 e os personagens que dele participam. Diversas situações da peça são históricas. Todos os personagens existiram e agiram da maneira descrita por Camus.” (BARRETO, 1971: 183).

²⁹ Como ressalta Barreto: “O anarquismo russo nascera nos fins do século XIX diante da impotência da oposição ao czarismo. Alguns revolucionários desiludidos de qualquer ação das massas populares resolveram agir por conta própria e derrubar o czarismo por meio de golpes pessoais contra os seus representantes. Tratava-se em última análise de um pequeno grupo de revolucionários tentando exterminar um pequeno grupo de dirigentes. O anarquismo foi um aspecto heróico, mas de significação menor nos acontecimentos que viriam mudar os destinos da Rússia nas duas primeiras décadas do século XX.” (BARRETO, 1971: 183).

filósofo³⁰ faz a reflexão ética com relação às atitudes das personagens desde o primeiro ato, quando faz o diálogo entre Kaliaiev e Stepan, ao discutirem sobre os motivos do assassinato do Grão-Duque em nome da Revolução, contra o despotismo e a tirania do Czar. A responsabilidade ética para com o destino do engajamento revolucionário é assumida pelas personagens assim como as consequências dos seus atos que são refletidos de acordo com a situação³¹.

No primeiro ato, um clima de tensão, Camus mostra a diferença de atitude e de pensamento entre Kaliaiev - personagem central - e seu amigo Stepan, que acabara de voltar da prisão. Eles discutem o projetado assassinato do grão-duque. Para Stepan, que vinha de uma dura experiência no cárcere, qualquer meio seria válido desde que o objetivo fosse atingido. Kaliaiev, no entanto, defende que a revolução não pode perder o sentimento de honra. É no entrelaçamento dos sentimentos de honra e amor ao homem que se constitui a ética dos justos. (VAZ, 2010: 7).

A honra é a ética dos justos. Para Quadros, no prefácio da edição portuguesa de *Os Justos*, “a honra do justo consiste na absoluta ausência de interesses pessoais, ao ponto de dar a própria vida a uma causa nobre. O justo é o que assume a responsabilidade por seus atos, aceitando de cabeça levantada o calvário que lhe é imposto.” (CAMUS, s/dC: 20). A responsabilidade do engajamento está presente na reflexão sobre os atos das personagens contra o despotismo. A imagem da situação histórica dos revolucionários de 1905 nos coloca a questão dos fins e dos meios na medida em que o destino da Revolução através do terrorismo está em questão a partir da reflexão do embate dos dois personagens que fazem um contraponto: Stepan, que representa o revolucionário que se coloca sempre em nome da disciplina revolucionária e dos objetivos da ação terrorista em nome da Revolução independente dos meios, e Kaliaiev, o idealista ucraniano que busca a Revolução, mas também a honra e o amor.

Quando a peça começa Stepan Fedorov acaba de voltar da prisão e discute com Kaliaiev o projetado assassinio do Grão-Duque. Reunidos no seu apartamento, num clima de medo e tensão, desenrola-se o primeiro ato mostrando uma diferença fundamental de atitude entre Stepan e Kaliaiev. Stepan teve anteriormente uma dura experiência na prisão, aumentando o seu ódio pela casta aristocrática que governava a Rússia. Para ele qualquer meio era válido desde que o seu objetivo fosse atingido. Ele desconfiava e desprezava o idealismo e as preocupações morais de Kaliaiev. (BARRETO, 1971: 1984).

³⁰ Como ele usa da dramaturgia como método de filosofar, o compreendemos como dramaturgo-filósofo.

³¹ Como ressalta Vaz: “Esses revolucionários consideram, em primeiro lugar, a realidade de um mundo comum a todos, agem em função de princípios, ideias, e assumem as consequências dos seus atos, responsabilizando-se integralmente por eles”. (VAZ, 2010: 8).

Em *Os Justos* há um contraponto entre Stepan e Kaliaiev onde Camus faz a reflexão ética sobre o engajamento revolucionário com relação à honra quando afirma quando discutem sobre o assassinato: “Estou aqui para matar um homem, não para o amar ou para o honrar, porque é diferente” (CAMUS, s/dC: 61). Para Stepan, o que está em jogo não é a honra revolucionária, mas a *eficácia* da atitude terrorista em nome do ideal revolucionário contra o despotismo. Neste sentido, Stepan afirma que “A honra é um luxo reservado aos que tem carruagens” (CAMUS, s/dC: 108). Para ele, a honra não faz parte do ideal do revolucionário, enquanto que Kaliaiev contrapõe-se: “Não. É a última riqueza do pobre. Sabes bem que é assim e sabes também que há uma honra na revolução. É aquela pela qual aceitamos morrer.” (Ibidem). Os dois personagens representam as diferenças entre ideais revolucionários diante da situação concreta com relação à estratégia terrorista. Com o fracasso de Kaliaiev em um primeiro momento, a desavença com relação à opção pela violência se intensifica e demonstra as diferenças.

No segundo ato, Kaliaiev, a quem coube a tarefa de atirar a bomba contra o grão-duque - visto por eles como a encarnação do despotismo - fracassa na primeira tentativa, por vê-lo acompanhado de crianças na carruagem a caminho do teatro. Esta tentativa fracassada do atentado acarreta uma discussão, entre Stepan e Kaliaiev. Este não quer se alienar de seu presente e procura se ater à realidade que vivencia. A violência cometida hoje não se justifica em nome de um futuro incerto. Sua desavença com Stepan nos mostra isso. (VAZ, 2010: 8).

No contraponto entre Kaliaiev e Stepan, Camus traz a reflexão sobre a questão moral do engajamento diante do terrorismo que se coloca diante do fato da morte de inocentes em nome de uma Revolução de futuro incerto. Diz Kaliaiev: “Não vou matar um homem. Vou matar o despotismo.” (CAMUS, s/dC: 73). Ou seja, a missão contra a tirania russa depende do assassinato do Grão-Duque em nome da justiça. Entretanto, para Kaliaiev, seria desonroso buscar a Revolução partindo do assassinato de crianças inocentes. Ao contrário, para Stepan, o assassinato de inocentes seria permitido em nome da causa maior, resolvendo assim todos os problemas do mundo.

Essas crianças! Não sabem falar de outra coisa. Não compreendem então nada? Por que o Yanek não as matou, milhares de crianças russas morrerão de fome nos próximos anos. Já viram crianças a morrer de fome? Por mim, já vi. A morte pela bomba é um encanto, ao lado da morte pela fome. Mas o Yanek nunca viu nada disso. Só teve olhos para os dois cãozinhos sábios do grão-duque. Vocês não são então homens? Vivem para o instante que passa? Escolham então a caridade e limitem-se a curar os males de cada dia, não escolham a revolução, que curará todos os males, presentes e futuros. (CAMUS, s/dC: 102-103).

Para Stepan, os fins justificam os meios. Em nome de uma suposta Revolução que resolverá todos os males através da política, ele prefere sacrificar o presente e a honra revolucionária. O seu engajamento está sempre a serviço dos ideais da organização em nome da Revolução definitiva, que para ele certamente resolverá também o problema da fome de todas as crianças em todo o mundo, mesmo que para isso seja necessário assassinar crianças inocentes com atos terroristas, como se fosse óbvio que a partir do assassinato do Grão-Duque, mesmo com os seus filhos juntos, a Revolução triunfaria de qualquer maneira. Entretanto, a personagem Dora questiona Stepan sobre essa suposta lógica assassina de inocentes, colocando a questão dos *limites* da ação do engajamento revolucionário:

O Yanek aceitou matar o grão-duque, se a sua morte pode antecipar o tempo em que as crianças russas deixem de ter fome. Já isso não é fácil. Mas a morte dos sobrinhos do grão-duque não impedirá nenhuma criança de morrer de fome. Mesmo na destruição, há uma ordem, há limites. (CAMUS, s/dC: 103).

Ao contrapor-se a Stepan, Dora afirma que há *limites* no engajamento revolucionário que não devem ser ultrapassados, como neste caso do assassinato de crianças inocentes. Ainda que seja para destruir a tirania, o revolucionário possui limites, pois no caso, o assassinato de crianças inocentes não impediria imediatamente que crianças continuassem a morrer de fome em outros lugares do mundo. Entretanto, Stepan discorda, *com violência*:

Não há limites. A verdade é que vocês não acreditam na revolução. (*Todos se levantam, exceto Yanek*). Não acreditam. Se acreditassem totalmente, integralmente, se tivessem a certeza de que pelos nossos sacrifícios, pelas nossas vitórias, conseguiríamos construir uma Rússia liberta da tirania, uma terra de liberdade que acabará por cobrir o mundo inteiro, se não duvidassem de que o homem então liberto dos seus senhores e dos seus preconceitos, levantaria ao céu a face dos verdadeiros deuses, que pesaria a morte de duas crianças? Digo-lhes que se sentiriam com todos os direitos. E se a morte das crianças vos detém, é porque não tem a certeza de possuir esse direito. É porque não acreditam na revolução. (CAMUS, s/dC: 103-104).

Stepan questiona os outros revolucionários, pois imagina que os outros não acreditam na Revolução e na causa revolucionária por quererem colocar os *limites* éticos do assassinato de inocentes. Para ele, o mais importante seria libertar o povo russo da tirania de qualquer forma e com quaisquer sacrifícios. Por isso, Dora o

questiona: “Abre então os olhos e compreende que a organização perderia os seus poderes e a sua influencia se tolerasse que assassinássemos crianças à bomba” (CAMUS, s/dC: 98). Para Dora, mais importante do que a eficácia revolucionária, seria também a honra da Revolução. Mas responde Stepan: “Não tenho paciência para essas patéticas. Só quando nos decidirmos a esquecer as crianças, só nesse dia seremos os donos do mundo e a revolução triunfará” (CAMUS, s/dC: 99). Para Stepan, o ideal revolucionário está acima de qualquer sentimento moral que impeça a eficácia dos objetivos terroristas da Revolução. Entretanto, responde Dora: “Nesse dia a revolução será odiada pela humanidade.” (Ibidem). Dora concorda com a atitude de Kaliaiev de ter hesitado quanto ao assassinato das crianças inocentes, pois o assassinato não significaria que definitivamente existiria uma nova sociedade revolucionária, podendo ter inclusive o efeito contrário. Questiona-o Dora: “E se a humanidade inteira rejeitar a revolução? E se o povo, por quem lutas, recusar que os seus filhos sejam mortos? Deveremos matar, mesmo assim?” (Ibidem). Dora nota que os ideais da organização podem ser questionados pelo povo pelo qual os revolucionários lutam, por isso também para ela deve haver os *limites* da ação revolucionária. Mas para Stepan, que simboliza o terrorismo revolucionário cego, não existe limites.

A cegueira do terrorismo responde à intransigência do sacrifício. A violência se divide entre os *assassinos* (aqueles que matam indiscriminadamente incluindo crianças) e os *justos* (os revolucionários que estabelecem limites à violência). O revoltado que se autoriza tudo pode ser engolido por sua obra de morte. Ele perdeu de vista que a guerra sucede a paz com os mesmos protagonistas, uma vez desarmados. Como podemos esquecer que existem em qualquer ataque alvos humanos e não o mal absoluto? Uma violência excessiva recua até a paz, trauma oco, transporta para as gerações futuras o dever de vingança. A violência indiscriminada nos coloca fora do mundo humano. Kaliaiev, ele, vê suas vítimas. [...] Em seus olhos antes de sua violência, ele atribui a ele os seus limites morais, por sua vez, por seu sacrifício, para dar-lhe a sua legitimidade política. (SALAS, 2002: 61, tradução nossa).

Neste horizonte, repetimos a citação de Montaigne: “mesmo contra o inimigo, nem tudo é permitido”. (MONTAIGNE, 1980: 371). Questiona Annekov a Stepan: “Stepan, aqui todos gostam de ti, aqui todos te respeitam. Mas sejam quais forem as tuas razões, não te posso deixar dizer que tudo é permitido. Centenas de irmãos nossos morreram para que se saiba que nem tudo é permitido.” (CAMUS, s/dC: 101). Annekov contrapõe a Stepan a ação do engajamento revolucionário que não permite tudo, coloca os limites da ação revolucionária. Entretanto, responde Stepan: “Nada do que pode

servir a nossa causa pode ser proibido”. (Ibidem). Para o engajamento de Stepan, a ação revolucionária permite todos os atos mesmo que isso acarrete o assassinato de inocentes. Em *Os Justos*, Camus faz a reflexão sobre a eficácia revolucionária que esquece a ética em nome da Revolução. Ao permitir tudo, mesmo que para combater a injustiça, também pode acrescentar injustiça ao mundo. Ao destruir o despotismo, os revolucionários podem criar outro despotismo. Diz Kaliaiev:

Stepan, tenho vergonha de mim mesmo, e, no entanto, não te deixarei continuar. Aceitei matar para destruir o despotismo. Mas, por detrás do que dizes, vejo a imagem de um outro despotismo que, se alguma vez vencer, fará de mim um assassino, ao contrário do justiceiro que me esforço por ser. (CAMUS, s/dC: 104-105).

A ação revolucionária deve recusar aumentar a injustiça do mundo. Apesar de cometer um assassinato, a Revolução deve ser em favor da vida, por isso afirma Kaliaiev: “para mim, a vida continua a ser uma coisa maravilhosa. Amo a beleza, amo a felicidade! É por isso que odeio a tirania. Como posso explicar-lhes? A revolução, com certeza! Mas a revolução pela vida, para dar oportunidade à vida” (CAMUS, s/dC: 64-65). Para Kaliaiev, a revolução deve estar à serviço da felicidade, da beleza e da vida, por isso ele afirma que “nós matamos para construir um mundo onde ninguém mais matará! Aceitamos ser criminosos, para que a terra se cubra enfim de inocentes.” (CAMUS, s/dC: 65). À luz das ideias de Kaliaiev, notamos que a Revolução se coloca em combate à tirania, mas para que não haja mais tirania no mundo, colocando-se ambigualmente como assassino e inocente. Neste sentido, diz Stepan: “A inocência? Talvez de fato a conheça. Mas escolhi ignorá-la e fazê-la esquecer a milhares de homens para que um dia tome um sentido mais alto.” (CAMUS, s/dC: 106). Para Stepan, há uma certeza de que necessariamente o engajamento revolucionário terrorista conduzirá o mundo a um ideal. Entretanto, afirma Kaliaiev: “É preciso ter a absoluta certeza de que esse dia chegará, para negar o que da aos homens uma razão para viver” (Ibidem). Ao contrário de Stepan, Kaliaiev duvida que necessariamente um mundo perfeitamente justo existirá a partir do engajamento revolucionário que conduz a uma nova sociedade, por isso, ele afirma: “Não podes tê-la. Para saber qual de nós tem razão, é preciso talvez o sacrifício de três gerações, várias guerras, terríveis revoluções. Quando essa chuva de sangue tiver secado por completo a terra, tu e eu estaremos há muito cobertos de pó.” (CAMUS, s/dC: 107). Kaliaiev, ao se contrapor a Stepan em *Os Justos*, está se contrapondo também ao terror, mesmo sendo um terrorista.

Outros... Sim! Mas eu amo os que vivem hoje na mesma terra que eu, são esses que eu saúdo. É por eles que luto e é por eles que estou disposto a morrer. E por uma cidade longínqua, de que não tenho sequer a certeza, não irei contra os meus irmãos. Não aumentarei a injustiça viva em nome de uma justiça morta. (*Mais baixo, mas firmemente*). Irmãos, quero falar-vos com franqueza e dizer-vos ao menos isto, que poderia ser dito pelo mais boçal de nossos camponeses: matar crianças é contrário à honra. E se um dia, estando eu vivo, a revolução renunciasse à honra, voltar-lhe-ia as costas. (CAMUS, s/dC: 107-108).

Diferentemente de Stepan, o ideal revolucionário de Kaliaiev está a serviço do engajamento no presente e contra a desonra revolucionária, pois, recusa excluir a honra do engajamento em nome de uma sociedade incerta. Demonstrando as diferentes posições nos diálogos entre os anarquistas revolucionários de *Os Justos* com relação ao assassinato ou não de crianças inocentes, Camus, como dramaturgo-filósofo, mostra que há uma dimensão ambígua nas concepções revolucionárias que em nome de um ideal de justiça também se propõem a cometer outras injustiças.

Este incidente vem acentuar as diferentes posições no grupo anarquista. Stepan acha que mataria uma criança se a organização revolucionária assim exigisse. Kaliyev sustenta que esta atitude é desonrosa desde o instante em que a revolução perdesse o sentimento de honra, ele deixaria o movimento. Para Stepan a honra é um luxo dos aristocratas e quando a revolução decidisse esquecer as crianças seria dona do mundo. Esta atitude é rejeitada por Kaliyev, pois, isto significaria o aumento da injustiça agora em função de um futuro improvável. A morte dos dois sobrinhos do Grão-Duque não iria diminuir a fome das crianças russas, talvez terminasse mesmo por aumentá-la. A justiça para Kaliyev deve ser vivida aqui e agora, tendo em vista os que vivem. (BARRETO, 1971: 185).

A recusa do assassinato de crianças inocentes feita pelos terroristas russos do início de 1900 ilustrada em *Os Justos* nos traz a reflexão ética sobre o engajamento sustentada por Kaliaiev contra Stepan. Kaliaiev afirma que luta contra a injustiça e por isso não poderia aumentá-la sacrificando inocentes. Há dúvidas entre os terroristas se a sua ação revolucionária contra o despotismo russo conduziria o mundo para uma nova sociedade. Entretanto, mesmo sabendo que após a ação seriam presos e levados ao cadafalso, ainda assim sacrificam as próprias vidas em nome da justiça contra a injustiça da tirania russa. Dora tem esta noção de que estaria sacrificando a vida ao afirmar que “ir para o atentado e depois para o cadafalso é dar duas vezes a vida. Pagamos mais do que devemos.” (CAMUS, s/dC: 70). A coragem dos terroristas russos se faz presente na medida em que sabem que estão sacrificando a própria vida pela justiça sem terem a plena certeza de que uma nova sociedade justa vingará. Entretanto, afirmam a justiça,

por isso, depois de ser preso, ao conversar com a viúva do Grão-Duque, Kaliaiev afirma que ele não cometeu um crime, mas sim um ato pela justiça ao matar o Grão-Duque, quando diz: “Que crime? Só me lembro de um ato de justiça” (CAMUS, s/dC: 181). Para Kaliaiev, a justiça seria feita de forma trágica, através de um assassinato, pois para ele, o Grão-Duque era injusto: “Ele encarnava a suprema injustiça, a que há séculos faz gemer o povo russo. Era por isso mesmo que recebia privilégios. Mesmo que estivesse enganado, a prisão e a morte são o meu salário.” (CAMUS, s/dC: 182). Os terroristas russos tem a noção de que o seu engajamento levaria ao sacrifício de suas próprias vidas contra a tirania, mas era necessário destruir a injustiça que estava encarnada na pessoa do Grão-Duque, por isso Kaliaiev diz: “Lancei uma bomba contra a tirania, não contra um homem.” (CAMUS, s/dC: 171). Os terroristas acabam por sacrificar-se contra a injustiça, mas, ambigualmente, assassinam em nome da justiça, tema este tratado no próximo Capítulo à luz de *O Homem Revoltado*.

Em suma, podemos notar que o dramaturgo-filósofo Camus na peça *Os Justos* nos trás a reflexão sobre a ética do engajamento a partir da ilustração de situações concretas da História. Ao recusar o assassinato de crianças, mesmo que para cumprir o objetivo de assassinar o Grão-Duque, a organização terrorista coloca os *limites* da ação revolucionária. O assassinato de inocentes destruiria a honra revolucionária e, conseqüentemente, a Revolução não seria apoiada amplamente pelo povo. Nota-se também que há pontos de vista diferentes com relação à ação revolucionária assassina que justificaria um mundo no futuro no qual não haveria mais injustiça, mas por outro lado, recusa-se o assassinato de inocentes em nome desta sociedade. Apesar de paradoxal, a atitude dos terroristas russos possui uma relação com a ética e a justiça na medida em buscam o terrorismo para que não haja mais terrorismo no mundo, por isso cometem um assassinato mesmo sabendo que ele não poderia ser justificado. A conduta ética dos revolucionários russos em Fevereiro de 1905 mostra-se, então, em torno sempre da justiça, por isso Dora afirma “Nós não somos deste mundo, nós somos os justos. Há um calor que não é para nós. (*Desviando o olhar*). Ah! Piedade para os justos!” (CAMUS, s/dC: 141).

4.2.Ética e Engajamento no Pós-Guerra em *Os Justos* e em *O Homem Revoltado*.

“Nunca se deve fazer um mal na esperança de um bem, diz a virtude, e ninguém escuta”.
(VOLTAIRE, 1978: 154)

Nesta segunda parte do Capítulo buscamos mostrar a reflexão camusiana sobre os anarquistas terroristas russos de 1905 à luz da peça *Os Justos* e do ensaio *O Homem Revoltado*, no qual há a continuidade da reflexão ético-política de Camus com relação ao engajamento terrorista a partir do terrorismo suicida inaugurado em 1905. Nesta data, há a peculiaridade do engajamento em nome da Revolução com o sacrifício individual em prol da justiça futura em um mundo incerto. Na análise à luz de Camus, mostramos a diferença do engajamento destes terroristas russos com relação a outros atos terroristas, demonstrando a relação entre a dramaturgia e o ensaio filosófico como uma das formas multipolares de enfrentamento das questões, no caso, com relação ao engajamento. A recusa da legitimação do assassinato está presente em seus modos diferentes de filosofar, mantendo a reflexão ético-política da questão. Nesta análise presente em *O Homem Revoltado*, buscamos também mostrar na reflexão camusiana sobre *Os Justos* como para ele os terroristas de 1905 superam o niilismo na sua ação, criando assim um valor na revolta, mesmo paradoxalmente, afirmando a vida, recusando também a justificação da morte através do terror.

No ensaio *O Homem Revoltado*, Camus dedica uma parte do Capítulo *A Revolta Histórica* à análise da ação dos terroristas anarquistas russos de 1905 na parte intitulada *O Terrorismo Individual* na subdivisão do Capítulo que ele chama de *Os Assassinos Delicados*. Os anarquistas terroristas russos inauguraram um engajamento político baseado no terrorismo diferente de outras épocas porque sacrificam-se em nome de um ideal incerto. Para Camus, o niilismo dos anarquistas de Fevereiro de 1905 termina por chegar à dimensão da negação total através da violência terrorista. E o terrorismo inaugurado por estes anarquistas é contraditório, pois eles assassinam por um mundo no qual não haverá mais assassinatos. Entretanto, eles tem a noção de sua contradição e a sustentam. Diz Camus:

O niilismo, estreitamente ligado ao movimento de uma religião desiludida, termina, assim, no terrorismo. No universo da negação total, pela bomba e pelo revólver, e também pela coragem com que caminhavam para o suplício, esses jovens tentavam sair da contradição para criar os valores que lhes faltavam. Até aqui, os homens morriam em nome daquilo que sabiam ou daquilo que acreditavam saber. A partir daí criou-se o hábito, mais difícil, de sacrificar-se por alguma coisa da qual nada se sabia, a não ser que era preciso morrer para que ela existisse. Até então, aqueles que deviam morrer entregavam-se a Deus, desafiando a justiça dos homens. Mas o que

impressiona quando se lêem as declarações dos condenados dessa época é que todos, sem exceção, entregavam-se, desafiando os seus juízes, à justiça de outros homens, que ainda estavam por vir. Esses homens futuros, na ausência de seus valores supremos, continuavam a ser o seu último recurso. O futuro é a única transcendência dos homens sem deus. Sem dúvida, os terroristas querem primeiro destruir, abalar o absolutismo cambaleante sob o impacto das bombas. Mas, ao menos com a sua morte, eles visam recriar uma comunidade de justiça e de amor, retomando assim uma missão que a Igreja traiu. Os terroristas querem na realidade criar uma Igreja de onde brotará um dia o novo Deus. Mas isso é tudo? Se seu ingresso voluntário na culpabilidade e na morte não tivesse feito surgir mais do que a promessa de um valor ainda vindouro, a história atual nos permitiria afirmar, pelo menos por ora, que eles morreram em vão e não deixaram de ser niilistas. Um valor futuro é, aliás, uma contradição em termos, já que ele não consegue explicar uma ação nem fornecer um princípio de escolha enquanto não tiver sido formulado. Mas foram os próprios homens de 1905, que, torturados pelas contradições, com a sua negação e até mesmo com a morte davam a vida a um valor de agora em diante imperioso, que já tornavam visível, mas cujo advento julgavam sempre anunciar. Eles colocavam ostensivamente acima de seus algozes e de si próprios esse bem supremo e doloroso que já encontramos nas origens da revolta. (CAMUS, 1993: 196-197).

Em um mundo no qual os valores estão em crise e que Deus não é mais o centro da justificação de todos os valores, a conduta dos revolucionários os leva a acreditar que devem encarnar a justiça como uma promessa de futuro, ainda que isso signifique sacrificar a própria vida para a construção deste pretencioso novo mundo. Para Camus, o engajamento desses revolucionários na construção de valores em um mundo futuro aproxima-se da atitude religiosa de promessa de um mundo perfeito e de sacrifício, como se, de certa forma, os revolucionários pretendessem criar uma nova Igreja, mas secularizada, no qual o mundo justo se faria na Terra, não além da vida. Entretanto, há contradição em exigir um valor no futuro, que não existe. O advento de um novo mundo sacrificando a vida no presente seria uma atitude niilista, para Camus, na medida em que este mundo nunca se realiza no mundo concreto, o que significa que o sacrifício dos revolucionários em nome do futuro é em vão.

Na imagem da cena da peça *Os Justos* notamos que os revolucionários de 1905 tinham dúvida de se o seu engajamento de fato concretizaria a Revolução. Entretanto, ainda assim eles sacrificam-se para que haja justiça para outros, para o povo russo. Como afirma Annekov: “Este caminho leva também à vida. À vida dos outros. A Rússia viverá, os nossos netos viverão. Lembra-te do que dizia o Yanek: ‘A Rússia será bela’” (CAMUS, s/dC: 211). Os revolucionários de 1905 acreditavam que sacrificando a sua vida em seu engajamento poderiam ajudar a construir um mundo mais belo. Porém, se interrogam até que ponto valeria a pena se sacrificar ou se não seria totalmente em vão o sacrifício das próprias vidas. Por isso, Dora responde à Annekov: “Os outros, os nossos

netos... Sim. Mas o Yanek está na prisão e a corda é fria. Vai morrer. Morreu já talvez, para que os outros vivam. Ah, Boria, e se os outros não vivessem? E se ele morresse para nada?” (CAMUS, s/dC: 212). Há uma dimensão interrogante no engajamento dos anarquistas russos que Camus ilustra em *Os Justos*. O amor pela humanidade do futuro justifica as suas atitudes suicidas. Mas eles não possuem a certeza absoluta de que a sua ação conduzirá o mundo a esta nova sociedade. E nisto eles inauguram, para Camus, uma atitude diferente de outras na História, pois eles exigem um valor no futuro sacrificando-se em nome desse futuro, não exigindo aos outros, mas a si.

“Pode-se falar da ação terrorista sem dela participar?”, exclama o estudante Kaliaiev. Seus camaradas, reunidos a partir de 1903 na Organização de Combate do partido socialista revolucionário, sob a direção de Azev e depois de Boris Savinkov, mantêm-se todos à altura dessa admirável declaração. São homens exigentes. São os últimos na história da revolta, não vão ceder nada de sua condição nem de seu drama. Se viveram no terror, “se nele tiveram fê” (Pokotilov), nunca deixaram de aí ficar dilacerados. A história oferece poucos exemplos de fanáticos que tenham sofrido de escrúpulos inclusive em meio ao conflito. Aos homens de 1905, pelo menos, nunca faltaram dúvidas. A maior homenagem que lhes podemos prestar é dizer que, em 1950, não saberíamos lhes fazer uma única pergunta que eles já não se tivessem feito e à qual, em sua vida ou com a sua morte já não tivessem respondido em parte. (CAMUS, 1993: 197-198).

Em *O Homem Revoltado*, Camus nota que os revolucionários terroristas russos do início do século XX encarnam o engajamento pela justiça, mesmo sem ter a certeza de que a sua ação necessariamente fomentaria a justiça no mundo, mantendo o dilaceramento da sua contradição e das suas condutas interrogantes, que se propõem a falar sobre o terrorismo participando e sacrificando-se. Mas a dimensão interrogante do seu engajamento mantém o dilaceramento. Dora questiona se valeria a pena assassinar, quando questiona a Kaliaiev: “Somos obrigados a matar, não é verdade? Sacrificamos deliberadamente uma vida, uma só vida?” (CAMUS, s/dC: 70). Porém, assassinam, sabendo que também serão assassinados no cadafalso. Afirma Kaliaiev respondendo a Stepan, que desconfiava da sua coragem: “Não me conheces, irmão. Amo a vida. Não me aborreço nunca. Entrei na revolução porque amo a vida.” (CAMUS, s/dC: 60). Eles aceitam morrer, em nome de uma ideia de justiça e pela vida, como afirma Kaliaiev: “Compreendes por que pedi para lançar a primeira bomba? Morrer pela ideia, é a única forma de estar à altura da ideia. É a justificação.” (CAMUS, s/dC: 68). Aceitavam morrer, mas se fosse em nome de uma ideia superior. Como afirma Kalieiev: “E serei eu a abater o grão-duque! Que grande alegria, se tudo resultar bem! O grão-duque não é

nada. É preciso visar mais alto.” (CAMUS, s/dC: 57). Ou seja, visar mais alto, significa agir em nome da ideia, mesmo que para isso também sejam carrascos.

Esse pequeno grupo de homens e mulheres, perdidos na multidão russa, ligados uns aos outros, escolhe o papel dos carrascos, para o qual nada os destinava. Vivem no mesmo paradoxo, unindo em si o respeito pela vida humana em geral e um desprezo pela própria vida, que chega até à nostalgia do sacrifício supremo. Para Dora Brilliant, as questões programáticas não contavam, a ação terrorista embelezava-se, em primeiro lugar, com o sacrifício que lhe fazia o terrorista. “Mas o terror pesava sobre ela como uma cruz”, diz Savinkov. O próprio Kaliaiev está sempre pronto a sacrificar a vida. “E mais, ele desejava apaixonadamente esse sacrifício.” Durante a preparação do atentado contra Plehve, ele propõe atirar-se contra os cascos dos cavalos e morrer com o ministro. Com Voinarovski também o gosto pelo sacrifício coincide com a atração pela morte. Depois de sua prisão, ele escreve aos pais: “Quantas vezes, durante minha adolescência, me ocorria a idéia de me matar...” (CAMUS, 1993: 199).

Fazendo um paralelo entre *Os Justos* e *O Homem Revoltado*, observamos nos terroristas de 1905 a inauguração de um engajamento que possui um gosto pelo sacrifício em nome do ideal revolucionário, havendo neles paradoxalmente um gosto pela morte em nome da vida de outras pessoas que virão. Neste sentido, há uma certa alegria mesmo diante do sacrifício dos revolucionários, como afirma Voinov: “Compreendi que não bastava denunciar a injustiça. Era preciso dar a vida para a combater. Agora sou feliz.” (CAMUS, s/dC: 46). Combater a tirania, o despotismo e a injustiça significa entregarem a sua própria vida em sacrifício de forma alegre, feliz, pois, para eles, estão combatendo a injustiça por uma ideia maior do que o seu próprio sacrifício. Porém, esta alegria diante da violência terrorista não significa o sacrifício de inocentes, por isso eles recusam-se a matar crianças inocentes filhas do Grão-Duque, como foi dito na primeira parte deste Capítulo.

Ao mesmo tempo, esses algozes que colocavam a própria vida em jogo, e de maneira tão completa, só tocavam na dos outros com a consciência mais escrupulosa. O atentado contra o grão-duque Sérgio fracassa na primeira tentativa, porque Kaliaiev, com a aprovação de todos os camaradas, recusa-se a matar as crianças que se encontravam na carruagem do grão-duque. Savinkov escreve sobre Rachel Louriée, outro terrorista: “Ela tinha fé na ação terrorista, considerava uma honra e um dever participar dela, mas o sangue transtornava-a tanto quanto à própria Dora.” O mesmo Savinkov opõe-se a um atentado contra o almirante Dubassov no expresso Petersburgo-Moscovo: “À menor imprudência, a exploração poderia ter ocorrido no vagão, matando estranhos.” Mais tarde, Savinkov, “em nome da consciência terrorista”, negará com indignação ter feito uma criança de dezesseis anos participar de um atentado. No momento de fugir de uma prisão czarista, ele decide atirar nos oficiais que poderiam impedir a sua fuga, mas teria preferido matar-se a voltar a sua arma contra soldados. Voinarovski, por sua vez, que não hesita em matar homens, confessa nunca ter caçado, “achando isso coisa de

bárbaros”, e declara: “Se Dubassov estiver acompanhado da mulher, não atirarei a bomba.” (CAMUS, 1993: 199-200).

Eles vivem em contradição em seu engajamento na medida em que possuem amor pela vida, mas planejam assassinatos terroristas, tendo a consciência desta contradição até o seu extremo, mas mantendo a coerência. Mesmo tendo em vista que a violência é inevitável, não admitem que esta violência seja justificada. E mesmo cometendo um assassinato em nome do engajamento, este assassinato não se justificaria. A conduta do engajamento, neste caso, é interrogante.

Um esquecimento tão grande de si mesmos, aliado a uma preocupação tão profunda com a vida dos outros, permite supor que esses assassinos delicados vivem o destino revoltado em sua contradição mais extrema. Pode-se acreditar que, mesmo reconhecendo o caráter inevitável da violência, admitiam, contudo, que ela é injustificada. Necessário e indesculpável, assim lhes parecia o assassinato. Mentes medíocres, confrontadas com esse terrível problema, podem refugiar-se no esquecimento de um dos termos. Não contentar-se, em nome dos princípios formais, em achar indesculpável qualquer violência imediata, permitindo então essa violência difusa que ocorre na escala do mundo e da história. Ou se consolarão, em nome da história, com o fato de a violência ser necessária, acrescentando então o assassinato, até fazer da história nada mais do que uma única e longa violação de tudo aquilo que no homem protesta contra a injustiça. Isso define as duas faces do niilismo contemporâneo, burguês e revolucionário. (CAMUS, 1993: 200).

O sacrifício de si próprio pagaria o crime que cometeram, inaugurando na história revolucionária a identificação do assassinato terrorista com o suicídio. Em nome da vida, acabam por assassinar outra vida e a própria vida. Este paradoxo acaba por gerar a promessa de um valor.

Mas esses corações extremados nada esqueciam. Desde então, incapazes de justificarem o que, no entanto, consideravam necessário, imaginaram que poderiam oferecer a si próprios como justificação e responder com o sacrifício pessoal à questão que se faziam. Para eles, assim como para todos os revoltados antes deles, o assassinato identificou-se com o suicídio. Logo, uma vida se paga com outra vida, e, desses dois holocaustos, surge a promessa de um valor. Kaliaiev, Voinarovski e os outros acreditam na equivalência das vidas. Não colocam, portanto, nenhuma idéia acima da vida humana, embora matem pela idéia. Vivem exatamente à altura da idéia. Justificam-na, finalmente, encarnando-a até a morte. Estamos ainda diante de um conceito, se não religioso, pelo menos, metafísico da revolta. Depois desses virão outros homens que, animados pela mesma fé devoradora, irão, no entanto, considerar esses métodos sentimentais, recusando-se a admitir que qualquer vida seja equivalente a qualquer outra. Colocarão acima da vida humana uma idéia abstrata, mesmo que a chamem de história, à qual, antecipadamente submissos, vão arbitrariamente decidir subjugar também os outros. O problema da revolta não se resolverá mais na aritmética, mas sim no cálculo das probabilidades. Diante de uma futura realização da idéia, a vida humana pode ser tudo ou nada. Quanto maior a fé que o calculador

deposita nessa realização, menos vale a vida humana. Em última instância, ela não vale nada. (CAMUS, 1993: 200-201).

Apesar de acharem necessário o assassinato do Grão-Duque, não colocaram a ideia acima da vida, mas ofereceram em troca o sacrifício das suas próprias vidas. Outros revolucionários que vieram depois colocaram a ideia acima da vida, mas sem a coragem suicida de dar a sua própria vida, mesmo que esta ideia fosse a História, colocando a vida humana em segundo plano, banalizando a vida tendo como justificativa a realização da História no mundo a partir de ideais abstratos, como no caso do terrorismo de Estado. Camus os diferencia por terem assassinado, mas ao mesmo tempo terem colocado a vida como um valor. O engajamento do grupo revolucionário assumiu a responsabilidade de seus atos, não delegando a atitude terrorista a outros, como fazem em geral os intelectuais carrascos-filósofos que justificam a violência, assumindo assim a também a sua culpabilidade.

Chegaremos a examinar esse limite, isto é, o tempo dos carrascos filósofos e do terrorismo de Estado. Mas enquanto isso os revoltados de 1905, na fronteira em que se mantem, nos ensinam, ao som da explosão das bombas, que a revolta não pode conduzir, sem deixar de ser revolta, ao consolo e ao conforto dogmático. Sua única vitória aparente é triunfar pelo menos sobre a solidão e a negação. No mundo que eles negam e que os rejeita, eles tentam, como todas as grandes almas, refazer, homem por homem, uma fraternidade. O amor que tem um pelo outro, que lhes trás felicidade até no deserto da prisão, que se estende à imensa massa de seus irmãos escravizados e silenciosos, dá a medida de seu infortúnio e de sua esperança. Para servir a esse amor, precisam primeiro matar; para afirmar o reino da inocência, precisam aceitar uma certa culpabilidade. Esta contradição só se resolverá para eles no momento último. Solidão e fidalguia, desamparo e esperança só serão superados pela livre aceitação da morte. (CAMUS, 1993: 200).

Eles cometem o assassinato para criar no mundo uma fraternidade coletiva em um mundo aonde não existam mais crimes. Os justos assumem a culpabilidade do assassinato e a responsabilidade entregando a própria vida. O protesto através do crime dos revolucionários teria o objetivo de derrotar a injustiça e a tirania e afirmar a fraternidade humana coletiva. Cometendo um crime em nome da inocência, caminhavam para a morte em nome da vida.

E Kaliaiev condenado à forca depois de se ter erguido como acusador diante do tribunal, que declara com firmeza: “Considero minha morte como um protesto supremo contra um mundo de lágrimas e de sangue”, é ainda Kaliaiev quem escreve: “A partir do instante em que me vi atrás das grades, não tive nem por um momento o desejo de continuar de alguma maneira a viver.” Seu desejo será atendido. No dia 10 de maio, às duas da manhã, ele

caminhará para a única justificação que reconhece. Todo vestido de negro, sem sobretudo, usando um chapéu de feltro, ele sobe ao cadafalso. Ao padre Florinski, que lhe estende o crucifixo, o condenado, desviando o rosto do Cristo, responde apenas: “Eu já lhe disse que acabei com a vida e que me preparei para a morte”. (CAMUS, 1993: 202-203).

Os terroristas buscam também criar um valor humano ao assumir sua culpabilidade pelo crime cometido: “É a descoberta torturante e efêmera de um valor humano que se mantém a meio caminho entre a inocência e a culpabilidade, a razão e a insensatez, a história e a eternidade.” (CAMUS, 1993: 202). Para Camus, o engajamento destes terroristas cria um valor, ainda que paradoxal e provisório, pois, para ele, “esses terroristas, ao mesmo tempo em que afirmam o mundo dos homens, colocam-se acima deste mundo, demonstrando, pela última vez em nossa história, que a verdadeira revolta é criadora de valores.” (CAMUS, 1993: 203). Em outras palavras, 1905 é um marco na história revolucionária na medida em que criou mártires e criou um valor em nome da Revolução, com certa culpabilidade nos seus atos terroristas.

Graças a eles, 1905 marca o ponto mais alto do arrebatamento revolucionário. Naquela data, começa um declínio. Os mártires não constroem as Igrejas: eles são o seu cimento e o seu álibi. Em seguida, vem os padres e os carolas. Os revolucionários futuros não exigirão uma troca de vidas. Eles aceitaram o risco de morte, mas também consentirão em se preservarem ao máximo para servir à revolução. Logo, aceitarão para si próprios a culpabilidade total. O consentimento da humilhação, esta é a verdadeira característica dos revolucionários do século XX, que colocam a revolução e a Igreja dos homens acima de si mesmos. Kaliaiev prova, pelo contrário, que a revolução é um meio necessário, mas não um fim suficiente. Ao mesmo tempo, ele eleva o homem em lugar de rebaixá-lo. (CAMUS, 1993: 203-204).

Camus em seu diagnóstico nos mostra que há um martírio revolucionário em 1905, mas que os revolucionários posteriores não ousam sacrificar a própria vida em nome da Revolução, apesar de correrem sempre o risco de morte, o que diferencia de Kaliaiev e seus amigos terroristas. Mesmo duvidando até o último momento, sacrificaram-se em nome da Revolução, contra a tirania. Porém, como não ousaram justificar o assassinato que cometeram, criam um valor na revolta, em nome da vida, mantendo o combate interrogante contra a injustiça. Neste horizonte, os “assassinos delicados”, como chamou Camus, superaram o niilismo na medida em que se colocaram acima da História, mesmo estando inseridos nela. Diz Camus:

Kaliaiev duvidou até o fim, e essa dúvida não o impediu de agir; é nisso que ele é a imagem mais pura da revolta. Aquele que aceita morrer, pagar uma

vida com outra vida, quaisquer que sejam as suas negações, afirma ao mesmo tempo um valor que supera a si próprio como indivíduo histórico. Kaliaiev devota-se à história até a morte e, no momento de morrer, coloca-se acima da história. De certa forma, é verdade que ele se prefere a ela. Mas o que prefere, ele mesmo, a quem mata sem hesitação, ou o valor que ele encarna e o faz viver? A resposta não deixa dúvidas. Kaliaiev e seus irmãos triunfaram sobre o niilismo. (CAMUS, 1993: 204).

A dúvida não impediu a ação, eles personificaram a contradição. Mesmo não tendo a plena certeza de que os seus objetivos seriam conseguidos, agiram. Em nome de uma fraternidade futura, cometem um assassinato, ficam no âmbito da extrema contradição, mas, para Camus, superam o niilismo, entregando a própria vida em troca. Eles acabam por desvelar, de certa forma, uma ética em meio ao terrorismo.

Apóstolos da fraternidade, obrigados a esconderem-se de outros homens; senhores da grandeza e do sacrifício votados às tarefas sombrias da clandestinidade; defensores da liberdade forçados a viverem em sótãos e a conspirarem no refúgio das caves; irmãos de uma mesma seita mas na realidade desavindos uns dos outros; sedentos de justiça popular e contudo divorciados do povo; patriotas, exilados na sua própria terra; ateus dominados pela idéia do mal; pacifistas acorrentados pela violência; missionários sem Deus, *Os Justos* personificam a expressão de uma permanente e insondável contradição. Recusam um mundo e uma sociedade que sabem indesejável sem contudo lograr aceitarem-se, proscritos que são deles próprios, na inevitável contingência da ação. Daí que para matar seja preciso aceitar o sacrifício da sua própria vida – esteio de toda a ética terrorista camusiana. (MATHIAS, 1975: 126).

Em suma, fazendo um paralelo entre a peça *Os Justos* e o ensaio *O Homem Revoltado*, observamos que Camus nos mostra a reflexão ética sobre o engajamento, partindo da origem do engajamento dos anarquistas do início de 1900, que inauguraram o terrorismo suicida revolucionário. Temos uma forma paradoxal de engajamento que podemos fazer a reflexão ética, pois, os anarquistas terroristas paradoxalmente cometem um assassinato, mas não o legitimam, mesmo que este assassinato fosse necessário para o combate à injustiça. Em uma época em que se acentua o processo de secularização, em que Deus já não é mais o fundamento de tudo, os terroristas russos cometem o assassinato em nome da justiça, mas pagam esta vida com a própria vida, não legitimam o crime em nome da ideia. O fato de Kaliaiev e seus amigos recusarem assassinar as crianças demonstra, para Camus, certa peculiaridade no engajamento destes terroristas, pois, recusam-se a matar inocentes, o que mostra também uma dimensão ética no engajamento revolucionário que, em nome da justiça, recusam-se a cometer uma injustiça. Para Camus, o engajamento destes terroristas desvela a afirmação de um valor no movimento da revolta, ultrapassando o niilismo, de forma paradoxal.

5. CONCLUSÃO

Em conclusão, podemos dizer que Camus, com a sua multiplicidade de formas de escrita, nos traz reflexões éticas e políticas considerando a responsabilidade da escrita engajada. Para ele, escrever é agir, ou seja, nos escritos camusianos há sempre uma responsabilidade ética com as palavras para com a coletividade. A tomada de posição diante da escrita e a recusa do silêncio fomentam uma conduta ética frente ao engajamento. A dimensão ética do escritor engajado está ligada a uma tradição de filósofos que, diante do diagnóstico da realidade concreta do seu presente inserem-se no mundo através da escrita, de modo a assumir os riscos e as consequências de seus escritos em uma forma de filosofar que se liga à realidade concreta. Inserida no presente, a filosofia camusiana é um rompimento com as filosofias que, em detrimento do presente, criam sistemas políticos supostamente perfeitos para a realização de uma sociedade perfeita em um futuro longínquo e que para se efetivarem necessariamente utilizam-se da violência como justificativa para assassinar milhões de pessoas. Diante dos limites da Política, a Filosofia Política camusiana é modesta e tem como característica a consciência lúcida de que a Política nunca resolverá todos os problemas humanos em nenhuma hipótese e por isso sua reflexão ético-política está a serviço de um engajamento em que o assassinato em nome de um suposto mundo perfeito nunca pode ser justificado. Uma Política que busca a Justiça não pode trabalhar em prol da morte, sobretudo, da morte logicizada, em um mundo em que o “progresso” científico-bélico tornou-se efetivo como nunca antes.

A Filosofia camusiana é também uma crítica a todas as filosofias que tratam apenas das questões demasiado abstratas e esquecem-se da realidade concreta. A realidade presente é a medida da filosofia de Camus, utilizando-se do romance, do ensaio, da dramaturgia e do jornalismo de forma múltipla, tratando das questões a partir de diversos pontos de vista diferentes. No caso do jornalismo, a análise e a reflexão sobre a realidade tornam-se urgentes e servem também como forma de denúncia diante das situações-limites concretas com a responsabilidade ética frente ao engajamento. Em *Nem Vítimas, Nem Verdugos*, podemos notar que há na reflexão camusiana uma recusa e uma denúncia das filosofias dogmáticas que estão à serviço das razões de Estado para a justificação e legitimação do assassinato em massa, paradoxalmente, em nome da liberdade em um mundo futuro. Podemos notar que o engajamento político camusiano,

através do jornalismo, é também uma forma de enfrentamento do medo cotidiano que se espalhou pelo século XX diante do terrorismo de Estado que fez deste uma técnica de controle. A eficácia das ações do Realismo Político através da violência está diretamente relacionada com a tecnificação do medo como *modus operandi* dos Estados. O medo como técnica torna cada vez mais difícil a resistência diante da apatia, da indiferença e da passividade. O jornalismo engajado, para Camus, tem o compromisso ético para com a coletividade enquanto forma de rompimento do silêncio a serviço do diálogo em um mundo cujo diálogo é cada vez mais suprimido pela violência. Camus concebe que a responsabilidade ética dos intelectuais se dá com o enfrentamento do medo, rompendo o silêncio e posicionando-se diante das questões em busca de soluções políticas das situações-limites como abertura ao diálogo enquanto resistência contra a legitimação da violência e do assassinato legitimado.

Há em *Nem Vítimas, Nem Verdugos* uma crítica ao Socialismo policialesco e injusto formado no século XX. A Filosofia Política camusiana busca uma sociabilidade em que haja um élan fundamental entre a Justiça e a Liberdade. O Socialismo que esquece este élan original, pauta-se pela violência e se torna um Socialismo Militar, que deve ser recusado e denunciado, como no caso da União Soviética. Há na crítica camusiana um rompimento com qualquer forma de marxismo que seja dogmático e absoluto, sendo o engajamento político camusiano pelo Socialismo um engajamento sempre interrogante, pautado contra os dogmatismos cegos que em nome de um mundo futuro perfeitamente justo acabam por sempre aumentarem a injustiça cotidiana no presente. O engajamento ético-político alternativo proposto por Camus se pauta pela ética da manutenção da vida, recusando qualquer messianismo político que em nome de uma dialética histórica aceita os princípios maquiavélicos de que os fins justificam os meios. Este engajamento ético-político é uma alternativa contra qualquer Sistema Político-Filosófico que justifique a morte no presente em nome de uma vida futura.

Na peça *Os Justos*, numa época anterior às grandes guerras mundiais, Camus traz a reflexão sobre o assassinato de inocentes em nome de ideologias. A recusa da legitimação do assassinato é uma recusa de todo assassinato logicizado tanto por parte de revolucionários quanto por parte do terrorismo de Estado, tema este que será tratado também em *O Homem Revoltado*. Na reflexão ético-política camusiana sobre o engajamento presente em *Os Justos*, os limites do engajamento revolucionário são pensados a partir da questão da justificação da morte de inocentes em prol de um suposto mundo mais justo no futuro. Não há garantias concretas de que a Revolução ao

triunfar necessariamente traria a Justiça para o mundo. O engajamento em nome da Revolução não pode começar pelo assassinato de inocentes sob pena de, ao iniciar injustamente, a Revolução não poder prosperar justamente. Camus evoca em *Os Justos* a questão da honra revolucionária, pois, do ponto de vista ético-político, o engajamento que recusa a virtude da honra acaba por esquecer as suas origens de busca pela Justiça e perde assim o seu sentido original, tornando-se propagador do terror. O engajamento lúcido camusiano busca os limites da ação revolucionária para que haja a manutenção da Justiça e da honra contra qualquer forma de legitimação do assassinato e da violência.

Em suma, utilizando dos *Discursos da Suécia*, os Editoriais de *Nem Vítimas, Nem Verdugos*, da peça de teatro *Os Justos* e o ensaio *O Homem Revoltado*, podemos mostrar a relação entre as formas diversas de escrita camusianas um élan entre ética, engajamento e responsabilidade em uma reflexão que, aqui sistematizada, perpassa sempre pela recusa da legitimação da violência e do assassinato, tema este ainda atual. Camus tinha a noção de que a violência não deixará de existir, entretanto, o que ele chama de uma “utopia modesta” e “menos onerosa”, é uma utopia em que a violência não seja legitimada por sistemas filosóficos-políticos. A reflexão ético-política camusiana coloca-se sempre de forma intransigente com relação a qualquer sistema filosófico que busque justificar de forma lógica assassinatos. Pensar com Camus é pensar os limites, buscando também a aplicabilidade deste pensamento de forma prática no presente, sem esquecer a ética, sendo esta a sua filosofia prática. No diagnóstico que faz de seu presente, Camus nos alerta também para os limites da racionalidade em um mundo que, a partir do advento da bomba-atômica, pode ser destruído com a insanidade de Impérios sustentados por filosofias totalizantes. A racionalidade, que na aplicação científica trouxe benefícios, em sua potencialidade aniquiladora também pode ser usada para fins que destroem a própria racionalidade, tema este ainda atual, tendo em vista que as ainda existem armas nucleares e que as guerras continuam. A responsabilidade ética do escritor também conduz a filosofia a uma forma de *denúncia* dos sistemas filosóficos-políticos que legitimam o terror e a banalização da morte para justificar ideias políticas abstratas. O engajamento ético-modesto de Camus está ligado sempre à defesa da vida, ainda que não haja um sentido último que a justifique, o que torna o tema ainda bastante atual a ser desenvolvido nos próximos trabalhos.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. **Hora da Guerra: A Segunda Guerra Mundial vista da Bahia. Crônicas (1942-1944).** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

ARAÚJO, Pedro Zambarda. **Jornalismo francês e Albert Camus.** Revista Anagrama. Revista Interdisciplinar da Graduação, 2009. Disponível em: <http://www.usp.br/anagrama/Zambarda_Camus.pdf>. Acesso: Ago. 2014.

ARONSON, Ronald. **Camus e Sartre.** O fim de uma amizade no pós-guerra. Editora Nova Fronteira: São Paulo, 2007.

BARRETO, Vicente. **Camus – Vida e Obra.** José Álvaro Editor S.A.: Rio de Janeiro, 1971.

CAMUS, Albert. **Cartas a um amigo alemão.** Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/dA.

_____. **O Averso e o Direito seguido de Discursos da Suécia.** Lisboa: Livros do Brasil, s/dB.

_____. **O Homem Revoltado.** São Paulo. Record, 1993.

_____. **Os Justos.** Lisboa: Livros do Brasil, s/dC.

CHAMFORT, Sebastian-Roch-Nicholas. **Máximas e pensamentos.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

DENIS, Benoît. **Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre.** São Paulo: EDUSC, 2002.

GERMANO, Emanuel Ricardo. **O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus.** Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras.** São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.

MATHIAS, Marcello de Zaffiri Duarte. **A felicidade em Albert Camus: aproximação a sua obra.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Caso Wagner: um problema para músicos e Nietzsche Contra Wagner: Dossiê de um Psicólogo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PASCAL, Blaise. **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

- SALAS, Denis. **Albert Camus**. La juste révolte. Paris: Éditions Michalon, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul. **Situações I**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.
- TODD, Oliver. **Albert Camus: uma vida**. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- VAZ, Ricardo Vieira. **Os Justos e o amor ao mundo em Albert Camus**, 2010. Disponível em: <<http://migre.me/mgtrD>>. Acesso 13 Out. 2014.
- VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Os Pensadores**. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- WEYEMBERGH, M. **Albert Camus ou la mémoire des Origines**. Paris: Le point philosophique. De Boeck Université, 1998.