



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

FRANCISCO AMSTERDAN DUARTE DA SILVA

SARTRE, CAMUS E O PROBLEMA DO ENGAJAMENTO POLÍTICO

FORTALEZA

2018

FRANCISCO AMSTERDAN DUARTE DA SILVA

SARTRE, CAMUS E O PROBLEMA DO ENGAJAMENTO POLÍTICO

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

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes.

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S58s Silva, Francisco Amsterdan Duarte da.
Sartre, Camus e o problema do engajamento político / Francisco Amsterdan Duarte da Silva. –
2018. 161 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes.
1. Jean-Paul Sartre. 2. Albert Camus. 3. Engajamento político. 4. Filosofias engajadas. I. Título.
CDD 100
-

FRANCISCO AMSTERDAN DUARTE DA SILVA

SARTRE, CAMUS E O PROBLEMA DO ENGAJAMENTO POLÍTICO

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

Aprovada em: 26/06/2018.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza Aquino
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

A Lidia Aurea.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por tudo e por mais um pouco.

Ao Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes, não apenas pela atenciosa orientação, mas também, principalmente, pelo seu inestimável desempenho enquanto pensador e professor de competência ímpar; por sua atitude, seja em sala de aula, seja em seus escritos, de unir, num mesmo espírito, rigor filosófico e preocupação pedagógica.

Aos professores participantes da Banca Examinadora, Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas e Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza Aquino, pela dedicação e valiosa colaboração para com esta pesquisa.

Aos meus amigos, colegas de curso e demais professores que, ao longo da jornada acadêmica iniciada seis anos atrás, incentivaram-me ao amadurecimento intelectual e ao aperfeiçoamento constante no que toca à pesquisa acadêmica em Filosofia.

Finalmente, à CAPES, pelo apoio financeiro.

“On ne montre pas sa grandeur pour être dans une extrémité; mais bien en touchant les deux à la fois” (Blaise Pascal, *Pensamentos*, Brunschvicg §353, Lafuma §681, Sellier §560).

RESUMO

Este trabalho aborda as filosofias de Jean-Paul Sartre e Albert Camus no objetivo de compreender uma preocupação central nos escritos dos dois autores: o engajamento político. Mapearemos o desenvolvimento das reflexões filosófico-políticas sartriana e camusiana em torno dessa problemática, procurando sempre ressaltar que ela está na raiz dos dois projetos filosóficos e do polêmico debate travado por Camus e Sartre ao longo, principalmente, dos anos 1940-50. Mostraremos que, graças aos eventos e circunstâncias com os quais dialogam, aos conceitos que constroem e às estratégias expressivas adotadas, Camus e Sartre produzem – e nos legam – verdadeiras filosofias engajadas.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre. Albert Camus. Engajamento político. Filosofias engajadas.

ABSTRACT

This work approaches the philosophies of Jean-Paul Sartre and Albert Camus aiming to understand a central concern in the authors' writings: that of political engagement. We shall map the progress of sartrean and camusean philosophical-political thoughts upon that issue, continually emphasizing its status as the very core of both philosophical projects and of the controversial debate held by Camus and Sartre mainly throughout the 40's and 50's. We will show that, on account of the events and circumstances with which they dialogue, the strategies of expression they adopt and the concepts they create, Camus and Sartre produce – and pass on to us – genuine engaged philosophies.

Keywords: Jean-Paul Sartre. Albert Camus. Political engagement. Engaged philosophies.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	CONTINGÊNCIA E ABSURDO: DESVELOSO DA CONDIÇÃO HUMANA	14
2.1	A fenomenologia sartriana: um manifesto ético-político	14
2.2	Imagem, consciência e ação nos “três absurdos” de Albert Camus	28
2.3	Polêmica (I): compreensões, descrições, primeiros (des)encontros	41
3	LIBERDADE E ENGAJAMENTO, REVOLTA E LIMITE, EXISTÊNCIA E HISTÓRIA	47
3.1	Do contingente ao histórico: liberdade e teoria do engajamento em Sartre ..	48
3.2	Sísifo e Prometeu: a revolta no século das revoluções	66
3.3	Polêmica (II): a condição histórica da existência e o lugar do engajamento político	83
4	REVOLUÇÃO, DEMOCRACIA E O ESTATUTO DA FILOSOFIA POLÍTICA	94
4.1	Sartre e os caminhos incertos da práxis	95
4.2	Políticas da revolta: repercussões práticas de uma filosofia das tensões	109
4.3	Polêmica (III): o tema do engajamento político nas <i>Cartas de ruptura</i>	122
5	CONCLUSÃO: FILOSOFIAS ENGAJADAS	133
	REFERÊNCIAS	141
	APÊNDICE A – LITERATURA E ENGAJAMENTO	150

1 INTRODUÇÃO

O engajamento político, mais do que simplesmente um problema ou uma conduta, é um fenômeno cuja investigação é muito cara aos filósofos Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) e Albert Camus (1913 – 1960). Desde a década de 1930, em que ambos dão os primeiros passos em suas trajetórias na Filosofia, as questões do acontecer humano no mundo, da liberdade individual frente aos outros e à história e da dimensão ético-política da ação são, para não dizer cruciais, no mínimo latentes em seus textos. No período de maturidade, essas questões aparecem, atreladas conceitualmente na noção de *engajamento político*, como polo central das reflexões dos dois autores; tanto é que no início dos anos 1950 ela representará o motivo maior do rompimento entre ambos.

E é justamente tal rompimento, ocorrido nas entranhas da tensão mundial da Guerra Fria, que desvela a peculiaridade do par Sartre-Camus no que diz respeito à concepção de engajamento político: o propósito desta pesquisa é mostrar que há entre os dois autores proximidades e distanciamentos teóricos responsáveis desde cedo pela *polêmica* que viria a tornar suas filosofias caminhos entre si conflituosos. De certa forma, ecoamos a conclusão de Sartre em sua carta de rompimento a Camus em 1952: “muitas coisas nos aproximavam, poucas nos separavam. Mas esse pouco já era muito”¹. Afinal de contas, trata-se de dois pensadores cujas propostas éticas e políticas, se bem que apresentem alguns paralelos, encerram também, às vezes disfarçados pela sutileza dos termos e pelas referências indiretas, pontos de discordância radical. Isso porque os projetos filosóficos de Sartre e de Camus, embora visem a uma finalidade comum – uma conceituação prático-existencial das atitudes humanas no plano histórico do século XX – são autônomos, e independem um do outro. Queremos destacar os compromissos e os impasses que distinguem esses projetos. Para tanto, é preciso imergir nas reflexões éticas e políticas dos autores a partir de seus respectivos “fios condutores” conceituais: a contingência e o absurdo, a liberdade e a revolta, o engajamento formatado numa práxis revolucionária e aquele tensionado com uma ideia de limite.

Da parte de Sartre, o intuito de formular uma ética baseada na liberdade humana ocupa sua filosofia desde seu momento mais incipiente. De início debruçando-se sobre as reflexões fenomenológicas de Husserl e de Heidegger, Sartre com o tempo dispõe de suficiente material para elaborar sua própria teoria da consciência e das condutas. Em seu primeiro diálogo crítico, com a psicologia e a filosofia da representação, encontramos temas unificados pelo

¹ SARTRE, 1973f, p. 90. Todas as traduções de textos em língua estrangeira são nossas.

mesmo propósito: criticar a ideia de uma interioridade ou espacialidade da consciência a fim de descrevê-la como absoluta espontaneidade exterior, aberta – *livre*. Graças a essa influência (crítica) da fenomenologia, Sartre consegue conceber a realidade humana como *contingência* consciente entre contingências fenomênicas, esquema de relação indivíduo-mundo que será mais tarde integrado ao seu projeto de compreensão da história.

Num segundo momento, vem à tona a preocupação sartriana de realizar a passagem da noção ontológica de liberdade ao princípio ético-político do engajamento. Torna-se vital para Sartre compreender como o indivíduo de seu tempo pode ir da compreensão de sua própria condição à práxis submetida a um dever primordial para com sua *situação* histórica. Nesse registro, o engajamento aparece como duplo movimento político de afirmação da liberdade e transformação social.

Já em Camus, o ponto de partida é “uma sensibilidade absurda que podemos encontrar esparsa no século”², em meio à qual o autor empreende uma análise ético-estética da condição humana a fim de desvelar o traço distintivo dessa condição: a *absurdidade*. Tomando o absurdo como elemento fundamental da realidade humana, Camus traça os contornos ambíguos do lugar do ser humano no mundo e se pergunta pelas atitudes concretas que podem ser tomadas a partir dessa posição. Trata-se de, na assunção da finitude e na recusa das transcendências, elencar as repercussões ético-políticas da fragilidade humana.

Mas o compromisso com a vida é também compromisso histórico: o enfrentamento das situações e das armadilhas absurdas da história e a desconfiança quanto aos movimentos de cunho revolucionário ou que tentem oferecer uma justificativa última para a existência constituem a perspectiva camusiana de engajamento político. Tal perspectiva não deixa de envolver também, no entanto, a partir de uma análise da atitude da *revolta*, uma reflexão sobre as possibilidades libertárias e efetivamente emancipadoras do engajamento e sobre a dimensão propositiva do pensamento revoltado no contexto geopolítico da segunda metade do século XX.

Tanto Camus quanto Sartre se engajaram politicamente – e mais, propuseram uma ética articulada ao engajamento político. Ambos tiveram de lidar com os dilemas inevitáveis à práxis novecentista: apostar no corpo partidário hierárquico ou na preservação da autonomia? Afirmar incondicionalmente a dimensão política do ser humano, ou antes fiar-se a aspectos que seriam nele anteriores à política e à história? Qual a relação entre a reflexão filosófica e o recurso à violência na dinâmica dos engajamentos? Como pretendemos mostrar, a grandeza dos pensamentos políticos sartriano e camusiano reside no tratamento deveras sério e abrangente

² CAMUS, 2015, p. 16.

que dispensam a essas questões e seus desdobramentos, elencando-os a reflexões de cunho ético, ontológico e mesmo artístico³.

No desenvolvimento de nosso texto, procuraremos ir na contramão de uma estratégia, diríamos, conciliadora, que domina, em largo espectro, a História da Filosofia. Referimo-nos à tão comum metodologia de exposição unilateral das ideias filosóficas que tende ou a escamotear os conflitos e diálogos que as perpassam ou, quando os apresentam, a apaziguar rapidamente essa dimensão essencial ao fazer filosófico. É assim que um Spinoza sucede um Descartes, ou um Fichte a um Kant, ou vemos trabalhar as dialéticas de Marx e de Engels, juntas, tudo isso na mais perfeita harmonia. As diferenças, as tensões, as críticas são lidas como meros conectivos no fluxo da sucessão pacífica dos sistemas e dos conceitos. Essa estratégia conciliadora com facilidade faz esquecer que a história da filosofia é uma história de disputas, argumentações, distanciamentos, engolfando o espírito *polêmico*⁴ pelo qual a atitude crítica e a produção de pensamento adquirem sentido. Opondo-nos a esse registro, trataremos aqui das perspectivas de dois filósofos sem esperar, em momento algum, conciliá-las ou remetê-las a uma esteira conceitual comum⁵. Esperamos, isto sim, ressaltar a importância metodológica da atenção à diversidade e ao confronto produtivo das ideias que animam tanto a história da filosofia em si quanto o problema do engajamento político, tópico central deste trabalho.

Mais duas observações sobre a metodologia aqui empregada. A primeira é a articulação entre reflexão filosófica e expressão literária que perpassa as obras de Camus e de Sartre, à qual procuraremos, nas páginas que seguem, fazer jus. Pois os filósofos ora abordados desenvolvem suas ideias insistindo, o tempo todo, nessa articulação, de forma que a imagem e o conceito desempenham papel igualmente relevante na construção de suas teses⁶. Posto isso, adiantamos que, paralelamente à exposição dos conceitos e problemáticas de cada autor nos textos filosóficos, recorreremos ao tratamento *literário* das mesmas questões nos romances, contos e peças sartrianas e camusianas.

³ Adiantamos que as propostas camusianas e sartrianas no que toca à articulação teórico-prática entre Engajamento e Literatura serão tratadas, mais detidamente, no Apêndice A (pp. 133-143).

⁴ Remetemos à origem da palavra no Grego antigo *Πόλεμος*, que designa, na mitologia grega, a personificação da guerra, do conflito.

⁵ Isso significa, para nosso caso, tratar as filosofias de Sartre e de Camus como opostas, contrárias, excludentes? Significa que seremos obrigados a, no fim das contas, apontar aquele que “vence a polêmica”? Obviamente não: fazê-lo seria recair no mesmo esforço de reduzir o conflito e a dissonância, submeter o princípio de discussão a uma exigência de linearidade que só acrescenta à filosofia esquecimento e prejuízo. Nosso objetivo é afirmar e significar a tensão, ao invés de ignorá-la ou procurar dissolvê-la.

⁶ Vale destacar que os dois foram agraciados com o Nobel de Literatura; Camus, em 1957, Sartre, em 1964 (embora este tenha recusado o prêmio). Cf. GERMANO, 2008, p. 259 *et seq.*, trabalho, aliás, de extremo peso para a ideia geral de nosso texto e para a metodologia de exposição filosófico-literária dos conceitos de Camus e Sartre.

Segunda observação: o recurso, sempre que for conveniente, a elementos biográficos e à contextualização histórica das problemáticas e dos conceitos. Essas duas coisas são importantes, por um lado, porque Sartre e Camus são, além de referências na reflexão filosófica sobre o engajamento, exemplos de indivíduos engajados com as questões de sua época. Por outro lado, porque a preocupação histórica comum aos dois autores faz com que suas ideias sejam elaboradas numa profunda pertinência, afirmativa ou crítica, em relação às circunstâncias concretas. Compreendemos que essa estratégia materializa uma forma, entre outras, de refletir filosoficamente sobre a história sem descuidar dos conceitos e sem descuidar da história.

No que toca à estrutura da dissertação, optamos por uma divisão ternária do texto que corresponde à estratégia de abordagem “polêmica” acima descrita. Cada um dos três capítulos conta com três seções: uma dedicada a Sartre, outra dedicada a Camus, a última, sob o título de *Polêmica* (I, II e III), servindo à abordagem do confronto de ideias que marca a relação entre os filósofos e que procuraremos mapear e expor. No *Primeiro Capítulo*, trataremos – principalmente através das noções sartriana de contingência e camusiana de absurdo – de uma descrição da realidade humana relevando sua inscrição nos planos natural e histórico. No *Segundo Capítulo*, passaremos ao nosso problema principal, o do engajamento político, destacando a relação entre existência e história a partir das reflexões éticas e políticas dos autores desenvolvidas em torno de seus conceitos de liberdade, engajamento, revolta e limite. Nossa ocupação no *Terceiro Capítulo* será elencar os desdobramentos dessas ideias num escopo de filosofia prática; procuraremos aí desvelar a dimensão propositiva das teses sartrianas e camusianas sobre o engajamento político.

Embora a polêmica que separa os autores em 1952 sirva de circunstância principal aos estudos aqui propostos, iremos nos deter, como dito acima, às razões internas dessa ruptura, primeiramente explorando-as em seu estado germinal, nos primeiros textos, digamos, “de impacto” dos filósofos; depois nos escritos de maturidade; em seguida, elencando-as tais como eles próprios as trouxeram à tona nas cartas trocadas no referido ano. Os paralelos e as diferenças entre suas concepções de engajamento político que saltarem à vista permitirão compreender a importância das proposições de Sartre e de Camus para se pensar esse fenômeno e suas repercussões concretas. Dissertar acerca desse tema nos confere uma valiosa oportunidade, não exatamente de encontrar uma “solução” ou assumir um lado na polêmica, mas de, seguindo o movimento de *pró e contra* a ela imanente, lançar luzes sobre o(s) sentido(s) dessa atitude eminentemente humana que é a política.

2 CONTINGÊNCIA E ABSURDO: DESVELOSO DA CONDIÇÃO HUMANA

Não é em não sei qual retiro que nos descobriremos:
é na estrada, na cidade, no meio da multidão,
coisa entre as coisas, homem entre os homens
(Jean-Paul Sartre, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*).

Constatar o absurdo da vida não pode ser um fim,
mas apenas um começo
(Albert Camus, *A inteligência e o cadafalso*).

Tanto o projeto filosófico de Jean-Paul Sartre quanto o de Albert Camus são passíveis, de início, de uma mesma caracterização: a preocupação em situar a realidade humana no plano da concretude mundana e histórica. Cada um o faz a seu modo, procurando determinar em suas primeiras obras – na relação entre existência e contingência, no caso de Sartre, na relação entre existência e absurdo, no caso de Camus – a abertura do indivíduo à sua condição ontológica e concreta. Nosso objetivo aqui será elencar as problemáticas desenvolvidas pelos dois filósofos a respeito dessa abertura pela qual, nas consciências e nos corpos individuais, projetam-se a ação e o engajamento. Trata-se, portanto, de precisar a *inscrição ontológica do indivíduo no mundo*, ou, se quisermos, da *existência individual no plano histórico*, após o que será possível delinear os horizontes éticos de ação e de engajamento político propostos pelos autores.

Nesse propósito, abordaremos: (1) as principais teses fenomenológicas (desenvolvidas nos planos teórico e literário) das obras sartrianas do final da década de 1930, destacando nelas a dimensão descritiva da consciência humana do ponto de vista da contingência e as implicações éticas daí decorrentes; (2) as reflexões camusianas, num misto de expressividade imagética e conceitual, sobre a articulação íntima entre absurdidade e existência, na assim chamada “trilogia do absurdo” publicada no início dos anos 40; (3) as avaliações mútuas tecidas por Sartre e Camus nesse período e a medida de paralelismo entre suas filosofias no que toca às suas preocupações teóricas comuns.

2.1 A fenomenologia sartriana: um manifesto ético-político

Procuraremos reconstituir, nas páginas seguintes, os passos iniciais da filosofia de Jean-Paul Sartre, atentando às repercussões ético-políticas de suas teses fenomenológicas. Começamos daí por duas razões; a primeira, cronológica: os primeiros textos notáveis de Sartre, escritos e publicados na década de 1930, revelam todos (os ensaísticos e os narrativos), como

veremos, uma afinidade profunda e explícita com a abordagem fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl no início do século XX; afinidade esta que funda o projeto filosófico sartriano. A segunda razão é propriamente conceitual: somente a partir dos conceitos fenomenológicos de Sartre poderemos compreender sua formulação de noções como liberdade e engajamento.

Seria de grande desleixo ignorar a os temas fenomenológicos que tanto marcaram a obra de Sartre e de seus intérpretes – sem falar na influência desses temas sobre outros grandes pensadores do último século: Heidegger e Gadamer na Alemanha, Merleau-Ponty e Lévinas na França, entre outros⁷. Para compreender a escolha de nosso ponto de partida, é preciso ter em mente a proposta central da fenomenologia, a conversão de uma orientação natural para uma orientação dita “fenomenológica”⁸. Como explica Martin Heidegger, em seu *Ser e tempo*, essa conversão significa “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra tal como se mostra a partir de si mesmo”⁹. Dito de forma mais clara, trata-se de redescobrir e reaprender a ver o mundo, a consciência e a vida, deixando de lado, metodologicamente, as teorias científicas, as imagens da tradição cultural e os diversos sistemas da história da filosofia. É este um dos sentidos do imperativo de “retornar às próprias coisas”¹⁰ enunciado por Husserl, sendo o outro certamente o de um afastamento crítico das soluções consagradas na Modernidade em prol de alguma originalidade na reflexão sobre a natureza dos fenômenos. Mediante essa insistência na descrição pura dos objetos e das vivências da consciência é que a fenomenologia instaura uma perspectiva de abertura filosófica sincera e total à vida, num movimento investigativo onde não só pensamento, mas também afeto, lembrança e mesmo empatia aparecem como autênticos pontos de referência para a reflexão.

A fenomenologia husserliana inova ao retomar tópicos clássicos da filosofia de Descartes como o questionamento radical e a análise do *cogito*, atualizando-os através duma suspensão dos conhecimentos científicos modernos e dos dados aparentemente mais evidentes à consciência – a ideia de si, o mundo, a própria natureza do ato de objetivar. A preocupação epistemológica é a que mais facilmente salta à vista na obra de Husserl, mas vale dizer – e isto é o especial – que a fenomenologia não se reduz a uma teoria do conhecimento. Ela investiga, antes, toda a *vida* da consciência e os diversos modos como ela se relaciona com o mundo. Essa ousadia a diferencia de outros empreendimentos teóricos da época, como o positivismo, o

⁷ Para se ter uma ideia do lugar privilegiado da fenomenologia na filosofia contemporânea, como tarefa diretriz e pedra fundamental para alguns dos mais relevantes projetos filosóficos do séc. XX, cf. MACANN, 2005.

⁸ Cf. HUSSERL, 2006, p. 73 *et. seq.*

⁹ HEIDEGGER, 2005a, p. 65.

¹⁰ HUSSERL, 2012, p. 5.

empiriocriticismo, o neokantismo e as psicologias inglesa e francesa¹¹ – predominantes na atmosfera universitária da França dos anos 30.

Quando Sartre parte para Berlim, em setembro de 1933, ele o faz atraído pelo potencial da nova corrente filosófica alemã¹². Ele ficará por lá até junho de 1934, com uma bolsa de estudos cuja pesquisa tem por título *Relações do psíquico com o fisiológico em geral*¹³. O título é um disfarce para um programa pessoal de estudos verdadeiramente exaustivos da obra husserliana: as *Investigações lógicas*, as *Meditações cartesianas*, as *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (as famosas *Ideen*). Imediatamente, Sartre adota Husserl como seu “mestre”, sua “referência privilegiada”¹⁴. Ele encontra nos conceitos e no rigor metodológico do pensador alemão as ferramentas para alavancar suas próprias ideias sobre a consciência e a existência humana desenvolvidas ao longo de seus estudos universitários¹⁵. A fenomenologia lhe aparece então como estratégia magna de articulação entre a singularidade da experiência vivida e a abrangência conceitual da filosofia.

O que nos leva ao mais autêntico registro desse encontro: o artigo de Sartre, escrito por volta de 1934, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*¹⁶, onde ele empreenderá a apropriação e a radicalização do conceito de *intencionalidade* e insistirá na dimensão de novidade de tal conceito frente à tradição da filosofia universitária francesa.

A intencionalidade é uma das noções mais nucleares da filosofia husserliana. Com ela, Husserl quer designar “aquela propriedade dos vividos de ‘ser consciência de algo’”¹⁷, isto é, a propriedade da consciência segundo a qual toda operação sua possui um correlato: perceber é perceber algo, pensar é pensar algo, desejar é desejar algo; o mesmo para o julgar, o valorar

¹¹ É o que bem ressalta, por exemplo, Gianni Vattimo: “Enquanto o neokantismo privilegiava a ciência, no seu caráter construtivo e matematizante, como única forma de conhecimento válido, para Husserl o ato cognoscitivo resolve-se na *Anschauung*, a intuição (das essências), que não se reduz ao conhecimento científico, pois é um encontrar as coisas, por assim dizer, em carne e osso” (VATTIMO, 1987, p. 15). Ver também o §24 de HUSSERL, 2006, p. 69.

¹² A qual lhe fora apresentada pelo amigo Raymond Aron no início do mesmo ano: cf. COHEN-SOLAL, 1986, p. 133. Simone de Beauvoir relata o encontro decisivo entre ela, Sartre e Aron em BEAUVOIR, 1984, p.138.

¹³ COHEN-SOLAL, *op. cit.*, p. 133.

¹⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 137-138: “Tentativa de purificação cartesiana, austeridade ontológica, exigência de extremo rigor, constatação da falência da filosofia especulativa, determinação de um projeto fundamental, ‘seguro em seu desenvolvimento, em sua própria estrutura’: Sartre descobriria na fenomenologia husserliana uma tentativa intelectual em que cada etapa, cada tema, cada subterfúgio tem afinidade com a sua”.

¹⁶ O artigo é publicado somente em 1939, mas seu tema, bem como seu tom de descoberta e recepção – no caso, das ideias de Husserl – permite datá-lo, como o faz Vincent de Coorebyter, do período que Sartre passou em Berlim, mais provavelmente de 1934. Cf. COOREBYTER, 2003, p. 12.

¹⁷ HUSSERL, *op. cit.*, p. 190.

etc. Basicamente, o conceito de intencionalidade diz: toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Ele resume a natureza dinâmica da consciência pela qual ela é na medida em que visita constantemente um horizonte de objetos (ou vários perfis dum mesmo objeto) e estabelece ali um fluxo de experiência. A intencionalidade é o índice conceitual para a realidade do contato entre sujeito e objeto.

Se o sujeito e o objeto – a consciência e o seu correlato – precisam se encontrar numa experiência qualquer, é que os dois são, por essência, distintos e existem em separado, diz Sartre. É essa a ideia que lhe interessa e sobre a qual versa o artigo: trata-se, em primeiro lugar, de denunciar o que o autor chama de “filosofia da imanência” e “filosofia alimentar”¹⁸, “uma ilusão comum ao realismo e ao idealismo segundo a qual conhecer é comer”¹⁹. Tanto realismo quanto idealismo, tradicionalmente, cometem o erro ingênuo, segundo Sartre, de conceber a consciência como povoada por conteúdos cognitivos e capaz de representar ou armazenar, seja à maneira da imagem ou da impressão, os dados dos objetos sensíveis. Ambos, realismo e idealismo, encontram sua âncora na chamada *teoria da representação*, segundo a qual a consciência é o lugar onde o sujeito representa os fenômenos, o mundo e a si próprio. Contra essas concepções epistemológicas tradicionais, Sartre aposta num projeto de “purificação” da consciência. Tomando Husserl e a fenomenologia como ponto de partida para tal projeto, ele busca empreender a expulsão daqueles velhos conteúdos mentais e demonstrar a impossibilidade de (1) conciliar o caráter ativo da consciência com seu pretenso formato de recipiente habitado pelos dados da sensibilidade e (2) igualar a constituição da consciência e dos objetos, de modo que seria possível àquela assimilar e acomodar estes últimos *dentro de si*.

Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Você vê esta árvore aqui, que seja. Mas você a vê no lugar mesmo onde ela está: à beira da estrada, no meio da poeira, só e torcida sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não saberia entrar na sua consciência, pois não é da mesma natureza que ela (SARTRE, 2003b, p. 87).

Tudo passa por uma revisão do *cogito* cartesiano: se é a consciência que pensa, imagina, julga, percebe, isso significa que ela é ativa, e não passiva, significa que ela se dirige aos objetos, e não que estes se internam nela como uma miniatura ou uma marca mental. Significa, diz Sartre, que a consciência explode em direção às coisas²⁰, e não que as engole e digere, como querem os defensores das epistemologias clássicas. Noutras palavras, a

¹⁸ *Ibidem*, pp. 88 e 87, respectivamente.

¹⁹ *Ibidem*, p. 87.

²⁰ *Ibidem*, p. 88.

consciência não é coisa, nem espaço, nem substância; ela é, essencialmente, movimento. Não é que a descrição fenomenológica da consciência a isole do mundo ou a coloque numa posição de prevalência sobre ele. Está em jogo precisamente o contrário: descrever a consciência como movimento, como intencionalidade, é a única metodologia encontrada por Sartre para colocá-la, ou seja, colocar o indivíduo humano, *no mesmo plano dos demais entes e dos acontecimentos*.

O conhecimento não pode ser comparado à posse, ou pior, à digestão, conforme a imagem satírica do “Espírito-Aranha”, que, assimilando as coisas à própria substância, reduz a realidade mundana a uma extensão da sua²¹. A consciência trava contato com os entes num deslocamento intencional, não pela apropriação, pois onde os poderia guardar, já que é inteiramente *fora* de si? A imagem que resume a concepção sartriana da consciência (e da intencionalidade) é “a imagem rápida e obscura da explosão”²² – além de outras imagens como “arranque”, “fuga”, “deslizamento” e “turbilhão”:

De um só golpe, a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento de fuga de si, um deslizamento para fora de si; se, por impossível que isto seja, você entrasse ‘dentro’ de uma consciência, seria agarrado por um turbilhão e repellido para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem um ‘interior’; ela não é nada senão o exterior dela mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como consciência (SARTRE, 2003b, p. 88).

Dissemos que Sartre toma a fenomenologia husserliana como ponto de partida em seu projeto de purificação da consciência, e que ele se apropria do conceito de intencionalidade, sim, mas a fim de radicalizá-lo. Isso leva a pensar que a fenomenologia sartriana encara uma dupla ruptura – com as teorias clássicas da consciência e com o próprio Husserl – o que é verdadeiro por pelo menos duas razões: primeiro porque, embora tome Husserl, no início, como mestre, Sartre não o segue incondicionalmente; ele ignora boa parte do percurso conceitual do filósofo alemão e até rejeita (como veremos) algumas de suas conclusões²³. Em segundo lugar, porque, enquanto Husserl se volta, em seus últimos escritos, para uma re-fundamentação das ciências, Sartre está muito mais interessado em constituir uma imagética própria da consciência e tratar das relações entre indivíduo e mundo concretas e históricas. A certa altura, Husserl se

²¹ *Ibidem*, p. 87.

²² *Ibidem*, p. 88.

²³ O que também atesta, num tom ainda mais incisivo, Coorebyter: “Sartre não foi jamais um discípulo de Husserl, mas sim um fenomenólogo original – inclusive por suas deficiências –, que retém de Husserl somente aquilo que lhe convence e lhe convém. Importa dizer que as torções e distorções impostas por Sartre a Husserl ressaltam melhor ainda os motivos de sua adesão imediata à fenomenologia em 1933” (2003, p. 21).

torna, também ele, um adversário, e criticá-lo aparece como necessidade para levar adiante a potência da fenomenologia.

O artigo sobre a intencionalidade termina com uma afirmação ousada: “tudo está fora, tudo, até nós mesmos”²⁴. Não é assim para o Husserl tardio. Mesmo tendo contribuído para, por assim dizer, jogar a consciência no mundo, a fenomenologia husserliana ainda confere a essa personagem um ponto de inflexão: o da identidade egológica. O *Eu* ainda é presente na consciência, como elemento a lhe assegurar coesão, fixidez interna. Essa preservação do *Eu*, dirá Sartre, é desnecessária e nociva; ela impede a consciência de ser o que é: um movimento puro, uma vertigem. Se quisermos ver como Sartre soluciona esse mal-entendido clássico – de conceber o *Eu* como imanente à consciência, contemporâneo e habitante dela – e elabora uma nova teoria da relação entre indivíduo e mundo, temos de explorar os dois trabalhos sartrianos que, escritos na mesma época do artigo sobre a intencionalidade, repercutem seu tema e sua atmosfera fenomenológica. São eles o ensaio *A transcendência do Ego* e o romance *A náusea*²⁵.

A tese de *A transcendência do Ego* é anunciada logo no primeiro parágrafo do texto: “o *Ego* não está nem formalmente nem materialmente *na* consciência: ele está fora, *no mundo*; é um ente do mundo, como o *Ego* dos outros”²⁶. Por aí já se percebe que a polêmica do ensaio se dará em duas frentes: contra uma “tendência filosófica”²⁷ – inspirada pelo neokantismo, pelo empiriocriticismo e pelas ontologias intelectualistas – que defende a presença formal do *Eu* na consciência, e contra a teoria psicológica dos chamados “moralistas do amor-próprio”²⁸ de que o *Eu* se encontraria materialmente instalado na consciência.

Sartre assim resume o argumento da presença formal do *Eu* na consciência²⁹:

Acredita-se, ordinariamente, que a existência de um *Eu* transcendental se justifica pela necessidade de unidade e individualidade da consciência. É porque todas as minhas percepções e todos os meus pensamentos remetem a essa residência permanente que minha consciência é unificada; é porque posso dizer *minha* consciência e Pierre e Paul podem falar de *suas* consciências que essas consciências se distinguem entre si. O *Eu* é produtor de interioridade (SARTRE, 2003a, p. 96. Grifos do autor).

²⁴ SARTRE, 2003b, p. 89.

²⁵ De setembro de 1933 a junho de 1934, em Berlim, Sartre se ocupa pela manhã com a fenomenologia (leituras de Husserl e Heidegger e escrita de *Uma ideia fundamental...* e *A transcendência do ego*) e à tarde com *A náusea*. Um exemplo de exercício de conjugação da reflexão filosófica junto à criação literária. Ainda sobre a contemporaneidade dos três escritos, Coorebyter (2003, p. 12) pontua que “‘A intencionalidade’ se conclui nos mesmos termos que *A transcendência do ego*, o que confirma que os dois textos foram escritos no mesmo período, durante a estadia em Berlim. Eles estão em perfeita conformidade mútua e compartilham entre si o horizonte ético e mesmo político”.

²⁶ SARTRE, 2003a, p. 93. Grifos do autor.

²⁷ *Ibidem*, p. 94.

²⁸ Pensadores clássicos do século XVII francês como Jean de La Bruyère, François de La Rochefoucauld, Blaise Pascal, entre outros.

²⁹ O que também pode ser designado como “hipótese do *Eu* transcendental”. As duas nomenclaturas remontam à filosofia kantiana, particularmente às célebres páginas da *Crítica da razão pura*.

Já Kant atribuía ao Eu uma função transcendental, a de servir como condição de possibilidade *lógica* para o fluxo e a síntese das representações, como um diretor numa peça de teatro, que só participa da cena na medida em que a articula. Entre as correntes racionalistas do início do século XX, havia a tendência de fazer do Eu transcendental kantiano uma condição de possibilidade *real* dos atos da consciência, sem o qual ela não possuiria nem a unidade nem a individualidade normalmente reconhecidas. Isso vale para escolas como o neokantismo, por exemplo. Poderíamos dizer, para aproveitar nossa analogia, que o Eu transcendental aqui seria como um narrador teatral, ditando a cada momento as ações dos personagens.

Mas tal hipótese, diz Sartre, de um Eu formal/transcendental imanente à consciência é tão supérflua quanto nociva. É supérflua porque o papel aí conferido ao Eu já é realizado pela consciência tal como ela é concebida fenomenologicamente. As duas noções fenomenológicas que dão conta do suposto trabalho do Eu são a intencionalidade e a de consciência em fluxo: a intencionalidade realiza a unificação dos vários vividos (percepções, pensamentos etc.) enquanto *atividade*, sem precisar recorrer a uma *estrutura* como o Eu que Sartre chama, ironicamente, de “residência permanente”³⁰. Já a noção de consciência em fluxo diz respeito à individualização espontânea e sintética que a consciência produz para resguardar seus vividos, constituindo sozinha sua individualidade³¹. Isso permite concluir pela autossuficiência da consciência perante o Eu transcendental, o qual aparece, em último caso, como inútil: “a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do eu totalmente inútil. Pelo contrário, é a consciência que torna possível a unidade e a personalidade de meu Eu. O Eu transcendental não tem, pois, razão de existir”³².

Além de supérflua, aquela hipótese é nociva, pois o Eu, quando alocado para “dentro” da consciência, a torna opaca e a substancializa – uma evidente regressão do ponto de vista da fenomenologia sartriana. Como explica Moutinho: “espacializar a consciência, pensá-la como um *lugar*, significa trazer para o ‘interior’ dela a inércia, a passividade, a receptividade

³⁰ SARTRE, 2003a, pp. 96-97: “Ora, é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a esse Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela transcende a si mesma, ela se unifica escapando-se”. Ver ainda SILVA, 2004, p. 39: “não há um núcleo que seria o *si* da consciência de si, constituído como um *Eu*, e que atuaria como ‘suporte’ das diversas consciências. A intencionalidade nos faz entender que a consciência é *de si* na medida em que é consciência *de* um objeto que a transcende” (grifos do autor).

³¹ SARTRE, *op. cit.*, p. 97: “[A consciência] constitui então uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada de outras totalidades de mesmo tipo e o Eu nada pode ser, evidentemente, senão uma *expressão* (e não uma condição) dessa incomunicabilidade e dessa interioridade das consciências” (o grifo é de Sartre). “Interioridade”, aqui, claro, assume o sentido de “pertença a si”, de “não compartilhável imediatamente”.

³² *Ibidem*, p. 97.

próprias do ser espacial”³³. Ora, é essa confusão milenar que o projeto de purificação da consciência procura combater a todo custo. Se o Eu for imanente, então a consciência é substância³⁴, e, como tal, subordinada ao mecanicismo, à causalidade física. “O Eu transcendental é a morte da consciência”³⁵.

Qual seria então o estatuto ontológico do Eu transcendental, uma vez demonstrada sua dependência em relação à consciência? Sartre responde a essa pergunta com a noção de reflexividade. A consciência funciona como um jogo de espelhos, refletindo a si ou sobre si mesma; é como se ela existisse em dois momentos, ora como reflexiva, ora como irreflexiva ou refletida, ambos os momentos definidos pela intencionalidade. A consciência é *irreflexiva* quando é consciência de um ente qualquer; ela não postula a própria presença, sua atenção está voltada para o objeto. A consciência é *reflexiva*, ou posicional, ou tética, quando é consciência de si, ou seja, quando toma a si mesma como objeto. No *Cogito*, no “Eu penso”, é claro que há um Eu que pensa, mas, enquanto o “penso” é espontâneo e impessoal, imerso em seu correlato³⁶, o “Eu” é reflexivo, ele mostra a consciência posicionando a si própria. É a diferença explícita entre quando tenho consciência de algo e quando tenho consciência *de* ter consciência de algo. Assim, o *Cogito* é “uma operação reflexiva, ou seja, uma operação de segundo grau. Este Cogito é operado por uma consciência *dirigida sobre a consciência*, a qual toma a consciência como objeto”³⁷. Sartre dá o excelente exemplo da leitura. Quando leio, estou imerso no assunto ou no enredo do texto, tenho consciência de seus conceitos, de seus heróis etc., minha consciência se encontra total e espontaneamente vinculada a cada parágrafo, cada frase, cada palavra; não tenho tempo nem oportunidade de dizer “Eu”. Quando digo, porém, “Eu leio”, ou quando rememoro “Eu lia”, me distancio da leitura em si e me volto para meu ato de ler, então vejo-me lendo, como num espelho. A teoria da reflexividade permite compreender a gênese *retroativa* do Eu, fora da consciência – o que ainda retomaremos – e atribui prioridade ontológica à consciência irreflexiva em relação à reflexiva (pela qual o Eu formal vem à tona). Seria possível ver, segundo Sartre, na confusão desses dois momentos a causa dos erros de Descartes e de Husserl quanto à concepção de consciência³⁸.

³³ MOUTINHO, 1995, p. 90. Grifo do autor.

³⁴ *Res extensa*, como se poderia dizer na terminologia cartesiana latina. Mas é interessante notar que até a expressão *res cogitans*, com a qual Descartes denomina o intelecto, o espírito ou o pensamento – a consciência – trai seu propósito distintivo, ao designar a consciência como *coisa* pensante. Daí as interpretações de Descartes como um filósofo substancialista.

³⁵ SARTRE, 2003a, p. 98.

³⁶ Em seu *cogitatum*, em seu “no-que-penso”.

³⁷ *Ibidem*, p. 99. Grifo do autor.

³⁸ *Ibidem*, pp. 102-103: “É mesmo evidente que é por haver acreditado que o *Eu* e o *penso* estão no mesmo plano que Descartes passou do *Cogito* à ideia de substância pensante. Acabamos de ver que Husserl, embora mais sutilmente, é passível da mesma crítica. Compreendo que ele atribui ao Eu uma transcendência especial que não é

A segunda hipótese com a qual polemiza *A transcendência do Ego* é a da presença material do Eu na consciência, hipótese de caráter psicológico defendida, por exemplo, pelos autores que trabalham com o conceito de amor-próprio. “De acordo com eles [...] a estrutura essencial de cada um de meus atos seria um *apelo a mim*. O ‘retorno a mim’ seria constitutivo de toda consciência”³⁹. Essa hipótese, Sartre a refuta muito facilmente. O Eu não pode ser o núcleo da vida da consciência porque, como vimos, ele é um postulado do momento reflexivo, ele vem *depois*, é secundário em relação ao ato intencional:

O irreflexivo tem prioridade ontológica sobre o reflexivo, porque ele não tem nenhuma necessidade de ser reflexivo para existir e porque a reflexão supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau [...] A consciência irreflexiva deve ser considerada como autônoma (SARTRE, 2003a, p. 106).

A autonomia do plano irreflexivo impede que se considere o Eu como protagonista da consciência, já que ele (o Eu) contrasta com a impessoalidade própria da consciência irreflexiva, espontânea e sem Eu⁴⁰. A expulsão desse Eu, no sentido formal como no material, é um ponto importantíssimo no projeto fenomenológico sartriano. Com a refutação das duas hipóteses de imanência, à luz da intencionalidade e da reflexividade da consciência, fica provada a transcendência do Ego e confirmada a conclusão de *Uma ideia fundamental...*: “tudo está fora, tudo, até nós mesmos”⁴¹.

Se o Eu não está *na* consciência, não deixa de ser objeto *para ela*, e, enquanto tal, de ter uma função. Por um lado, Sartre enfatiza que o Ego é constituído pela consciência, num ato reflexivo retroativo pelo qual ela, em sua inapreensível espontaneidade, parece projetar nele a fonte das vivências que ela originariamente tem⁴². Nesse processo, o Ego, mero produto, aparece como produtor. Por outro lado, essa inversão não é vã nem despreziosa. Ela demonstra que o Eu pode ter sim um papel a cumprir – não um papel teórico, mas prático: “mascarar à consciência sua própria espontaneidade”⁴³. Não é angustiante constatar que minhas

aquela do objeto e que poderíamos chamar de transcendência ‘sobreposta’ [*par en dessus*]. Mas de que direito? E como explicar esse tratamento privilegiado do Eu senão por preocupações metafísicas ou críticas que nada têm a ver com a fenomenologia? [...] Já que o Eu se afirma como transcendente no ‘Eu penso’, significa que ele não é da mesma natureza que a consciência transcendental”. Essa é apenas uma das passagens do ensaio onde Sartre critica Husserl explicitamente e demonstra a independência e a originalidade de sua própria perspectiva fenomenológica. Cf. nota 23 acima. Sobre a crítica de Sartre à concepção husserliana da consciência e do ato intencional, cf. REISMAN, 2007, pp. 27-34.

³⁹ SARTRE, 2003a, pp. 104-105. Grifo do autor.

⁴⁰ Como já intuía Arthur Rimbaud na *Lettre du voyant* (carta a Paul Demeny): “O Eu é um outro. Se o bronze amanhece trombeta, não é sua culpa. Isto me é evidente: eu presencio à oclusão de meu pensamento, eu o observo, eu o escuto” (RIMBAUD, 2005, p. 374). Trata-se de uma passagem da literatura francesa que ilustra primorosamente o lugar do Eu em face da espontaneidade da consciência.

⁴¹ SARTRE, 2003b, p. 89.

⁴² Cf. SARTRE, 2003a, pp. 116-117.

⁴³ *Ibidem*, p. 128.

experiências não contam com qualquer ponto de apoio prévio, que só depois de terem ocorrido posso lhes reclamar a autoria, que, seja na leitura, no desejo ou no encadeamento de pensamentos filosóficos, me encontro desprovido de qualquer referência interna, entregue a uma pura vertigem de externalidade, transcendência, desconhecido e risco? É para disfarçar essa angústia e criar um abrigo contra a impessoalidade avassaladora que crio um Eu e procuro, inutilmente, deixar minha consciência sob sua tutela:

Tudo se passa então como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação dela mesma, como se ela se hipnotizasse por esse Ego que constituiu, se absorvesse nele e dele fizesse sua salvaguarda e sua lei: é graças ao Ego, com efeito, que se poderá efetuar uma distinção entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o querido e o sofrido (SARTRE, 2003a, p. 129).

Isso não quer dizer que o Eu é, em último caso, uma ficção? Postulando-o, fora de si, a consciência se atribui um porto seguro em meio ao oceano de possibilidades no qual está jogada. E não será decisivo saber ser o Eu uma máscara? Se a consciência, como quer Sartre, é pura, totalmente translúcida, imanência de si a si, transcendente a todo o resto, como uma ventania, será que isso não a obriga a existir sem referências? Pensar na possibilidade de um porto seguro não será uma grossa ilusão? Não será preciso assumir, pelo contrário, que, *no plano da existência*, tudo pode acontecer? É exatamente a esse ponto que a fenomenologia sartriana conduz. Após radicalizar o conceito de intencionalidade e a própria noção de transcendência, ela nos faz encarar um fato não menos radical, ao qual tão elegantemente Luiz Damon nos apresenta: “a existência nua e crua, sem vernizes e películas, exposta e irreduzível, a existência sem ponto de apoio, sem tempo, sem nome, sem nada, revela-se como *pura contingência*”⁴⁴.

Eis-nos introduzidos ao tema de *A náusea*, romance publicado em 1938 cuja escrita remonta a 1933-34⁴⁵. Texto de formato singular, *A náusea* consiste num diário pessoal que dura entre seis e sete semanas e serve de anotação das peripécias e reflexões de Antoine Roquentin, historiador temporariamente fixado na cidade de Bouville e dedicado a uma pesquisa biográfica sobre o Marquês de Rollebon. O personagem decide escrever o diário na tentativa de esclarecer, de si para consigo, o que lhe parece ser, num primeiro momento, “uma pequena crise de loucura”⁴⁶. Entretanto, Roquentin descobre que o estremeamento, a estranheza que de repente lhe assalta não se deve a um estado patológico, mas antes a uma *mudança*, “uma mudança

⁴⁴ MOUTINHO, 1995, p. 58. Grifo do autor.

⁴⁵ Cf. nota 25 acima.

⁴⁶ SARTRE, 2011, p. 14.

abstrata que não se fixa em nada”⁴⁷. O enredo do livro tem como núcleo narrativo as sucessivas tentativas do protagonista de precisar essa mudança, tendo em vista as novas tonalidades assumidas por seus sentimentos, seus pensamentos, seus atos, suas experiências.

Não é preciso ir muito longe para que se note, em *A náusea*, o perfeito alinhamento entre narratividade e reflexão fenomenológica, pois as intuições de Roquentin correspondem, muito naturalmente, aos conceitos privilegiados pela fenomenologia sartriana. Assim, os temas da transcendência e da contingência aparecem nessa espécie de diário filosófico em sua conexão mais profunda com o tema fundamental da existência. Longe de ser uma mera sugestão interpretativa, tal conexão se justifica pela constatação do próprio Roquentin de que aquela mudança de disposição – a “náusea”, como ele a denomina – não reside exclusivamente nele, nem numa classe específica de objetos, mas no plano da existência como um todo: “A Náusea não está em mim: sinto-a ali nas paredes, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela”⁴⁸.

A experiência da Náusea encarna, portanto, o desvelamento das coisas em sua existência íntima e crua, isenta dos esquemas compreensivos e assimilativos que lhes projetamos. Mais ainda: trata-se do desvelamento da verdadeira dinâmica da existência – nossa e dos outros entes – sem o intermédio das desculpas e das ocultações de que cotidianamente nos servimos. Roquentin experimenta o rompimento com as estruturas de fixidez e previsibilidade presentes na nossa maneira comum de ver o mundo. Seja através, por exemplo, da “necessidade” da música, da aparente inevitabilidade com que cada nota morre para dar lugar à outra, rompendo os intervalos infinitesimais de silêncio; seja pela ideia de aventura, duma concepção da vida como “encadeamento rigoroso das circunstâncias”⁴⁹; estamos sempre procurando adequar o mundo, e nós próprios, a um modelo de existência estática, recaímos sempre na tentativa de estabelecer um horizonte de confiança onde os objetos “servem pelo menos para fixar os limites do verossímil”⁵⁰.

É esse projeto demasiado conveniente que vem abaixo com a constatação de que tudo é possível e com o pânico por ela despertado, pois, por um lado, Roquentin a certa altura se dá conta da completa independência dos objetos em relação aos vernizes com que lhes encobríamos enquanto sujeitos; é o registro, se quisermos, da completa transcendência dos

⁴⁷ SARTRE, 2011, p. 16.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 106.

objetos em relação à consciência⁵¹ e da contingência que lhes é própria. Por outro lado, Roquentin constata a transcendência de sua própria identidade ao se deparar com o fracasso de seu trabalho historiográfico. A pesquisa sobre o Marquês de Rollebon lhe distraía de si próprio, lhe permitia escapar do aspecto tênue e fugidio de seu próprio Eu à medida que lhe emprestava a representação do Eu de outrem⁵². Para Roquentin, o passado de Rollebon, resolvido, imutável, era o subterfúgio perfeito para mascarar o caráter indecifrável de seu presente⁵³.

Mas essas são recorrências, no romance, do tema fenomenológico da transcendência. A grande descoberta de Roquentin se dará numa tarde de quarta-feira, no jardim público de Bouville. Referimo-nos à passagem nuclear de *A náusea* na qual Sartre, pela caneta de Roquentin, nos define seu conceito de *contingência radical*:

O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é necessidade. Existir é simplesmente *estar aqui*; os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos *deduzi-los*. Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade, e eu próprio (SARTRE, 2011, p. 175; grifos do autor).

A descoberta da contingência, corolário da reviravolta de Roquentin, é ao mesmo tempo o desmanche da perspectiva filosófica segundo a qual seria possível deduzir os entes uns dos outros e traduzir os eventos em categorias racionais. O real poderia então ser compreendido a partir dum esquema inteligível de causalidade. Mas o real é o existente, e os existentes não se deixam compactar em categorias. Pode-se muito bem formular uma definição de árvore ou de mar, enumerar suas funções e as relações mútuas de suas partes, mas nenhuma definição de árvore pode dar conta da existência *daquela* árvore à minha frente, sob o sol; aquelas gotas de mar que me salpicam o rosto, elas *estão ali*; e nenhuma compreensão de como suas partes se articulam num todo lhes daria mais ou menos razão suficiente para estar ali, para existir. Não está em jogo um tipo de materialismo que recusa a dedução intelectual dos entes materiais. A

⁵¹ Vê-se também, aí, uma denúncia do erro no qual recai um largo espectro da tradição filosófica: o de tomar como uma mesma coisa ontologia e epistemologia e acabar por reduzir o ser ao conhecer. Tendo já criticado esse erro em *Uma ideia fundamental...*, Sartre lhe opõe uma atitude intelectual sincera e desafiadora própria aos seus projetos de purificação da consciência e de ontologia fenomenológica: a real compreensão da existência se dá num contexto no qual já “as coisas se libertaram de seus nomes” (SARTRE, 2011, p. 168).

⁵² “O sr. de Rollebon era meu sócio: precisava de mim para ser, e eu precisava dele para não sentir meu ser” (*Ibidem*, p. 133).

⁵³ Trata-se de um movimento também explicado por Franklin Leopoldo e Silva em seu *Ética e literatura em Sartre*, mais exatamente no capítulo sobre *Subjetividade e narrabilidade*: “ou seja, Roquentin se constituía falsamente quando vivia para o marquês. Aqui se manifesta a ligação entre a narratividade de ‘A náusea’ e a análise de ‘La transcendence de l’Ego’. Vemos aí a mesma inversão na gênese da subjetividade. Roquentin projetara um Eu fora de si e o tentara tomar como causa e origem de si próprio, para ter ali um abrigo contra a espontaneidade e a contingência, no qual repousava o sujeito falsamente constituído” (SILVA, 2004, pp. 54-55).

tese existencial presente em *A náusea* é muito mais profunda: nenhum ente pode explicar a presença de outro, pois nenhum ente *se deixa justificar*; “o mundo das explicações e das razões não é o da existência”⁵⁴.

Além de “purificar” a consciência, Sartre se depara com a tarefa de “purificar” a realidade objetiva mesma dos equívocos com que naturalmente a concebemos. Como a intencionalidade ajuda a expulsar da consciência seus “conteúdos”, assim a compreensão da contingência radical exclui do plano dos acontecimentos, dos fenômenos (e, por que não dizer, da história) noções como fatalismo, encadeamento necessário, continuidade rigorosa. É inútil adotar o ponto de vista do absoluto para tentar resolver a contingência em necessidade, já que a própria contingência, por si absoluta, escapa a qualquer atribuição de sentido – metafísico ou histórico – e se apresenta como pura gratuidade. Claro que essa intuição produz um choque irreversível; daí em diante, Roquentin, e nós com ele, nos sentiremos perpetuamente deslocados, injustificáveis e estranhos, jogados num mundo onde, para nosso assombro, tudo pode acontecer⁵⁵.

É verdade que a leitura feita por Sartre da fenomenologia husserliana é extremamente original⁵⁶. É preciso, ainda assim, ressaltar o papel crucial desempenhado pela recepção da fenomenologia em sua obra, sobretudo porque Sartre a concebe como um dos mais radicais realismos já praticados em matéria de filosofia⁵⁷. Os fenomenólogos, diz Sartre, “recolocaram o homem no mundo, eles conferiram todo o peso às suas angústias e aos seus sofrimentos, e também às suas revoltas”⁵⁸.

⁵⁴ SARTRE, 2011, p. 173.

⁵⁵ Evidentemente, está em jogo, aqui, não somente a assunção da atitude fenomenológica, mas, principalmente, uma mudança no plano ontológico-existencial, ou seja, no próprio plano de nossa relação com o ser, mudança essa que Franklin Leopoldo descreve como uma *metamorfose*: “A metamorfose significa que a confiança que até então se depositava no *ser* das coisas desmorona. A suspensão da imagem habitual do mundo e sua substituição pelo bizarro e pelo não-previsível configuram assim a perda de estabilidade que as coisas detinham quando possuíam a *aparência de ser*. É nesse sentido que as coisas se *desvelam* precisamente quando *deixam de ser*, já que o *ser* que as caracterizava consistia somente na projeção do conjunto de expectativas do sujeito” (SILVA, 2004, p. 82; grifos do autor).

⁵⁶ Há vários tópicos, afora os da “egologia” e da radicalização da intencionalidade, que podem ser pensados como distanciamentos da fenomenologia sartriana em relação à de Husserl. DESANTI (2005) aborda, em seu artigo, alguns desses tópicos, procurando sublinhar, na “instalação de Sartre na fenomenologia husserliana” (p. 571), os “becos sem saída” que motivam as críticas de Sartre a Husserl. Outra observação: não trataremos da recepção sartriana (também determinante) da filosofia de Heidegger (como ele, discípulo e depois crítico de Husserl). Um texto interessante a ser lido sobre esse assunto é SKOCZ (2008), o qual, além de tratar das concepções de realidade humana pertinentes aos dois filósofos, apresenta o contraponto de Heidegger à interpretação sartriana de suas ideias.

⁵⁷ “Há séculos [...] não sentíamos na filosofia uma corrente tão realista” (SARTRE, 2003a, p. 131).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 131.

Afirmamos que a fenomenologia sartriana é ela própria um manifesto ético-político. Essa impressão se deve antes de tudo ao panorama dos textos e ensaios da década de 1930, cujo plano de fundo é o compromisso de conferir ao modo vertiginoso de ser humano uma autonomia e uma autenticidade inéditas. Ou não reconheceremos tal compromisso nos traços de uma filosofia que descreve o ser da consciência quase como um compasso de jazz, como um movimento cujo único referencial fixo é a espontaneidade? Ou hesitaremos em reconhecer, na contemporaneidade histórica e conceitual de *A transcendência do Ego* e *A náusea*, na relação de expressividade mútua entre filosofia e literatura, um duplo imperativo – da autodescoberta e da assunção da liberdade?⁵⁹ Em suma, nos passará despercebido que a fenomenologia sartriana deve ser compreendida à luz de uma afirmação rigorosa da *liberdade humana*? Claro que não.

Sartre eleva – inspirando-se, em parte, em Husserl – o método da “purificação” ao posto de exercício fenomenológico por excelência. Purificar a consciência, esvaziando-a. Dissociar dela a imagem do compartimento fechado e descrevê-la como um vento o qual não se sabe bem para onde sopra. Não sendo substância, a consciência é mais fazer do que ser; não sendo tábua de conhecimentos prévios, todas as suas experiências são aventura e singularidade; não portando inscrito em si qualquer valor inato, se vê obrigada a criar os seus próprios. Ora, se a consciência é uma espécie de “vazio” ambulante e sem dimensão, de “nada” criador que cria inclusive o próprio Eu, significa que somos autores de nós mesmos⁶⁰. Se tudo é contingente,

⁵⁹ Notar a tensão de certas passagens de *A náusea* entre o ensaio e a narrativa, entre a descrição fenomenológica e a anotação de diário, fruto da aposta na literatura como expressão do pensamento filosófico. Várias passagens do texto nos põem diante dessa perspectiva. Por exemplo, como não reconhecer aqui uma ressonância literária do conceito de intencionalidade? “*Eu era* a raiz de castanheiro. Ou antes, era por inteiro consciência de sua existência. Ainda separado dela – já que tinha consciência dela – e no entanto perdido nela, nada mais senão ela. Uma consciência pouco à vontade e que todavia se abandonava com todo o seu peso, numa situação instável, sobre aquele pedaço de lenho inerte” (SARTRE, 2011, pp. 175-176). Ou, mais adiante, a imagem da tese de *A transcendência do Ego*: “Agora, quando digo ‘eu’, isso me parece oco. Já não consigo muito bem me sentir, de tal modo estou esquecido. Tudo o que resta de real em mim é existência que se sente existir. Bocejo silenciosamente, demoradamente. Ninguém. Antoine Roquentin não existe para ninguém. Isso me diverte. E o que é exatamente Antoine Roquentin? É algo de abstrato. Uma pálida lembrança de mim vacila em minha consciência. Antoine Roquentin... E de repente o Eu esmaece, esmaece e, pronto, se apaga. Lúcida, imóvel deserta, a consciência se encontra entre as paredes; perpetua-se. Já ninguém a habita [...] Restam paredes anônimas, uma consciência anônima. Eis o que há: paredes, e entre as paredes, uma pequena transparência viva e impessoal” (*Ibidem*, p. 224). Sem contar que o fracasso do projeto historiográfico do protagonista é simultâneo ao despontar das suas inquietações, ou seja, reflete a substituição do paradigma do *ser* passado, sólido e inerte pelo da *existência* presente, aberta e em fluxo. Roquentin é um fenomenólogo, além de uma verdadeira projeção biográfica: pois quem, além dele, se encontra instalado numa cidade estranha, sozinho, sem familiares ou amigos, no início dos anos 30, realizando uma pesquisa acadêmica e se debatendo com descobertas de caráter singular? O próprio Sartre!

⁶⁰ Aqui poderíamos dizer: a *transcendência* do ego, ou, a *contingência* do ego. Pois que outra coisa significa a exterioridade do Eu em relação a nós próprios senão a contingência de nossa personalidade, de nossos projetos, do sentido de nossas condutas? Que outra coisa isso significa senão que o sentido de nossa existência não é dado apriorística e necessariamente, mas apenas contingentemente, no curso da vida, i. e., da história? Que outra coisa isso significa senão que somos livres?

se “o essencial é a contingência”⁶¹ então a história está aberta, disponível ao passo tortuoso de nossas ações. Intencionalidade é liberdade. Consciência é engajamento. “Nada mais é preciso para fundamentar, filosoficamente, uma moral e uma política absolutamente positivas”⁶².

A consciência recolocada no plano concreto do mundo; o indivíduo, no da história: tais são as repercussões éticas da fenomenologia sartriana. Ela nos intima a considerar a consciência como força ativa, a nos considerarmos, não receptáculos nem autores *do* mundo, mas criadores de experiência e história *no* mundo. Pressente-se nessas ideias a atenção à *existência* que constitui um ingrediente indispensável a uma verdadeira filosofia da liberdade.

2.2 Imagem, consciência e ação nos “três absurdos” de Albert Camus

Era comum, nos grandes tratados metafísicos e políticos do início da Idade Moderna, que um argumento, para ser provado ou refutado, fosse conduzido até o ponto de produzir uma flagrante contradição, a fim de que o leitor concordasse com a perspectiva do expositor, que por sua vez terminava sua demonstração com alguma sentença do tipo: “de outra forma, seria absurdo, logo...”. A proposição *A* deve estar correta, pois admitir *não-A* seria contrariar os aspectos comumente aceitos da realidade. Ou, *B* não pode ser válido, pois aceitá-lo seria introduzir um elemento destoante da ordem de evidências previamente dadas. O absurdo era considerado, à luz desse procedimento argumentativo⁶³, um limite, uma zona disforme de inescrutabilidade ante a qual o pensamento deveria suspender-se. Do lado de cá, todas as verdades possíveis. Do lado de lá da linha lógica, o espectro das desmedidas, das confusões e dos contrastes, de todos os signos do *nonsense*. Esse ponto de fatalidade para a razão, que figurava aos modernos como a beira de um abismo, esse ponto insuportável onde a filosofia e os costumes clássicos se detinham, é dele que Camus parte.

Abordar o tema do absurdo exige uma estratégia filosófica especial, que privilegie, de alguma forma, o registro daquelas irredutibilidades identificadas e logo rechaçadas pelo raciocínio tradicional. A morte, a guerra, a miséria humana, a ausência de sentido existencial, mas também a felicidade, a consagração do instante, a experiência da beleza – todos esses fatos que o espírito geométrico deixa de lado precisam ser trazidos, por quem se propõe uma investigação sobre os diversos matizes da absurdidade, ao primeiro plano. O filósofo Albert Camus tem plena consciência de tal necessidade, e procura correspondê-la desde os primeiros

⁶¹ SARTRE, 2011, p. 175.

⁶² SARTRE, 2003a, p. 131.

⁶³ A chamada *reductio ad absurdum* [redução ao absurdo].

até os últimos de seus escritos. Numa época em que a Europa prova, ao mesmo tempo, o progresso científico-tecnológico e o pressentimento da guerra, Camus faz questão de salientar que a fé na racionalidade não basta para resistir ao terror e ao sofrimento históricos. É preciso contar com a experiência viva e produzir um pensamento fiel à vida tal como ela se mostra.

Não é coincidência verificarmos aqui o mesmo componente ético que há pouco destacávamos em Sartre, da atenção aos problemas fundamentais da existência humana. Trata-se de uma preocupação comum a uma geração inteira de pensadores e escritores que se viram às voltas com a falência dos ideais iluministas e a ascensão do fascismo no Ocidente. Como bem pontua Vicente Barreto, “Camus e os escritores engajados presenciaram concretamente, e não em termos teóricos, o fracasso do progresso, da ciência, da liberdade, da democracia, da razão e finalmente do próprio homem”⁶⁴. Portanto, o recurso camusiano à intuição das experiências concretas tem uma motivação não só intelectual, mas também histórica: que as experiências de vida fossem evidenciadas e compreendidas era uma demanda do próprio contexto sociopolítico ao qual Camus pertencia. Isto se torna ainda mais patente pelo fato de sua vida pública como intelectual engajado ter começado quando de sua atividade como jornalista⁶⁵. A descrição da miséria em que viviam as populações árabes de sua terra natal (a Argélia colonial), das políticas autoritárias da metrópole francesa e do crescimento da tensão entre as potências é contemporânea, no plano filosófico, da caracterização da condição humana como fundamentalmente *absurda*.

Outra característica importante do pensamento camusiano é a recusa do sistematismo, como pretensão ou como forma. Em toda a sua obra Camus combina a expressão de um “sentimento trágico da vida” e de uma “profunda desconfiança em relação aos construtores de sistemas”⁶⁶. Isso porque ele constata precisamente a inutilidade – e, mais ainda, o perigo – de se forjar cadeias e superestruturas conceituais para nelas encaixar um mundo que, em seus fenômenos históricos, não se dobra jamais ao desejo humano de compreensão absoluta. Voltaremos a isso⁶⁷. Entenda-se, por ora, que, para Camus, conhecer algo não equivale a esgotá-lo; muito mais do que a uma satisfação interior, o conhecimento está relacionado a um processo de afirmação, de ação a partir do que se pretende conhecer. Provar o valor de uma ideia ou de

⁶⁴ BARRETO, p. 12.

⁶⁵ Embora não tenha sido a primeira experiência de Camus no meio jornalístico, sua atuação no jornal *Combat* (inclusive em clandestinidade, durante o período da Ocupação alemã da França), por exemplo, foi de fundamental importância para a Resistência Francesa e para a posterior imagem pública de Camus como escritor engajado. Sobre a função de *Combat* e da expressão jornalística no pensamento político camusiano, ver FOLEY, 2014, pp. 33-38; também NOVELLO, 2010, pp. 122-130.

⁶⁶ TODD, 1996, p. 293.

⁶⁷ Cf. p. 24.

um conceito não é encerrar neles o presente e o porvir, ou com eles poder explicar o máximo de fenômenos possível, mas sim levá-los até suas últimas consequências, até a conduta que eles são capazes de projetar⁶⁸. A tentativa da ciência total tende a cair na armadilha de procurar transferir para a ordem do humano e da sociedade a precisão lógica da ordem da natureza, desprezando a integridade dos corpos e privilegiando as ideias em detrimento dos indivíduos, o que costuma produzir desastres políticos. Nesse sentido, é interessante explicitarmos que o rigor lógico que Camus reclama para suas reflexões não imita aquele das filosofias absolutas; trata-se antes, como dissemos, de pôr à prova uma ideia, uma conduta, ao invés de conferir-lhe um poder totalizante⁶⁹.

É na combinação íntima entre imagem e conceito que Camus encontra a estratégia adequada ao desenvolvimento de sua reflexão existencial sobre o absurdo. É a atenção a uma imagética das situações humanas que lhe aparece como a opção mais autêntica para dar conta da descrição dos esforços individuais e coletivos em torno da resolução dos problemas fundamentais da vida. Nesse sentido, a imagem acrescenta uma dupla vantagem à filosofia. Primeiro metodológica, já que ela expande a capacidade descritiva da linguagem em relação às dinâmicas físico-históricas do mundo e ao domínio – também físico e histórico – das potências humanas. “Procurar os contatos. Todos os contatos. Se quero escrever sobre os homens, como deixar de lado a paisagem?”⁷⁰ A outra vantagem se reflete na obra camusiana na forma de uma *prioridade da imagem sobre o conceito*. É um erro relativamente comum acreditar que a imagem deve vir antes da articulação das ideias por ser ela de simples compreensão e como que “abrir o caminho” para esta última. Quando se dá justamente o contrário: em Camus a expressão literária⁷¹ precede, lógica e cronologicamente, a reflexão filosófica por seu maior poder de fidelidade ao vivido; esse poder, no entanto, nem sempre é ordenado, cabendo então à filosofia lidar com os enigmas da intuição e *esclarecê-los*, de tal forma que a imagem, momento privilegiado do pensamento, dê oportunidade à expressão filosófica⁷².

⁶⁸ CAMUS, 2006b, p. 815.

⁶⁹ “Ao falar de lógica, Camus não se refere à lógica formal. Ele pensa na coerência do comportamento que um homem escolhe, na moral a que ele se agarra” (TODD, 1996, p. 297).

⁷⁰ CAMUS, *op. cit.*, p. 801.

⁷¹ Tomamos a liberdade de alargar o sentido de “expressão literária” para incluir aí o teatro, o romance, a crônica etc.

⁷² Essa afinidade imagem-conceito, arte-filosofia é uma verdadeira pedra angular no projeto filosófico de Camus (como no de Sartre). A prioridade da expressão sobre a reflexão explica-se, em Camus, não por uma debilidade específica desta última, mas por um apelo sensível da arte – no caso, da literatura – o qual caberia à filosofia aproveitar. É nesse sentido que ele escreve, nos *Cadernos*: “Só se pensa por imagens. Se quiser ser filósofo, escreva romances” (*Ibidem*, p. 800). Para uma comparação das visões de Sartre e de Camus a respeito da operação com imagens e conceitos na escrita, ver HÄNDEREK, 2011. Em todo caso, abordamos o tópico com mais afinco na próxima seção e no Apêndice A.

Essa concepção relativa aos papéis que a expressão literária e a reflexão filosófica desempenham na ordem do pensamento, Camus a põe em prática em seus “três absurdos”⁷³, trilogia composta pela peça teatral *Calígula*, o romance *O estrangeiro* e o ensaio *O mito de Sísifo*. Aqui, por questão (não só) de conveniência expositiva, trataremos dessas obras na ordem inversa àquela na qual foram criadas e publicadas: começaremos por *O mito de Sísifo* e por último abordaremos *Calígula*. Com essa opção damos testemunho do pressuposto teórico camusiano de que a imagem, sob as formas narrativa e teatral, não é de modo algum “mais fácil” do que o conceito. Ela exige, para ser compreendida, uma maturação que pode ser obtida pela introdução conceitual à problemática sobre a qual ela versa.

Em *O mito de Sísifo*, publicado em 1942, Camus se dá a tarefa de precisar, inicialmente, não um conceito, mas uma “sensibilidade absurda que se pode encontrar dispersa no século”⁷⁴. Não se trata, portanto, de construir uma filosofia absurda no sentido de um sistema alternativo tendo o absurdo como base. Também não é o caso de tentar solucionar o problema do absurdo, dissolvendo-o mediante uma categoria lógica qualquer ou um processo de superação dialética. Os objetivos do ensaio são (1) procurar uma descrição conceitual o mais fiel possível a esse fenômeno e (2) medir o valor das posturas éticas dele deduzíveis⁷⁵. Por isso, o que importa em última instância é vislumbrar as opções do indivíduo contemporâneo diante do verme que ele encontra instalado, ao mesmo tempo, em si e no mundo, em seu coração e no seio da história. Importa saber se o suicídio é o único gesto legítimo para reagir a essa fatalidade do espírito ou se o pensamento pode conduzir a uma alternativa pela qual a vida possa ser preservada e dignificada: “julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia”⁷⁶.

Isso não quer dizer que o absurdo não seja sempre, antes de tudo, encontrado, descoberto, intuído pelo indivíduo, nem que antes de saber o que fazer a respeito não seja preciso saber do que se trata. O absurdo é incontornável porque é desvelado pela própria existência; ou melhor, o que o torna um problema filosófico é sua pertinência à consciência que irrompe da existência cotidiana:

⁷³ É a expressão com que Camus designa, numa anotação de 21 de Fevereiro de 1941, *Calígula*, *O estrangeiro* e *O mito de Sísifo*, obras elaboradas nos anos 1930 e publicadas nos anos 40. Cf. CAMUS, 2006b, p. 920: “Terminado *Sísifo*. Os três Absurdos estão prontos”.

⁷⁴ CAMUS, 2015, p. 16.

⁷⁵ Cf. o *Avertissement* [nota de advertência] de *O mito de Sísifo*, cuja leitura é essencial para a boa compreensão do livro: “[...] vale a pena notar, também, que o absurdo, tomado até aqui como conclusão, é considerado neste ensaio um ponto de partida” (*Ibidem*, p. 16).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 17. Aqui é difícil não arriscar a analogia com o clássico dilema de Hamlet: “Ser ou não ser – eis a questão”.

Acontece de os cenários desabarem. Levantar, bonde, quatro horas de escritório ou de fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, dormir e segunda terça quarta quinta sexta e sábado sobre o mesmo ritmo. Segue-se a rotina com facilidade na maior parte do tempo. Um dia, de repente, surge o ‘por quê’ (CAMUS, 2015, p. 29).

Rigorosamente falando, o absurdo se nos apresenta em três aspectos, todos dizendo respeito à inscrição da realidade humana no plano da corporeidade, da finitude, da incompletude. O primeiro é a irredutibilidade do ser humano à natureza e sua fragilidade diante dela: tudo estaria resolvido se tivéssemos o mesmo caráter ontológico da árvore ou da pedra, ou ainda se nossa consciência não fosse em nada além da dos outros animais. Vedado que é à inocência absoluta e ao sentimento de unidade, o ser humano está fadado a encontrar na natureza os signos opostos da vida e da morte, do prazer e da nostalgia, da grandiosidade e da destruição. No oxigênio que respiro e que aos poucos me corrompe as células, ou no mar em que me banho cujas águas podem me afogar encontro aquilo a que Camus chama “espessura”: “eis a estranheza: dar-se conta de que o mundo é ‘espesso’, notar a que ponto uma pedra nos é estranha, irredutível, com que intensidade a natureza, uma paisagem pode nos negar”⁷⁷.

Outro aspecto pelo qual o absurdo se desvela é no apelo por sentido que o indivíduo faz ao mundo, apelo sem resposta que demarca tato a incompreensibilidade do mundo quanto a fraqueza da razão (e, portanto, no mínimo, a ingenuidade de toda pretensão filosófica totalizante). O absurdo se apresenta aqui como o fracasso inevitável da razão humana em torno da compreensão derradeira da realidade: “quero que tudo me seja explicado ou nada. E a razão é impotente diante desse grito do coração”⁷⁸.

Além disso, o absurdo se revela na consciência que o indivíduo tem de si mesmo, a própria existência parecendo um dilema insolúvel e de contornos difusos. É fácil perder-se em labirintos psicológicos ou na profundidade de dores muitas vezes silenciosas, mas mais fácil ainda, e mais frequente, é notar como nossos pensamentos, sentimentos e atos nos escapam, o quão pouco basta para nos apercebermos irreconhecíveis: “até meu próprio coração permanecerá para sempre indefinível [...] Para sempre serei estranho a mim mesmo”⁷⁹.

O absurdo é então “esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário”, “essa revolta da carne”⁸⁰, “essa espessura e estranheza do mundo”⁸¹, “essa angústia diante da inumanidade do próprio homem, essa incalculável queda diante da imagem daquilo

⁷⁷ CAMUS, 2015, p. 30.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 20.

⁸¹ *Ibidem*, p. 30.

que somos, essa ‘náusea’⁸². Mas tão importante quanto caracterizá-lo é saber onde ele se situa. Se ele vem à tona nesses momentos de apelo humano perante o mundo (por sentido, por unidade e por conhecimento) é porque depende desse confronto. “O absurdo não está nem no homem [...] nem no mundo, mas em sua presença comum”⁸³.

Deve ficar claro que não se trata, para Camus, de fazer uma analítica do conceito do absurdo. Importa saber até onde sua descrição nos conduz, se levada a cabo com a seriedade do espírito filosófico. É possível que a lógica do absurdo nos remeta a algum tipo de ética? Ou ela nos precipita invariavelmente na morte? Ora, *O mito de Sísifo* desmantela a aparente coerência dessa última hipótese. Da constatação do absurdo da existência ao gesto final do suicídio há um salto injustificável: já que o absurdo nos revela como seus termos constituintes o indivíduo humano e o mundo, o encontro desses dois termos, então é preciso sustentar as duas premissas até o fim se se quiser obter alguma conclusão⁸⁴. Sacrificar a vida, portanto, é renegar a lógica com a qual me comprometo, o que torna o suicídio um ato vazio e trapaceiro – se resolvo matar-me, eu não resolvo o problema, eu o elimino.

Mas Camus rejeita igualmente a conduta do *suicídio filosófico*⁸⁵, opção propagada, segundo ele, por pensadores como Chestov, Kierkegaard, Jaspers e mesmo Husserl, cujas doutrinas como que acenam com um gesto de sacrifício, embora não físico, do indivíduo ou do mundo. Em Chestov e Kierkegaard, por exemplo, a exigência de racionalidade é protelada ao plano da eternidade. Seja pelo desprezo da razão, no primeiro, ou pelo “salto de fé”, no segundo, o dilema humano por clareza é escamoteado e com ele o absurdo – o qual se supõe ter de ser confrontado nesta vida (afinal, é esta vida que está em jogo), e não num futuro espiritual postulado religiosamente. Já Husserl, com sua teoria das essências, se não abandona o problema do lado humano, suprime-o pelo lado do mundo. Revivendo como que pela porta dos fundos o otimismo das escolas filosóficas idealistas, Husserl, após atribuir à racionalidade um poder sobretudo descritivo, confere ao mundo um horizonte de compreensibilidade geral mediante o qual, ancorado na intuição das Essências, das Formas, o pensamento pode vir a se satisfazer e o apelo por sentido ser silenciado⁸⁶. De qualquer forma, a resposta dessas filosofias ao absurdo é um salto existencial marcado, se não pelo cansaço da razão, por um otimismo sem

⁸² CAMUS, 2015, p. 31; grifo nosso.

⁸³ *Ibidem*, p. 50.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 51 *et seq.*

⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 63 *et seq.*

⁸⁶ Camus critica essa atmosfera de contentamento abstrato na qual desemboca a fenomenologia husserliana apesar de ela conter ideias inicialmente promissoras. Cf. *Ibidem*, pp. 67-70.

fundamentos, enquanto o verdadeiro problema permanece intocado, como se fosse um tabu para a atitude filosófica.

O absurdo implica, assim, a recusa do suicídio. Aquele para quem o absurdo é “sua tensão mais extrema”⁸⁷ não pode negar a consciência e a obstinação que o problema do absurdo lhe provoca. “O suicídio é uma ignorância [*méconnaissance*]”⁸⁸. O raciocínio não se detém na conclusão superficial de que a vida, posto não ter ela sentido, não vale a pena ser vivida. Ao contrário, ele não se furta à pergunta: é possível viver uma vida sem sentido? Como?

A opção do suicídio, seja ele de que tipo for, concretiza um raciocínio nefasto e equivocado. Camus segue a direção contrária a esse fácil niilismo. O contrário da negação de nossa condição absurda é sua assunção. Assumir o absurdo constituinte do humano, contudo, não significa aceitá-lo. O que entra em questão, antes, é uma atitude que doravante norteará todas as reflexões filosóficas de Camus e seus desdobramentos éticos e políticos: a revolta⁸⁹. Se os suicídios representam a trapaça [*tricherie*] suprema que escamoteia o problema fundamental, a atitude revoltada é a (única) opção positiva capaz de fazer frente ao absurdo, transpondo ao nível da conduta a seriedade e a obstinação assumidas no plano da consciência, comprometidas com um movimento de transfiguração do absurdo⁹⁰. Assumir a absurdidade é assumir o desafio⁹¹ de lhe extrair todas as consequências, de valorizar a revolta, a liberdade e a paixão humanas que impulsionam, elas mesmas, a pergunta originária “a vida vale ou não vale a pena ser vivida?”

Como em Nietzsche, em Camus o pensamento é um agente transfigurador da angústia em rigorosa afirmação – lógica e ética – da vida⁹². A compreensão do absurdo produz, então, uma “regra de vida”, de ação; ela inspira uma ética. Longe de promover o pessimismo ou a lamentação, Camus aspira à formulação de valores inscritos na dimensão propositiva de um pensamento absurdo. É nesse sentido que ele analisa as condutas do ator, do amante e do “conquistador” como respostas concretas ao problema do valor da vida⁹³, e é nesse sentido que

⁸⁷ CAMUS, 2015, p. 80.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 80.

⁸⁹ Trataremos da reflexão camusiana sobre a atitude (e o conceito) da revolta na seção 3.2.

⁹⁰ Transfigurar não no sentido de superar, nem no de transcender, nem no de suprasumir (tradução para o *Aufhebung* da dialética hegeliana); transfigurar no sentido nietzschiano de ir além, de assumir a dimensão da negatividade e produzir, a partir dela, um pensamento potente e afirmativo.

⁹¹ Já que “o absurdo só tem sentido na medida em que não se lhe consente” (*Ibidem*, p. 52). Sobre a afinidade Camus-Nietzsche, cujos princípios e reviravoltas são tão indicadores do amadurecimento da filosofia de Camus, ver ALVES (1998).

⁹² “Eu tiro assim do absurdo três consequências que são minha revolta, minha liberdade e minha paixão. Unicamente através do jogo da consciência, transformo em regra de vida o que antes era convite à morte” (CAMUS, *op. cit.*, p. 90).

⁹³ *Ibidem*, pp. 93-126.

a imagem de Sísifo é paradigmática. Condenado pelos deuses porque “entregou seus segredos”⁹⁴, ou seja, porque apostou na possibilidade de viver uma vida desprovida de sentido último ou superior, sem mentiras ou trapaças, o personagem mitológico de Sísifo encontra, na vertigem de sua condição, um sereno prenúncio de felicidade. A imagem do indivíduo que abraça a vida absurda com mãos de criador reflete, segundo Camus, uma clarividência irrevogável, além de um modesto e secreto heroísmo⁹⁵.

É à luz dessa fidelidade sisífica à vida que se deve procurar compreender a figura de Meursault, protagonista de *O estrangeiro*, primeiro romance acabado de Camus, publicado em maio de 1942 e que lhe rendeu o prêmio Nobel de Literatura em 1957. As opções de título que, segundo seu biógrafo Olivier Todd, Camus pensara dar ao romance também são esclarecedoras: “Um homem feliz”, “O pudor”, “Um homem livre”, “Um homem como os outros”⁹⁶. Meursault é, com efeito, um homem comum, modesto em seus prazeres: trabalha suas oito horas por dia, tem pequenos casos amorosos, toma banho de mar, entedia-se aos domingos. Ele vive, em boa consciência, a paixão, a liberdade e a revolta com as quais Camus caracteriza, em *O mito de Sísifo*, o heroísmo absurdo.

Por meio de Meursault, Camus nos oferece toda uma estética da absurdidade. Esse homem reservado e sem ideais prefere, às dissimulações das estratégias de transcendência, a conexão profunda com a Terra e suas ambiguidades. Invariavelmente Meursault pensa, sente e age em consonância aos elementos que o cercam. Seus pensamentos e gestos vão sempre ao encontro do sol, do mar, do suor, da lentidão do vento; ele ama a experiência da carne e nela resume o próprio sentido do amor. Exemplo dessa imersão na natureza: durante o enterro da mãe, o maior inconveniente – do qual Meursault se queixa com insistência – é o calor⁹⁷. Noutra cena, a do assassinato do árabe (ápice do romance), o calor e a luz intensa da praia aparecem quase como causas naturais do crime⁹⁸. Mais tarde, no tribunal, ao ser interrogado pelos motivos de seu ato, ele responde, ridiculamente, que o cometeu “por causa do sol”⁹⁹.

⁹⁴ CAMUS, 2015, p. 163.

⁹⁵ David Carroll sublinha que “1942, ano da publicação d’*O mito*, foi também o ano no qual ideias de resistência coletiva finalmente começaram a ser postas em prática na França em escala nunca antes vista. Assim sendo, a alegria de Sísifo no que se poderia chamar de ‘resistência passiva’ poderia ser considerada um passo, não importa o quão pequeno, no caminho da resistência ativa, sua vontade de resistir como precondição para a verdadeira resistência” (2007, p. 65).

⁹⁶ Cf. TODD, 1996, p. 235.

⁹⁷ CAMUS, 2004, pp. 18-19.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 61-63.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 107.

Essa ausência de esforço em prol das aparências, essa sinceridade absoluta para consigo e com os outros não é geralmente bem vista numa sociedade preocupada com os rituais e as ideias fixas, e Meursault, um homem “pobre e nu”¹⁰⁰ diante da vida, é condenado à morte, mais a título de indiferente do que de assassino, como se verá. Camus explica, no prefácio à edição americana do romance:

O herói do livro é condenado por se recusar a jogar o jogo. Nesse sentido, ele é estrangeiro na sociedade em que vive; ele erra, à margem, nos subúrbios da vida privada, solitária, sensual [...] Portanto, não seria tão inadequado ler em *O estrangeiro* a história de um homem que, sem qualquer atitude de tipo heroico, aceita de bom grado morrer pela verdade (CAMUS, 2006i, p. 215).

Mas *O estrangeiro* comporta mais de uma perspectiva de interpretação. Se é verdade que Meursault é revestido de uma sensibilidade autêntica, de um enorme apreço à vida e de uma consciência da finitude que ecoa o registro tipicamente camusiano da dimensão ontológica do absurdo, é verdade também que a partir duma segunda leitura ele pode ser considerado um verdadeiro anti-herói. Ele não assume qualquer responsabilidade afetiva para com sua namorada Marie, parece aprovar a atitude violenta do vizinho Raymond com sua ex-amante e chega a ajudá-lo, mata o rapaz árabe sem razão aparente. A indiscernibilidade entre sua sinceridade e sua indiferença faz dele um personagem ambíguo; nisso, com certeza, reside seu charme. Por outro lado, Camus parece querer salientar, na amoralidade de Meursault, as consequências éticas da indiferença. Furtar-se à confrontação do mal não torna o indivíduo inocente; pelo contrário, em sua fuga, ele concede ao mal livre curso. É a postura, rechaçada por Camus, da aceitação tácita do absurdo¹⁰¹, que não deixa de ser uma terceira espécie de trapaça e ignora o verdadeiro desafio ético de ultrapassar a apatia comum à época das guerras, da burocracia, da solidão e criar valores humanos afirmativos em relação à vida. Se ao final Meursault se depara com a “terna indiferença do mundo”¹⁰² e a compreende, isso não o autoriza a se permitir, passivamente, o assassinato¹⁰³. Não se pode responder à indiferença do mundo com indiferença, ou corre-se o risco de compactuar, pela omissão, com os mecanismos que, na História, se aproveitam da indiferença para oprimir e negar a vida.

¹⁰⁰ CAMUS, 2006i, p. 215.

¹⁰¹ A posição camusiana de que a indiferença diante do mal contribui ativamente para a perpetuação deste encontra algum eco nas reflexões da filósofa Hannah Arendt sobre o tema da “banalidade do mal”. Cf., por exemplo, seu livro (misto de relato jornalístico e ensaio de filosofia política) *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*, publicado em 1963.

¹⁰² CAMUS, 2004, p. 126.

¹⁰³ “O absurdo não libera, ele liga. Ele não autoriza todos os atos. Dizer que tudo é permitido não significa dizer que nada é proibido” (CAMUS, 2015, p. 96).

Até aqui, pode-se ter a impressão de que o problema do absurdo não vai além dos limites da individualidade, e que, consistindo ele sobretudo num “mal do espírito”¹⁰⁴, trata-se de uma questão, no final das contas, psicológica e pessoal. Tem-se aí uma ideia definitivamente equivocada da filosofia camusiana. A trilogia do absurdo é, isto sim, um esforço para precisar as duas dimensões concretas da absurdidade: *metafísica*, ou mesmo ontológica, ou ainda cosmológica – a inscrição da finitude humana no mundo cujo horizonte é de ausência de sentido e recusa de totalidade – e *histórica* – o confronto da fragilidade das existências individuais com as instituições e os projetos políticos que sacrificam a vida e o presente em nome de um ideal totalizante. No que diz respeito a *O estrangeiro*, essa segunda dimensão é norteadora da segunda parte e constitui o *outro lado* do romance através da denúncia do sistema jurídico-penal do século XX como uma das engrenagens históricas do absurdo¹⁰⁵.

Os últimos capítulos são, assim, a perspectiva de Meursault quanto ao seu processo, conduzido sob um conjunto de normas e por uma ritualística que não se contentam em lhe subtrair a liberdade, mas o mantém alienado, ainda, de qualquer chance de compreender sua situação jurídica e, no limite, de seu próprio destino. O tempo todo Meursault dá mostras de impotência perante a opacidade de seu processo: “não conhecia os costumes dos tribunais”, “tudo ficou um pouco confuso, pelo menos para mim”, “não tive tempo para pensar”, “pareciam tratar desse caso à margem de mim”¹⁰⁶, “me afastavam ainda mais do caso”, “tive a impressão de que tudo se transformava numa água incolor que me causava vertigens”¹⁰⁷. Portanto, se o absurdo ocupa um lugar privilegiado a esta altura da obra camusiana, vale ajuntar que ele não se reduz a uma problemática individualista e que as reflexões e ilustrações narrativas de Camus demonstram já aqui um sério conteúdo ético e político. À recusa do suicídio corresponde, paralelamente, a recusa da pena de morte. A instituição pública da justiça, segundo o filósofo, quando admite a execução como solução final, figura como um sistema promotor, não da igualdade, mas do assassinio. A lei, o direito e a justiça, quando se colocam ao lado da morte, transformam-se numa “engrenagem”, num “mecanismo implacável”, numa “roda”, num “rito implacável”, numa “máquina”¹⁰⁸ que suprime o corpo, o espírito, e, com eles, a liberdade pela qual deveriam zelar¹⁰⁹.

¹⁰⁴ CAMUS, 2015, p. 16.

¹⁰⁵ Sobre a imagética de um espectro de absurdidade inerente às práticas jurídicas modernas, ver DUARTE; PEREIRA, 2018, especialmente pp. 99-105.

¹⁰⁶ CAMUS, 2004, pp. 90, 92, 102 e 107, respectivamente.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 108.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 112, 113, 114, respectivamente.

¹⁰⁹ “Ainda uma vez, a engrenagem tudo esmagava: era-se morto discretamente, com um pouco de vergonha e muita precisão” (*Ibidem*, p. 116).

O processo de Meursault é uma oportunidade de denunciar, além do rigor vazio, caduco e ridículo dos tribunais (ou seja, o absurdo do processo penal¹¹⁰), a facilidade com a qual as instituições jurídicas são capazes de condenar um indivíduo à morte¹¹¹. Nesse sentido, *O estrangeiro* abriga uma polêmica implícita contra teóricos e personalidades políticas que veem nas instituições e, por conseguinte, no Estado, as únicas possibilidades de realização plena da felicidade e da liberdade humanas. Contra essa concepção política que sobrevive à Modernidade, Camus invoca uma descrição imagética que tem por função desvelar a letalidade com que se reveste o absurdo quando transposto, propositalmente ou não, do plano metafísico ao histórico, e quando a decisão sobre se a vida vale ou não a pena ser vivida deixa de ser um drama individual para integrar a razão de Estado.

É precisamente essa contraposição que fornece o argumento da peça teatral *Calígula*, na qual Camus busca construir, com base em autêntico material histórico¹¹², a partir da vida e dos atos do imperador romano Caio César “Calígula” o exemplo do empreendimento político de *mimetização*¹¹³ do absurdo no plano histórico. O jovem imperador Calígula confronta-se com o absurdo por ocasião da morte de sua amante e irmã Drusila, após o que se vê em posse de uma verdade, segundo ele “difícil de descobrir e dura de suportar”: a de que “os homens morrem e não são felizes”¹¹⁴. Ciente disso, Calígula assume a responsabilidade de levar o poder de que dispõe até as últimas consequências, materializando-se ele mesmo em absurdo soberano a fim de que seus súditos compreendam, também eles, *na prática*, aquela verdade de primeira importância.

Inebriado pelo fenômeno da morte, Calígula submete seus concidadãos ao terrível julgo da absurdidade. Crendo-se um professor privilegiado, ele os fará participar, à força, de seu jogo particular com o universo, ensinando-lhes através da tirania a fragilidade do ser humano. Ele considera então seu papel didático e político resolver a contradição entre o apelo por sentido e a absoluta ausência deste, entre a liberdade pessoal e a fatalidade dum cosmo incompreensível e hostil, entre a paixão de viver e a arbitrariedade da morte. Mas a contradição

¹¹⁰ Pascal Pia elogia *O estrangeiro* por sua afinada percepção da absurdidade presente em todo esse sistema: “a segunda parte – a instrução, o processo, a cela – é uma demonstração do absurdo agenciado como um mecanismo perfeito” (TODD, 1996, p. 276).

¹¹¹ O engajamento contra a pena de morte repercute em toda a obra de Camus. O texto mais importante desse registro é *Reflexões sobre a guilhotina*, de 1957. Cf., ainda, LAZERE (1996): o autor procura ressaltar o aspecto político do debate ao elencar tanto os argumentos camusianos contra a pena de morte quanto as críticas às teses de Camus, notadamente as tecidas pelo historiador e filósofo conservador Thomas Molnar.

¹¹² Camus baseou-se na obra *Vidas dos doze Césares*, de Suetônio.

¹¹³ Tomamos de empréstimo essa aguçada expressão à tese de doutorado de Emanuel Germano, *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus* (2008). Remetemos aqui, sobretudo, à fundamental análise da “concepção estética (ou lúdica) da existência de Calígula” (pp. 287-306).

¹¹⁴ CAMUS, 2006a, p. 332.

entre vida e morte não possui qualquer solução possível, restando apenas as opções desesperadas e “impossíveis” de ou suprimir uma ou suprimir a outra. O poder político não é capaz de conceder vida eterna, mas é capaz de matar. Ao fim desse raciocínio desvairado, Calígula institui a morte como lema e prática excelsa de seu governo, compreendendo ser função do imperador realizar esse paradoxo: de conferir sentido à vida humana – através da morte. “Acabo de compreender enfim a utilidade do poder. Ele serve para dar uma chance ao impossível”¹¹⁵.

Resolvido a não fazer frente ao absurdo, mas sim a perpetuá-lo, Calígula serve-se do poder ilimitado de forma ilimitada, praticando toda sorte de desmedidas enquanto “transforma sua filosofia em cadáveres”¹¹⁶, fazendo valer o fato metafísico da morte como regra política:

A execução alivia e liberta. Ela é universal, fortificante e justa em seus métodos como em suas intenções. Morre-se porque se é culpado. É-se culpado porque se é súdito de Calígula. Ora, todos são súditos de Calígula. Logo, todos são culpados. Onde se conclui que todos hão de morrer. É apenas questão de tempo e paciência (CAMUS, 2006a, p. 350).

Apesar de tudo, Camus consegue nos representar Calígula como uma figura carismática, já que, em sua loucura e profundo desprezo pelas conveniências, o imperador põe às claras as intenções mesquinhas de seus companheiros de corte e o preço da razão de Estado. Ele não perverte o poder nem faz as vezes de um mero tirano de ocasião. Calígula leva o poder a sério, pura e simplesmente, nos fazendo ver tal como ele é, teatralizando a política¹¹⁷ e evidenciando o caráter abusivo da autoridade quando ela implica a submissão, à vontade de um só indivíduo, do destino de uma multidão.

Nos quatro atos que constituem a peça Camus chama atenção para as similitudes entre o estilo de governo desvairado de Calígula e os ideários políticos que perpassam o próprio século XX, particularmente a catástrofe do nazismo – à luz da qual se pode obter uma interpretação da peça como um todo, Calígula como uma alegoria de Hitler¹¹⁸. Além disso, o

¹¹⁵ CAMUS, 2006a, p. 336.

¹¹⁶ Parafrazeamos a fala de Cherea no Ato II, cena II: “Ele transforma sua filosofia em cadáveres” (*Ibidem*, p. 343). Segundo Camus, a aposta nuclear de Calígula é numa “perversão sistemática de todos os valores” (CAMUS, 2006h, p. 447).

¹¹⁷ Ver, p. ex., CAMUS, 2006a, p. 363. BASTIEN (2006), comenta (p. 179) que a estratégia da peça consiste num desvelo da *política teatralizada*, o que não se deixa confundir com a ideia de *teatro politizado*, à la Brecht, p. ex. Para as condições dessa interessante distinção, ver: pp. 174-180.

¹¹⁸ Uma nota no Caderno III de 1941 é interessante para fundamentar tal interpretação: “O Absurdo e o Poder – a aprofundar (cf. Hitler)” (CAMUS, 2006b, p. 921). A propósito, não custa também citar o comentário de Joseph Goebbels sobre a política nazista (que lembra o desejo de Calígula de dar uma chance política ao impossível): “*Politik ist die Kunst, das unmögliche Scheinende möglich zu machen*” [“A política é a arte de tornar possível o aparentemente impossível”, em tradução livre].

texto de *Calígula*, em sua concepção, tanto na versão de 1941 quanto na de 1944, é marcado (e também a postura do protagonista) pela interpretação crítica de Camus em relação a Nietzsche (por quem é influenciado ainda durante a juventude) e a suas noções de *vontade de poder* e *justificação estética do mundo*¹¹⁹; procuraremos explorar essa polêmica nas seções seguintes, dada sua extrema importância para a maturação do pensamento camusiano.

Dissemos acima que a problemática do absurdo, longe de assumir a forma de uma investigação apenas metafísica, resguarda, nas obras do jovem Camus, uma preocupação eminentemente prática. Todas as reflexões e imagens trazidas à tona nessa análise dos “três absurdos” versam sobre situações práticas nas quais estão em jogo nada menos que a existência humana e as escolhas fundamentais que lhe determinam o presente e o futuro. Preparadas e publicadas num cenário de guerra em que se via a própria humanidade desmoronar, as obras camusianas desse período passam uma mensagem muito clara: a urgência em se elaborar uma resposta ao absurdo está em que ele se manifesta sobretudo na História, diante de nossos olhos, contra nossa pele. É preciso aceitá-lo, e se deixar tragar, ou resistir-lhe, criando a partir dessa consciência valores afirmativos¹²⁰. O absurdo é um problema político. Ele demanda um engajamento.

“Consciente de que não posso me separar de meu tempo, decidi incorporar-me a ele [...] Entre a história e o eterno, escolhi a história porque amo as certezas. Dela, ao menos, tenho certeza, e como negar esta força que me esmaga?”¹²¹. A escolha da história é aqui a conduta ética que permite lidar com a concretude da absurdidade. Ao passo que a transcendência é fuga e trapaça, o envolvimento consciente com o absurdo de nossos cotidianos e dos acontecimentos históricos (estas forças que nos esmagam) nos permite recuperar a autenticidade sobre nossas vidas e sobre nossa situação frente às engrenagens histórico-políticas contemporâneas¹²².

¹¹⁹ No fundo, há que se fazer, numa leitura filosófica de *Calígula*, uma articulação com a filosofia nietzschiana (incluindo o peso que Nietzsche confere a algumas ideias de Heráclito de Éfeso), sem esquecer a dimensão do niilismo contemporâneo e a desastrosa apropriação do “nietzscheanismo” pelos ideólogos do III Reich nazista. O próprio Camus realiza em vários textos essa articulação. Não a ensaiaremos aqui por falta de espaço apropriado. No entanto, remetemos à excelente análise desse quadro filosófico feita por Emanuel Ricardo Germano em seu artigo *Combate ao niilismo e ao totalitarismo em Camus* (2013).

¹²⁰ Citando ainda David Carroll, “[o absurdo sendo] afirmado mas não consentido, resistido mas não negado, tanto sentido quanto valor, engajados nas tarefas ao mesmo tempo sem esperança e não desesperadas de viver, pensar e agir, emergem precisamente de sua ausência nesse deserto niilista que tanto os nega quanto os possibilita” (CARROLL, 2007, p. 59).

¹²¹ CAMUS, 2015, pp. 118-119.

¹²² CAMUS, 2006b, p. 889: “Julgar um acontecimento é impossível e imoral se se está de fora. É no seio dessa absurda infelicidade que conquistamos o direito de desprezá-la”. Cf. também CAMUS, 2015, p. 119: “É preciso viver com o tempo e morrer com ele ou guardar-se para um caminho mais elevado [...] privado do eterno, desejo aliar-me ao tempo”.

Devemos compreender, então, os “heróis” de *O estrangeiro* e de *Calígula* não como exemplos propositivos, mas como paradigmas de posicionamento político frente ao absurdo e seus desdobramentos existenciais (o mal e o sofrimento) aos quais é preciso fornecer uma alternativa. Camus propõe a superação da indiferença e da mimetização em relação ao mal e à história. Nem ficar à margem dela (como Meursault), nem endeusá-la através das políticas totalitárias, fazendo dela razão e sentido da existência humana (como Calígula). A reflexão camusiana sobre o absurdo leva à emergência de uma ética que nos incita a pensar um engajamento *contra* as misérias da história – *na* história.

2.3 Polêmica (I): compreensões, descrições, primeiros (des)encontros

Poucos anos separam as publicações das primeiras obras de Sartre (final dos anos 30) das publicações da trilogia camusiana do absurdo (começo dos anos 40). Menor ainda é, como podemos ver, a distância entre as preocupações teóricas e entre as estratégias de expressão dos dois autores. Por um lado, podemos dizer – e não será supérfluo repeti-lo ao longo de nosso texto – que se *a posteriori* as ideias e os partidos tomados por Sartre e Camus no plano filosófico-político divergem e confrontam-se, não deixa de ser verdadeiro que seu ponto de partida chega a coincidir: a experiência individual, ontológica e eticamente falando; os dilemas fundamentais da condição humana expostos do ponto de vista da subjetividade, da consciência, da carne pessoal. É no pensamento individual, numa postura assumidamente solitária, que são intuídos tanto a náusea quanto a *étrangeté*¹²³, tanto o fato da *contingência* quanto o sentimento de *absurdo*. Por outro lado, fica evidente não apenas a afinidade no que toca à concepção da literatura¹²⁴ como expressão imagética da reflexão conceitual, como também uma compreensão, se não igual, pelo menos muito aproximada do que seria a própria literatura e dos potenciais do romance e do teatro na dinâmica do pensamento.

Insistamos um pouco sobre a afinidade teórica. As publicações de Sartre e de Camus situadas nessa primeira fase, do final da década de 1930 ao início dos anos 40, “exalam o mesmo ‘Zeitgeist’”¹²⁵ histórico e filosófico: compartilham a recusa do intelectualismo e do ponto de vista do absoluto (isto é, dos discursos teóricos que privilegiam a totalidade em detrimento da singularidade, o ideal a despeito do real); a atenção aos caracteres mais problemáticos da

¹²³ Literalmente, “estranheza”. Queremos reforçar, com essa substantivação, a semântica camusiana própria ao termo *étranger* (estrangeiro), o que em português (“estrangeirismo” ou “estrangeiridade”) soaria mal e ambíguo.

¹²⁴ No sentido amplificado da palavra que já propomos acima. Cf. a nota 71 da seção anterior.

¹²⁵ ARONSON, 2007, p. 32.

existência humana; o enfrentamento honesto e lúcido dos problemas daí decorrentes; a originalidade das reflexões¹²⁶. Encontramos em Sartre uma valorização da subjetividade e da experiência singular, uma fenomenologia literário-filosófica preocupada com o lugar da consciência nos planos fenomênico e histórico. Em Camus, a problemática do absurdo, perpassada por uma dimensão metafísico-cosmológica, não se resolve nessa instância nem tem nela suas ressonâncias mais significantes: a verdadeira relevância filosófica do absurdo reside em seu desvelo da fragilidade humana, i. e., da maneira ambígua como os indivíduos e a história encarnam a condição da absurdidade.

Mas a relação de correspondência teórica entre Camus e Sartre não é uma via de mão única, e, se em seus primeiros escritos de grande repercussão a afinidade salta à vista, é preciso compreender também que, como bem pontua Ronald Aronson, “a *afinidade* entre eles não significava *identidade*”¹²⁷. Esse quadro ganha contornos mais claros se acompanhamos rapidamente a recepção que os próprios Camus e Sartre dedicam às obras um do outro, na mesma época, ainda sem se conhecerem pessoalmente. São comentários que demonstram uma profunda atenção recíproca, mas que evidenciam também importantes divergências.

Em 1938 e 1939, Camus escreve duas resenhas sobre as obras recém publicadas de Jean-Paul Sartre (o romance *A náusea* e a coletânea de contos *O muro*, respectivamente). Camus vê no jovem escritor Sartre “uma facilidade tão natural em manter-se nas extremidades do pensamento consciente, uma lucidez tão dolorosa” que “revelam dons sem limites”¹²⁸. Seus personagens “se chocam com um absurdo que não conseguem superar [...] ficam sem amarras, sem princípios, sem fio de Ariadne, livres a pontos de ficarem desagregados”¹²⁹. Sobre o protagonista de *A náusea*, particularmente: “o que [ele, Roquentin] encontra no fundo do ato mais elementar é seu absurdo natural”¹³⁰.

Sartre, portanto, para Camus, consegue manter uma tensão rara e lúcida entre existência e absurdidade, entre liberdade e contingência, reveladora de uma corajosa concepção filosófica da condição humana. Apesar disso, acrescenta Camus, em Sartre a imagem e o conceito permanecem numa sobreposição demasiado explícita, numa dissonância onde uma forma precisa constantemente dar lugar à outra: a ideia como adorno da narrativa, a narrativa como espelho da ideia, o ingrediente fundamental do chamado *romance de tese*. Ora, Camus

¹²⁶ Cf. ARONSON, 2007, p. 35.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 34; grifos nossos.

¹²⁸ CAMUS, 2010a, p. 136.

¹²⁹ CAMUS, 2010c, p. 138.

¹³⁰ CAMUS, 2010a, p. 134. É interessante notarmos que Camus parece tratar a ideia sartriana de contingência radical como sinônimo do absurdo. Avaliaremos adiante a possibilidade de equivalência entre os dois conceitos.

rejeita em absoluto a técnica do romance de tese¹³¹, já que ela insiste em justapor imagem e conceito e pretende com isso justificar as duas. Tal procedimento é insuficiente; a presença da expressão literária e da reflexão filosófica numa mesma obra só se justifica, para Camus, mediante uma “fusão secreta da experiência com o pensamento, da vida com a reflexão sobre seu sentido”¹³². Na grande obra essa fusão se encontra dissolvida numa escrita que não deixa espaço à transição de um polo a outro, já que os dois são alcançados e vêm à tona numa só vez.

Camus reprova também, no percurso narrativo de *A náusea*, o que ele considera uma limitação de pensamento: o fato de o protagonista, Roquentin, não tirar de sua descoberta qualquer consequência prática. Na leitura camusiana do romance, é inadmissível que o desvelo da absurdidade, sob o aspecto da contingência radical, não tenha outro desdobramento ético a não ser a convicção de que a rotina é um parâmetro inconsistente e de que a existência não se deixa determinar por um *a priori*. A consciência do absurdo não pode ser nunca improfícua: “constatar o absurdo da vida não pode ser um fim, mas apenas um começo. Esta é uma verdade da qual partiram todos os grandes espíritos. Não é esta descoberta que interessa, e sim as consequências e as regras de ação que se tira delas”¹³³.

Por seu turno, Sartre dedica um ensaio, em 1943, à análise conjunta de *O estrangeiro* e *O mito de Sísifo*. Sob o feliz título de *Explicação de O estrangeiro*, ele propõe uma interpretação de *O mito de Sísifo* como uma “tradução filosófica”¹³⁴ do romance *O estrangeiro*, tradução de uma mensagem que encontra na forma romanesca uma eficácia, um alcance e uma exatidão de que os princípios explicativos da razão não são capazes. Sartre compara, elogiosamente, Albert Camus ao filósofo seiscentista Blaise Pascal, no que diz respeito às reflexões que os dois compartilham, por exemplo, sobre a extrema fragilidade do ser e do entendimento humanos frente à infinitude do cosmo¹³⁵. Para ele, a originalidade de Camus consiste em ele “levar suas ideias até o fim” para evidenciar, como que numa

¹³¹ Ver TODD, 1996, p. 296.

¹³² CAMUS, 2010a, p. 133.

¹³³ *Ibidem*, p. 136. Poder-se-ia argumentar aqui, contra a leitura de Camus, apontando a limitação da mesma para julgar o valor dessas primeiras obras sartrianas, já que lhe faltaria levar em conta os textos propriamente fenomenológicos, os quais ele quase com certeza não leu. A leitura desses textos e de suas conclusões lhe permitiria uma avaliação mais justa das importantíssimas repercussões éticas das ideias de Sartre. Ainda assim, seria preciso saber até que ponto Camus admitiria esse argumento; pois apelar para um texto filosófico para justificar um literário não seria dar prova de um hiato entre as duas formas e, portanto, do fracasso da *fusão* entre elas? Argumentar assim não equivaleria a admitir que, em sua *expressão*, a ideia não foi levada até as derradeiras consequências?

¹³⁴ SARTRE, 1973b, p. 98.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 93-94. Na verdade, essa comparação tem um espectro bem mais amplo e generoso: “Camus tem lugar na grande tradição de *Moralistes* franceses que Andler chama com razão de precursores de Nietzsche” (*Ibidem*, p. 94). Para uma aproximação da escrita camusiana à tradição *moraliste* francesa, cf. PINTO, 1998, pp. 113-146.

“iluminação desoladora”¹³⁶, a que ponto o absurdo e o estrangeiro não são singularidades psicológicas nem meros personagens. Esses dois elementos da filosofia camusiana seriam, sim, o que mais de perto consegue descrever a “condição humana”, ou, mais explicitamente, a condição do “homem frente ao mundo”¹³⁷.

A compreensão de Sartre da proposta camusiana de falar do absurdo por duas frentes, num romance e num ensaio (sem contar o teatro), é também, como no caso de Camus, muito cuidadosa. Por exemplo, Sartre consegue mapear bem a diferença entre o sentimento do absurdo e a noção de absurdo, e percebe que o primeiro funda esta última, mas não a resume: “pode-se dizer que *O mito de Sísifo* visa a nos dar essa *noção*, enquanto que *O estrangeiro* quer nos inspirar esse *sentimento*”¹³⁸. Mas essa compreensão – também, mais uma vez, como no caso de Camus – não deixa de ser crítica. A esse respeito, Sartre nota, em *O estrangeiro*, um emprego do que ele denomina “técnica americana” ou “neorrealismo americano”¹³⁹, técnicas de descrição analítica que não confiam, seja à imagem, seja ao pensamento, qualquer potência de síntese. Assim, no romance camusiano, só os gestos ou as frases isoladas contam (“uma frase de *O estrangeiro* é uma ilha”¹⁴⁰). O sentido e o significado dos gestos e das frases (como, de resto, o sentido e o significado do mundo e da existência), se existem, nos escapam, não temos como captá-los. Para Sartre, contrariando essa espécie de empirismo analítico camusiano, a “filosofia contemporânea” (leia-se: a fenomenologia) demonstra justamente que “as significações são, também elas, dados imediatos”¹⁴¹ e, portanto, passíveis de experiência e expressão.

A essa altura do texto, Sartre toca, de leve, num ponto o qual certamente nos será útil explorar: a divergência entre ele e Camus no que toca ao valor das recentes (sécs. XIX e XX) iniciativas filosóficas como a fenomenologia e as filosofias existenciais. De fato, Sartre projeta-se como fenomenólogo no cenário filosófico francês dos anos 30-40; nessa época seu trabalho consiste em formular, a partir das teses fenomenológicas, uma ontologia original (concretizada, veremos, em *O ser e o nada*), além de uma teoria da literatura e do engajamento. Enquanto isso, em *O mito de Sísifo* Camus chama atenção para um movimento implícito e, segundo ele, mal justificado, ao otimismo racionalista da fenomenologia: trata-se da facilidade com que se passa de uma intuição dos *fenômenos* a uma intuição das *essências*, de uma

¹³⁶ SARTRE, 1973b, p. 95.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 95.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 102. Grifos do autor.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 108.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 109.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 108.

consciência puramente descritiva a uma consciência integrante (ou sintetizadora) da realidade, e portanto deslocada da mesma. Nesse sentido, a filosofia fenomenológica não comporta “o sabor do concreto, o sentido da condição humana [...] mas sim um intelectualismo demasiado afoito [*débridé*] por generalizar o próprio concreto”¹⁴².

Essa leitura da fenomenologia vai, claro, no sentido completamente oposto ao da interpretação sartriana, segundo a qual os fenomenólogos “relocaram o homem no mundo”¹⁴³. É ciente disso que Sartre rebate dizendo que “Camus cita, não sem algum coquetismo, textos de Jaspers, Heidegger e Kierkegaard que, aliás, ele parece não ter compreendido muito bem”¹⁴⁴. Citando Jaspers, Chestov, Kierkegaard, Camus lhes repreende, como a Husserl e Heidegger, terem posto o problema do absurdo e afirmado a fragilidade da razão e dos sistemas para depois solucionar ou evitar a situação apelando seja a um plano de transcendência, ou a uma compreensão sintética unificadora do real, ou a um “salto de fé”, ou ao refúgio na irracionalidade em detrimento da razão. É a esse escapismo injustificado das filosofias existenciais que Camus dá o nome de *suicídio filosófico*. Para ele, “o salto final de toda filosofia existencial ou fenomenológica” não passa de uma “política de avestruz”¹⁴⁵.

Seria apropriado dizer a partir disso que Camus critica as fontes originárias da filosofia sartriana? Responderíamos que, se Sartre toma de empréstimo alguns problemas e conceitos da fenomenologia husserliana (e do existencialismo kierkegaardiano)¹⁴⁶, é para lhes dar um desenvolvimento e uma aplicação claramente autênticas, de acordo com seus próprios objetivos. Portanto, Camus critica um modo de fazer filosofia que também Sartre, mesmo ao aproximar-se, critica. No fim das contas, podemos ver aí uma nuance teórica importante entre os dois pensadores: as teses de Sartre projetam um horizonte de compreensibilidade racional da existência com o qual Camus não está disposto a compactuar. Para este, a perspectiva de subsumir o absurdo da condição humana num sistema de conceitos, mesmo que guarnecido por imagens, é no mínimo problemática. Além disso, vale ressaltar a tonalidade trágica que a reflexão sobre o absurdo assume no pensamento camusiano, enquanto que em Sartre a contingência põe em cena uma positividade capaz de fundamentar, por si só, todo um campo de alternativas éticas e políticas.

¹⁴² CAMUS, 2015, p. 70.

¹⁴³ SARTRE, 2003a, p. 131.

¹⁴⁴ SARTRE, 1973b, p. 94.

¹⁴⁵ CAMUS, 2006j, p. 318 (trata-se de um apêndice não incluído na versão final de *O mito de Sísifo* intitulado *Sobre Husserl e Kierkegaard*).

¹⁴⁶ Essa recepção conjunta, por Sartre, das tradições fenomenológica e existencialista pode ser vislumbrada no texto da conferência *O existencialismo é um humanismo* de 1945. Cf. também EWALD (2008).

Interessa-nos particularmente fixar com mais detalhe a diferença entre contingência e absurdo. A reflexão fenomenológica que, em Sartre, conduz ao conceito de contingência radical contesta uma perspectiva duplamente essencialista: de um mundo no qual os fenômenos são determinados numa rigorosa cadeia causal e têm nessa regularidade sua razão de ser; e do ser humano como um elemento a mais dessa cadeia, anexado através do princípio opaco do *Eu* que contém todos os caracteres de seu modo de existir. O primado da contingência, no contexto da consciência como no fenomênico, introduz no plano existencial, como vimos ao final da seção 2.1, a imprevisibilidade dos acontecimentos e a liberdade humana. O absurdo camusiano, ao invés de se valer de uma caracterização comum do mundo e do ser humano, esboça o *contraste* entre essas duas realidades e explorar a partir dele as possibilidades existenciais diante da negatividade, da finitude humana e da fragilidade da razão. Uma primeira diferença, portanto, quanto às estratégias de formulação dos dois conceitos. Podemos ver uma segunda no que toca às referências teóricas abordadas pelos autores e mutuamente identificadas nas respectivas resenhas de *A náusea* e *O estrangeiro*, como apontamos acima. No caso de Sartre, a precisão técnica da fenomenologia alemã; no caso de Camus, um estilo de escrita e de pensamento muito mais próximo aos clássicos franceses e a Nietzsche¹⁴⁷. Por fim, cabe destacar as diferentes diretrizes práticas que cada conceito projeta: se a contingência sartriana aponta para uma possibilidade concreta, inscrita na realidade humana, de criação de sentido e de parâmetros morais, Camus procura chamar atenção, ao pensar o absurdo, tanto para a impossibilidade lógica de sentido frente à totalidade inapreensível quanto para, na observância desse impasse, o despontar de um valor que orienta desde já a ação. Essa importante diferença e suas consequências políticas serão melhor explorada no capítulo seguinte.

Resguardadas essas diferenças, Camus vê na descoberta sartriana da contingência uma rigorosa ilustração do absurdo, enquanto Sartre enxerga na reflexão camusiana sobre a absurdidade a grande descrição imagética da situação ontológica da consciência no mundo. A reciprocidade é oportuna, mas também exigente. É somente a partir de 1943 que os dois travarão contato pessoal; depois, portanto, dos primeiros “diálogos” literários e filosóficos. A partir daí, esse diálogo passará a um novo nível de intensidade, de troca, de relevância e de rigor.

¹⁴⁷ Vale a pena conferir a interessante compreensão desse ponto por SOLOMON (2006). O autor argumenta (p. 3) que, apesar de suas críticas aos fenomenólogos, Camus compartilha com Sartre “uma sensibilidade ‘fenomenológica’”, e explica: “ambos foram filósofos que descreveram a experiência pessoal num requintado e excruciante nível de detalhe e refletiram sobre o significado dessa experiência de forma sensível e apurada”. Solomon defende (pp. 11-92) a presença, respeitadas os diferentes objetivos de cada autor, de um estilo tipicamente fenomenológico comum à narratividade e aos conceitos sartrianos e camusianos dos anos 1930-40. Ver NOVELLO, 2010, pp. 19-32, para as referências e influências que atravessam o pensamento de Camus, principalmente em sua juventude.

3 LIBERDADE E ENGAJAMENTO, REVOLTA E LIMITE, EXISTÊNCIA E HISTÓRIA

Não somos nem mecânicos nem possessos;
somos piores: livres
(Jean-Paul Sartre, *Sobre John Dos Passos e 1919*).

O que é o homem? É esta força
que sempre faz oscilar os tiranos e os deuses.
É a força da evidência
(Albert Camus, *Cartas a um amigo alemão*).

Though this world's essentially an absurd place to be living in
It doesn't call for total withdrawal
I've been told it's a fact of life
Men have to kill one another
Well I say there are still things worth fighting for
La Resistance!

Though this world's essentially an absurd place to be living in
It doesn't call for bubble withdrawal
It said human existence is pointless
As acts of rebellious solidarity
Can bring sense in this world
La Resistance!
(Stereolab, *French Disko*).

Uma vez situada a existência no plano da contingência radical, quais elementos conceituais são capazes de projetar o horizonte ético do valor e o horizonte político da ação? Aonde conduz a assunção lúcida e crítica da absurdidade como condição humana e quais atitudes políticas estão em jogo nesse movimento? Não estaremos aptos a responder tais questões a não ser após uma leitura das reflexões filosóficas sartriana e camusiana em relação aos problemas do *engajamento político* e da *dimensão histórica da existência humana*, sem deixar de lado as experiências concretas que perpassam e orientam seus escritos.

A ideia, portanto, é imergir nos textos mais propriamente *engajados* dos dois autores, na preocupação de buscar: (1) na descrição sartriana da liberdade ontológica do ser humano o fio conector das suas teses fenomenológicas ao seu conceito de engajamento político, atentando-nos à elaboração atrelada deste último a uma teoria da literatura – e da filosofia – como atividade comprometida com a transformação do presente; (2) na passagem proposta por Camus do pensamento absurdo ao pensamento revoltado um diagnóstico da situação política da contemporaneidade e um chamado à revolta como engajamento consciente em pleno século de terror e desmedida; (3) nas concepções de engajamento de Sartre e de Camus os elementos de dissonância que versam sobre os problemas da história e da violência e que fundamentam a polêmica definitiva entre os filósofos.

3.1 Do contingente ao histórico: liberdade e teoria do engajamento em Sartre

Após um interrogatório insignificante, Pablo Ibbieta, militante republicano espanhol, é condenado à morte pelos soldados franquistas. À madrugada angustiante da espera segue-se novo interrogatório: propõem-lhe poupar a vida em troca da delação do paradeiro de Ramón Gris. Ibbieta despreza essa possibilidade, mas decide, como seu último feito, pregar uma peça nas autoridades apontando um local falso. Ele sabe que Gris está abrigado em casa de amigos, mas “confessa” aos seus captores que ele está escondido numa cabana perto do cemitério. Meia hora depois, a sentença de Ibbieta é comutada. Escapa ao fuzilamento e será julgado posteriormente por um tribunal civil. Sem compreender a reviravolta, ele fica sabendo que Gris, tendo na noite anterior discutido com os amigos e se retirado para o cemitério, foi surpreendido e morto pelos militares, que vasculhavam o local. Ibbieta fica atordoado: cai no chão e gargalha tão forte que lhe vêm lágrimas aos olhos.

O enredo de *O muro*, publicado numa coletânea de contos de mesmo nome em 1939, traz em seu bojo a mesma problemática da contingência radical abordada mais profundamente em *A náusea*. Ibbieta experimenta, na imprevisibilidade do plano histórico, o mesmo mal-estar descoberto por Roquentin no confronto com os objetos mais cotidianos. A descrição dessa experiência (vimos ao final da seção 2.1) prepara a compreensão sartriana da liberdade. Antes de continuar, recapitulemos.

Mostramos que a presença pura, nua e absolutamente contingente das coisas e dos eventos remete à contingência fundamental da própria existência. No que diz respeito à existência humana, o desvelo da contingência possui tanto um aspecto, diríamos, exterior – na constatação da impossibilidade de um encadeamento rigoroso e transparente dos acontecimentos – quanto uma dimensão interior – no elemento de incompletude que perpassa cada um de nossos projetos e na inessencialidade do *Eu*.

Nesse sentido, mais do que um simples adjetivo ou uma característica secundária, a incompletude é constitutiva da existência humana como sinônimo da experiência ao mesmo tempo obscura e fértil da contingência radical. Dito de outra forma, a incompletude está em sintonia com uma compreensão da existência como possibilidade, como abertura ao possível que, mesmo passível de interrupção pela situação-limite da morte, não pode ser anulada¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Se a morte “encerra” minhas possibilidades atuais – do que fui, do que sou, do que (não mais) serei –, ela não faz o mesmo com as virtuais – do que poderia ter sido, do que poderia ser, do que poderia vir a ser. É o que Ibbieta reconhece, não sem alguma tristeza, quando, meditando sobre a iminência de sua execução, diz: “tinha toda a vida diante de mim, fechada como um saco, e entretanto tudo quanto estava lá dentro continuava inacabado” (SARTRE, 2012b, p. 24).

A incompletude existencial que a contingência revela não significa aleatoriedade. Significa, sim, que nenhuma estrutura prévia ou princípio ordenador determina nossos rumos; nenhuma finalidade estabelecida absorve completamente a margem de mudança, desvio, imprevisibilidade de nossas ações. Se nenhum determinismo constrange o ser do indivíduo humano, então este projeta suas ações (e, assim, projeta-se inteiramente) sempre a partir de seu traço nuclear e irretorquível de possibilidade o qual podemos denominar *liberdade*. A contingência ontológica desvela uma existência e uma história humanas fundamentalmente abertas, e que, portanto, só podem ser compreendidas em termos de livre projeto, i. e., de liberdade. Como bem atesta Luiz Damon: “note-se aqui a contingência na raiz da liberdade, ou, se se quiser, a liberdade como consequência direta da contingência. É precisamente devido à contingência que aquilo que vem depois dela é *escolha*”¹⁴⁹.

Por outro lado, a concepção da consciência como intencionalidade também nos leva à concepção da realidade humana como liberdade. A intencionalidade, pelo seu princípio de que toda consciência é *consciência de* [alguma coisa], traz à tona a relação originária da consciência com o mundo, relação na qual a consciência é, no fim das contas, soberana, pois, se somos consciência de..., então não é o caso que alguma coisa nos determina, mas sim que nos determinamos a *partir de* alguma coisa. O nada em movimento que a consciência é¹⁵⁰ não difere da liberdade de nosso ser: nos dois casos esse nada é mais íntimo e mais próprio que qualquer apelo das circunstâncias; os dois casos são o mesmo caso da prioridade do nada sobre o ser, da prioridade ontológica da liberdade enquanto possibilidade sobre a determinação enquanto necessidade ou constrangimento. Pela intencionalidade estamos sempre numa posição pela qual nos constituímos a partir de nosso nada de ser em relação a algo que não somos, onde esse algo é um objeto que manipulamos, outra pessoa com a qual temos de lidar, um evento que temos a assumir ou uma possibilidade existencial a ser realizada.

Conforme nos mostra essa ligeira recapitulação, temos a liberdade como consequência última da fenomenologia sartriana. Nossos objetivos agora são (1) delinear uma descrição ontológica da liberdade e (2) expor, em consonância com tal descrição, a compreensão sartriana de ação e de engajamento político. Veremos surgir, nas ópticas da ontologia e da ética da filosofia sartriana, o engajamento como outro nome para a liberdade. Nosso ponto de partida será a obra tida como fundamental, marco decisivo do percurso

¹⁴⁹ MOUTINHO, 1995, p. 111; grifo do autor.

¹⁵⁰ Tal como o demonstra a fenomenologia sartriana em seu projeto de purificação da consciência, o que discutimos acima na análise de *A transcendência do ego*.

produtivo de Sartre: *O ser e o nada*, de 1943; um *ensaio de ontologia fenomenológica* que não visa a compreender, como o título poderia sugerir, nem o ser nem o nada, mas antes a finíssima película que separa a ambos: a liberdade que nós somos.

Duas observações precisam ser feitas a respeito dessa compreensão da liberdade empreendida por Sartre em *O ser e o nada*: primeiro, que não se trata, *a priori*, da liberdade em sua dimensão empírico-prática, sob um contexto, por exemplo, moral, político ou jurídico; a liberdade de que fala Sartre é ontológica, e diz respeito, na terminologia do autor, à constituição do ser Para-si, isto é, da realidade humana. A segunda é que Sartre não tem em vista propriamente a formulação de um conceito de liberdade: por não tomar a liberdade em seu sentido empírico, como fenômeno, mas em sua dimensão primordial de facticidade ontológica, ele não pode, a rigor, conceituá-la, como se ela fosse algo que vem adjetivar a realidade do Para-si. A tarefa de elucidação da liberdade humana se situa além de uma definição conceitual. Trata-se mais de uma compreensão descritiva da liberdade como o próprio ser do humano. Logo veremos como isso se dá.

Para falar de liberdade, inevitavelmente Sartre precisa lidar com a tradicional discussão entre deterministas e não deterministas sobre se o ser humano é ou não livre, discussão que gira, por certo, em torno do problema da ação livre. Resumidamente, o argumento que serve de carro-chefe ao partido determinista é: toda ação executada supõe um motivo de alguma forma ligado ao agente, motivo que lhe serve (à ação) de causa eficiente. Assim, seja como movimento, seja como escolha, a ação é sempre efeito de uma causa fisiológica, social ou psicológica, perfeitamente identificável, presente ao/no indivíduo agente cujo papel é de meio pelo qual a ação vem ao mundo. Os não deterministas respondem dizendo que, embora toda ação possua um motivo que a determina, a relação entre o motivo (causa) *a* e a ação (efeito) *x* não é necessária, que o motivo *a* pode muito bem causar as ações *x*, *y* ou *z*, e que é essa margem de alternativas que constitui a liberdade do agente e, por conseguinte, da ação.

Para Sartre, insinua-se nesses argumentos uma mesma confusão naturalista na concepção da consciência e do ato. Tanto no determinismo quanto no indeterminismo, a ação é tomada como efeito de um motivo antecedente – nos termos de uma causalidade, no primeiro caso, mecânico-natural necessária, ou, no segundo caso, aleatória. Nas duas perspectivas a ação é expressão fenomênica da consciência-coisa que, mecanismo exato ou probabilístico, existe submetida à mesma lei de causa antecedente-efeito consequente do plano objetivo ou natural. Os dois lados, portanto, se encontram permeados por um mal-entendido. Mas já a colocação do problema não é suficientemente rigorosa: com efeito, como falar de ação livre ou ação não livre à luz de uma ação entendida como causalidade? Que resposta um consenso sobre esse

mecanismo causal me daria sobre a liberdade de um indivíduo? Se este agiu “por causa” de sua dor de cabeça, ou de seu cansaço, não seria na verdade correto dizer que sua dor de cabeça agiu, ou seu cansaço? E de nada ajudaria dizer que ele agiu “livremente motivado” pela dor de cabeça, já que sempre é o fato da dor considerado a causa de sua ação. Incurremos nesse contrassenso se consideramos a liberdade um adjetivo que vem ou não qualificar a ação e se atribuímos à ação o mesmo formato da causalidade natural.

Quando Sartre diz que “a condição primordial da ação é a liberdade”¹⁵¹, quer ele dizer que não é a liberdade que deve ser postulada em função da possibilidade da ação livre; é antes a ação, enquanto categoria cardeal da realidade humana¹⁵² que pressupõe um ser que é sua liberdade. Isso significa também (conforme às duas observações que fizemos acima) que a ação deve ser compreendida como uma categoria ontológico-existencial, e não ôntica, fenomênica (sob a imagem da causalidade). Mas o que significa uma tal compreensão ontológico-existencial da ação? Significa inscrever a atitude compreensiva da ação na mesma linha da compreensão da consciência como intencionalidade e transcendência, ou seja, “não [como] algo que *primeiramente* seja para colocar-se *depois* em relação com tal ou qual fim, mas, ao contrário, [como] um ser que é originariamente projeto, ou seja, que se define por seu fim”¹⁵³.

Significa, portanto, compreender a ação como *projeto* no qual se entrevê, sim, a colocação de um motivo, mas que não se deixa apreender como efeito de uma causa. Outra passagem de *O ser e o nada* é extremamente útil para esclarecer essa compreensão alternativa:

É preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõem que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis (SARTRE, 2014, p. 538; o grifo é de Sartre).

É, portanto, projetando um estado de coisas diferentes que se age para transformar uma situação doravante insuportável. Este motivo não está fora do ato, atrás dele, causando-o. Está à frente, *projetado* no horizonte de possibilidades rumo ao qual o ato se constitui, figurando como motivo. Invertendo a relação entre motivo e ação, Sartre logra conceber esta última apesar (e mesmo num sentido oposto ao) daquela disputa entre determinismo e indeterminismo: a ação está aqui subordinada a uma compreensão da liberdade, não como determinada, mas como

¹⁵¹ SARTRE, 2014, p. 536.

¹⁵² *Ibidem*, p. 535.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 559.

determinante. Tal estratégia nos ensina que “*não há* estado de fato – satisfatório ou não – salvo por meio da potência nadificadora do Para-si”¹⁵⁴ e que “em caso algum e de nenhuma maneira o passado, por si mesmo, pode produzir *um ato*, ou seja, o posicionamento de um fim que sobre ele se volta para iluminá-lo”¹⁵⁵.

Na perspectiva da espacialização ou da coisificação da consciência que Sartre critica, a ação se deixa entrever como causada por um motivo porque, sendo ele interno, como que dispara o impulso que fará o indivíduo realizar a ação, e, sendo externo, deixa na consciência uma impressão que repercutirá no mesmo molde da motivação interna. Se a consciência é intencionalidade, movimento, então é ela que estabelece um algo externo como motivo da ação. O Para-si, o polo ontológico correspondente à consciência, diferentemente do Em-si (que simplesmente é o que é), somente é ao projetar-se rumo ao que não é a partir do nada de seu ser. Daí decorre que motivos e móveis de uma ação são correlatos na medida em que dependem do posicionamento intencional da consciência frente a um objeto ou a um complexo situacional. Noutras palavras, é a consciência que se projeta um fim que serve de motivo (apreciação objetiva) ou móbil (apreciação subjetiva) para uma ação. Segundo Franklin Leopoldo,

Aí está a diferença entre causa determinante de um fenômeno e motivo de um ato. A causa é exterior ao efeito, e o processo se dá numa trajetória temporal linear antes/depois; o motivo aparece na constituição do ato tanto como o seu início quanto como o seu fim. Essa ausência de uma anterioridade determinada deriva do não-ser da consciência, o que a faz, por sua vez, origem radical do ato, uma vez que não há na consciência *ser* ao qual o ato e o motivo possam ser vinculados como num encadeamento causal natural (SILVA, 2004, p. 137).

O motivo de uma ação não pode ser por si motivo. Só pode sê-lo para uma liberdade que o constitua enquanto tal. Não posso dizer que obedeci ao sinal vermelho do semáforo porque ele me ordenava parar, se sou eu quem interpreta aquele sinal como ordem de parar e se sou eu quem decide parar tendo em vista as prováveis consequências da desobediência. Não escolho submeter-me a um tratamento contra o câncer porque tenho câncer; antes, tenho de apreender meu estado fisiológico como doença, tenho de consentir na validade do tratamento, tenho de projetar um estado futuro de vida saudável que faça valer a pena o risco e o desgaste do tratamento. Toda ação, portanto, depende de um complexo de escolhas onde sentido, motivo

¹⁵⁴ SARTRE, 2014, p. 539. A liberdade do Para-si, da realidade humana, assume os contornos de uma “potência nadificadora”. Nisso a liberdade aparece, para Sartre, como fio condutor que leva de uma teoria da subjetividade a uma filosofia política, pois a nadificação diz respeito tanto à intencionalidade original da consciência como à potência transformadora da ação histórica. Veremos mais à frente que isso também vale – claro, noutra terminologia – para Camus. No entanto, expressões como “potência nadificadora” dão indício do teor dialético que Sartre conferirá à sua concepção da relação subjetividade-história, o que não vale para Camus.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 539.

e finalidade são estabelecidos por uma realidade humana que tem de ser e tem de agir a partir de si, ou seja, de nada, ou seja, livremente.

A condição do ser humano, para Sartre, define-se por uma *liberdade radical*. Mas que significa dizer que essa realidade, enquanto liberdade radical, tem em sua origem um nada? “Radical” é aquilo relativo à raiz. Já nos servimos dessa palavra para definir o conceito sartriano de contingência: a contingência radical é desvelada numa experiência em relação a qual os esquemas de representação e mesmo a função prática dos nomes aparecem como alheias e insuficientes para dar conta do contato bruto com a existência. Ao falarmos de “liberdade radical” também nos referimos a essa dimensão bruta, ao mesmo tempo absoluta e absurda, da existência – neste caso, da existência humana; trata-se de uma concepção da liberdade do Para-si onde este escolhe (e se escolhe) desde a raiz: é livremente que a consciência faz uso de sua compreensão prévia para interpretar os signos, os apelos e as situações mundanas. Desde o traço mais íntimo de minha conduta até o estigma mais gritante que sobre mim recai, é minha liberdade – mesmo os impasses entre minha liberdade e a do outro remetem, em último caso, à liberdade que cada um é – que decide sobre o peso e o sentido do que sou, a meus olhos ou a quaisquer outros olhos¹⁵⁶. A realidade humana, diz Sartre, “está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é *um* ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser”¹⁵⁷. O indivíduo não dispõe, portanto, de qualquer ponto de apoio ou partida por via do qual possa definir-se, a não ser daquele que tenha já escolhido. A liberdade é radical porque está na raiz do termos pelos quais me expesso, dos valores pelos quais julgo, dos sentidos pelos quais me oriento. Não posso ser qualquer coisa senão sendo-o livremente; e por trás dessa liberdade (como para Roquentin, em *A náusea*, por trás das coisas) só há – nada.

Por outro lado, a liberdade é sempre *liberdade para* [alguma coisa]; ela se refere às possibilidades concretas com que o Para-si, o ser humano, tem de lidar a fim de fazer-se a si mesmo, de existir. Existência é liberdade. A liberdade é o fundamento mesmo da ação, na medida em que agir pressupõe uma livre determinação do Para-si rumo a um fim escolhido. Existir, portanto, é agir, é comprometer-se, a partir de um estado de coisas dado, com uma possibilidade relativa a esse estado de coisas¹⁵⁸. Note-se como essa mesma descrição geral da liberdade pode ser aplicada – formal e como que retroativamente – à intencionalidade. Isto

¹⁵⁶ Nesse sentido, mesmo ser “inferior”, “sofredor”, “miserável” são escolhas. Cf. SARTRE, 2014, p. 581 *et seq.*

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 545.

¹⁵⁸ “A realidade humana não é primeiro para agir depois [...] para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser” (*Ibidem*, p. 587). “[Para a realidade humana] ser se reduz a fazer” (*Ibidem*, p. 586).

porque, ontologicamente falando, esta última fundamenta aquela. Não é à toa que as duas compartilham a transposição imagética do movimento e da fluidez espontânea. Sartre pode atribuir ao Para-si uma liberdade radical de fazer e de fazer-se porque – e somente porque – já retirara à consciência suas âncoras, já lhe atribuía a vertigem e a absoluta transparência de si para si. O indivíduo humano só é livre porque a consciência é intencional. O postulado da intencionalidade é o correlato fenomenológico da liberdade ontológica. E vice versa¹⁵⁹.

Dessa radicalidade da liberdade se depreendem algumas consequências ontológicas que dizem respeito ao ser do Para-si e permeiam todas as suas eventuais determinações empíricas:

1) Porque é livre, o indivíduo tem-de ser livre. Ele tem sempre a opção de mascarar sua liberdade, sua responsabilidade sobre si mesmo, e refugiar-se na má-fé. Não lhe é possível, no entanto, desvencilhar-se dela. Sartre sublinha que a “liberdade é liberdade de escolher, mas não liberdade de não escolher”¹⁶⁰. Não sou livre para não ser livre, isso porque a liberdade não é uma atitude de espírito ou um estado de coisas que eu posso ou não escolher; trata-se aí do traço mais primordial de meu ser, que ao mesmo tempo não posso modificar e fundamenta toda possibilidade de modificação. É este o sentido da famosa fórmula sartriana da “condenação à liberdade”, que nos impele a nos reconhecermos não como *tendo liberdade de...*, mas como *sendo liberdade para...*¹⁶¹.

2) A liberdade é angustiante; ou melhor, ela é o fundamento da angústia que habita a existência humana e que tendemos a escamotear no cotidiano. Esse caráter fundamental da liberdade como angústia vem à tona sempre que o indivíduo percebe que a escolha mais simples e mais banal depende exclusivamente dele, e que, além disso, nenhuma escolha é definitiva, e sempre podemos renovar, modificar, substituir ou abandonar completamente nossos projetos, sem que para isso qualquer intenção prévia se insinue em nosso ser (já que, lembremos, os motivos são sempre projetados à frente, e não gatilhos fixos situados atrás da escolha). Em suma: a angústia da liberdade revela a injustificabilidade de nossas escolhas e, com elas, de nosso ser¹⁶²: “a liberdade provoca a angústia porque *ser liberdade* significa que nenhum ato

¹⁵⁹ Poder-se-ia dizer que essa correlação entre intencionalidade e liberdade é o segredo do percurso de Sartre de uma filosofia e uma psicologia fenomenológicas para uma ontologia também fenomenológica, e, além disso, que é por causa do êxito no projeto de purificação da consciência que se pode falar de uma ética e de uma política no pensamento sartriano.

¹⁶⁰ SARTRE, 2014, p. 592.

¹⁶¹ “Estamos condenados à liberdade [...] em derrelição [*délaisés*]” (*Ibidem*, p. 597). *Délaissement* (em português, derrelição) é a tradução francesa do termo alemão, extremamente presente na terminologia heideggeriana, *Geworfenheit*, que exprime a facticidade da liberdade: o fato bruto e incontornável de sermos livres, abandonados, lançados a uma liberdade que não podemos remeter a nada nem a ninguém.

¹⁶² “Na angústia, não captamos simplesmente o fato de que os possíveis que projetamos acham-se perpetuamente corroídos pela nossa liberdade-por-vir, mas também apreendemos nossa escolha, ou seja, nós mesmos, enquanto

livre encerrará o processo de ser e o drama de existir. O diferente e o contrário do que sou e do que pretendo ser estão sempre no horizonte de meu ser”¹⁶³.

3) A radicalidade da liberdade desvela também a finitude constitutiva do Para-si. Esta finitude não é sinônimo de morte. O ser humano é finito porque tem de escolher-se desta forma e não daquela, tem de preferir este projeto àqueles outros, tem de realizar tais e tais ações em detrimento de outras que talvez jamais venha a realizar. Em suma, ele é finito porque, inscrito na dimensão da contingência, enraizado no mundo e condenado a ser indesculpavelmente livre, não é absoluto. Além disso, o ser humano existe sempre em vista não só das possibilidades realizáveis, mas também das não realizadas: a vida é aberta aos seus possíveis, sim, mas também o é às oportunidades perdidas, aos encontros faltados; temos de viver tanto com o que podemos fazer quanto com o que não fizemos. A existência humana, como descobre Ibbieta, assemelha-se a um saco que, mesmo fechado, continua inacabado. “Toda escolha [...] pressupõe eliminação e seleção: toda escolha é escolha da finitude”¹⁶⁴.

4) A liberdade, tal como a compreende Sartre, é inseparável de uma responsabilidade radical. Sou totalmente responsável por mim mesmo, já que tenho de escolher-me de ponta a ponta. Isto é claro. O aspecto pouco convencional da responsabilidade está em que sou também responsável pelos outros e por todos os acontecimentos. Claro que tais responsabilidades não são exclusivas – ou melhor, os outros também são totalmente responsáveis por si e pela história. É importante notar que não aludimos aqui a uma espécie de responsabilidade coletiva que a humanidade como um todo partilha. Trata-se, isto sim, do ponto de vista em que nos situamos (o da subjetividade livre), de uma responsabilidade em si total e intransferível que cada um deve carregar sozinho e que, no nível prático, me impede de assumir uma “neutralidade” seja diante do que for, já que o sentido de tudo quanto faço e de tudo quanto fazem depende de mim. Já que minha liberdade ilumina o mundo, sou responsável não só por mim, mas também pelo tempo em que vivo, seja ele de paz ou de guerra, justo ou injusto, conveniente ou absurdo, tenha eu ou não sobre ele a última palavra¹⁶⁵.

injustificável, isto é, captamos nossa escolha como algo não derivado de qualquer realidade anterior e, ao contrário, como algo que deve servir de fundamento ao conjunto das significações que constituem a realidade” (SARTRE, 2014, p. 572).

¹⁶³ *Ibidem*, p. 145.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 608. Porque ao escolhermos nos escolhemos finitos, carregamos inúmeras pequenas “mortes” das vidas que deixamos de ter, das que não tivemos e das que jamais teremos. Não é, portanto, a morte que nos torna finitos: “a realidade humana continuaria sendo finita, ainda que fosse imortal, porque se *faz* finita ao escolher-se humana” (*Ibidem*, p. 669). Não somos finitos porque morremos. Morremos porque somos finitos. Ainda sobre o tópico da finitude constitutiva, cf. MARIETTI (2005).

¹⁶⁵ “Como o acontecimento é sempre, para mim, inseparável do sentido que lhe atribuo, nunca estou propriamente exterior a ele [...]. Tudo *me* acontece, porque tudo exige de mim uma posição e uma atribuição de sentido” (SILVA, 2004, p. 152). Se essa responsabilidade total que nos remete ao cansaço irrevogável de existir é, por um lado, séria,

5) O Para-si não é aéreo. Com isto queremos dizer: se é verdade que somos radicalmente livres a partir do nada de nosso ser, também é verdade que somos sempre livres num determinado lugar; somos corpos; temos um passado; temos arredores e pessoas próximas; morremos. Tudo isso Sartre denomina “estruturas da situação”¹⁶⁶. A *situação* é o conceito filosófico que resume nossas inscrições biológica, social, histórica, geográfica etc. nas quais existimos e em relação às quais somos livres. A situação diz respeito ao quando, o onde, o em quê e o para quê inseparáveis da liberdade: é numa situação de proibição que sou livre para obedecer ou transgredir, é na situação da miopia que sou livre para usar ou não óculos, é na situação da região fria e chuvosa que sou livre para me agasalhar ou arriscar o frio. Não há, portanto, qualquer vestígio de idealismo na descrição sartriana da liberdade: *situado*, o indivíduo está, já em seu ser, inscrito no plano concreto da existência. Não há liberdade do Para-si anterior aos fatos, digamos, contextuais que o circunscrevem, da mesma forma que as estruturas situacionais não são armações que condicionam a existência humana, mas simplesmente os dados a partir dos quais ela se projeta e em relação aos quais ela age. O aparente paradoxo que na verdade traz à luz a concretude da liberdade é que “não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade”¹⁶⁷.

6) Por último, “a liberdade do Para-si é sempre *comprometida [engagée]*; não se trata de uma liberdade que fosse poder indeterminado e preexistisse à sua escolha”¹⁶⁸. Situada, irrevogável e necessariamente finita, a liberdade delineia sempre, em seu caráter determinante, um compromisso específico, ou, para sermos mais fiéis à terminologia sartriana, um engajamento. A perspectiva que escolho para interpretar um fato, a mais sutil atitude frente ao acontecimento que me toca, a palavra ou meio de que me sirvo para abordar tal questão, tudo isso são engajamentos pelos quais sou responsável. Se a situação diz respeito, grosso modo, ao contexto no qual sou livre, o engajamento é a dimensão fática do *como* sou livre, ou melhor, do *em que* comprometo minha liberdade. O engajamento baliza todas as considerações precedentes sobre a liberdade na medida em que reflete a ideia de que esta não é de modo algum uma

ela não deixa de ser, por outro, libertadora. Aparentemente, é um pouco dessa estranha ambiguidade que fala Drummond: “Teus ombros suportam o mundo / e ele não pesa mais que a mão de uma criança” (1998, p. 159).

¹⁶⁶ SARTRE, 2014, p. 602.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 602. Grifo do autor. O tópico da *situação* é de importância fundamental na vertente política do projeto filosófico sartriano, já que é *em situação* que toda liberdade, todo projeto humano, todo indivíduo e toda coletividade precisa ser analisada e compreendida. A experiência histórica enquanto tal nada mais é que o desvelamento situacional das liberdades (o que não se deixa confundir com a ideia hegeliana da História como desdobramento ou realização empírica da ideia de Liberdade), e julgar o valor moral de uma ação ou de um projeto demanda a compreensão da situação na qual ele se encontra, bem como da situação que ele procura criar. Não à toa os principais textos políticos de Sartre, notadamente a partir dos anos 40, serão publicados ao longo de dez tomos intitulados *Situations*.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 590.

potência, mas sim ato. Engajamento significa: atualidade da liberdade. Só sou livre para me engajar num determinado projeto porque já sou engajado num projeto x cuja anterioridade é mais ontológica do que exatamente cronológica. Noutras palavras: meu engajamento original em cuja raiz está a liberdade que necessariamente sou e cuja situação pode não me parecer muito clara nem por isso deixa de ser meu, assim como não deixa de ser, a qualquer momento, modificável. Não há liberdade antes de haver engajamento assim como não há consciência antes de haver intencionalidade: como a consciência é sempre *consciência de...*, a liberdade é sempre liberdade engajada¹⁶⁹, donde sucede que a vida de um indivíduo é sempre a dinâmica de seus engajamentos sucessivos no quadro de suas situações. Se isso significa que a pessoa humana se define por suas ações, significa também que essa definição nunca é rígida e completa, pois o engajamento é atravessado pela contingência – numa ponta, a contingência de minha escolha, na outra, a contingências das consequências sobre as quais, embora não tenha absoluto controle, tenho completa responsabilidade. De forma que, se não a definição, pelo menos o sentido da liberdade está em ela ser engajamento sempre atual numa situação sempre mundana. “Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido [*engagé*] num mundo resistente. Fora deste comprometimento [*engagement*] as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido”¹⁷⁰.

Facticidade, angústia, finitude, responsabilidade, situação e engajamento dão os traços sintéticos da compreensão sartriana da liberdade. É essencial estarmos munidos dessa compreensão para darmos conta da dimensão histórica da liberdade humana, ou, se quisermos, da dimensão política do engajamento, transição esta não necessariamente tranquila. Pois será que uma tão ousada concepção da liberdade corresponde às exigências conceituais de uma filosofia política? E mais: que forma assumem os traços ontológicos da liberdade quando esta é considerada em sua dimensão ético-política?

Livre, o indivíduo é histórico. Ele *faz-se*, em meio às circunstâncias, com todo o risco da imprevisibilidade, exposto às chances de felicidade como às de miséria – pois quem sabe aonde levarão as contingências? –, e ainda assim tendo de escolher entre a passividade e o enfrentamento do mal, determinando o sentido de ambas as condutas por um projeto de existência tanto mais autêntico quanto mais injustificável se reconhece.

¹⁶⁹ Aliás, não é exatamente essa a consequência derradeira da tese de *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*? “Não é em não sei qual refúgio que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 2003b, p. 89). É o que tínhamos em vista quando dissemos, ao final a seção 2.1, se bem que de forma apressada, que “consciência é engajamento”.

¹⁷⁰ SARTRE, 2014, p. 595.

Pois a dinâmica política do século XX faz a experiência da negatividade, do mal, do sofrimento assumirem contornos tão reais quanto a história, e, sendo, entre todos os entes, aquele em cuja existência o caráter ontológico é indistinguível do histórico¹⁷¹, nessa situação o indivíduo precisa escolher o valor de suas posturas a cada ação que projeta: numa época em que a perpetuação da opressão e a resistência a ela deixam de ser opções distantes, relegadas ao plano abstrato e quase secundário da Política e do Direito, cada ação assume um peso histórico sem precedentes. Bem e mal, justiça e injustiça, revolta e passividade despojam-se de todo o idealismo com os quais o pensamento moderno os revestiu e passam a *existir*, contingente, absurda e historicamente como qualquer um de nós.

Dessa historicidade da liberdade e do engajamento se depreendem três consequências bem claras que o pensamento sartriano saberá encarnar. Primeira, o pertencimento ontológico da História à Existência – não simplesmente porque a história é produto das ações humanas, nem porque a história seja uma entre outras dimensões constituintes da realidade humana, mas porque a historicidade é a própria humanidade do ser humano¹⁷² à medida em que este pode ser definido, fundamentalmente, como liberdade. A história não constitui a existência humana como a parte constitui o todo; ela é a constituição do humano enquanto existente. Segunda: por isso, toda reflexão filosófica sobre a existência humana se encontra, como esta última, votada à história e ao fazer histórico. Uma ontologia do ser do Para-si é por si só propedêutica a uma Ética e a uma Filosofia Política cujos conceitos nucleares não serão outros que, respectivamente, a liberdade e o engajamento. A terceira consequência, resultante das duas primeiras, é que pensar a relação indivíduo-história, isto é, pensar a liberdade historicamente situada é pensar o engajamento como, essencialmente, engajamento político. É pelo *engajamento político* que se instala o horizonte sartriano de compreensão filosófica da existência, da liberdade e da ação humanas¹⁷³.

Trata-se de pensar a existência humana, histórica e politicamente situada no século das duas Grandes Guerras Mundiais, como existência engajada – e politicamente engajada. A coerência lógica e ética de todo valor, portanto, deve ser analisada a partir de uma leitura das múltiplas situações e dos múltiplos e contingentes projetos (individuais e coletivos) que os perpassam. Ao mesmo tempo, desvelar o sentido da experiência histórica exige a consideração dessa experiência como projeto de sentido constituído pelo engajamento político. O que nos

¹⁷¹ Na mínima reflexão sobre a liberdade está em jogo a questão da “historização perpétua do Para-si” (SARTRE, 2014, p. 616).

¹⁷² Particularmente este ponto, veremos adiante (3.3), será decisivo para o desenvolvimento da controvérsia filosófica entre Sartre e Camus.

¹⁷³ A essa altura podemos tomar os três termos como conceitualmente equivalentes.

cabe aqui é elucidar a noção de engajamento político dando especial atenção ao teor tanto de conceito quanto de experiência que Sartre atribui a essa expressão. Procuraremos fazê-lo através da descrição de um tipo de engajamento visivelmente privilegiado na obra sartriana e que, além disso, deve nos permitir vislumbrar a dimensão de assunção prática da liberdade que perpassa toda a obra do autor. Falaremos do engajamento político pelo viés do *engajamento literário*, o qual por sua vez diz respeito tanto ao fazer literário quanto ao tópico do caráter ético-político da escrita¹⁷⁴.

Entre 1947 e 1948, Sartre publica *O que é a literatura?*, obra especial porque realiza uma espécie de aplicação das descrições fenomenológicas e ontológicas sartrianas sobre a existência e a liberdade no desenvolvimento de uma teoria filosófica da literatura, mas também porque marca uma avanço – mediado pelo contato com a concretude histórica e pelo esforço na elaboração de uma filosofia situada – da reflexão abstrata sobre a liberdade de *O ser e o nada* rumo ao pensamento dos acontecimentos da liberdade, ou seja, rumo à reflexão sobre a experiência histórica e social da liberdade engajada.

Esse avanço é já perceptível no fato de que Sartre considera a literatura uma atividade, não meramente descritiva, mas essencialmente transformadora. Seu argumento é de que a criação literária comporta uma “fala” que não se reduz a um “*testemunho* que resume em palavras sua contemplação inofensiva”. Pelo contrário, “falar é agir: aquilo que nomeamos deixa de ser o mesmo, perde sua inocência”¹⁷⁵. Sartre destaca a palavra “testemunho” para contrastar a conotação usualmente passiva dessa palavra ao sentido ativo da literatura implícito em expressões como “criação literária” ou “atividade literária”: fazer literatura, descrever, narrar, enfim, desvelar em palavras uma situação ou um acontecimento é já comprometer-se com uma transformação do descrito-narrado-desvelado, pois nomeá-lo é suplantar sua irrelevância ou mesmo sua inexistência atribuindo-lhe concretude e sentido. Mas a atitude transformadora em questão na escrita literária vai além disso, na medida em que ela é um livre projeto que aborda um estado de coisas na perspectiva da subjetividade e desvela esse estado de coisas como uma situação a ser ultrapassada pela liberdade que a assume:

A cada palavra que digo, engajo-me um pouco mais no mundo e, ao mesmo tempo, destaco-me mais em relação a ele, já que o ultrapasso em direção ao porvir [...] O escritor “engajado” sabe que a palavra é ação: ele sabe que desvelar é transformar e que não se pode desvelar a não ser projetando transformar (SARTRE, 1968b, p. 73).

¹⁷⁴ Mais detidamente tratado no Apêndice A.

¹⁷⁵ SARTRE, 1968b, p. 72.

A fala, a palavra, a escrita desvela-transforma a situação. Isso significa que a literatura não só mostra; ela também age. Ela pressupõe uma consciência reflexiva que a considere como obra, bem como uma compreensão do mundo segundo a qual determinados fenômenos venham à tona como significativos e um conjunto de instrumentos culturais e valores que permitam relacionar-se positivamente a tais fenômenos, além de uma determinada posição em relação à situação delineada pelos fenômenos e, por fim, uma atitude a ser reafirmada ou modificada em relação ao objeto da obra. Escrever sobre um fato é expô-lo ao jogo de transformações que envolve leitura, interpretação, assentimento e, por fim, atitude.

Posto isso, Sartre pode concluir que o que está na essência da literatura (e da obra de arte em geral) é um apelo concretizado entre liberdades. Pois não só a escrita, mas também a leitura consiste num engajamento livre da imaginação e dos sentidos¹⁷⁶. Autor e leitor estão envolvidos, por um silencioso acordo, na projeção do sentido da obra e na compreensão da medida do engajamento que a mesma propõe no que toca a dadas situações¹⁷⁷. “Portanto, seja ele ensaísta, panfletário, satírico ou romancista, fale ele somente das paixões individuais ou trate do regime da sociedade, o escritor, homem livre se dirigindo a homens livres, possui um único tema: a liberdade”¹⁷⁸.

A literatura tem, então, por definição, um compromisso inadiável com a liberdade. Seja qual for a situação à qual ela atente, ela deverá partir de sua situação mais originária que é a da coexistência das liberdades em torno da obra e da concorrência daquelas pela produção do sentido desta última. Seja qual for o projeto que encarne, ela não poderá esquecer que é fundamentalmente engajamento pela compreensão e pela transformação do mundo. Da mesma forma como estamos, como Sartre diz, condenados à liberdade, a literatura está condenada ao engajamento político. Assim, a literatura encarna, na prática, a dimensão imperativa do engajamento no sentido da assunção da liberdade humana, do enfrentamento crítico das situações e na autopoisição da palavra como ação transformadora. Há no engajamento literário um horizonte ético de sua atividade que o escritor não pode escamotear, sob a pena de furtar-se ao encontro com sua situação histórica e, por conseguinte, de falhar na abordagem das

¹⁷⁶ Cf. SARTRE, 1968b, pp. 96-98.

¹⁷⁷ Franklin Leopoldo (2006), interpreta esse movimento como uma constituição mútua (acordada entre artista e apreciador) do plano de significações da obra de arte: “[A obra] nada seria se o leitor não a assumisse por si mesmo, ou seja, se não se tornasse, na leitura, também um produtor de significação. É uma consciência reflexiva que faz contato com a obra; um sujeito leitor é aquele que se encontra reflexivamente na obra; e esse encontro é por si mesmo significativo no sentido de produzir significações. Atender livremente, como leitor, ao apelo livre do escritor, é a atividade de assumir a obra. O escritor não age sobre o leitor porque não pode subordinar à sua a liberdade do leitor. Mas este, aceitando o apelo aceita um pacto de ação, de produção de significação; eis aí uma ação que pode se constituir como condição de outras ações” (p. 72).

¹⁷⁸ SARTRE, *op. cit.*, p. 112.

liberdades nela situadas. A questão não é, para Sartre, de fazer uma apologia do realismo na literatura, mas sim conclamar à autoconsciência da literatura como projeto político cujo conteúdo é eminentemente histórico: o escritor engajado deve saber ressaltar, em sua alquimia particular de estilo, técnica e tema, a “função social”¹⁷⁹ da qual ele e sua obra estão imbuídos. Em suma, a questão é a da inevitável responsabilidade ético-política do escritor para com seu público, sua época e para com um qualquer projeto de transformação de ambos:

Ainda que fôssemos mudos e quietos como as pedras, nossa própria passividade seria ainda uma ação. Aquele que consagrasse sua vida a escrever romances sobre os hititas, sua abstenção seria ela mesma uma tomada de posição. O escritor está *em situação* em sua época: toda palavra tem repercussões. Todo silêncio também. Considero Flaubert e Goncourt responsáveis pela repressão que se seguiu à Comuna porque eles não escreveram uma linha para impedi-la. Não era problema deles, dirão. Mas o processo de Calas era problema de Voltaire? A condenação de Dreyfus era problema de Zola? A administração do Congo era problema de Gide? Cada um desses autores, numa circunstância particular de suas vidas, mediu sua responsabilidade de escritor. A ocupação nos ensinou a nossa (SARTRE, 1968b, p. 13; grifo do autor).

Ao citar como exemplos de escritores engajados nomes como Voltaire e Zola, e mencionar a ocupação da França¹⁸⁰ pelos nazistas como a situação pela qual advém sua literatura, Sartre toma partido pela literatura engajada como atenção às repercussões éticas da arte e nela inclui seu próprio projeto literário como portador de um componente inarredável de historicidade. Vimos esse componente aparecer no conto *O muro* com todo seu vigor; mas Sartre o reclama para todas as obras literárias que, como as suas, insistem no caráter histórico da realidade humana e na urgência de ampliar o contato do indivíduo com as contingências e angústias de seu presente. Ciente de que a atitude política só pode partir de uma compreensão existencial prévia, Sartre propõe uma literatura que arrisque a interpretação do presente, em toda sua peculiar opacidade, com vistas à autenticidade de uma postura transformadora futura. Para esse fim o escritor engajado precisa realizar o duplo movimento de tornar-se contemporâneo de seu público e tornar seu público contemporâneo dos dilemas de sua própria época¹⁸¹; ele precisa dar conta da afirmação ética da experiência de si e do mundo.

Até o destino de nossas obras estava ligado ao da França em perigo: nossos veteranos escreviam para almas desocupadas, mas para o público ao qual, de nossa parte,

¹⁷⁹ SARTRE, 1968a, p. 16. *Présentation des temps modernes*, texto que precede *O que é a literatura?*, consiste na apresentação dos pressupostos teóricos e das diretrizes literárias e políticas da revista *Les temps modernes* fundada por Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir em 1945 e que existe até hoje, atualmente sob direção de Claude Lanzmann.

¹⁸⁰ A experiência da Ocupação (de 1940 a 1944) é um denominador comum, para Sartre como para Camus, no que diz respeito à maturação de suas teorias filosóficas e à evolução das preocupações de seus textos (filosóficos e literários) do nível dos dilemas existenciais da subjetividade ao da problemática do engajamento coletivo.

¹⁸¹ “Brutalmente reintegrados à história, nos víamos constrangidos a fazer uma literatura da historicidade” (SARTRE, 1968b, pp. 244-245).

estávamos nos dirigindo, as férias tinham terminado¹⁸²: esse público era composto por homens de nossa espécie que, como nós, esperavam a guerra e a morte. A esses leitores sem lazer, tomados sem trégua por uma única preocupação, apenas um tema poderia ser conveniente: era sobre sua guerra, sobre sua morte que nós precisávamos escrever (SARTRE, 1968b, p. 244).

No entanto, esse desafio não é simples como pareceria à primeira vista se considerássemos bastar à criação de uma literatura da historicidade a descrição do momento e o desvelamento das experiências presentes à luz de seus antecedentes e de suas consequências. Teríamos aí uma literatura realista que, tomando o partido da objetividade histórica, seria capaz de encadear os acontecimentos, as tramas e as ações dos personagens e nos entregar o presente como produto de circunstâncias passadas e anúncio de um determinado porvir. Ora, isso seria pôr em prática a concepção determinista da liberdade e da história e substituir, pelo princípio explicativo dos fatos “como eles são”, a carga de contingência, descontinuidade, densidade e ausência de sentido interno típica do presente histórico. Essa literatura da descrição objetiva e causal resguarda, diz Sartre, o registro da inteligibilidade total da história que anula a contingência e substancializa tempo e liberdade num curso linear de razões e deduções.

É, no fundo, uma concepção essencialista da história (e da existência) que embasa essa narratividade da consciência absoluta e conta a história de frente para trás, inferindo ações e acontecimentos uns dos outros numa suposta precisão matemática. Contra essa concepção Sartre ressalta a inescrutabilidade do presente do ponto de vista da finitude e da singularidade, bem como a fragilidade constitutiva dos projetos humanos, graças aos quais a experiência atual do presente não pode ser nunca, sem recuso à má-fé, uma experiência da inteligibilidade absoluta¹⁸³. Portanto, está fora de questão uma literatura que se oriente pelo princípio explicativo da história. A aposta sartriana é numa narratividade capaz de fazer jus à complexidade opaca das situações e de desvelar o presente no que ele tem de incompreensível, substituindo a tradicional perspectiva da história concluída pela consciência plena da invidência do ontem e da incerteza do amanhã, preservando a tonalidade angustiante aí implícita: “os acontecimentos nos surpreendiam como ladrões e era preciso cumprir nosso dever

¹⁸² Há na tradução desse período um jogo semântico (talvez acidental) que não deixa de ser interessante, embora dificilmente reproduzível. O original diz: “*nos aînés écrivaint pour des âmes vacantes, mais pour le public auquel nous allions nous adresser à notre tour, les vacances étaient finies*”. Com efeito, Sartre opõe aí dois públicos: o primeiro, *vacante* – desocupado, sem obrigações, em férias –, o segundo, para o qual *les vacances étaient finies* – não mais em férias, não mais desocupados ou seja: ocupados, situados num contexto pessoal ou histórico-material de ocupação, como os franceses do início dos anos 40 situados num território ocupado pelas tropas alemãs, aos quais a única literatura possível era aquela que versasse sobre o drama da guerra e as angústias subsequentes.

¹⁸³ “Se nossos projetos, nossas paixões, nosso atos pareciam explicáveis e relativos do ponto de vista da história feita, eles recuperavam, neste abandono [*délaissement*], a incerteza e os riscos do presente, sua irredutível densidade” (SARTRE, 1968b, p. 253).

de homens face ao incompreensível e ao insuportável, *apostar, conjeturar sem provas, empreender na incerteza e perseverar sem esperança*¹⁸⁴.

Trata-se então da produção daquilo que Sartre chama “literatura das grandes circunstâncias”¹⁸⁵ ou ainda literatura situada, ideia na qual a sua própria literatura se assenta e que tem como diretriz essencial dar conta da dimensão fundamentalmente *prática* da existência e da incompletude que circunscreve a atitude do engajamento:

Não é mais tempo de *descrever* nem de *narrar*; não podemos mais nos limitar a *explicar*. A descrição, mesmo a psicológica, não passa de gozo contemplativo; a explicação é aceitação, ela desculpa tudo; ambas supõem que a sorte está lançada. Mas se a percepção é em si mesma ação, se, para nós, mostrar o mundo é sempre desvelá-lo sob as perspectivas de uma mudança possível, então, nessa época de fatalismo, temos de revelar ao leitor, em cada caso concreto, sua potência de fazer e de desfazer, em suma, de agir (SARTRE, 1968b, p. 311; grifos do autor).

Mais do que descrever o indivíduo situado no presente, a literatura engajada deve desvelar a “potência de agir” desse indivíduo e as possibilidades transformadoras inerentes a esse presente. No fundo, esse é o compromisso que Sartre reclama também à filosofia na medida em que realiza a passagem da compreensão ontológica da liberdade ao princípio ético-político do engajamento. Não é que aquela torne-se secundária ou que a urgência do engajamento sobressaia ao caráter radical da liberdade; os dois momentos se implicam e integram um só projeto filosófico que, como dissemos acima, prioriza a ação como “categoria cardeal da realidade humana”. Em meio às crises e à instabilidade política despertadas pela guerra nos anos 40, torna-se vital para Sartre propor, aos indivíduos de seu tempo, uma filosofia engajada que os faça ir da compreensão de sua própria condição a uma práxis submetida a um dever primordial para com sua situação histórica: a realização política da liberdade.

É perfeitamente compreensível, sob essa óptica, a significativa mudança de tom e de prioridade pela qual passa a produção literária sartriana a partir da década de 40. Exemplo dessa transição é a trilogia romanesca *Caminhos da liberdade*, publicada entre 1945 e 1949¹⁸⁶, que apresenta, da técnica narrativa ao tema do enredo, notáveis resultados da aplicação literária da concepção filosófica sartriana de engajamento: no que diz respeito à técnica, observa-se a completa ausência do típico narrador onisciente que sobrevoa a história e a conta

¹⁸⁴ SARTRE, 1968b, pp. 253-254; grifo nosso.

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 249-253.

¹⁸⁶ A trilogia *Les chemins de la liberté* é composta pelos romances *A idade da razão*, *Sursis* e *Com a morte na alma*, os dois primeiros de 1945 e o último de 1949. A narrativa foca no dilema existencial com que a liberdade se apresenta a cada um dos protagonistas que, surpreendidos pela Segunda Guerra, precisam, cada um a partir de sua situação, tomar uma atitude que engaja toda sua vida no horizonte de incerteza e fugacidade do presente histórico.

– invocando o sentido de narratividade matemática que já comentamos – do ponto de vista do absoluto. Aqui, cada acontecimento (e mesmo o fluxo psicológico) é exposto em seu teor de imprecisão, de imprevisibilidade e incerteza, do ponto de vista da consciência individual mergulhada no plano fático da contingência, o que também se reflete nas ações dos personagens, assaltados o tempo todo pelo desmanche gradual do cotidiano e pelo processo histórico aparentemente incontrolável.

A situação maior dos *Caminhos* é a Segunda Guerra Mundial. Ela é abordada no registro da absurdidade e da contingência histórica que, em toda sua desproporção, exige de cada indivíduo uma atitude. Sartre se serve desse elemento para denunciar, por um lado, o ridículo do jogo político das autoridades, bem como a fragilidade das existências singulares diante da magnitude insondável dos poderes de Estado. Por outro lado, o acontecimento da guerra desvela o “paradoxo” da liberdade situada: a ação aparentemente mais banal pode disparar uma transformação imprevista, a fuga do menor compromisso pode nos lançar numa circunstância que por si só nos implica inteiramente. Perpassando tudo isso, a angustiante obrigação de ser do princípio ao fim sua própria liberdade, diante do desmoronamento da rotina, da humanidade, dos valores e da própria vida. É o que retrata, por exemplo, a vertiginosa passagem dos momentos finais de Mathieu, um dos protagonistas da trilogia, em *Com a morte na alma*:

Aproximou-se do parapeito e pôs-se a atirar de pé. Era um enorme revide: cada tiro vingava-o de um antigo escrúpulo. Um tiro em Lola, que não ousei roubar, um tiro em Marcelle, que deveria ter largado, um tiro em Odette, que eu não quis comer. Este para os livros que não ousei escrever, este para as viagens que recusei, este para todos os sujeitos, em conjunto, que tinha vontade de detestar e procurei compreender. Atirava, e as leis voavam para o ar, amarás o teu próximo como a ti mesmo, pam! nesse safado, não matarás, pam! nesse hipócrita aí da frente. Atirava no homem, na Virtude, no Mundo: a Liberdade é o Terror; o incêndio destruía a prefeitura, destruía-lhe a cabeça, as balas assobiavam, livres como o ar, o mundo explodirá, e eu com ele, atirou, olhou o relógio: 14 minutos e trinta segundos; não tinha mais nada a pedir senão um prazo de meio minuto, exatamente o tempo de atirar naquele belo oficial, que corria orgulhoso para a igreja; atirou sobre o belo oficial, em toda a Beleza da Terra, na rua, nas flores, nos jardins, em tudo que amara. A Beleza deu um mergulho obscuro e Mathieu atirou de novo. Atirou: era puro, todo-poderoso, livre (SARTRE, 2012a, p. 238).

Também exemplo do empreendimento literário sartriano que transporta o tema da liberdade ao primeiro plano é a peça *As moscas*, de 1943, uma peça sobre e para os franceses que resistiam ao regime da Ocupação. O retorno do príncipe exilado Orestes à sua cidade-natal Argos, sua confrontação dos usurpadores do trono e da inércia de seus conterrâneos constituem a narrativa simbólica pela qual Sartre, atualizando a tragédia grega, coloca na ordem do dia o chamado à consciência, à liberdade, à memória e à ação face à proliferação dos cadáveres, dos

gritos de tortura, do silêncio e das moscas que tomam conta de Argos, numa clara referência à ocupação nazista da França.

O arco evolutivo do protagonista Orestes, desde a hesitação, passando pela consciência da liberdade – “a liberdade se abateu sobre mim como um relâmpago”¹⁸⁷ – até sua derradeira decisão de matar o rei, Egisto, e a rainha, sua mãe Clitemnestra, a fim de devolver ao povo o livre poder sobre o próprio destino, encarna a dimensão extremamente propositiva da filosofia sartriana de pensar a Ética e a Política como fundamentadas, não nas regras de vida ou nos poderes constituídos, mas na liberdade humana. Dessa forma, a peça procura trabalhar justamente a experiência ambígua da liberdade, que, se por um lado é um “exílio”¹⁸⁸, por outro é o único caminho que permite ao indivíduo – e aos povos – recuperar sua autenticidade e seu lugar na história: “*estrangeiro* a mim mesmo, bem sei. Fora da natureza, contra a natureza, sem desculpas, sem poder recorrer a mais nada exceto a mim mesmo [...] estou condenado a não tomar outra lei senão a minha”¹⁸⁹.

Pela via da filosofia como pela da literatura, o engajamento aparece no pensamento sartriano como a verdade da existência. E, dado que toda liberdade tem de fazer-se acontecer numa dada circunstância, seja interpretando-a, seja transformando-a, todo engajamento, por isso mesmo, é *circunstancial*. Isso quer dizer que realizamos nossos atos sem saber se suas consequências se voltarão, depois, contra nossas intenções e nossos valores. Também significa que nos lançamos na história sem possibilidade de retorno: existindo, eliminamos a cada segundo a chance de nos recuperarmos integralmente, de permanecermos nós mesmos, pois no enfrentamento da situação modificamo-la e a nós com ela. A negatividade permanente do sofrimento histórico e a nadificação em que consiste nosso ser não deixam espaço à preservação contínua nem de nosso “eu” nem de nossos projetos.

¹⁸⁷ SARTRE, 2005b, p. 53.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 65; destacamos. Para uma interpretação do arco de Orestes em *As moscas* como, em sua essência, recuperação prática da liberdade e da historicidade enquanto potências humanas, ver: VERSTRAETEN (1972). Particularmente interessante é a insistência de Verstraeten (p. 27 *et seq.*) em que é preciso tomar *As moscas* como “uma obra de transição”, no sentido de que a forte tematização da relação sujeito-história presente na peça seria uma superação do “anti-historismo” dos textos até então mais relevantes de Sartre, *A náusea* e *O ser e o nada*. Entretanto, há que observar que, se nessas duas obras a história não é explicitamente tematizada – seja graças ao caráter individual do drama de Roquentin, seja pela posição da subjetividade como limite investigativo primordial em *O ser e o nada* – ela não se encontra propriamente excluída: basta lembrar o elemento da temporalidade da existência em *A náusea* (o romance é construído sob a forma de um diário!) e, no ensaio de 43, a pressuposição da história como único horizonte de constituição do humano no desenvolvimento de conceitos como *situação* e *engajamento*.

É importante não esquecer, ainda, as circunstâncias em que Sartre elabora seus conceitos de liberdade e engajamento. Pois se é verdade que a ação não é uma alternativa, mas a própria inevitabilidade da liberdade, é na resposta às circunstâncias que a potência transformadora de uma filosofia pode ser ativada. Nesse sentido, nunca será supérfluo ressaltar a multiplicada ousadia dos textos sartrianos, pensados, escritos, encenados ou publicados em condições nada favoráveis nas quais, para muitos, o conformismo era erigido como ordem política e a aceitação cega como valor moral. Em tais condições, um pensamento que compromete por inteiro a existência com o curso da história afirma-se, por si só, como um ato genuíno de resistência¹⁹⁰.

3.2 Sísifo e Prometeu: a revolta no século das revoluções

Martin Heidegger desenvolve, em *Ser e tempo*, a tese de que uma compreensão e, por conseguinte, um atitude diante da morte constitui o ponto alto da experiência da autenticidade¹⁹¹. Para Camus, na atitude em relação à morte está em jogo algo muito mais grave que a autenticidade; pois, se assumirmos como atitude privilegiada o gesto extremo do suicídio, se consentirmos em afirmar que a vida não vale a pena ser vivida, o que nos impede de ampliar o alcance dessa afirmação, de coletivizar essa desvalia da vida e, para fazer prosseguir a lógica, instituir o assassinato como regra de ação?

A princípio, tal pergunta, com toda a seriedade que ela inspira, pode parecer descabida e atrasada, tendo em vista que Camus refuta o suicídio como postura pretensamente coerente diante da absurdidade. A justificção do assassinato pautada no argumento do absurdo, portanto, já estaria devidamente deslegitimada em *O mito de Sísifo*. Entretanto, cabe ao pensamento, principalmente em seu matiz prático (ético-político), ir ao encontro do que ocorre, e não do que se supõe dever ocorrer, e, na contemporaneidade, a politização do assassinato, as doutrinas do extermínio coletivo se impõem como fato e alegam para si mesmas outras razões que não a pseudo-solução do suicídio. Assim, se no pensamento camusiano a recusa do suicídio implica a recusa do assassinato, da mesma forma, para Camus, o engajamento contra o primeiro

¹⁹⁰ “Claro que [Sartre] está em plena abstração filosófica quando elabora a teoria da liberdade. Mas essa reflexão é elaborada *em e sob* condições históricas. O apelo que faz à autenticidade e à responsabilidade, é numa França nazista que ele proclama em alto e bom som. Sua moral de escritor, é sob a pressão desvairada e imediata do amordaçamento cotidiano que consegue desenvolvê-la. Arrancando, como por passe de mágica, do período mais lúgubre da opressão, um apelo à liberdade e ao anarquismo individual” (COHEN-SOLAL, 1986, pp. 254-255).

¹⁹¹ Segundo Heidegger, a decisão da existência autêntica passa pela compreensão da morte, não como fenômeno (físico-biológico), não como fato cotidiano ou social, nem mesmo como experiência-limite pessoal, mas como componente ontológico do ser do *Dasein*, ou seja, passa pela compreensão da existência humana como ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*). Cf. HEIDEGGER, 2005b, §§51, 52 e 53 (pp. 34-51).

deve dar lugar ao engajamento contra esse último. É essa ideia que orientará o que poderíamos chamar de segundo ciclo da filosofia camusiana, o qual ganhará corpo ao longo dos anos 1940-50 e cuja característica mais marcante será a progressão de uma reflexão sobre as implicações éticas da constatação individual do absurdo à preocupação com as consequências políticas do enfrentamento do mesmo¹⁹².

Pensar a morte como face privilegiada da negatividade e signo maior do absurdo é particularmente importante para se compreender a dimensão ético-política do pensamento camusiano. Isso porque, na perspectiva do filósofo, a morte é o vetor a partir do qual se torna possível pensar, numa posição diametralmente oposta, uma ética e uma política que correspondam à afirmação da vida concluída no raciocínio absurdo. A vida emerge então – corolário de uma reflexão sobre a fragilidade cósmica e metafísica do ser humano – como valor primordial a ser resguardado na teoria e na prática. Por um lado, a vida é a condição mesma de todo pensamento e de toda ação, condição sem a qual nenhuma ideia e nenhum projeto humano vêm ao mundo. Por outro lado, somente pela preservação da vida a tensão contínua entre existência e absurdidade, entre indivíduo, mundo e o hiato metafísico que os separa pode ser intuída e mantida; somente então uma resposta a esses problemas fundamentais pode ser dada.

Na seção 2.2, pontuamos a revolta como única atitude lógica e eticamente coerente diante do absurdo. A revolta, enquanto assunção não resignada do absurdo, é definida, em *O mito de Sísifo*, como o movimento de resposta à ausência de sentido superior da vida com redobrado apreço a esta última, recusando a trapaça da aniquilação como a da transcendência. No plano prático, a revolta é *enfrentamento lúcido do absurdo* em suas concretizações históricas e dos projetos políticos que visam a degradar a existência humana e a cercear a liberdade e a paixão que a movem. A revolta, portanto, é o movimento de insurgência do ser humano contra a negatividade na qual está inscrito e contra a história na medida em que ela venha a reproduzir aquela negatividade primeira. Originariamente metafísica, a revolta tende a passar ao plano histórico e a fazer da história o palco da reivindicação humana pela unidade da vida contra a dispersão da morte, pela paixão de viver contra a reificação da existência, pela liberdade de criação contra a imposição totalizante da regra.

Nesse sentido, compreendemos que a revolta encarna a concepção camusiana de *engajamento político*, e que é por uma análise dessa atitude que seremos capazes de desvelar a

¹⁹² Cabe reconhecer que essa progressão já se verifica no interior da própria “Trilogia do Absurdo”: desde os capítulos finais de *O mito de Sísifo*, passando pela segunda parte de *O estrangeiro* até a peça *Calígula*, Camus empreende a recusa da mimetização histórica do absurdo sob a forma da institucionalização da morte, seja no registro do sistema jurídico-penal, seja no da tirania política.

perspectiva filosófica de Camus (como o fizemos em relação a Sartre) sobre o potencial transformador da realidade humana. Ora, o próprio Camus procede a essa análise em *O homem revoltado*, ensaio de 1951 em que a problemática da revolta, em sua proveniência metafísica e em seus desdobramentos no contexto histórico da contemporaneidade, é trazida à luz. É no lastro desse e de outros textos camusianos da mesma época que procuraremos pensar, com o autor, as dimensões conceitual e imagética do engajamento e o lugar da revolta no corpo da filosofia madura de Camus.

Como em *O mito de Sísifo* estava em jogo uma avaliação crítica das razões que pretendiam justificar o suicídio, em *O homem revoltado* Camus tenciona lidar com as razões que, na mesma atmosfera niilista, pretendem justificar o assassinato e o “crime lógico”¹⁹³. De alguma forma, essa evolução temática tem por fundamento o fato, para Camus, de que “os dois raciocínios se sustentam”¹⁹⁴. Nos dois casos, trata-se de denunciar também a “indiferença pela vida que é a marca do niilismo”¹⁹⁵, bem com o fracasso da razão e da política contemporâneas em dar conta do problema metafísico do niilismo.

Não é à toa que *O homem revoltado* suscitará após sua publicação, no meio intelectual francês do pós-guerra, uma das mais marcantes polêmicas da história da filosofia (a qual abordaremos *a posteriori*¹⁹⁶): o objetivo de Camus nesse livro é (1) interpretar a revolta contemporânea verificando a quais iniciativas do pensamento moderno (séculos XVIII e XIX, sobretudo) ela deve sua situação no século XX, além de (2) inventariar o coeficiente de responsabilidade do pensamento revoltado pelo drama dos totalitarismos e das guerras e (3) conceituar o modo como a revolta, em sua dimensão metafísica como na histórica, inspira um engajamento resistente como grande imperativo ético da contemporaneidade.

Por meio dessas intenções Camus toca num ponto caro à própria filosofia, já que apela à sua responsabilidade (à responsabilidade do filósofo e, num sentido mais amplo, do escritor, do intelectual) pelo presente e pelo rumo dos acontecimentos. A título de comprovação desse apelo, basta destacar a constante exortação camusiana de que a recusa do assassinato que a revolta pressupõe refere-se tanto ao assassinato físico quanto ao lógico: a recusa daquilo que Camus denominava, em *O mito de Sísifo*, “suicídio filosófico” e “salto existencial” implica a recusa da legitimação filosófica do assassinato como ação política. Isso significa que, em meio

¹⁹³ CAMUS, 1999, pp. 13-14.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 17.

¹⁹⁶ Ver a seção 4.3.

ao caos e ao desespero que perpassam a história novecentista, mesmo o filósofo não pode se furtar à responsabilidade ética por suas posições teóricas, isto é, ele deve assumir a consciência de que todo pensamento repercute e de que, malgrado suas intenções, “a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes”¹⁹⁷.

Passemos então à análise da revolta e vejamos como ela se articula, no pensamento camusiano, com a atitude do engajamento político. Para começar, é imprescindível delinear os três aspectos ou a tripla dimensão constitutiva da revolta que fazem dela mais do que uma simples recusa da negatividade e a inscrevem, ao menos no plano do pensamento, como resistência manifesta ao absurdo.

1) Se a constatação do absurdo, conforme vimos anteriormente, deve ser considerada não mais que um impulso inicial, um “ponto de partida”¹⁹⁸, por sua vez a revolta tem o privilégio de fazer progredir o pensamento e acenar com um traço de positividade ontológica. Nos termos do raciocínio absurdo, a realidade humana só é considerada no contraste entre seu apelo por sentido e felicidade e o silêncio definitivo do cosmo, e é a consciência desse nobre fracasso que deve então alimentar o amor pela vida e a resistência à morte. Nesse horizonte ético, entretanto, a rigor, predominam o silêncio, a frustração e a fragilidade da solidão humana. A revolta inaugura o grito, a criação e a reivindicação do ser: assumindo sua condição absurda e revoltando-se contra ela, o indivíduo ultrapassa o absurdo no que este tem de provisório e afirma a unidade de seu próprio ser contra a dispersão e a recusa de sentido universais. Tal movimento inaugura, por si só, uma constituição ontológica positiva: “proclamo que não creio em nada e que tudo é absurdo, mas não posso duvidar de minha própria proclamação e tenho de, no mínimo, acreditar em meu protesto. A primeira e a única evidência que assim me é dada, no âmbito da experiência absurda, é a revolta”¹⁹⁹. Seguindo a feliz analogia de Camus com Descartes, a revolta está para o *cogito* assim como o absurdo está para a dúvida metódica. Assim como o *cogito*, no cartesianismo, é a primeira evidência a dar ao espírito a certeza de si e fundamenta-lhe toda possibilidade de verdade, a revolta, diz Camus, garante ao humano o contato com esse movimento ou impulso que revela, não uma essência estática, mas um ser para-além de sua própria condição²⁰⁰.

¹⁹⁷ CAMUS, 1999, p. 13.

¹⁹⁸ Camus destaca esse caráter incipiente do raciocínio absurdo em *O mito de Sísifo*, mas também (vimos na seção 2.3) em sua resenha do romance *A náusea* de Jean-Paul Sartre. Em *O homem revoltado* esse ponto é reiterado, o que atesta sua importância para a correta compreensão da passagem entre os dois “ciclos” da filosofia camusiana, dos anos 1930-40 ao pós-guerra (1945 em diante). Cf. *Ibidem*, p. 18: O absurdo é “uma passagem vivida, um ponto de partida, o equivalente, na existência, à dúvida metódica de Descartes”.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 20-21.

²⁰⁰ Cf. MATTÉI, 2013, p. 83: “A revolta camusiana é um revelador de ontologia assim como o são a conversão platônica ou o *cogito* cartesiano. Para aceder ao que ele é [...], o homem deve seguir o impulso que o lança para

2) A revolta comporta uma experiência de vida intersubjetiva e anuncia, portanto, uma afirmação e uma ética coletivas. Quando ultrapasso o horizonte da absurdidade enquanto condição *humana*, faço desse movimento uma experiência comum: recuso o absurdo por e para todos os indivíduos. Já no próprio reconhecimento do absurdo, da proeminência da morte, do exílio, do mal incontornável que permeia a existência, reconheço aí uma desventura tipicamente humana, e não um mero infortúnio pessoal. “O movimento da revolta não é, em sua essência, um movimento egoísta”²⁰¹; pelo contrário: “na revolta, o homem se transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica”²⁰². A revolta me arranca de um pretensão monólogo com o absurdo e me conduz à necessidade de uma resistência ampla na qual cada vida humana é uma frente a ser disputada contra o triunfo da morte e da desgraça. Persistindo na analogia camusiana, como o *cogito* demonstra a existência individual, a atitude revoltada evidencia as dimensões conceitual e prescritiva de uma resistência coletiva. Trata-se, como diz Paul Ricœur, da “passagem da emoção *solitária* do absurdo à vontade *solidária* da revolta”²⁰³.

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos [...] O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o *cogito* na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum, que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos (CAMUS, 1999, p. 35).

3) Ao passo que se desvela como “recusa”, como “não”, e como afirmação de uma “fronteira”²⁰⁴, a revolta implica também uma “tomada de consciência”, um “valor”²⁰⁵, uma “certeza confusa de um direito efetivo”²⁰⁶, uma “adesão integral e instantânea do homem a uma certa parte de si mesmo”²⁰⁷. Pode ser que, no senso comum, seja atribuída ao termo “revolta” uma denotação, sobretudo, contestatória. Mas Camus cuida de enfatizar o caráter afirmativo e criador de sentido dessa atitude. Pois se o registro da negatividade revela uma condição comum dos indivíduos, uma “solidariedade metafísica” que resguarda a fragilidade humana face ao

além do que ele próprio experimenta [...] A revolta não é uma variação de humor, uma indignação passageira ou uma postura ideológica, mas sim a energia psíquica que constitui a humanidade do homem e o faz caminhar”.

²⁰¹ CAMUS, 1999, p. 28.

²⁰² *Ibidem*, p. 29.

²⁰³ RICŒUR, 1996b, p. 91; grifos do autor. Ver também FOLEY, 2014, pp. 26-28: “A solidariedade humana é para Camus o vínculo fundamental entre o absurdo e a revolta” (p. 28). Ainda sobre essa passagem operada pela filosofia camusiana da solidão à solidariedade, vale a pena conferir o livro de Catherine Camus, publicado em 2009: *Albert Camus, solitaire et solidaire*.

²⁰⁴ CAMUS, *op. cit.*, p. 25.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 26.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 25.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 25.

mal, então o passo da revolta – no limite, de toda atitude de resistência às forças nefastas que esmagam as vidas humanas – é revelador da possibilidade de um pensamento e de um princípio de ação eticamente propositivos. Isso quer dizer que é na resistência, na revolta, que se encontra o fundamento universal, isto é, comum à construção coletiva de valores morais²⁰⁸.

Mas qual revolta? Qual o conteúdo desse movimento vital? Como pensa Camus uma articulação revoltada entre ideia, palavra e ação? E mais: como se passa da revolta primordial contra o absurdo à insurgência contra as injustiças sociais e a miséria histórica? Em que sentido devemos pensar, com Camus, a revolta como conduta operadora – ontológica, plural e afirmativa – de um engajamento político? Camus distingue entre dois momentos da revolta, um metafísico e outro histórico, e, descrevendo os principais vetores desses dois momentos, procura avaliar em que o segundo é devedor do primeiro, ou seja, em que medida o engajamento histórico continua a rebelião metafísica iniciada pelo raciocínio absurdo.

A *revolta metafísica*²⁰⁹ é, sobretudo, uma atitude de espírito, uma rigorosa mudança na maneira de pensar e sentir a condição humana que implica uma recusa total das justificações transcendentais para a finitude e o sofrimento, além de reclamar o fim da contradição entre o desejo de felicidade e a onipresença do desespero. O revoltado metafísico vê nas imagens da morte, de deus, da impotência e da fragilidade cósmica do ser humano a face do absurdo que faz da Terra um inferno e da plenitude um mito. Ele se assume, então, como inocente e ataca, com todas as suas forças, a insuficiência da própria condição humana para a plena realização do humano.

Ao protestar contra a condição naquilo que tem de inacabado, pela morte, e de disperso, pelo mal, a revolta metafísica é a reivindicação motivada de uma unidade feliz contra o sofrimento de viver e de morrer. Se a dor da morte generalizada define e condição humana, a revolta, de certa forma, lhe é contemporânea (CAMUS, 1999, p. 40).

Daí em diante, a poesia, a prosa libertina, a heresia, o desprezo e o pensamento filosóficos serão as armas do orgulho humano contra qualquer força que nele negue algo que ele afirma, contra qualquer princípio despótico (deus, a morte, a ideia de salvação) que tente escamotear as agruras do indivíduo e subsumir a desventura terrestre ao espetáculo conciliador da harmonia universal. Por isso a figura de Prometeu possui para Camus um significado especial no registro da revolta (como a de Sísifo em relação ao absurdo): Prometeu rebela-se

²⁰⁸ Temos aqui a ideia de que, em Camus, a revolta (e com isso tocamos sua significância prática) “serve, se não como um valor genuinamente transcendental, pelo menos como um valor pseudo-transcendental, dado que ela permite ao revoltado resistir à ausência de sentido encontrada na experiência do Absurdo” (DAVIS, 2007, p. 110).

²⁰⁹ Essa expressão já consta em *O mito de Sísifo*. Cf. CAMUS, 2015, pp. 78-79.

contra os deuses olímpicos em nome da sobrevivência e da felicidade dos humanos, e, por sua audácia, é condenado aos tormentos eternos. A revolta de Prometeu, marcada pela simbólica da disputa pela posse do fogo, inauguraria, assim, a perpétua luta de uma terra torturada contra um céu desdenhoso, na qual a inteligência é, ao mesmo tempo, a arma e o campo de batalha.

Mas o céu não é o único inimigo, e também por meio das prisões, dos tribunais sem virtude, das tiranias políticas, da escravidão, da exploração e das guerras de extermínio o absurdo estende seus braços para subtrair ao humano sua cara humanidade. É o momento no qual a *revolta histórica* vem à tona. A luta ferrenha contra os deuses ilusórios torna-se resistência contra as potências de carne e osso que mimetizam o absurdo metafísico. Passa-se do enfrentamento da injustiça celeste àquele das injustiças materiais, da reivindicação de um princípio à reivindicação de um novo estado de coisas. Se o absurdo, no que toca à condição humana, já é por si só indesculpável, transposto ao plano histórico ele se torna intolerável, mais ainda porque dessa vez é dirigido por mãos humanas. A cumplicidade humana com o mal, duplamente absurda, é inadmissível. Da arma da inteligência passa-se às armas propriamente ditas; a partir de então a revolta é engajamento político.

O movimento da revolta entre os plano metafísico e histórico, bem como a tensão entre assunção e enfrentamento lúcido do absurdo, constituem o tema do romance *A peste* de 1947, que antecipa, de acordo com a estratégia tipicamente camusiana do privilégio da imagem literária, vários aspectos a respeito da postura revoltada que a absurdidade do cosmo e as situações históricas nos interpelam a assumir. A crônica ficcional da peste que assalta de súbito a cidade argelina de Oran nos é feita do ponto de vista duma postura combativa na qual a medicina, a política e as iniciativas autônomas são mobilizadas a lutar contra um mal cuja origem se desconhece e cuja duração é imprevisível. A certa altura, vemos Camus chamar atenção para os prejuízos de uma concepção equivocada da realidade segundo a qual a negatividade não passa de uma aparência e graças a qual, adiada a resistência, o sofrimento triunfa, eliminando toda chance de atitude e mesmo de compreensão;

Quando estoura uma guerra, as pessoas dizem: “Não vai durar muito, seria idiota.” E sem dúvida uma guerra é uma tolice, o que não a impede de durar. A tolice insiste sempre, e compreendê-la-íamos se não pensássemos sempre em nós. Nossos concidadãos, a esse respeito, eram como todo mundo: pensavam em si próprios. Em outras palavras, eram humanistas: não acreditavam nos flagelos. O flagelo não está à altura do homem; diz-se então que o flagelo é irreal, que é um sonho mau que vai passar. Mas nem sempre ele passa e, de sonho mau em sonho mau, são os homens que passam e os humanistas em primeiro lugar, pois não tomaram suas precauções (CAMUS, 1996, p. 38).

Essa passagem dá mostras do apelo à responsabilidade e ao engajamento que atravessa a arte e a filosofia camusianas. *A peste* nesse sentido é exemplar. Nesse romance a imagem tem a dupla função de antecipação filosófica e metáfora do presente histórico. Embora Camus não o tenha nunca explicitado, desde suas primeiras leituras *A peste* foi considerada uma narrativa sobre a experiência da Ocupação durante a segunda guerra. Oran é Paris. O flagelo que assalta a cidade e força-lhe ao isolamento são as tropas nazistas que apartam a França e os franceses da luta contra o fascismo. A perplexidade com a qual os concidadãos do narrador recebem a epidemia, a escassez, o estado de sítio, o toque de recolher, o crescimento exponencial do número de mortos, a separação definitiva é a mesma de uma sociedade demasiado otimista e segura de seus valores ultrapassados que se depara subitamente com uma desgraça incompreensível e com a promessa entorpecida de destruição.

Entretanto, a metáfora camusiana (se assim se pode chamá-la) em *A peste* parece ser bem mais ampla. Mais do que a uma ocasião específica, e resguardadas todas as inegáveis analogias, Camus parece referir-se à própria “ocasionalidade” do sofrimento, à historicidade de um absurdo cujo impacto não depende de sua compreensão. O retorno da peste bubônica, considerada erradicada da Europa desde a Idade Média, quando provocou uma das maiores devastações da história, serviria então de símbolo, não especificamente para o advento do nazismo, mas para a persistência de todo mal, natural ou histórico, cujas dimensões escapam à compreensibilidade humana e que demandam, ainda assim, uma resistência tanto mais obstinada quanto mais imperscrutáveis suas causas e efeitos: “quando se vê a miséria e a dor que ela traz, é preciso ser louco, cego ou covarde para se resignar à peste”²¹⁰.

Acontece que, ao contrário do que normalmente se crê, a peste é um estado de coisas permanente diante do qual exige-se um engajamento, uma resistência, uma revolta permanentes. Apenas mediante tal exigência – acima, em termos éticos, de qualquer compreensão –, diz Camus, por exemplo, nos *Carnets*, o problema do absurdo se encontra devidamente posto, a revolta se revelando como verdadeiro progresso:

O estrangeiro descreve a nudez do homem diante do absurdo. *A peste*, a profunda equivalência desses pontos de vista individuais diante do mesmo absurdo. Trata-se de um progresso a ser detalhado em noutras obras. Além disso, *A peste* demonstra que o absurdo *não ensina nada*. É esse o progresso definitivo (CAMUS, 2006b, p. 955).

A peste, o absurdo por si só não ensina nada. Só a resistência ensina. Só a *comunidade* humana que a revolta desvela permite lidar com o desafio de, no horizonte de ausência de sentido do niilismo contemporâneo, criar valores que orientem uma prática resistente aos

²¹⁰ CAMUS, 1996, p. 113.

totalitarismos e às políticas autoritárias. Camus orchestra, com o médico engajado Rieux, em *A peste*, o mesmo engajamento revoltado conceituado no ensaio de 1951 em sua ambivalência metafísico-histórica²¹¹.

A lógica da revolta conduz, portanto, da preservação da vida individual como valor inarredável ao intransigente engajamento pela ampliação das potências humanas frente às investidas do absurdo – seja ele de natureza cósmica (metafísica) ou política (histórica). Por que então o diagnóstico camusiano do presente é tão aterrador e a existência humana se encontra, nele, ao contrário do que se deveria esperar, de tal forma diminuída? Por que, como calcula Camus, “dois séculos de revolta”²¹² conduziram as civilizações ao apocalipse do século, à destruição das vidas e dos valores numa trama sangrenta de guerras e dominações? Se a atitude revoltada é eminentemente afirmativa, como pôde ela perpetrar a negação da liberdade e da paixão de viver que lhe são contíguas e, por fim, negar a si mesma? Como é possível que a revolta caia no absurdo contra o qual uma vez se insurgiu?

A resposta de Camus é que a história da revolta é a história do *esquecimento* – ou, pode-se também dizer, da *traição* – de suas origens. De alguma forma, a práxis que o pensamento revoltado deu à luz ganhou corpo histórico mediante a infração de seus princípios mais elementares, processo no qual mesmo as filosofias mais nobres e as aspirações revolucionárias mais promissoras desembocaram em doutrinas de extermínio e totalitarismos. O interesse maior de Camus, nesse aspecto, é observar os predecessores intelectuais da contemporaneidade e investigar seu coeficiente de responsabilidade moral pela instauração política do mal e do assassinato no século XX. Trata-se sempre de rechaçar o emprego da filosofia e da arte – do pensamento – como cúmplices da justificação da violência desmedida²¹³.

²¹¹ Cf. CAMUS, 2006b, p. 965: “*A peste* possui um sentido social e um sentido metafísico. Trata-se exatamente da mesma coisa. A mesma ambiguidade é presente também em *O estrangeiro*”. A respeito da considerável relevância de *A peste* no plano técnico-estético da literatura romanesca novecentista, ver: PALUD (2012) e KRAPP (1999).

²¹² CAMUS, 1999, p. 21.

²¹³ Cabe aqui um ligeiro apontamento: é digna de nota a recusa camusiana em atribuir à “prática” da ideia de revolta a culpabilidade pelos crimes cometidos em nome desta última, como se a questão se reduzisse a uma deturpação ou a uma má realização da ideia (como quando se diz, por exemplo, que o registro dos *gulags* soviéticos se deve a uma má compreensão ou má aplicação do socialismo de viés marxista, ou que o horrendo espetáculo da miséria nas sociedades capitalistas se deve a uma deturpação dos princípios do liberalismo econômico). Nesse sentido, Camus ousa interrogar: se a prática da ideia fracassou, não haveria antes algo de errado com a própria ideia? Para ele, as filosofias, ciências, doutrinas e obras de arte são tão responsáveis pelos movimentos políticos que nelas se inspiram quanto os próprios indivíduos engajados em tais movimentos. As palavras podem comportar tantos erros quanto as ações. Daí a necessidade cada vez maior de um rigor moral (e veremos Camus demonstrá-la) no plano das ideias, a fim de que se possa, ao máximo, economizar equívocos no plano da ação.

A fim de compreender os erros pelos quais o pensamento revoltado moderno deixa, para dizer o mínimo, abertas as portas ao niilismo político e à mimetização histórica do absurdo, Camus vai direto às fontes. É numa leitura extremamente atenta das obras de Sade, Saint-Just, Max Stirner, Nietzsche, Lautréamont, Rimbaud, Dostoievski, Hegel, Marx, Bakunin, Lênin, entre outros que Camus pretende mapear os momentos em que o pensamento revoltado flerta com a justificação absoluta da violência e com a apologia do assassinato em nome seja de uma estética do irracional, ou da obediência às “leis da natureza”, ou da salvação universal, ou de uma hipotética renovação do “homem”, ou do advento das sociedades futuras²¹⁴. Cada uma a seu modo, e algumas mesmo por vias opostas às demais, essas perspectivas que constituíram os grandes referenciais teóricos, estéticos e políticos da contemporaneidade compartilham, segundo Camus, de um erro comum: o sacrifício, em prol de um futuro hipotético (marcado pelo devaneio, pela esperança, pelo mistério ou pela profecia) da vida presente; o adiamento, para amanhã, da criação de valores cuja urgência se sente hoje; a cega confiança no processo histórico que, supõe-se, redimirá toda miséria atual e inaugurará o reino dos fins.

Não é que o historicismo carregue a mácula dos genocídios e da destruição material testemunhados pela geração da qual Camus faz parte. Nem quer ele atribuir ao apelo filosófico à historicidade do ser humano a responsabilidade pelas duas guerras mundiais e pelos campos de concentração. De acordo com sua leitura, é na divinização da história, na preferência pelo futuro em detrimento do presente e na postergação do juízo de valor cotidiano para o derradeiro julgamento onde está o impasse fatal que autoriza a condenação dos indivíduos de hoje como alicerce dos idílios de amanhã.

Assim, segundo Camus, filosofias tão distintas uma da outra como as de Nietzsche e de Marx vão dar mais ou menos na mesma coordenada da justificação da violência pelo advento do futuro. Em Nietzsche, conceitos como os de *Übermensch* [trad. comum: super-homem], eterno retorno, vontade de potência e *amor-fati* dão o tom de uma sanção estética da realidade e de uma aceitação integral dos acontecimentos, mesmo em seus aspectos mais tenebrosos, em nome do instante privilegiado e da (re)criação, pautada pela força, do indivíduo e da moral. O mergulho no niilismo, até as últimas consequências, é saudado como único meio para a justificação definitiva do mundo e da existência no porvir:

²¹⁴ Camus procura explicitar (CAMUS, 1999, p. 21 *et seq.*) seu propósito de traçar, não propriamente uma história minuciosa do pensamento moderno, mas sim o “fio da meada” que lhe permita conceber, quando for o caso, nas pegadas daqueles autores e doutrinas citadas, o “princípio de uma culpabilidade racional”. Por outro lado, *O homem revoltado* é, certamente, um livro de diagnóstico e de polêmica, mas também pode ser lido como uma história da filosofia (e mesmo da literatura) moderna à luz de um conceito de revolta e das repercussões ideológico-práticas do pensamento moderno no século XX.

A partir do momento em que se reconhece que o mundo não persegue nenhum fim, Nietzsche propõe-se a admitir a sua inocência, a afirmar que ele não aceita julgamentos, já que não se pode julgá-lo quanto a nenhuma intenção, substituindo, conseqüentemente, todos os juízos de valor por um único sim, uma adesão total e exaltada a este mundo” (CAMUS, 1999, p. 93).

Já no pensamento de Marx, diz Camus, consta uma redução do humano ao histórico onde a transcendência vertical dos deuses e dos princípios inteligíveis e morais é substituída pela transcendência horizontal do materialismo histórico-dialético. Não é sem razão que Marx considera a religião e a metafísica momentos superados da existência humana na altura da Modernidade. Mas ao substituir tais relíquias pela prevalência absoluta da ideia de materialismo dialético, ao introduzir a lógica dialética na história das sociedades modernas, Marx inscreve o destino dos povos e a própria luta de classes na dependência do desenvolvimento dos poderes estabelecidos. No fundo, permanece, mudados o conteúdo e as diretrizes práticas, a mesma forma da concepção de história presente no Cristianismo: no lugar da graça, a produção industrial; no lugar da espera pela salvação, a espera pelas contradições do processo acumulativo do Capital; no lugar do Juízo, o fim da História; no lugar do Paraíso, a sociedade sem classes pós-estatal; no lugar dos apóstolos e dos santos...

Tais críticas, aqui exemplificadas, Camus não as tece no espírito de polêmica póstuma nem na ingenuidade. Trata-se de, demonstrando suas lacunas, resgatar os elementos mais nobres dos pensamentos desses dois revoltados e conduzir o mesmo impulso combativo que anima suas obras contra a mediocridade de seus pretensos herdeiros. É assim que Camus não deixa de sublinhar a deformada apropriação da filosofia nietzschiana pelo nacional-socialismo²¹⁵, bem como a inquestionável superioridade de Marx em relação à ortodoxia militarista da grande parte de seus continuadores²¹⁶ (filosóficos e políticos). O grande embate

²¹⁵ “Na história da inteligência, com exceção de Marx, a aventura de Nietzsche não tem equivalente; jamais conseguiremos reparar a injustiça que lhe foi feita. Sem dúvida, conhecem-se filosofias que foram traduzidas, e traídas, no decurso da história. Mas, até Nietzsche e o nacionalsocialismo, não havia exemplo de que todo um pensamento, iluminado pela nobreza e pelo sofrimento de uma alma excepcional, tivesse sido ilustrado aos olhos do mundo por um desfile de mentiras e pelo terrível amontoado de cadáveres dos campos de concentração” (CAMUS, 1999, p. 97). Cf. ainda, nas pp. 98 *et seq.*, uma defesa de Nietzsche e do “aspecto metódico” de seu pensamento, mas também a indicação dos “pretextos” mais ou menos encontráveis em sua filosofia para legitimar o “assassinato definitivo”. Também, à p. 100: “O nietzschismo, teoria da vontade de poder individual, estava condenado a inscrever-se numa vontade de poder total” – veremos adiante (p. 104 *et seq.* de nosso texto) como Camus retoma várias vezes, no ensaio como nos artigos jornalísticos e em conferências, esse tema da política contemporânea perpassada pela vontade de poder (ver seção 4.2). Cf. o já mencionado trabalho de ALVES (1998).

²¹⁶ “Nós lhe devemos [a Marx] uma ideia que é o desespero de nosso tempo [...], a ideia de que quando o trabalho é uma degradação, ele não é vida, se bem que ocupe todo o tempo da vida. Quem, apesar das pretensões dessa sociedade, pode dormir em paz, sabendo que doravante ela tira seus prazeres medíocres do trabalho de milhões de almas mortas? Ao exigir para o trabalhador a verdadeira riqueza, que não é a do dinheiro, mas a do lazer ou da criação, ele reivindicou, a despeito das aparências, a qualidade do homem. Ao fazê-lo, podemos afirmar com convicção, ele não quis a degradação suplementar que foi imposta ao homem em seu nome. Uma de suas frases, clara e contundente, recusa para sempre aos seus discípulos triunfantes a grandeza e a humanidade que tinham sido suas: ‘Um fim que tem necessidade de meios injustos não é um fim justo’” (CAMUS, 1999, pp. 242-243).

é, no fundo, contra a absolutização da história e do devir histórico que alimenta todas as revoluções e as políticas de Estado predominantes²¹⁷:

O cinismo, a deificação da história e da matéria, o terror individual e o crime de Estado, essas consequências desmesuradas vão nascer, todas armadas, de uma concepção equivocada do mundo, que remete unicamente à história o cuidado de produzir os valores e a verdade. Se nada pode ser entendido claramente antes que a verdade, no fim dos tempos, tenha sido revelada, toda ação é arbitrária, a força acaba reinando (CAMUS, 1999, p. 176).

O movimento da revolta contesta, originariamente, uma condição humilhante e insuportável, reclamando, por seu turno, a primazia da dignidade humana. Em seu momento metafísico, ele contrapunha à fatalidade da morte a afirmação categórica da vida e do valor coletivos como sustentação do ser do humano em meio ao abismo da ausência de sentido existencial. Firmando pé no curso histórico, o revoltado se insurge contra as máquinas terrenas de degradação da humanidade e, fazendo frente às lógicas da dominação e da decadência, exige a realização de um direito e uma justiça comuns. É, porém, ao assumir a forma de Revolução e pretender fundir-se à história que a revolta se descaminha, e Camus o afirma tendo em vista, principalmente, as experiências de terror consecutivas a 1789 e a 1917. Aí os contornos iniciais de todo o movimento desvanecem: apesar do rigor do pensamento, a memória política é falha; o horizonte primitivo da Revolta é deslocado e esquecido. Trata-se da perda, como comenta Emanuel Germano, em *Albert Camus: da revolução à revolta*, no contexto dos momentos revolucionários, da “memória originária do descontentamento”²¹⁸. Vêm então as substituições que tornam o pensamento revoltado irreconhecível: o valor moral é preterido em nome da eficácia, a liberdade é trocada pelo julgamento, a ressalva da vida singular pelo cálculo da totalidade. “A totalidade fechada, o crime universal, a aristocracia do cinismo, e a vontade de apocalipse” surgem como “consequências extremas de uma lógica revoltada [...] quando ela se esquece de suas verdadeiras origens”²¹⁹.

Camus propõe a importante distinção entre um engajamento *revoltado* e um engajamento *revolucionário*. O primeiro não se abandona ao plano histórico; ao invés disso, reivindica a solidariedade metafísica que a revolta instaura entre todos os indivíduos. O engajamento revolucionário contradiz a revolta: esta pressupõe a existência humana como *non*

²¹⁷ Teóricos da Escola de Frankfurt como Theodor Adorno e Max Horkheimer se inquietam, mais ou menos na mesma época, pela tentativa de compreender como o Iluminismo pode ter desembocado nos Campos e na “Solução Final”. Há uma afinidade entre essa inquietação e o diagnóstico de Camus de que a suprema crença na razão histórica como elemento emancipatório conduz ao totalitarismo e à barbárie. Fique a sugestão de uma leitura aproximativa entre *O homem revoltado* e *Dialética do esclarecimento* (livro de Adorno e Horkheimer publicado em 1944 e revisado em 1947).

²¹⁸ GERMANO, 2011, p. 338.

²¹⁹ CAMUS, 1999, p. 64.

plus ultra incondicional, no sentido de tomar a preservação máxima da existência como critério moral primeiro e último de toda ação. A revolução confere à história “o cuidado de produzir os valores e a verdade”²²⁰, ela adia a moral (quando não se aparta dela) e, ao desprezar aquela intransigência contida no “não” revoltado, configura-se como um “romantismo da eficácia”²²¹ elevado a realismo político²²². O pensamento e o engajamento revolucionários, para Camus, procuram eximir-se da dimensão moral do próprio pensamento e delegam à história a realização do valor, da verdade e da felicidade humana. A revolta assume a carga moral desses compromissos apesar das incongruências históricas, e, na maioria das vezes, apesar das coordenadas políticas que as revoluções traçam.

Camus assiste à monstruosa metamorfose imposta ao espírito de revolta em sua época. Ainda no início dos anos 1940, os Processos de Moscou e a terrível realidade dos *gulags* soviéticos vêm à tona, mancha inarrredável na história das revoluções. A documentação e as descrições dos campos de concentração nazistas espantam o mundo, ainda mais por revelarem um cenário onde as perversidades mais lancinantes são patrocinadas pelo mais distinto racionalismo. Em agosto de 1945, o lançamento das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki pelos EUA concretiza o desfecho da Segunda Guerra Mundial. Na atmosfera geopolítica de então (e isto se estende até nossos dias), a resistência contra o delírio dá lugar à politização do próprio delírio. A preservação da liberdade e da civilização torna-se uma expressão de propaganda, pretexto para o terrorismo de Estado, o assassinato em massa e as piores formas de servilismo. Em todos os continentes, à direita como à esquerda, sob os regimes tirânicos e nas maiores “democracias”, o niilismo alia-se à história e à razão na instauração de uma *peste* cuja estranha essência é “uma administração prudente e impecável de bom funcionamento”²²³.

Como pode a revolta responder tanto às tragédias que apontam o esquecimento histórico de sua matriz ética originária quanto à consolidação do niilismo político? O pensamento revoltado camusiano pode – mais do que denunciar a vigência do terror, o malogro das revoluções e a multiplicação dos totalitarismos – propor algum tipo de engajamento político alternativo aos rumos nefastos do historicismo contemporâneo?

²²⁰ CAMUS, 1999, p. 176.

²²¹ *Ibidem*, p. 274.

²²² A etimologia do termo “revolução” remete ao contexto das descrições físico-astronômicas do movimento dos corpos: trata-se de um movimento circular em torno de um eixo fixo no qual a posição inicial do corpo é sempre reassumida. Para Camus, também no sentido histórico-político da palavra a revolução comporta esse curioso retorno, se não no conteúdo pelo menos na forma, ao estado de coisas de onde partira. Cf. *Ibidem*, p. 208: “Todas as revoluções modernas resultaram num fortalecimento do Estado”.

²²³ CAMUS, 1996, p. 159.

A concepção camusiana de revolta envolve um jogo de afirmação e negação o qual, longe de se resolver num processo dialético, constitui uma tensão vital (sobretudo moral) que anima a própria lógica revoltada. Como vimos, a revolta parte de um “não” ao absurdo como polo metafísico da negatividade. Especialmente a morte aparece aqui como objeto privilegiado dessa negação, donde se pode notar a presença, simultânea à negação primordial, de uma afirmação de igual potência em relação à vida humana. Nesse movimento de afirmação obstinada da existência face à negatividade, uma solidariedade e uma consciência comum da fragilidade humana são descobertas.

Nessa tensão entre sim e não instaura-se a diferença entre revolução e revolta, e, mais profundamente, entre história e valor: isso porque, segundo Camus, o pensamento revolucionário contemporâneo confunde as premissas da revolta quando admite o sacrifício do presente ao porvir, da moral ao processo histórico, quando justifica a violência pela supremacia dos fins sobre os meios e consente no assassinato burocrático. Nesse cenário, o socialismo soviético, o imperialismo anglo-americano e o nazi-fascismo cometem – sinistra coincidência! – a mesma violação da lógica revoltada: o absurdo é afirmado e a vida é negada²²⁴. O sentido primeiro e autêntico do *não* revoltado é perdido e a indiferença na qual a existência humana recai abre terreno à legitimação absoluta do pior dos niilismos, o político²²⁵.

O empreendimento de ressaltar a dimensão ética da revolta passa, assim, pela revisão de seus princípios fundantes. Camus compreende que o “não” pelo qual a revolta se desvela expressa uma asserção de que “‘as coisas já duraram demais’, ‘até aí, sim; a partir daí, não’; ‘assim já é demais’, e, ainda, ‘há um limite que você não vai ultrapassar’”²²⁶. Ora, esse “não” se aplica tanto ao absurdo, por assim dizer, em estado bruto, quando é primeiramente encontrado ou constatado pelo indivíduo, quanto à mimetização da absurdidade, isto é, à passagem da intuição estética ou filosófica do absurdo à sua instituição histórica. A revolta visa, portanto, à interrupção de um tenebroso circuito no qual a existência, o presente, a natureza, a

²²⁴ “Camus encontra uma bizarra coincidência entre o maquinário burocrático do nazismo alemão, pautado pelo regime da eficácia plena, pela lógica das metas de destruição e de extermínio, pré-estabelecidas racionalmente e fixadas pelos estrategistas, e a rigidez da planificação dos regimes socialistas capazes de inumeráveis sacrifícios humanos tendo em vista a consolidação absoluta de sua concepção de sociedade: tratar-se-ia do recurso à ‘doutrina’, que retiraria qualquer valor subjetivo, ambíguo, residualmente humano e, portanto, transgressivo e culpabilizador ao assassinato” (GERMANO, 2011, p. 335).

²²⁵ Sobre a ideia de *niilismo político*, ver NOVELLO, 2010, p. 10: a autora menciona que Camus “distingue explicitamente essa forma ‘niilista’ de engajamento da sua própria concepção de militância política, sugerindo então que a compreensão do problema do niilismo é essencial para que se vislumbre a singularidade de seu próprio posicionamento político que paira entre as margens das filosofias políticas e o horizonte de terrorismos do pós-guerra”.

²²⁶ CAMUS, 1999, p. 25.

verdade e a moral valem cada vez menos diante das finalidades históricas, e ela o faz invocando um limite ao próprio engajamento histórico do revoltado.

A revolta supõe uma ideia de *limite*, eis a sua quarta dimensão constitutiva. A atitude revoltada não pode se furtar à observação de um limite que ela mesma, em sua essência, coloca, sob a pena de suprimir-se enquanto revolta. E é a vida humana (num sentido bem amplo – biológico, ético, político) que cumpre esse papel de constante lógica e ética no engajamento revoltado: a irreduzibilidade da vida é interposta à redução desta ao seu aspecto histórico²²⁷. Assim, se por um lado a história é um limite (inclusive ontológico) para a realidade humana, a revolta, por outro lado, *introduz um limite à história*. Esta não pode tudo resolver – o sofrimento que perpassa a condição humana se inscreve, originalmente, numa dimensão metafísica – nem pode tudo absolver – a lógica revoltada se proíbe escamotear, nos meandros do “curso” histórico e no “amanhã” pós-revolucionário, o coeficiente de culpabilidade do pensamento e da ação em relação ao mal que ganha corpo nos processos sócio-políticos transformadores. A desmedida do historicismo (e do tipo de engajamento que o pressupõe) é rejeitada na medida em que a fidelidade à existência no que ela tem de irreduzível, frágil e problemática exclui a perspectiva de uma violência cuja justificação total a sucessão mecânica dos acontecimentos viria a calcular. Dessa forma, “se a revolta pudesse criar uma filosofia, seria uma filosofia dos limites, da ignorância calculada e do risco. Aquele que não pode saber tudo não pode matar tudo”²²⁸.

O limite – ou, como Camus também diz, a medida – não se deixa compreender como uma restrição imposta à revolta de fora. Pelo contrário, ele é pressuposto por ela, coincide com seu movimento. Além disso, não se trata de uma categoria que esteja aí para frear o engajamento revoltado ou cercear seu alcance prático: a função do limite não é tanto dizer ao revoltado até onde ele deve ir, mas sim dizer de onde ele deve partir e quais referenciais deve manter.

A medida não é o contrário da revolta. A revolta é a medida, é ela quem a exige, quem a defende e recria através da história e de seus distúrbios. A própria origem desse valor nos garante que ele só pode ser dilacerado. A medida, nascida da revolta, só pode ser vivida pela revolta. Ela é um conflito constante, perpetuamente despertado e dominado pela inteligência, Ela não vence nem a impossibilidade, nem o abismo. Ela se equilibra com eles (CAMUS, 1999, p.345).

²²⁷ A revolta contrapõe à promessa da realização do valor, da liberdade e da justiça pelo futuro histórico a concretude da vida como possibilidade presente do valor, da liberdade, da justiça e da própria história.

²²⁸ CAMUS, 1999, p. 332.

A recusa do absoluto metafísico implica a recusa do absoluto histórico, e a ideia do paraíso terrestre não parece a Camus menos rechaçável que a do paraíso celestial, já que exige um sacrifício humano e moral demasiado custoso para sua realização. O princípio revolucionário se equivoca quando se rende, sem reservas, a essa ambiguidade da História pela qual ela acena com terror, violência, imprevisibilidade, mas também com redenção. O pensamento camusiano é audacioso ao preferir o compromisso com os indivíduos ao compromisso com a história²²⁹ e ao afirmar que a letalidade não pode ser o critério absoluto do engajamento político. A tensão constante entre revolta e medida encarna essa audácia que é também sinônimo de modéstia: enquanto aquela forma degradada de política se atribui o poder de resolver, no Fim, a injustiça, a impotência e o drama da fragilidade humana – em suma, resolver o problema do absurdo –, Camus propõe a revolta como um enfrentamento permanente do absurdo, esteja este onde estiver, que recorre à política (tarefa eminentemente humana) ciente de sua falibilidade, de sua carga de relatividade e de risco. Por isso a medida-limite resguarda a positividade da revolta face ao erro, que conduz ao terror, de se considerar a história como fim que justifica toda e qualquer violência revolucionária. Dito de outra forma, o limite é a prevalência da lucidez sobre a eficácia²³⁰.

A noção de limite responde às teorias políticas que consideram a violência um método de ação legitimável do ponto de vista filosófico, seja por parte das singularidades engajadas, seja por parte das facções políticas ou dos Estados²³¹. Camus dedica especial atenção a esse tópico por ver nele o ponto crítico dos discursos e das práticas políticas da contemporaneidade, confrontadas que são por fenômenos tão desconcertantes como o fascismo, o totalitarismo, o genocídio e as tecnologias de destruição em massa. A própria filosofia, nesse sentido, se vê obrigada a prestar contas de sua responsabilidade social em torno da questão da proliferação da violência e do uso desta num pretense engajamento por uma vida mais justa e igualitária. Dos regicídios revolucionários à bomba atômica, a despeito das (sem dúvida) significantes diferenças, uma atitude permanece flagrante e exige reflexão – a eliminação de vidas humanas. Em 1951, só há um problema filosófico realmente sério: o assassinato²³².

²²⁹ “A responsabilidade em relação à história exime da responsabilidade para com os seres humanos” (CAMUS, 2006b, p. 1115).

²³⁰ Como explica Ricœur, “a medida é uma revolta à segunda potência; ela é a revolta da revolta contra a sua traição histórica pelo niilismo” (1996b, p. 94).

²³¹ Tem-se aí o “gancho” teórico para a crítica camusiana à teoria da *violência progressiva* defendida por Maurice Merleau-Ponty em *Humanismo e Terror*, de 1947. Tópico, aliás, muito digno de ser abordado, oportunamente, num próximo trabalho.

²³² Cf. CAMUS, *op. cit.*, pp. 1064-5: “O único problema moral realmente sério é o assassinato. O resto vem depois. Mas saber se posso matar este outro diante de mim, ou consentir em que ele seja morto, saber que eu nada sei antes de saber se posso condenar à morte, eis o que é preciso compreender [*apprendre*]”. Uma observação

Ao longo de todo *O homem revoltado*, Camus chama atenção para a ambiguidade da violência e para as nuances que precisam ser observadas em seu uso quando se trata de resistência ou de autoritarismo. De qualquer forma, ele procura trazer à luz o paradoxo da responsabilidade moral a qual o revoltado não pode se permitir escamotear: a violência é necessária, porém injustificável²³³; o engajamento pela justiça e pela liberdade deve, por coerência, não simplesmente projetá-las como resultado, mas praticá-las como método e fazer delas, mais que uma bandeira, um método de luta, inclusive de forma a *aumentar o mínimo possível o sofrimento histórico*.

É, no fundo, o problema da aderência da existência humana à história que guia a reflexão sobre a violência política. Pudemos notar até aqui a posição camusiana em relação à historicidade e por quais meios *O homem revoltado* se contrapõe a algumas teses fundamentais das obras sartrianas *O ser e o nada* e *O que é literatura?* no que diz respeito à prioridade da história na compreensão do ser e da ação humanos. Veremos logo adiante os desdobramentos dessa contraposição. Por ora, importa reforçar que o que encontramos em Camus não é uma recusa da dimensão histórica da existência, nem uma apologia da ação política fragmentária e imediata. A história é uma aventura necessária, e não faz sentido desprezá-la ao pensar a própria época pelo viés da filosofia política. O desafio é não fazer da filosofia um instrumento de legitimação da História (com *H*) como outrora se fizera em relação às proposições teológicas. Nesse sentido, se podemos corroborar, com Todd, a desconfiança camusiana para com as narrativas históricas progressistas por seu conteúdo de aceitação integral dos rumos históricos tais quais²³⁴, devemos salientar a “escolha da história”²³⁵ evidenciada por Camus, cujo significado é que, de uma forma ou de outra, somente na história a revolta pode conduzir ao plano social a solidariedade metafísica que ela supõe. Mesmo assim, o único modo de o engajamento revoltado *corrigir* a história é praticar, ao invés da entrega total, a participação ponderada; ao invés da confiança na razão histórica, a exigência de um limite racional para a mesma; ao invés da crença na pacificação dialética dos conflitos, a manutenção da tensão primitiva entre o sim e o não. “São enfim aqueles que sabem, no momento desejado, revoltar-se também contra a história que a fazem progredir”²³⁶.

interessante é que em francês o verbo *apprendre* possui tanto o sentido de aprender/compreender quanto o de ensinar/comunicar.

²³³ Walter Benjamin, num de seus aforismos, afirma algo aproximado: “O ato de matar o criminoso pode ser moral – jamais a justificação desse ato” (1987, p. 61).

²³⁴ “Ele [Camus] rejeita a hipótese de leis históricas que conduziriam a um progresso inevitável, a aceitação de toda violência dita revolucionária, a dialética do sofrimento individual de hoje em prol da felicidade social e universal amanhã” (TODD, 1996, p. 432).

²³⁵ CAMUS, 2015, pp. 118-119.

²³⁶ CAMUS, 1999, pp. 346-347.

3.3 Polêmica (II): a condição histórica da existência e o lugar do engajamento político

As problemáticas do engajamento, da história e da proposição de uma ética preocupada com os acontecimentos do século vêm à tona antes, cronologicamente falando, em Camus do que em Sartre. Biógrafos como Todd e Aronson, entre outros, são unânimes ao assinalar essa antecedência²³⁷. De fato, por um lado, a reflexão política desponta em Camus já em meados dos anos 1930 e constitui, em grande parte, o norte de toda sua escrita: os temas da “trilogia do absurdo” provam-no sem reticências. Por outro lado, o envolvimento político pessoal do jovem Camus na Argélia colonial salta à vista em todos os seus aspectos (partidário, jornalístico, sindical) e terá eco no importantíssimo engajamento do escritor como jornalista clandestino durante a Ocupação alemã no início dos anos 40, à frente do jornal *Combat*.

No entanto, não é menos importante notar que a fenomenologia sartriana já delinea (em 1936-7) o horizonte conceitual da liberdade e do engajamento históricos que serão tematizados por Sartre nos anos seguintes. Assim, embora a figura de Sartre e seu ativismo político só venham a ganhar notoriedade a partir de 1945 – quando também sua obra testemunha uma profunda mudança de tom –, a palavra e a preocupação política não são estranhas ao jovem fenomenólogo para quem, diferentemente de seus “mestres” Husserl e Heidegger, a moral e a política estão também em jogo numa teorização filosófica da consciência. É precisamente o que demonstramos nas seções 2.1 e 3.1.

Essa contextualização bastante geral é imprescindível para lançar luz sobre a extrema novidade da filosofia (e da literatura) desses dois autores no que diz respeito às suas respectivas compreensões da realidade humana. Ora, como em Sartre o Para-si se deixa conceber muito mais em termos de negação e negação²³⁸, assim em Camus “o homem é a única criatura que se recusa a ser o que é”²³⁹. Para ambos a existência humana é uma potência de negação, de recusa, inscrita num horizonte de negatividade determinado seja pela contingência, seja pelo absurdo. É por isso que a existência pode ser pensada como inscrita, por conseguinte, no plano histórico. E é por isso que a questão da aderência da existência à história é tão cara tanto a Sartre quanto a Camus, de forma que o tratamento que os dois conferem a essa questão faz com que suas reflexões assumam contornos de verdadeiras filosofias políticas, além de ela constituir o eixo da polêmica entre eles. A seção 2.3 nos permitiu ter uma ideia do diálogo profundamente *instável* entre os escritos de Sartre e de Camus, não apenas quando eles

²³⁷ Cf. ARONSON, 2007, pp. 49-50 e TODD, 1996, p. 91 *et seq.*

²³⁸ SARTRE, 2014, p. 539.

²³⁹ CAMUS, 1999, pp. 21-22.

escrevem um sobre o outro, mas, principalmente, quando abordam, cada qual por sua conta, os mesmos problemas. O cenário não é diferente quando se trata de discutir as implicações da história e do engajamento político em relação à existência humana.

Para Sartre, tal relação só pode ser de pertinência total. O ser livre não pode ser senão um ser historializante. A história, por sua vez, só pode portar qualquer sentido ou valor na medida em que cada acontecimento, em sua contingência, é desvelado ou modificado por uma liberdade igualmente contingente. Isso porque toda liberdade pressupõe, como seu correlato necessário, a situação histórica na qual se encontra sempre, de algum modo, engajada, o que permite afirmar que a experiência da liberdade e a experiência histórica coincidem invariavelmente. Por certo, tem-se aí uma consideração apriorística, ontológica – dir-se-ia especulativa –, mas cujo significado vem à tona em situações concretas como a da ocupação nazista, descrita por Sartre em *A república do silêncio*, de 1944:

Jamais fomos tão livres quanto durante a ocupação alemã. Havíamos perdido todos os direitos, a começar pelo de falar; éramos insultados todos os dias e obrigados a nos calar; éramos deportados em massa, como trabalhadores, como judeus, como prisioneiros políticos; em toda parte – nos muros, nos jornais, nas telas – encontrávamos o rosto insípido e imundo que nossos opressores nos queriam atribuir: por causa de tudo isso éramos livres. Como o veneno nazista corria até em nosso pensamento, cada pensamento justo era uma conquista; como uma pólcia onipotente procurava nos manter silenciados, cada palavra se tornava preciosa como uma declaração de princípio; como éramos caçados, cada um de nossos gestos tinha o peso de um engajamento (SARTRE, 1969a, p. 11).

Nada determina nossas escolhas. Ao mesmo tempo, a história determina as opções entre as quais escolheremos. Melhor ainda: nossa existência, desprovida de qualquer natureza que a defina previamente, consiste no engajamento para com as situações que emergem no seio dos acontecimentos históricos. Daí que cada acontecimento nos diga respeito e lance um apelo à nossa responsabilidade. Nesse sentido, a guerra, a perseguição, o terror político e ideológico são experiências privilegiadas do desvelo da liberdade humana, onde cada indivíduo é obrigado a, em sua solidão irreduzível e sem o menor espectro de certeza, decidir sobre sua atitude. Trata-se do segredo de nosso ser²⁴⁰, o qual as trevas do presente histórico nos força a recuperar:

As circunstâncias frequentemente atroz de nosso combate nos faziam viver, sem véu e sem disfarce, essa situação dilaceradora, insuportável que é a condição humana. O exílio, o cativo, sobretudo a morte que costumamos mascarar habilmente nas épocas felizes eram para nós objetos perpétuos de nossas preocupações, nós aprendíamos que não se tratava de acidentes evitáveis, nem mesmo de ameaças constantes mas externas: era preciso ver aí nosso quinhão, nosso destino, a fonte

²⁴⁰ “Pois o segredo de um homem não é seu complexo de Édipo ou de inferioridade, é o limite mesmo de sua liberdade, sua capacidade de resistência aos suplícios e à morte” (SARTRE, 1969a, p. 13).

profunda de nossa realidade enquanto homens; a cada segundo vivíamos plenamente o sentido daquela frase pequena e banal: ‘Todos os homens são mortais’ (SARTRE, 1969a, p. 11).

Os anos 40 – e, no fundo, o século XX como um todo – demonstram que a continuidade e a expectativa quanto ao futuro não são tão tranquilas como se pensava. Elas demandam, pelo contrário, um coeficiente de desespero e de risco com o qual, no mais das vezes, não contamos em nossos projetos. Sartre procura ir além dessa constatação: para ele, a difícil tarefa da decifração e da ação no momento atual é tão problemática quanto o projeto em relação ao futuro inescrutável. É tão difícil resolver-se sobre o hoje quanto preparar-se para o amanhã. Esse movimento exige a integralidade de nosso ser; não deixa intacta nenhuma dimensão da realidade objetiva (política, estética, geográfica, científica, econômica), como de resto nenhum aspecto de nossas vidas. Na verdade, Sartre conclui por uma aderência tal do sujeito à circunstância histórica que torna impossível àquele apenas tangenciá-la, passar ao largo dela sem se comprometer totalmente. Historicamente *situado*, o indivíduo vive tendo constantemente diante de si uma exigência à qual não pode faltar, mesmo porque omissão ou passividade já são condutas. Engajamento não significa aqui, portanto, apenas compromisso. Significa, sobretudo, integração radical da existência à história ao mesmo tempo individual e coletiva.

O mesmo não se pode dizer em relação a Camus. Pois se ambos os autores estão de acordo no que concerne à importância do engajamento na ordem da existência, por seu turno, Camus não compreende o engajamento em termos de uma necessidade ontológica nem como preponderantemente determinado pela circunstância. Expliquemos: na terminologia sartriana – de *O ser e o nada* em diante, mas, principalmente, a partir de *O que é a literatura?* – “engajamento” tem um peso e uma denotação muito fortes²⁴¹; há, por assim dizer, uma fatalidade ontológica do engajamento, como o há da liberdade, que sem dúvida repercute no plano histórico. Já para Camus, se é verdade que, no escopo ontológico, nossa responsabilidade pelos acontecimentos não é propriamente uma escolha, se de fato a história nos reclama, a resistência, essa sim, é uma escolha ética, e diante da onipotência e da onipresença do mal, diante da passividade dos ignorantes e dos gritos desesperados de medo dos que fogem, é preciso escolher enfrentar o absurdo em todas as suas frentes; “é preciso ser aquele que fica”, como exorta Paneloux em *A peste*²⁴².

²⁴¹ Cf. FERNANDES (2015) para uma interessante abordagem da ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* sob o prisma do engajamento.

²⁴² CAMUS, 1996, p. 198. Ou *aquele que vai*, como é o caso de Camus ao deixar sua terra natal, seus amigos e projetos pessoais e, num momento em que há uma migração massiva da população metropolitana francesa, dirigir-se a Paris para engajar-se contra a ofensiva alemã: ver TODD, 1996, p. 236 *et seq.*

É esse o espírito, por exemplo, das *Cartas a um amigo alemão*, publicadas anonimamente em 1943-4 numa Europa então sitiada pela campanha nazista. Ali, ao mesmo tempo em que diagnostica a violência do nazifascismo em sua injustificabilidade moral e absurdidade, Camus procura empreender uma compressão da história como lugar, não da realização progressiva do humano, mas do enfrentamento pela preservação do humano diante do terrível horizonte de destruição total que a guerra impunha. Nesse intuito, o cuidado principal da argumentação camusiana será distinguir duas intuições existenciais paradigmáticas: uma que, constatando o absurdo fundamental e a ausência de sentido metafísico do cosmo e do ser humano, elege a história como o terreno onde a máquina da guerra deverá construir, à custa de cinzas e de sangue, o monumento à aspiração pela totalidade, sob a forma da cultura superior ou da purificação racial. Outra que, partindo do mesmo ponto, opta pela fidelidade à incompletude terrestre e a todos os sofrimentos humanos, afirmando a vida face à ausência de sentido da mesma, buscando o equilíbrio entre indivíduo e mundo.

Onde estava a diferença? É que você aceitava muito facilmente se desesperar e eu jamais consenti nisso. É que você admitia suficientemente a injustiça de nossa condição para se resolver a aumentá-la, ao passo que me parecia, pelo contrário, que o homem devia afirmar a justiça para lutar contra a injustiça eterna, criar felicidade para protestar contra o universo da infelicidade. Porque você fez do seu desespero uma embriaguez, livrou-se dele erigindo-o como princípio, você aceitou destruir as obras do homem e lutar contra ele para alcançar sua miséria essencial. E eu, recusando admitir esse desespero e esse mundo torturado, eu queria apenas que os homens reencontrassem sua solidariedade a fim de lutar contra seu destino revoltante (CAMUS, 1965a, p. 240).

Tal distinção é importante porque, para Camus, são as condutas orientadas por essas concepções que constituem o drama político da contemporaneidade²⁴³. Também porque ela demonstra que a constatação do absurdo não conduz necessariamente à sua mimetização, e que a ação histórica pode tanto perpetuar a negatividade quanto resistir-lhe²⁴⁴. Além disso, como na aposta de Pascal, trata-se de uma problemática que não deixa espaço à indiferença, de um debate em meio ao qual o pensamento, vacilante, se percebe inteiramente reclamado e engajado.

Em nenhum momento a história é secundarizada em Camus. As próprias alternativas da revolta, de trair suas razões ou perseverar na lucidez, são históricas. Há, sim, a percepção de que a sucessão nefasta de acontecimentos que nos assalta impede, no mais das

²⁴³ A respeito das figuras do remetente e do destinatário nas *Cartas* (o eu/nós e o você/vocês), Camus explica, no prefácio à edição italiana: “Quando o autor destas cartas diz ‘vocês’, ele não quer com isso dizer ‘vocês, alemães’, mas sim, ‘vocês, nazistas’. Quando ele diz ‘nós’, isso não significa invariavelmente ‘nós, franceses’, mas sim ‘nós, europeus livres’. São duas atitudes que eu trato de opor, e não duas nações, mesmo se, num dado momento histórico, essas duas nações tenham podido encarnar duas atitudes contrárias” (CAMUS, 1965b, p. 219).

²⁴⁴ “Como pode ver, de um mesmo princípio nós derivamos morais diferentes” (CAMUS, 1965a, p. 240).

vezes, que a vida seja simplesmente vivida. A historicidade que o autor descreve nas *Cartas* é, portanto, uma espécie de areia movediça, a qual cada um precisa atravessar sob o risco premente de ser devorado. Camus é um pessimista histórico na medida em que a história não apenas *solicita* mas também *nega* a existência humana. Nesse caso, ele não admite ambiguidade: se também a inscrição histórica do ser humano, como a metafísico-cosmológica, é marcada pela absurdidade, então é preciso assumir tal condição e engajar-se contra os rumos da história, a favor da vida.

Mas você fez o que julgou necessário, e nós entramos na História. E durante cinco anos não foi mais possível fruir do canto dos pássaros na frescura da noite. Tivemos de extrair forças do desespero. Fomos apartados do mundo, porque cada instante do mundo trazia consigo um conjunto de imagens mortais. Faz cinco anos que esta terra não conhece mais manhãs sem agonia, nem noites sem prisões, nem meios-dias sem carnificinas (CAMUS, 1965a, p. 241).

Em Camus, portanto, a história é *um* lugar de desvelamento concreto da existência (e não *o* lugar, como em Sartre). É o que expressões como “escolher a história” e “entrar na história” indicam. Ao mesmo tempo, se é possível entrar na história, então é possível contestá-la em seus rumos, quando for o caso. “O afrontamento à história é, assim, uma das faces inevitáveis do confronto do homem com seu destino”, conforme aponta Emanuel Germano²⁴⁵. No fundo, a proposição ética talvez a mais central da filosofia camusiana é a de que afirmar o engajamento não deve significar, de imediato, afirmar a história, pois é, em geral, nesse salto insanável que a revolta se contradiz e se corrompe.

Para o engajamento sartriano, trata-se de assumir todos os riscos; o engajamento camusiano propõe um controle de danos. Por aí não se deve afirmar que um prega o engajamento máximo e o outro o mínimo: Sartre e Camus pensam uma ação determinada pela consciência das situações e dos limites que perpassam cada projeto histórico. Na verdade, o conceito de engajamento em Sartre e o de revolta em Camus se aproximam no sentido de possuírem uma dupla dimensão, ontológica e ético-política: eles são sempre compreendidos em termos de articulação coletiva das potências de liberdade e de contestação, articulação que ressalta a liberdade diante da teleologia, a singularidade diante da totalidade, a vivência crítica do presente diante das profecias políticas.

Mas como e por que a relação entre existência e história constitui o eixo da polêmica entre Sartre e Camus? Em primeiro lugar, faz toda diferença se o ser humano se resolve em sua historicidade, isto é, se para a realidade humana ser é fazer(-se) – neste caso, ser, razão e história

²⁴⁵ GERMANO, 2008, p. 195.

coincidem – ou se há uma dimensão humana anterior à história (em sentido lógico) na qual os valores e os limites da razão e da ação histórica devem ser buscados.

A primeira alternativa é a posição sartriana. De fato, toda a descrição fenomenológica da consciência que vai de *A transcendência do ego* até *O ser e o nada* é uma destruição da noção clássica de natureza humana – crucial para antropologia filosófica e a ética da Modernidade – que culmina na concepção da realidade humana como ser Para-si, como realidade sempre constituinte e nunca inteiramente constituída²⁴⁶. O Para-si é o ser do ente que “não é o que é e é o que não é”²⁴⁷, e esse caráter não estático, antes “ek-stático” do humano faz da história o vetor pelo qual a existência vem à tona. Daí que a circunstância histórica seja, no fim das contas, a situação concreta de toda moral, de todo projeto político e mesmo do pensamento; é a partir dela, e mesmo contra ela, que a liberdade se põe em movimento.

Já Camus parece identificar nos termos que configuram a experiência do absurdo um limiar de natureza ou permanência entre existência e história. Somente pela manutenção da tensão primordial, propriamente carnal entre indivíduo e mundo a afirmação da vida e o engajamento são possíveis. A revolta também acena com a mesma atitude na medida em que pressupõe, sob pena de anular-se, a finitude, a fragilidade e a liberdade humanas como limite intransponível pelo espírito de negação e pela práxis revoltada. Nesse sentido, “a análise da revolta nos leva pelo menos a suspeitar de que há uma natureza humana, como pensavam os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo. Por que se revoltar, se, em si, nada há de permanente a ser preservado?”²⁴⁸

Mas a questão da relação entre existência e história é crucial também porque ela é o ponto de articulação de dois temas de igual relevância que são os do projeto revolucionário e da legitimação filosófica da violência política. Se existir é, antes de tudo, fazer história, como o quer Sartre, então fica claro que o conflito das liberdades é a premissa básica e que só desse conflito, isto é, da violência, podem advir o valor e todos os seus princípios derivados, como a justiça social. Se Camus tem razão e o valor ético precede a história, então ele precede também a violência e deve ser o critério principal dessas últimas; a única revolução válida seria aquela capaz de conciliar justiça e liberdade numa expressão política consciente da fragilidade e da

²⁴⁶ O termo “Para-si” é uma feliz escolha por parte do autor, pois o movimento que a partícula “Para-” expressa é justamente o do perpétuo (e, no fundo, vão) projeto da liberdade de dar-se fundamento, totalizar-se. De fato, o “si” do Para-si nunca é dado ou terminado; ele é sempre projetado. Ver MARIETTI (2005).

²⁴⁷ SARTRE, 2014, p. 128.

²⁴⁸ CAMUS, 1999, p. 28. Ver também CAMUS, 2006b, p. 1066: “Todo o esforço do pensamento alemão foi de substituir pela noção de natureza humana aquela de situação humana; substituir, portanto, por Deus a história e pelo equilíbrio antigo a tragédia moderna. O existencialismo moderno leva esse esforço ainda mais adiante e introduz na ideia de situação a mesma incerteza daquela de natureza. Nada resta a não ser um movimento. Mas, como os gregos, eu creio na natureza”.

solidariedade humana. Trata-se no primeiro caso, de, a partir do silêncio do mundo e da natureza, engajar a liberdade na criação dos valores. No segundo, trata-se de extrair desse silêncio a intuição de um valor, e de conduzir a lógica da revolta em sua pureza, evitando a degradação da mesma em niilismo e violência desmedida. Examinemos melhor a coerência e as consequências dessas duas perspectivas.

Ao interpor um limite ao engajamento revoltado e uma natureza humana entre a existência e a história, Camus não promove um escapismo histórico nem nos exonera da ação política. O que ele invoca é a necessidade, para a própria revitalização do engajamento político contemporâneo, de uma autocrítica de seus pressupostos morais e de repensar o lugar do indivíduo num século marcado pelos totalitarismos, pelas sociedades de massa e pelos genocídios. Ao denunciar as contradições em que a revolta se vê enredada, ele lança luz também sobre os princípios essenciais – em geral esquecidos – da ideia revolucionária e da própria filosofia, a saber, a irredutibilidade da vida humana à lógica do sacrifício. A crítica camusiana ao historicismo, ao postulado da razão histórica repousa nesta ideia de que a história, se não tem uma finalidade a priori, tem por certo um ponto de partida: as existências singulares. Contrariar isso seria admitir o contrassenso de que a história pode perseguir seu sentido sem qualquer diretriz moral, inclusive às custas daquilo que possibilita todo e qualquer sentido: a vida humana:

Quando se reduz o homem à história, não há outra escolha senão perder-se no som e na fúria de uma história absurda, ou dar a essa história a forma da razão humana. A história do niilismo contemporâneo não é mais portanto que um longo esforço para dar ordem, apenas pelas forças humanas e simplesmente pela força, a uma história que não tem mais ordem (CAMUS, 1999, p. 255).

Se se admite essa redução, chega-se à afirmação absoluta da história e à multiplicação das ruínas. Camus adverte contra um processo que, reclamando a adesão total da existência humana, não hesita em *esmagá-la* para atingir seus fins²⁴⁹. Do ponto de vista da legitimidade impensada da história e das revoluções, quando o “processo” exige sacrifício, simplesmente se consente, até a história transformar-se em catástrofe e a revolução em tirania.

Aqueles que se lançam à história em nome do irracional, bradando que ela não tem nenhum sentido, encontram a servidão e o terror e desembocam no universo dos campos de concentração. Aqueles que nela se atiram pregando a sua racionalidade absoluta encontram servidão e terror e desembocam no universo dos campos de concentração (CAMUS, 1999, p. 282).

²⁴⁹ Em *O mito de Sísifo*, Camus define a história como “esta força que me esmaga” (pp. 118-119). Em *Calígula*, ela assume a forma, nas palavras do protagonista, de uma “lógica implacável que esmaga vidas humanas” (p. 387).

É nesse registro da entrega ponderada e de compromisso crítico e exigente que se pode compreender a hesitação que perpassa a colocação camusiana do problema do engajamento. Se é verdade que a violência está no seio da história, é preciso, pelo menos não dar razão à violência, e percebê-la, não como um absoluto, mas como uma tensão incontornável²⁵⁰. Isso significa que o engajamento e mesmo o uso da violência não prescindem do valor moral. A transformação radical dos indivíduos e do mundo implica a manutenção de alguns parâmetros pelos quais, ao longo do movimento, o indivíduo possa se reconhecer e o mundo possa subsistir. Como a elucidação do problema do absurdo pressupunha a permanência física e lógica de seus termos constituintes, a revolta exige, tanto quanto a clareza dos fins, a intransigência moral em relação aos meios. Assim Camus justifica, por exemplo, a demora (que também foi sua) de muitos intelectuais e ativistas em aderir à resistência contra o nazismo. Era preciso pesar na balança a viabilidade moral da violência, saber o quão próximo se estava disposto a chegar do mal a fim de combatê-lo em termos práticos: “foi-nos preciso todo esse tempo para verificar se tínhamos esse direito de matar homens, se nos era permitido aumentar a atroz miséria deste mundo”²⁵¹.

Em Sartre, não só o problema é colocado de forma diferente como também os critérios conceituais são outros. Por exemplo: quando Camus fala de liberdade, ele se refere à liberdade no plano ético-prático, sobretudo como liberdade de ação e de expressão. Já Sartre tem em vista uma perspectiva ontológica sobre a liberdade, e escreveu um ensaio de cerca de 700 páginas para ilustrá-la. Enquanto para Camus a liberdade é um dos “resultados” positivos da experiência do absurdo, para Sartre ela está na raiz do ser humano de tal forma que somente por meio dela este último poderia desvelar-se sua condição como absurda. Como mostramos, a concepção sartriana de liberdade remete aos seus projetos de purificação da consciência e de ontologia fundamental. A elucidação da existência como realidade espontânea e autoconstituente elimina a possibilidade de valores ou critérios morais anteriores à liberdade e à ação. O indivíduo nada mais é que a história que ele faz para si e com os outros; por conseguinte, é na práxis que ele deve projetar uma moral e seus valores (o mesmo vale para a arte, a política etc.).

Se a liberdade é o fundamento ontológico do valor, então ela precisa ser afirmada para que qualquer moral seja possível. E como a assunção da minha liberdade (ou melhor, da

²⁵⁰ No fundo, toda a filosofia camusiana é uma filosofia das tensões: entre indivíduo e mundo, entre revolta e limite, entre a necessidade e a injustificabilidade da violência.

²⁵¹ CAMUS, 1965a, p. 223.

liberdade que sou) implica a assunção da liberdade do outro (da liberdade que ele é)²⁵², o engajamento por uma transformação radical da sociedade que vise à afirmação e à ampliação da liberdade coletiva é uma necessidade não apenas política, mas também ética. O desvelo da liberdade em termos filosóficos conduz à sua realização histórica na revolução. Ao mesmo tempo fica esclarecido o compromisso social da filosofia e a revolução se encontra ontologicamente justificada.

Sartre pensa a violência, é preciso que se diga, não abstratamente, como conduta humana geral, mas antes em função do projeto revolucionário e das lutas emancipatórias de sua época. É num ensaio de 1946 intitulado *Materialismo e revolução* (cujas teses abordaremos melhor na seção seguinte) que ele procura, entre outras coisas, combinar as noções de liberdade e engajamento a uma análise da atitude revolucionária e determinar, nessa relação, o lugar da violência. Sua preocupação será investigar, nesse sentido, em que medida “a atitude revolucionária exige uma teoria da violência como resposta à opressão”²⁵³, sempre orientada por uma concepção do ser humano como aquele que deve fazer-se e que, para tanto, precisa simultaneamente compreender e transformar sua situação²⁵⁴. Será sob o prisma da indistinção entre existência e transformação do mundo que Sartre elaborará uma importante, embora controversa, teoria ética da violência tendo por núcleo as ideias de que, em algumas circunstâncias, *ação e violência são sinônimos* e de que, pelo menos no jogo de forças contemporâneo, o engajamento revolucionário é necessariamente violento. Uma passagem de *O que é a literatura?* parece esboçar essa tese, bem como, de alguma forma, responder à recusa camusiana da legitimação da violência:

Reconheço que a violência, seja lá como ela se manifeste, é um fracasso. Mas trata-se de um fracasso inevitável, posto que vivemos num universo de violência; e se é verdade que o recurso à violência contra a violência corre o risco de perpetuá-la, é verdadeiro também que esse é o único meio de fazê-la cessar (SARTRE, 1968b, p. 309).

“Fracasso inevitável”, “necessária e injustificável”: essas duas fórmulas nos permitem perceber a centralidade do tema da violência em Sartre e em Camus²⁵⁵, bem como

²⁵² SARTRE, 2014, p. 645 *et seq.*

²⁵³ SARTRE, 1969b, p. 217.

²⁵⁴ “Numa palavra, precisamos de uma teoria filosófica que mostre que a realidade do homem é ação e que a ação sobre o universo não difere da compreensão deste universo tal qual ele é; dito de outra forma, a ação é desvelamento da realidade e *ao mesmo tempo* modificação dessa realidade” (*Ibidem*, p. 184; grifos do autor).

²⁵⁵ “[...] a violência se tornou central para a perspectiva tanto de Sartre quanto de Camus, um abraçando visceralmente, e o outro, com igual veemência, repelindo-a” (ARONSON, 2007, p. 63). Entretanto, Aronson incorre aqui, ao nosso ver, num erro de generalização que mascara a complexidade da questão da violência no pensamento dos dois filósofos. Um leitor pouco acostumado ao debate poderia ver, pela óptica dessa passagem,

dos tipos de engajamento que eles propõem – o de tipo circunstancial, sartriano, marcado pela adesão metodológica à violência como forma de ação; o outro, camusiano, configurado numa revolta permanente que rejeita a cristalização da resistência em reprodução sistemática do absurdo.

Da parte de Sartre, seu apelo à responsabilidade total pelo presente enquanto situação histórica lança mão de uma “combinação de autenticidade moral e política”²⁵⁶ sem precedentes que faz do engajamento menos uma opção do que o próprio ser do indivíduo humano, de tal forma que a história é, não um desdobramento, mas o destino da existência. No entanto, essa inscrição histórica integral da realidade humana não afugenta a ambiguidade da ação nem sequer da compreensão, no contexto cotidiano como no revolucionário. Isso porque o projeto do Para-si não admite a estrutura causal dos fenômenos naturais; essencialmente *contingente* e *circunstancial*, o engajamento se define, sobretudo, por sua incerteza. Nenhum princípio moral garante os resultados da ação, assim como a consecução dos meios não garante a realização dos fins. A prescrição teórica geral, igualmente, não alcança as nuances de cada caso particular²⁵⁷. O risco tudo absorve.

No caso de Camus, o engajamento resguarda o estatuto de uma opção. É justamente o movimento da contemplação à atitude, da constatação ao enfrentamento que abre o espaço ético. Mas a ética camusiana não pode ser devidamente explicitada se não se leva em conta que sua alternativa é de um engajamento que se propõe contestatório, libertário e transformador mas não propriamente revolucionário; que há uma prioridade da moral sobre a política²⁵⁸, prioridade encarnada no limite como lastro da atitude revoltada; que, por fim, o pensamento político não deve escamotear nenhum de seus dilemas, especialmente o mais grave e complexo deles, o da violência, a qual também na perspectiva da resistência constitui uma questão premente.

Mesmo assim, será o rigor dos juízos uma solução viável ao problema da violência? É de fato no não esquecimento de seus princípios e na fidelidade à sua coerência interna que a ação histórica encontra sua legitimidade? Imbuindo a política de uma constante preocupação

um Sartre para quem a violência corresponde a um fim em si e um Camus partidário inexorável do pacifismo, o que não faz o menor sentido. Cremos que na (por si só discutível) intenção de contrastar radicalmente as propostas políticas dos autores, Aronson por vezes oferece soluções demasiado rápidas e pouco rigorosas para o impasse entre eles.

²⁵⁶ ARONSON, 2007, p. 187.

²⁵⁷ “Assim, não é meramente em teoria, mas antes em cada caso concreto que devemos meditar sobre o problema moderno do fim e dos meios” (SARTRE, 1968b, p. 310).

²⁵⁸ Aronson acerta ao caracterizar Camus como um “moralista político” (2007, p. 61). Voltaremos ao tópico dessa prioridade (cf. p. 127).

lógica (e moral), Camus não descarta a relevância, prioritária, de seu potencial transformador prático – de libertação como de destruição?²⁵⁹

Por sua vez, Sartre não entrará num beco sem saída ao comprometer a ação com a criação do valor moral? A legitimação da violência revolucionária, indissociável da teoria sartriana do engajamento, não entrava, entre outras coisas, o diálogo e o reconhecimento recíproco, elementos-chave para a fundamentação de uma moral da liberdade (e para uma práxis democrática)?

Cabe salientar que nem Sartre faz uma apologia sem reservas da violência, nem Camus prega um ativismo pacifista pautado pela não-violência. Tais interpretações exageradamente equivocadas não encontram, pelo que expusemos acima, qualquer justificação que não seja superficial. Precisamos, em prol da exatidão, ultrapassar essas leituras rápidas e tendenciosas. Algumas importantes nuances conceituais precisam ainda ser esclarecidas se quisermos dar conta da dimensão propositiva das reflexões políticas dos dois autores e da polêmica na qual se envolvem, que supera as entrelinhas dos textos filosóficos e alcança mesmo um domínio público. Será nosso próximo passo.

²⁵⁹ Ou seja, será que Camus não adota uma perspectiva intelectualista da história e do cenário político contemporâneo? Ele escreve, p. ex., nas *Cartas*: “mas ao mesmo tempo em que eu julgava sua atroz conduta, lembrava-me de que tanto vocês quanto nós partimos da mesma solidão, que estamos todos, como toda a Europa, na mesma *tragédia da inteligência*” (1965a, p. 242; grifamos). Camus não parece considerar, assim, todo o horror do nazismo como fruto de uma “tragédia da inteligência”? Como se as anexações, o racismo, a ocupação e os campos de concentração se devessem, não a projetos políticos de eliminação, conquista e dominação materiais, mas a consequências mal tiradas de uma intuição de mundo a princípio justa? Como se o nazismo – e mesmo, ademais, o stalinismo – tivessem por causa um raciocínio equivocado? Isso não é submeter a história à metafísica? Pior: não se deduz daí que a solução para a miséria e o terror históricos consiste simplesmente numa correção do intelecto?

4 REVOLUÇÃO, DEMOCRACIA E O ESTATUTO DA FILOSOFIA POLÍTICA

Toda filosofia é prática,
inclusive aquela que, à primeira vista,
parece a mais contemplativa
(Jean-Paul Sartre, *Questão de método*).

Nós nos recusaremos sempre a adorar o acontecimento,
o fato, a riqueza, a potência,
a História como ela se faz e o mundo como ele vai
(Albert Camus, *A crise do homem*).

Preso à minha classe e a algumas roupas,
vou de branco pela rua cinzenta.
Melancolias, mercadorias, espreitam-me.
Devo seguir até o enjôo?
Posso, sem armas, revoltar-me?

Olhos sujos no relógio da torre:
Não, o tempo não chegou de completa justiça.
O tempo é ainda de fezes, maus poemas, alucinações e espera.
O tempo pobre, o poeta pobre
fundem-se no mesmo impasse [...]

Crimes da terra, como perdoá-los?
Tomei parte em muitos, outros escondi.
Alguns achei belos, foram publicados.
Crimes suaves, que ajudam a viver.
Ração diária de erro, distribuída em casa.
Os ferozes padeiros do mal.
Os ferozes leiteiros do mal.

Pôr fogo em tudo, inclusive em mim.
Ao menino de 1918 chamavam anarquista.
Porém meu ódio é o melhor de mim.
Com ele me salvo
e dou a poucos uma esperança mínima [...]
(Carlos Drummond de Andrade, *A flor e a náusea*).

Deveremos trabalhar neste capítulo as divergências conceituais que se instalam entre o conceito sartriano de liberdade ontológica e a compreensão camusiana da revolta, no intuito de trazer à tona as ressonâncias práticas das concepções de engajamento em Sartre e em Camus. Trata-se de investigar as proposições, os valores e as referências políticas que perpassam aquelas duas filosofias e sustentam o debate por elas encetado num dos contextos mais críticos e ambíguos do século XX.

Nosso itinerário será o seguinte: (1) seguiremos de perto o movimento que conduz, em Sartre, da compreensão filosófica sobre a liberdade e o engajamento à reflexão sobre uma *práxis revolucionária*; (2) elencaremos as consequências, sob a óptica camusiana, da articulação metodológica e prática entre revolta e limite na formulação de um engajamento

eticamente revoltado e politicamente democrático; (3) analisaremos os argumentos, os problemas e as tensões conceituais discutidos nas cartas de 1952, expressões maiores do debate Camus-Sartre.

4.1 Sartre e os caminhos incertos da práxis

Uma interrogação bastante cabível no que se refere à filosofia sartriana é como seu conceito de engajamento relaciona contingência e historicidade. Isso equivale a perguntar como o engajamento político resolve a contrariedade entre o traço fundamental de fragilidade, de finitude dos projetos humanos e a dimensão necessariamente histórica dos projetos, dos valores, da ação, em suma, da liberdade. O que aponta para a satisfação dessa pergunta é a compreensão do engajamento como circunstancial: vimos que engajamento é o termo para o caráter de transcendência da liberdade em relação às suas circunstâncias. É o movimento de desvelamento-e-superação da subjetividade em relação à situação. Porque os dados de nossa situação, todavia, nos escapam e porque a realidade, digamos, *objetiva* é tão mutável quanto nosso ser, nenhuma atitude é definitiva ou possui um curso certo; todo engajamento é perpassado pelo risco e pela probabilidade. Pensar o engajamento político é pensar, portanto, ao mesmo tempo, o projeto que ele implica e as circunstâncias – principalmente as históricas – com as quais ele dialoga. Dessa forma, Sartre produzirá um registro de filosofia prática no qual, para uma autêntica teoria do engajamento, a reflexão sobre a estrutura ontológica da consciência e a análise das condições materiais da ação são igualmente imprescindíveis.

A articulação interna entre contingência e historicidade operada pelo conceito de engajamento permite compreender dois importantes movimentos do pensamento sartriano dos quais nos ocuparemos a seguir: primeiro, sua aproximação, a partir do fim dos anos 1940, à filosofia marxista; segundo, a reflexão privilegiada em torno do engajamento de cunho revolucionário. No que toca ao primeiro ponto, veremos como o pensamento de Sartre é marcado, em sua maturidade, pelo diálogo entre suas ideias e o método dialético marxista. É que a concepção sartriana madura de engajamento está alinhada a uma adesão ao marxismo enquanto teoria filosófica e práxis política. Vale ressaltar desde já, no entanto, que essa adesão não passa sem crítica, que Sartre não busca subsumir sua filosofia à tradição marxista, mas antes integrar as duas perspectivas; trata-se, por outra, de fazer a ponte entre esta última e um conceito de existência como liberdade.

Quanto à reflexão do autor sobre o engajamento revolucionário, ela nos permitirá avaliar o real lugar ocupado pela ideia de revolução no pensamento de Sartre, tanto em seu

diálogo com o marxismo quanto em sua formulação de uma filosofia política. Queremos, em suma, nas páginas seguintes, analisar o encontro entre o conceito sartriano de engajamento (e a ideia de revolução a ele inerente) e o materialismo histórico-dialético, a fim de explorar a repercussão de tal encontro nos engajamentos e nas perspectivas abertas pela filosofia política de Sartre em seu período de plena ebulição²⁶⁰.

Em *Materialismo e revolução*, de 1946, Sartre nos traça um primeiro sumário de sua relação teórica com o marxismo. Vale dizer, a propósito, que o marxismo do qual Sartre fala nesse ensaio aparece antes sob um viés de escola do que pela procedência original dos textos de Marx. É o que logo de partida o autor assume ao explicitar que as críticas ali tecidas vão de encontro, sobretudo, à “escolástica marxista” ou à tradição do “neo-marxismo stalinista”²⁶¹ formada ao redor da obra de Marx. Não menos importante é salientar que se trata aí de uma vertente ou forma de marxismo que compreende, diz Sartre, a ideia de materialismo dialético como uma sofisticação da causalidade natural e interpreta existência e história no registro do mais puro mecanicismo²⁶². Podemos dizer que a intenção sartriana em relação ao marxismo, num primeiro momento, é demonstrar a falibilidade de algumas de suas categorias quando trabalhadas isoladamente e sem a intermediação de uma teoria da consciência e da liberdade: nesse caso, instaura-se entre materialismo e revolução uma tensão que não pode ser superada senão por uma compreensão mais precisa da *ação* humana.

Sob a rubrica de materialismo Sartre identifica um programa composto por três esforços principais: (1) “negar a existência de Deus e de uma finalidade transcendente”; (2) subsumir os movimentos do espírito aos da matéria”; (3) “eliminar a subjetividade” compreendendo a relação indivíduo mundo como uma relação objetiva²⁶³. Particularmente os

²⁶⁰ O período que vai do final de 1945 a 1952 é de extrema influência política na formulação do método e do arcabouço teórico sartriano do pós-guerra. Cristina Diniz Mendonça capta muito bem a importância desses anos para a guinada política da filosofia de Sartre em seu artigo *Le thème de la révolution dans la pensée de Sartre*, texto essencial para as análises sobre o tema do engajamento revolucionário aqui desenvolvidas. Cristina identifica na experiência da França ocupada e da Resistência a matéria-prima a partir do qual Sartre tece suas ideias políticas. Cf. CREMA, 1990, p. 22: “O pensamento sartriano, seu ideal do concreto e da totalidade, sua apologia da Revolução, poderia ser considerado, assim, o resultado teórico de um momento histórico privilegiado onde era possível apreender o social como um todo. Em suma, é no solo histórico da França da Ocupação, da Resistência e da Liberação que a filosofia de Sartre se encontra enraizada”.

²⁶¹ SARTRE, 1969b, p. 135.

²⁶² Essa compreensão remeteria, sobretudo, às ideias de Engels sobre a dialética, na medida em que elas versam, indiscriminadamente, sobre um processo dialético regido por leis que teria lugar tanto no plano da natureza quando no da história. Mas o domínio histórico é justamente, segundo Sartre, o da transcendência, da contingência, da liberdade, daquilo que é o exato oposto da noção de lei: a ação. Assim, Sartre criticará o amálgama de naturalismo, dialética e mecanicismo em Engels (1969b, p. 147 *et seq.*) e lamentará a influência das ideias engelianas sobre o materialismo marxista (a expressão utilizada é “encontro nefasto” (p. 213)). Para uma análise da posição de Sartre sobre as diferentes ideias de dialética em Engels e Marx, ver: DONIZETI (2016).

²⁶³ SARTRE, *op. cit.*, p. 138.

pontos 2 e 3 desse programa conduzem, em última instância, à perspectiva da coisificação da consciência e à defesa do determinismo²⁶⁴, não só no que toca à ação individual, mas também no sentido do determinismo histórico – o conceito da história como objeto de leis científicas, como livro escrito a ser lido, como recusa sistemática da contingência. É tendo em vista tais repercussões que Sartre chama esse materialismo de “metafísica dissimulada sob um positivismo”²⁶⁵, não obstante a pretensão do materialismo marxista de apresentar-se como doutrina não-metafísica.

Longe, portanto, de encorajar, tal materialismo, marcado por uma dialética mecânica e estéril, impossibilita o engajamento revolucionário²⁶⁶ na medida em que encerra o universo humano no plano da causalidade e fracassa em alcançar a historicidade como derradeiro caractere da existência. A revolução, aí pensada como fenômeno dependente da concatenação entre fatores favoráveis, pouco ou nada tem a ver com a liberdade. Vimos que para Sartre a revolução se justifica mediante a assunção radical das liberdades e corresponde à afirmação prática delas. Assim, em alternativa a um materialismo como doutrina conveniente à demanda ideológica da revolução, Sartre propõe a formulação de uma filosofia política rigorosa atenta à mesma demanda. Pensar a revolução em termos de atitude, ação, projeto – e não como acontecimento natural, porvir histórico, promessa ou efeito – significa pensá-la como resultante dos engajamentos que lhe conferem seus métodos, valores e fins. “A filosofia revolucionária deve ser uma filosofia da transcendência”²⁶⁷, assevera Sartre; uma filosofia fundamentada na capacidade humana de ir além da natureza e dos eventos, de dialogar com as contingências e com as imposições da matéria, capacidade de, a um só tempo, experimentar a história e fazê-la. Mais do que numa leitura do mundo no fundo metafísica, é da interpretação de uma “atitude revolucionária”²⁶⁸ que uma filosofia engajada precisa partir.

Mas o embate metodológico-conceitual entre a filosofia sartriana e o marxismo é um movimento, por assim dizer, de dois tempos; ela é novamente tematizada em 1957 em *Questão de método*. O texto leva mais em conta, diferentemente daquele de 46, as afinidades do autor para com o marxismo e se ocupa, sobretudo, em evidenciar as articulações e até os conceitos comuns às duas perspectivas filosóficas. Quais seriam, então, essas afinidades e como podemos apreender através delas um amadurecimento do pensamento político de Sartre?

²⁶⁴ Das quais já tratamos nas seções 2.1 e 3.1.

²⁶⁵ SARTRE, 1969b, p. 140.

²⁶⁶ “O que acontecerá se um dia o materialismo chegar a sufocar o projeto revolucionário?” (*Ibidem*, p. 225).

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 196.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 218 *et seq.*

A primeira e mais fundamental é a compreensão de que teorizar a relação entre existência e história equivale a, ou melhor, exige interpretar os projetos humanos à luz das condições materiais das quais eles partem. Isto porque as condições materiais de existência (socioeconômicas, relações de trabalho e de classe), que servem de base a toda e qualquer análise marxista, constituem, para Sartre, a *situação* primordial da liberdade. Como notamos antes, a liberdade se encontra situada em muitos domínios – físico-biológico, geográfico, cultural²⁶⁹. A situação *material* da liberdade, postula Sartre, é o domínio do trabalho, do lugar ocupado pelo indivíduo na dinâmica da luta de classes e naquilo que o marxismo denomina plano das relações materiais de produção. O que o marxismo faz quando procura remeter, metodologicamente, cada aspecto humano às suas condições materiais de possibilidade encontra paralelo na contextualização sartriana dos engajamentos em suas respectivas situações.

Uma segunda afinidade seria o tópico da não separação entre uma visão e uma transformação do mundo. Trata-se, na verdade, de uma tese comum tanto a *Materialismo e revolução* quanto a *O que é a literatura?* segundo a qual os registros da filosofia e da literatura são dotados de uma potência de desvelo-modificação da realidade. Sartre assume como resultado de suas investigações aquilo que, no espírito das *Teses sobre Feuerbach*, Marx colocava como princípio metodológico e exortação à práxis²⁷⁰: interpretar o mundo é já, de alguma forma, modifica-lo, é movimentar-se na intimidade histórica entre pensamento e mundo graças à qual toda palavra engaja²⁷¹. Portanto, como no marxismo o compromisso intelectual é inseparável do compromisso prático, i. e., ambos são perpassados pelo engajamento histórico, assim em Sartre um olhar, um enunciado, uma teoria devem sua constituição ao processo histórico ao mesmo tempo em que participam da produção contínua desse processo: “se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser *devinda*, deve fazer-se *totalização* [...] tal totalização está perpetuamente em andamento como História e como Verdade histórica”²⁷². Nisso o materialismo histórico-dialético aparece, para Sartre, em toda sua positividade e em radical alternativa à tradicional tese idealista da atemporalidade da verdade. A ideia, compartilhada por Sartre e pelo marxismo, de que é na História que o humano se constitui, possui alcance principalmente ético e político, mas também epistemológico²⁷³.

²⁶⁹ Cf. p. 48.

²⁷⁰ Referimo-nos à famosa tese 11: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 535; grifos do autor).

²⁷¹ Cf. SARTRE, 1968b, p. 73.

²⁷² SARTRE, 2002, p. 14.

²⁷³ Essas consequências epistemológicas são desenvolvidas por Sartre em *Verdade e existência*, escrito por volta de 1948 e publicado postumamente, em 1989.

Por fim, cabe ressaltar a comunhão entre o pensamento de Sartre e o marxismo no que toca à compreensão do engajamento como sinônimo de *práxis revolucionária*, ou seja, de que no contexto histórico introduzido pela era moderna, pela Revolução Industrial e pela mundialização do capitalismo, a ideia de liberdade humana está essencialmente vinculada a um modelo de ação que visa à superação da exploração e da alienação. Nesse contexto, segundo Sartre, o aspecto contestatório da liberdade é tão importante quanto o criativo e o engajamento encontra sua verdade na revolução. Assim, cada indivíduo é concebível, não como um elemento continuador imerso no tecido social e cuja fragilidade é preciso preservar, mas como um eixo transformador, “superção dialética de tudo o que é simplesmente dado”²⁷⁴:

Recusamos confundir o homem alienado com uma coisa e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos de exterioridade. Afirmamos a especificidade do ato humano que atravessa o meio social, conservando-lhe as determinações, e que transforma o mundo na base de condições dadas (SARTRE, 2002, p. 77).

O esforço principal de Sartre em seu alinhamento crítico ao marxismo é rechaçar a intrusão de elementos oriundos de correntes idealistas ou naturalistas que tendem a provocar confusões extremamente inoportunas entre determinismo e condicionamento material, generalização e totalização, mecanicismo e dialética. Nesse sentido, Sartre pode ser visto como um autor que sai em defesa de um marxismo autêntico contra deturpações frequentes até mesmo por parte de seus adeptos. Tal posição não deixa de ser solidária, no entanto, de seu respaldo do marxismo como “*a filosofia de nosso tempo*”²⁷⁵: a filosofia marxista seria aquela, até então, responsável pelo mais completo e potente encontro entre a consciência e sua historicidade (ou entre o sujeito prático e sua condição); ela seria “insuperável” precisamente “porque as circunstâncias que a engendraram ainda não estão ultrapassadas”²⁷⁶. A recepção do marxismo como horizonte insuperável da filosofia e da práxis política contemporânea completa o circuito, iniciado pela fenomenologia, da influência das filosofias alemãs sobre o pensamento sartriano²⁷⁷.

Sem dúvida o contato com a maior escola materialista pós-hegeliana deixa sobre Sartre marcas definitivas. O marxismo representará um diálogo interminável do qual ele retira a lição suprema de apreender a existência humana em sua realidade *ontológico-histórico-*

²⁷⁴ SARTRE, 2002, p. 115.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 36; grifamos.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 36.

²⁷⁷ Consideramos Husserl, Heidegger, Hegel e Marx como os filósofos que compõem esse circuito. Dedicamos, neste trabalho, a examinar a interpretação feita por Sartre do primeiro e do último. Para a recepção sartriana do pensamento de Heidegger, da maior importância para a elaboração de *O ser e o nada*, cf. SKOCZ (2008). Para uma aproximação Sartre-Hegel, cf. VERSTRAETEN (1995).

prática, ou seja, na totalidade indissolúvel do que ela é e do que ela faz: “para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação”²⁷⁸. Nisso está indicado o programa da filosofia prática sartriana. Assim, se os textos fenomenológicos dos anos 30 delineiam o programa de suas investigações teóricas, levadas a termo em *O ser e o nada* e pautada pela compreensão ontológica da realidade humana, da mesma forma os textos dos anos 50 em diante ensaiam a compreensão histórico-prática do ser humano, projeto cujo ápice é a *Crítica da razão dialética*, de 1960²⁷⁹. O alinhamento de suas preocupações e metodologia ao marxismo – alinhamento balizado pela ideia de que o “indivíduo é condicionado pelo meio social e volta-se sobre ele para condicioná-lo”²⁸⁰ – é, para Sartre, o corolário de seu conceito de engajamento e permite-lhe buscar, a partir deste, uma ressignificação da política à luz da atitude e da ideia revolucionária.

Partindo da fundamentação de uma *filosofia da revolução* que se encontra expressa no marxismo, Sartre empenha-se em delinear os principais elementos do *engajamento revolucionário*. Isso supõe, por um lado, uma ideia da história como sendo mais do que um simples contexto para os projetos humanos; como sendo, na verdade, a própria urgência e necessidade pela qual esses projetos vêm a ser humanos. Supõe igualmente uma forte correspondência dialética entre sujeito e ação, e, ainda, entre a ação e suas circunstâncias, graças à qual Sartre pode atribuir a cada situação um engajamento que a conserva ou transcende. Somente através da adequação ou inadequação, política mais do que lógica, entre esses termos (sujeito, ação, circunstâncias) se pode dizer se está em jogo um engajamento pela liberdade ou pela alienação. É a partir, então, da referência às circunstâncias, aos dados objetivos de minha situação, ou ao que Sartre prefere chamar de “conjunto histórico” que a liberdade pode ser politicamente organizada e o engajamento avaliado, em seus fins como em seus meios:

²⁷⁸ SARTRE, 2002, p. 77.

²⁷⁹ Não abordaremos a *Crítica da razão dialética*. Embora se trate de uma obra-referência para o pensamento maduro de Sartre e contenha análises detalhadas sobre a ação e o processo históricos na esteira das categorias dialéticas hegeliano-marxistas (levando adiante o flerte dos conceitos sartrianos de liberdade e engajamento com o materialismo marxista), esse texto merece uma atenção à qual não poderíamos corresponder no escopo do presente trabalho, sobretudo por razões de extensão. Além disso, dos textos que sublinham explicitamente o tema do engajamento político em conexão com uma concepção propriamente sartriana de revolução e práxis revolucionária, privilegiamos aqui um recorte preciso: o dos textos que contribuem a uma compreensão do debate em torno de 1952 e da polêmica Sartre-Camus. Nesse sentido, podemos referenciar duas obras que realizam uma boa imersão nos temas e conceitos da *Crítica da razão dialética* e logram situá-la a partir do itinerário filosófico sartriano: SCHWARZ (1976) e SEEL (1976).

²⁸⁰ SARTRE, *op. cit.*, pp. 63-64.

O conjunto histórico decide a cada momento sobre nosso poder, ele prescreve seus limites ao nosso campo de ação e ao nosso futuro *real*; ele condiciona nossa atitude face ao possível e ao impossível, ao real e ao imaginário, ao ser e ao dever-ser, ao tempo e ao espaço; a partir daí, nós decidimos, por nossa vez, sobre nossas relações com os outros, isto é, sobre o sentido de nossa vida e o valor de nossa morte: é neste quadro que aparece enfim nosso *Eu*, isto é, uma relação prática e variável entre aqui e ali, agora e sempre, outrora e amanhã, isto aqui e o universo (SARTRE, 1975, p. 184; grifos do autor).

É em *Os comunistas e a paz*, escrito ao longo de 1952-1954, que ganham corpo, de forma mais precisa e num escopo de investigação política, as análises sartrianas sobre o condicionamento histórico do engajamento e, sobretudo, dos engajados. No que diz respeito a estes últimos, há que se fazer, segundo Sartre, uma importante distinção derivada, no fundo, da teoria marxiana da luta de classes moderna: os projetos e modelos de ação política na sociedade do século XX remetem à oposição fundamental entre burguesia e proletariado. O sentido tanto da política como do engajamento varia, assim, conforme a classe em questão. Para a burguesia, detentora do poder tanto na ordem material quanto na cultural, a política é um momento de justificação, ela ocupa em seu universo um lugar secundário. Para o proletariado, no entanto, a política é a estratégia, por excelência, da contestação e da resistência, é o instrumento maior pelo qual seu papel histórico é desempenhado. Essa diferença concerne também à maneira como as liberdades individuais se articulam coletivamente:

Mas para o operário a política não pode ser uma atividade de luxo: é sua única defesa e o único meio de que dispõe para se integrar a uma comunidade. O burguês está primeiramente integrado, a solidão é para ele um coquetismo; o operário está de início só, a política é para ele uma necessidade. O primeiro é um homem que apoia um partido para exercer seu direito de cidadão, o segundo um ‘sub-homem’ que entrará num partido para se tornar um homem [...] Para o burguês, fora da política está tudo; para o operário fora dela não há nada (SARTRE, 1975, pp. 241-242).

Trata-se da oposição, no seio da luta de classes, entre política formal²⁸¹ e práxis política. Ao passo que a primeira visa à manutenção do estado de coisas e sanciona as contradições sociais que perpetuam a alienação, a exploração e a dominação político-econômicas – inclusive escorada nos aparatos jurídicos e morais burgueses²⁸² – a segunda organiza o engajamento revolucionário e permite a cada trabalhador integrar-se num projeto comum. Não nos deve causar estranheza, então, que esta última opção seja a privilegiada pela reflexão sartriana. De fato, a situação e o engajamento proletário (ou revolucionário – em Sartre

²⁸¹ Ou política como “atividade meramente formal”, semelhante ao “princípio de identidade” que “permite a cada um ser o que é e ter o que tem” (SARTRE, 1975, p. 241).

²⁸² “As liberdades democráticas sancionam a massificação e dão ao operário um *estatuto de massa* jurídico. O isolamento de fato torna-se solidão de direito” (*Ibidem*, p. 245; o grifo é de Sartre).

trata-se de um sinônimo) são privilegiados porque são os únicos que, na perspectiva do autor, assumem a liberdade como valor conforme a uma práxis democrática²⁸³.

Desse ponto de vista, a questão passa a ser como o engajamento revolucionário pode expressar-se coletivamente e alcançar um real efeito histórico. Como avaliar o alcance de uma organização sintética da liberdade? Sintética no sentido de que ela deve sintetizar ou reunir vários projetos de ação individuais numa iniciativa coletiva; sintética, também, no sentido de dever expressar a superação de uma experiência comum da alienação rumo a uma experiência comum da liberdade. Por que meios tal organização precisa ser pensada? Sartre responde:

Para que a ação seja sempre possível, é preciso que a *práxis* exista no seio das massas como um chamado, um exemplo e também, simplesmente, como um tipo de *figuração* daquilo que pode ser feito. Em suma, é preciso haver uma organização que seja a encarnação pura e simples da *práxis* (SARTRE, 1975, p. 247; grifos do autor).

Os comunistas e a paz tem pelo menos três camadas de leitura: a descrição da classe proletária como classe revolucionária é a primeira; a segunda é uma reflexão sobre a função política do partido no plano da práxis revolucionária²⁸⁴. Detenhamo-nos nela: a atitude de Sartre nesse texto em relação ao corpo partidário, nomeadamente em relação ao PCF (Partido Comunista Francês) é diametralmente oposta àquela assumida em textos anteriores como *O que é a literatura?*²⁸⁵. Enquanto ali a ideia de partido não agregava qualquer positividade ao engajamento – na medida em que ela introduz a crença, a hierarquia, a obediência às diretrizes centrais –, num segundo momento o partido “é o movimento mesmo que une os operários conduzindo-os à tomada do poder”²⁸⁶. O papel do partido na reflexão política sartriana é cada vez mais proeminente conforme se torna clara para Sartre a intuição de que “a unidade dos trabalhadores não se produz espontaneamente”²⁸⁷; unidade essencial, segundo o filósofo, para canalizar e direcionar a práxis segundo um sistema objetivo de meios e fins que só uma organização internamente coesa pode delinear. Isso não quer dizer que o partido usurpa a

²⁸³ Sobre a questão da democracia no pensamento político sartriano, sua diferenciação entre a democracia formal burguesa e a democracia enquanto alvo dos projetos revolucionários, ver: KOWALSKA (2005).

²⁸⁴ Tocaremos logo adiante na terceira.

²⁸⁵ Se o alinhamento de Sartre à filosofia marxista é visto pelo próprio, nos anos 1950, como uma progressão, em 1947 sua avaliação da literatura submetida às linhas de pensamento do PC é definitivamente negativa. Segundo ele, a “escolástica materialista” (SARTRE, 1968b, p. 285) no cerne do partido alimenta uma atmosfera de subserviência das potências criativas na qual “a literatura se transformou em propaganda” (p. 287). Ao mesmo tempo, ele também afirma que “a sorte da literatura está ligada à da classe operária” (p. 277). Compreendemos que àquela altura Sartre se servia de uma distinção entre a classe proletária e seu partido representante, o PC; ele reconhecia a positividade política da classe e deplorava as tendências dogmáticas do partido. Em *Os comunistas e a paz* essa distinção parece se dissolver, ou, pelo menos, Sartre passa a entender que a positividade da classe implica a necessidade do partido. É esse movimento que procuramos indicar.

²⁸⁶ SARTRE, 1975, p. 249.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 211.

potência crítica da liberdade, servindo-se do indivíduo como de uma matéria-prima dispensável. No engajamento revolucionário, argumenta Sartre, a liberdade fornece ao partido consistência ontológica, enquanto o partido confere à ação individual efetividade material.

Deve-se compreender que o operário é passivo? É totalmente o oposto. Ele se transforma em ação quando entra na classe e não pode afirmar sua liberdade a não ser pela ação. Mas essa liberdade é um poder concreto e positivo: o poder de inventar, de ir mais longe, de tomar iniciativas, de propor soluções. É apenas *ultrapassando* a situação no sentido do movimento de conjunto que essa liberdade pode lhe enriquecer [...] O operário, transformado pela organização em sujeito, encontra sua realidade prática a partir de sua metamorfose; qualquer coisa que ele pense ou faça, é a partir de sua *conversão*; e esta, por sua vez, ocorre nos quadros atuais da política do Partido. Sua liberdade, que é simplesmente seu poder de ultrapassar o dado – noutras palavras, de agir –, se manifesta então no seio dessa realidade dada que é a organização [...] Dirigido, formado, elevado acima de si mesmo pelo Partido, sua liberdade não é mais que o poder de ultrapassar por atos, no próprio interior da organização e rumo ao objetivo comum, cada situação particular. Pode-se dizer, numa palavra, que o Partido é sua liberdade (SARTRE, 1975, pp. 250-251).

Essa passagem, que citamos com generosidade, exprime mais do que simplesmente uma apologia do Partido. Ela condensa a compreensão sartriana do caráter material (não-ideal) da historicidade: que a liberdade é histórica significa que ela é transformação organizada do mundo, com direção, propósito, método. Obviamente, a organização não surge do nada; a direção, o propósito, o método de uma ação dependem de um sujeito específico que as confira. Na práxis revolucionária, segundo Sartre, tal sujeito é o partido. Nesse sentido o partido é a liberdade do operário. O engajamento, aqui, conduz dialeticamente da figura isolada e individual do primeiro à revolucionária do segundo. A luta de classes introduz (de forma lógica, não cronológica) um contexto no qual o partido não é um momento dispensável da ação política, mas a mediação entre a liberdade subjetiva e a realidade objetiva do proletariado²⁸⁸.

O terceiro tema a proporcionar uma chave de leitura para *Os comunistas e a paz* é o da violência. Grande parte das críticas direcionadas ao comunismo novecentista focalizavam seu recurso à (ou pelo menos sua autorização da) violência como uma estratégia que o deslegitima perante sua própria causa de uma realização universal do humanismo. Em direção oposta à da empreitada camusiana em *O homem revoltado*, Sartre insistirá que violência e humanismo não são mutuamente excludentes, e vai mais longe: o autêntico humanismo,

²⁸⁸ No mais, cabe ressaltar que a longa reflexão sartriana sobre os problemas relativos à subjetividade nunca implicaram uma tomada de posição pelo individualismo. Ainda assim, os textos políticos dos anos 50 parecem traduzir uma mudança nas narrativas e na imagética sartriana da ação: ao lado dos heróis que agem sozinhos (Mathieu de *Os caminhos da liberdade*, Orestes de *As moscas*, p. ex.), vemos erguer-se o ambíguo personagem Partido que passa a ser considerado protagonista de enorme peso na ação política. Por último, essa apologia do Partido Comunista por parte de Sartre não é definitiva; ela é um momento entre outros da complicada e instável relação pública do filósofo com o PC – e, no limite, com a URSS. Para se ter uma ideia dessa relação, ver: BIRCHALL (2004) e COHEN-SOLAL (1986, pp. 325-660).

diferente daquele constantemente parafraseado nos discursos abstratos do idealismo burguês, o humanismo que só pode ser atingido através do processo revolucionário e que coincide com a emancipação universal, esse humanismo passa necessariamente pelo emprego político da violência, nos mais diversos níveis, e em caráter estrutural (não apenas excepcional). “Pois o proletariado”, afirma Sartre, “é o responsável jurídico por um direito histórico que não existe ainda e que talvez nunca venha a existir; considerado do ponto de vista de uma sociedade futura que nascerá graças aos seus esforços, sua violência é um humanismo positivo”²⁸⁹. E continua: “de fato, humanismo e violência são os dois aspectos indissolúveis de seu [do proletariado] esforço em ultrapassar a condição de oprimido”²⁹⁰. Trata-se de conceber a violência como meio sempre válido em circunstâncias específicas e tendo por fim a afirmação concreta e universal da liberdade.

Em nível ontológico, a violência revolucionária pode ser compreendida (e justificada) como transfiguração prática da transcendência própria ao ser humano, o que equivaleria a dizer que ela é absolutamente imanente à conduta do engajamento (não é possível engajar-se, i. e., superar o dado, sem fazer violência ao dado e a tudo quanto insiste em conservá-lo). Como *eixo* estratégico da ação política, ela se justifica através de vários aspectos que permeiam a luta de classes: a missão histórica do proletariado, cujo termo não pode ser atingido senão pela transformação radical das relações de produção; a insuficiência do aparelho jurídico-ideológico para dar conta de uma realidade e de uma demanda prática não burguesas; as forças sistêmicas de opressão que não podem ser enfrentadas senão por uma frente ampla e diversificada de resistência (por vezes armada); por fim, o fato, já evidenciado por Sartre alhures, de que nas situações de resistência ou revolução, a violência é, na verdade, contra-violência²⁹¹.

A assunção da positividade da violência²⁹² é um movimento central no pensamento político sartriano que complica, sim, mas também enriquece em muito o debate sobre uma possível conciliação entre práxis revolucionária e moralidade. Esse debate é retomado com toda força em *O diabo e o bom deus*, peça de 1951 na qual Sartre propõe dramatizar a ideia de que a moralidade não preexiste à violência, não a exclui e, na verdade, a pressupõe, além de ilustrar o fracasso de qualquer ortodoxia moral face à contingência e às estruturas de poder da ordem

²⁸⁹ SARTRE, 1975, p. 150.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 150-151. Ver, sobre a ideia de humanismo na filosofia política de Sartre, BUTTERFIELD (2012).

²⁹¹ SARTRE. 1968b, p. 309.

²⁹² Entenda-se, o tempo todo, a violência *revolucionária*.

material. Aqui o registro teatral fornece, pela imagética das revoltas camponesas alemãs do século XVI, a repercussão prática da perseguição de valores morais absolutos, sejam aqueles vinculados à ideia de Bem (deus), sejam aqueles cujas coordenadas são a dominação, a destruição cega, o mal (diabo). A essa atitude metafísica que vai do ideal ao concreto Sartre contrapõe a necessidade, para o pensamento ético-político, de levar em conta (1) a historicidade e o caráter dialético da moral, ou seja, a constituição de certo, errado, bom e mau de acordo com as circunstâncias históricas e com as demandas objetivas que as lutas sociais impõem; (2) a precedência da violência sobre a ética, isto é, o condicionamento dos parâmetros morais por um quadro de conflitos, oposições políticas, violências e contra-violências que desenham o meio social e cultural.

Em meio às revoltas camponesas anticlericais e anti-imperiais da Alemanha medieval, Gøtz é um comandante militar que deserta de sua própria causa para saquear cidades na tentativa frenética de perpetrar o mal. Convencido de que sua empreitada é vã e de que é o bem absoluto que constitui, no plano prático, o verdadeiro desafio, Gøtz metamorfoseia suas atitudes e converte-se num andarilho asceta, abdicando de todas as suas propriedades em favor dos camponeses. Mas essa generosidade converte-se na ruína de seus protegidos: os camponeses, adeptos às ideias pacifistas e resignadas do novo benfeitor, são massacrados pelos senhores feudais, desejosos, estes, da apropriação das terras e do reestabelecimento da ordem. Gøtz não compreende até os últimos momentos da peça que as contrariedades, contingências e ambiguidades que ocupam a práxis não deixam lugar para ideais morais como o Bem e o Mal. Se há, por um lado, a questão das perspectivas segundo as quais bem e mal são concebidos/experimentados, há também que se considerar que as contradições morais inerentes aos meios só podem ser resolvidas, dialeticamente, no plano dos fins.

Não à toa Sartre faz coincidem o fracasso dos engajamentos de Gøtz e o fracasso de sua postura em relação à própria violência: essa coincidência demonstra que a violência se perde nos jogos dos ideais se não é clarificada por uma finalidade prática. O mal pelo mal, o bem pelo bem – as duas estratégias estão condenadas ao desastre desde o princípio, isso porque a violência que põe a si mesma como fim termina por consumir-se, enquanto a não-violência tende a ser suplantada pelas forças da conservação. O engajamento em torno do Bem, como do Mal, deixa tudo como está, imobiliza o potencial crítico da liberdade. Pierre Verstraeten comenta, sobre a postura original de Gøtz: “ele *faz* o Mal. Entretanto, ao mesmo tempo, ele não faz mais que encarnar um destino pré-fabricado: ele realiza sua natureza maldosa; essa conquista só tem mérito na aparência, pois ela não lhe confere nada além de uma adequação ao

seu ser-outro originário”²⁹³. De fato, não comprometo mais do que uma imagem quando reproduzo os valores *transcendentalmente* constituídos. Meus valores morais só têm aí valor de aparências, pois a liberdade que sou não se encontra comprometida. Quando Gøtz quer pôr sua violência a favor do Mal, não faz mais que entrar “na estatística de violências engendradas pela própria sociedade”²⁹⁴. A coisa não é diferente em se tratando do Bem. Em ambos os casos, o protagonista cumpre um destino “inteiramente determinado pela [sua] materialidade histórico-social”²⁹⁵. Gøtz não conhecerá a ação, isto é, não conhecerá a práxis que supera seu meio e suas condições ao invés de lhes submeter-se, até aceitar a violência como meio que conduz a um fim emancipador. Ao concordar em conduzir o esfarrapado exército camponês às últimas raias da resistência, ele pode vislumbrar a liberdade não apenas como sua realidade, mas também como fim universal a ser perseguido: “Gøtz: preciso de vós. Quero ser um homem entre os homens”²⁹⁶.

Sartre inverte a lógica comum à metafísica e à reflexão moral de que o relativo deve ser avaliado do ponto de vista do absoluto. A prioridade entre as duas categorias é invertida e a vigência do relativo passa a ser o círculo onde se inscreve o projeto revolucionário, ao passo que o absoluto é destituído de toda validade e função. Há alguma positividade, portanto, no niilismo, na perda dos referenciais, na morte de deus: esse movimento equivale, muito naturalmente, à morte dos absolutos e ao desvelo da pertinência do relativo ao plano ético²⁹⁷. É que para Sartre a falência do plano metafísico abre a dimensão política. Não resta aqui, como em Camus, um princípio metafísico diretor a ser observado antes de todo engajamento (no caso deste último, trata-se do princípio de solidariedade entre os indivíduos na sua experiência comum do absurdo e da revolta). Há, no entanto, a liberdade, realidade que, mesmo do ponto de vista subjetivo, só pode ser afirmada como projeto universal.

Tanto a imagem mítico-religiosa do par deus-diabo julgando os indivíduos quanto o julgamento que os próprios indivíduos aplicam a si mesmos tomando aquele par por padrão são mistificações. O binarismo Bem-Mal é um resíduo ideológico²⁹⁸ que entrava a reflexão dialética sobre a moral, que deve trabalhar com a integração ou síntese prática desses dois polos. A ação que se busque orientar pelos padrões morais vigentes – no limite, o Bem ou o Mal – não

²⁹³ VERSTRAETEN, 1972, p. 78.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 84.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 118.

²⁹⁶ SARTRE, 2005a, p. 498. Note-se o interessante eco que a peça de 1951 faz ao artigo fenomenológico de 1934: “[...] coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 2003b, p. 89).

²⁹⁷ Segundo Paul Ricœur, a peça caminha “da morte de Deus para a subjetividade à história intersubjetiva” (1996a, p. 103).

²⁹⁸ “O Bem é um mito ideológico, um nada de ser, um vínculo justificador entre os indivíduos que mal disfarça a violência na qual se baseia a hierarquia social” (VERSTRAETEN, 1972, p. 84).

será mais que uma conformação, uma adequação, mesmo quando se pretenda contestatória. Julgar ou avaliar as ações com vistas ao bem ou ao mal pré-definidos só resulta em julgamentos ideológicos baseados em fantasmagorias. A potência transformadora, criadora da ação só existe na ultrapassagem dialética da moral pela práxis, na substituição (síntese) do dilema bem *versus* mal pelo problema do fim e dos meios²⁹⁹. Já na estrutura dialética da peça essa intuição se faz presente: as transições de um ato a outro demarcam as conversões sucessivas do protagonista Gøtz no conhecido “formato” da dialética hegeliana – afirmação, negação, suprassunção³⁰⁰. Os engajamentos de Gøtz se dão na mesma configuração: violência gratuita e mal absoluto (ato I), não-violência e bem absoluto (ato II), violência revolucionária e práxis real (ato III).

No mais, não é difícil perceber que o percurso de Gøtz é marcadamente representativo do engajamento sartriano³⁰¹. Gøtz progride do engajamento pelo absoluto ao engajamento no relativo: seja quando toma partido pelo mal absoluto, ou pelo bem absoluto, ele nada alcança senão uma destruição inútil, amoral e sem sentido. Sua sublimação na última cena, sua escolha da ação e do “reino dos homens”³⁰² é o abandono do Bem e do Mal (de deus e do diabo) e a escolha do humano. Ele compreende que a ação é o plano do relativo, do contingente, do circunstancial. Compreende, além disso, que não são os valores morais que prescrevem limites à violência no processo de transformação do real; que, pelo contrário, a violência política define seus próprios limites e projeta valores a partir da dinâmica interna ao seu processo³⁰³.

²⁹⁹ Cf. SARTRE, 1988, p. 177: “Um passo mais e todos os fantasmas que o sufocam vão esvanecer-se; ele reconhecerá talvez que foi mistificado desde o início; este labirinto do Bem e do Mal onde ele se instalou, ele se dará conta de que foram as pessoas honestas que o construíram, no dia em que, por medo antecipado, cindiram ao meio a liberdade. O Ser, o Não-ser, o Não-ser do Ser, o Ser do Não-ser, O Soberano Bem, o Mal Soberano; ele não verá aí mais do que reflexos que as duas metades dirigem uma à outra. Basta-lhe reconectar essas metades e a liberdade se restabelecerá em sua dignidade primeira. Então, talvez, a verdadeira moral virá tentá-lo; pois ela, como o Mal, está para além do Ser, é tão impossível quanto o Mal e como ele votada ao fracasso, e, no entanto, identifica-se com ele [...] e com o Bem. Ou a moral é um conto da carochinha ou é a totalidade concreta que realiza a síntese do Bem e do Mal”.

³⁰⁰ Sobre o diálogo crítico de Sartre com a dialética hegeliana, ver VERSTRAETEN (1995).

³⁰¹ Além disso, da mesma forma que a trilogia dos *Caminhos da liberdade* encarna o projeto sartriano de *literatura das grandes circunstâncias* (cf. pp. 55 *et seq.* de nosso texto), *O Diabo e o bom Deus* ilustra a concepção de um *teatro de situações*. Sartre explica essa ideia: “Se é verdade que o homem é livre num situação dada e que ele escolhe a si próprio na e através da situação, então é preciso mostrar no teatro situações simples e humanas e liberdades que se escolhem nessas situações [...] E como só há teatro quando se realiza a unidade de todos os espectadores, é preciso encontrar situações gerais ao ponto de serem comuns a todos” (SARTRE, 1973e, p. 20).

³⁰² SARTRE, 2005a, p. 501.

³⁰³ “Esta é a nossa situação: a de uma luta maniqueísta no cerne da qual a ‘ética’ não pode ser nada mais que uma arma de combate nas mãos dos mais fortes ou uma ideologia da justificação [...] Nessa luta, não há, sem má-fé, outra escolha possível a não ser a própria luta conforme prioridades práticas e com plena consciência de que uma verdadeira ética não passa de um horizonte por enquanto inacessível. É somente a partir dessa luta que, a longo prazo, a ‘síntese’ ética deve emergir” (SIMONT, 1995, pp. 194-195).

Uma filosofia da liberdade só pode repercutir numa ética e numa filosofia política das quais o elemento que mais salta à vista é o primado da ação. As teses de Sartre sobre a autoconstituição histórica do humano que procuramos apontar nas seções 3.1 e 3.3 levam em conta o espectro social da existência como um domínio – pensamos aqui em elementos tais como as instituições, as leis, os costumes, os regimes de trabalho – no qual também nada se encontra previamente constituído. Também os processos coletivos, como, de resto, os projetos individuais, são decididos, no fundo, ao longo dos engajamentos aí travados e das contingências a que estes estão inteiramente expostos. A liberdade, nesse sentido, implica a abertura às possibilidades sempre presentes de luta e de mudança coletivas, abertura a ser avaliada, rejeitada ou apropriada sempre na e pela práxis. Reencontramos a soberania da consciência sobre as coisas, e da liberdade sobre a situação, na soberania da ação sobre os *dados* sócio-políticos – e morais³⁰⁴.

O movimento que procuramos mapear da filosofia sartriana rumo a uma compreensão não apenas ontológica mas também dialética da práxis deve ser lido, igualmente, à luz da sua aproximação ao marxismo. Essa perspectiva está na raiz da tese dois “dois Sartre” – um, fenomenólogo, outro, materialista-marxista³⁰⁵. A influência (nunca sem críticas) dessas duas escolas no pensamento e na obra sartrianos é inegável. Defendemos, no entanto, que elas não demarcam duas fases, mas antes duas atitudes teóricas face a problemáticas bem definidas como no caso do engajamento. Ao nosso ver, Sartre consegue estabelecer uma continuidade entre aquelas estratégias filosóficas; de tal forma que, por exemplo, se em seus textos a fenomenologia é essencial para uma descrição inovadora do ser humano, o marxismo, e, claro, o comunismo, lhe aparecem como mediações teórico-práticas necessárias para uma experiência real do humanismo em termos políticos.

Pensamos ser capazes, ademais, de apontar o lugar da dialética no todo do projeto sartriano, que não é de mero acessório, nem de uma novidade de última hora que forçaria o autor a rever as posições de seus primeiros escritos. Ela é, sim, de vital importância para a compreensão da violência como aspecto efetivo da liberdade e do engajamento político como arma de transformação social nos quadros do que Sartre entende como *atitude revolucionária*

³⁰⁴ Para uma concepção madura de Sartre da subjetividade no contexto de sua adesão ao marxismo, ver a *Conferência de Roma*, de 1961 (também intitulada *Marxismo e subjetividade* e publicada em português como *O que é a subjetividade?*), onde o autor relaciona seu conceito de consciência à sua leitura do método de análise marxista: SARTRE (2015).

³⁰⁵ Bernard-Henri Lévy (2005) trava um interessante diálogo com essa tese, demonstrando-a, no fim de contas, “problemática, frágil e incerta” (p. 80). O autor recorre, para tanto, a “um certo número de intuições fundamentais [...] comuns aos *dois Sartre*, que perduram de um ao outro e que são como que seu pedestal comum” (p. 81). Para o levantamento desses “temas comuns” que “unificam a aventura sartriana” (p. 81), cf. pp. 81-83.

em seu contexto histórico³⁰⁶. A dialética é para Sartre, mais do que um método, uma regra de pensamento e de ação, embora se trate, por certo, de uma denotação muito peculiar de regra, já que a preocupação maior, para além (ou aquém) do que possa porventura se tornar fixo, estável ou paradigmático em termos filosóficos, é com o presente histórico, com o *fazer histórico*, em toda sua profunda instabilidade.

4.2 Políticas da revolta: repercussões práticas de uma filosofia das tensões

É possível que, à primeira vista, pareça difícil (se não impossível) conciliar, num só projeto filosófico, uma intuição da existência e da história como fundamentalmente absurdas e uma preocupação com as repercussões ético-políticas do pensamento e do engajamento. Trata-se de uma inquietação, no fim das contas, natural: pois, num universo cuja característica mais essencial é a ausência de valor e destino previamente dados, de sentido metafísico constituído, de parâmetros morais auto-evidentes – nesse universo, como (e por que) estabelecer qualquer critério de juízo sobre as ações humanas? Como (e por que) avaliar criticamente o presente histórico? Como (e por que) engajar-se? No caso de Camus, essas questões encontram solução no movimento da experiência da absurdidade à revolta e na configuração da atitude revoltada como resposta à condição absurda do ser humano. Descrevemos esses dois aspectos na seção 3.2: mostramos que a revolta desempenha, no cerne do pensamento camusiano, um papel, sobretudo, criativo, propositivo, no que diz respeito ao engajamento político. Interessamos agora compreender quais seriam, concretamente falando, essas proposições, ou seja, como tal movimento produz uma filosofia prática.

Comparemos, de início, dois trechos de duas peças de Camus: *Calígula* (1941) e *Os justos* (1949)³⁰⁷. Na primeira (ato III, cena VI), Cherea procura argumentar com o imperador Calígula sobre por que deve matá-lo a fim de interromper o ciclo de perpetuação do absurdo e salvar a vida do povo de Roma e a sua própria: “*Cherea*: Acredito que há ações que são mais belas do que outras. *Calígula*: Acredito que todas são equivalentes.”³⁰⁸ Na segunda (ato II), o diálogo é entre Stepan e Kalieiev, integrantes de uma célula revolucionária russa de 1905 que decidem se devem ou não explodir a carruagem do Grão-duque na qual este vai ao teatro acompanhado por seus dois sobrinhos pequenos:

³⁰⁶ Pós-Segunda Guerra Mundial, pré-Guerra Fria (no que concerne aos textos trabalhados aqui).

³⁰⁷ Desenvolvemos esse paralelo baseando-nos na chave de leitura sugerida por Colin Davis (2007, pp. 106-108).

³⁰⁸ CAMUS, 2006a, p. 369.

Stepan: não há limites. A verdade é que vocês não acreditam na revolução. 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 têm a certeza de possuir esse direito. É porque não acreditam na revolução.

Kalieiev: 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, 1960, pp. 103-105; destacamos).

É certo que a “beleza” de que fala Cherea não equivale exatamente ao princípio de “justiça” evocado por Kalieiev. Também o protagonismo ambíguo de Calígula não se repete em *Os justos*, onde Kalieiev é construído e apresentado em nítida superioridade em relação ao desmedido Stepan. Nos dois casos, entretanto, estão em questão os limites da ação e da violência, com evidente progresso de *Os justos* em relação a *Calígula* – progresso efetuado, na verdade, pelo próprio pensamento camusiano. Se na peça de 41 o imperador tem a palavra final³⁰⁹ e o diálogo conclui-se na absoluta equivalência, no contexto do absurdo cósmico-metafísico, das ações e das experiências, em *Os justos*, o argumento de Kalieiev em defesa de uma ação lúcida que incorpora um limite ético prevalece sobre a lógica revolucionária da pura eficácia pregada por Stepan.

Os justos, nesse sentido, marca um progresso do escritor e pensador Camus no que tange à reflexão sobre a moral e a legitimidade da violência política³¹⁰. Todo o enredo da peça é concentrado num sério problema: deve-se explodir a carruagem do déspota e com isso assumir o assassinato de duas crianças inocentes? Ou adiar a oportunidade e comprometer-se com uma ação o mais justa possível porém de eficácia duvidosa? Qual engajamento é preferível: o de Stepan, segundo o qual “só as bombas são revolucionárias”³¹¹ e a concretização da justiça social deve vir antes de qualquer princípio de coerência moral? Ou o de Kalieiev e seus amigos, para quem “mesmo na destruição, há uma ordem, há limites”³¹²?

Se, por um lado, o panorama que Camus nos propõe é algo dualista, ele não é, contudo, maniqueísta. Não se trata de escolher entre a boa ou a má opção; mesmo porque nenhuma é isenta de contrariedade. Se se sacrificam vidas inocentes, aumenta-se a injustiça

³⁰⁹ No mesmo diálogo citado acima, logo após a fala de Calígula, Cherea concede: “Eu bem o sei, Caio, e é por isso que não te odeio” (CAMUS, 2006a, p. 369).

³¹⁰ Sobre esse contraste entre *Calígula* e *Os justos*, ver LAMONT (1988).

³¹¹ CAMUS, 1960, p. 40.

³¹² *Ibidem*, p. 103.

presente em nome de uma justiça hipotética vindoura. Se não, a moral de hoje ganha, sob o risco de que amanhã o absurdo se multiplique e destrua o que a moral conquistou. O horizonte de incerteza (tanto moral como política) é uma constante. O que Camus enfatiza, portanto, é o custo que cada modelo de engajamento pressupõe, em termos de vidas humanas. Quem garante que a revolução, para firmar-se, não exigirá mais e mais assassinatos? E como isso pode ser impedido a não ser recusando-se desde já o sacrifício compulsório de vidas inocentes ao princípio revolucionário? É por isso que a lógica de Kalieiev triunfa, do ponto de vista camusiano. E é por isso que, confrontado por Stepan a respeito dos indivíduos futuros que colherão ou não os frutos da revolução, Kalieiev pode responder:

Outros... Sim! Mas eu amo os que vivem hoje na mesma terra que eu, e são esses que 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 (CAMUS, 1960, p. 107).

É importante mencionar que a figura de Kalieiev, além de ser uma figura histórica real³¹³, seria ainda retomada por Camus no capítulo *Os assassinos delicados* de *O homem revoltado* para exemplificar tanto o exercício contido e excepcional da violência que, veremos, faz parte do engajamento camusiano quanto a observância de um limite ético que garante, minimamente, o elemento emancipador do projeto dito revolucionário³¹⁴.

De fato, como já tivemos ocasião de notar, a tensão revolta-limite é eminentemente *criadora*, a noção de limite surgindo como contraponto da própria revolta ao niilismo enquanto sua possível degradação. Mantendo a preservação da vida como referencial ético, o pensamento revoltado assegura para si, se não um ideal, pelo menos um primeiro compromisso político que nada tem a ver com o adiamento da justiça social ou com a adoção de uma postura moral estacionária ou conservadora. A revolta está aí, segundo Camus, para criar moral e produzir

³¹³ Ivan Platonovitch Kalieiev (1877 – 1905) foi um universitário, poeta e militante revolucionário russo. Foi preso e enforcado em 1905 pelo assassinato do Grão-duque Serguei, governador de Moscou, tendo já recuado numa primeira tentativa devido à presença, junto ao Grão-duque, de seus sobrinhos e esposa. Visitado na prisão pela viúva Grã-duquesa, que lhe oferece comutação da pena mediante um pedido público de perdão, Kalieiev recusa a alternativa e prefere a morte como última demonstração de fidelidade aos seus companheiros e à causa revolucionária.

³¹⁴ “Kalieiev 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 [...] Kalieiev 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. Kalieiev 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 faz viver? A resposta não deixa dúvidas. Kalieiev e seus irmãos triunfam sobre o niilismo” (CAMUS, 1999, p. 204).

política, para encarnar afirmações não apenas lógicas mas também, principalmente, práticas, constantes e abrangentes da vida humana. A pergunta que se precisa fazer, então, no âmbito da revolta, é: quais são suas possibilidades?

As respostas passam, primeiramente, pela análise do que Camus considera uma “crise” do mundo contemporâneo. Ela é desenvolvida numa conferência de 1946, *A crise do homem*, pronunciada nos Estados Unidos, em cujo texto Camus pontua cinco características principais dessa crise que, ao mesmo tempo existencial, cultural e política, compromete, a seu ver, o futuro de toda a humanidade e exige de todos uma tomada de posição. Seriam elas:

- 1) A vontade de potência,
- 2) o terror,
- 3) a substituição do homem real pelo homem político e histórico,
- 4) o reino das abstrações e da fatalidade [...] hoje, as ideias matam tantos homens quanto os industriais.
- 5) A solidão privada de futuro (CAMUS, 2006e, pp. 742-743).

O primeiro ponto encontra-se articulado na crítica de Camus a Nietzsche, ou melhor, na denúncia da transposição da vontade de potência ao plano político, presente em *Calígula* e em *O homem revoltado*³¹⁵. A compreensão camusiana é de que a intuição de um universo desprovido de ordem transcendente no qual o indivíduo se percebe rodeado, em absoluta fragilidade, por forças cegas e implacáveis e tendo por única opção afirmar-se afirmando sua própria força, tal intuição, útil, por exemplo, para orientar uma estética, conduz ao totalitarismo genocida se transposta ao plano político. A politização da vontade de potência perde de vista a lição sobre a incomensurável fragilidade humana e mimetiza, historicamente, o absurdo presente na natureza. Como Camus afirma em *O homem revoltado*, “o nietzschismo, teoria da vontade de poder individual, estava condenado a inscrever-se numa vontade de poder total”³¹⁶. Esse elemento sobrevive, no século XX, ao III Reich e ganha dimensão global nos interesses privados e estatais que se sobrepujam ao bem-estar coletivo, no sacrifício de milhares de vidas pelas vontades nacionalistas, na exploração cada vez mais intensa de recursos e corpos para alimentar a máquina das guerras ao redor do globo³¹⁷.

O segundo elemento, o terror, aparece para Camus como consequência natural do divórcio entre moral e política operado pela Modernidade. O terror se instaura no pensamento

³¹⁵ Em especial no capítulo *Nietzsche e o niilismo*.

³¹⁶ CAMUS, 1999, p. 100. Cf. p. 68 e nota 214 de nosso texto.

³¹⁷ “É muito fácil, nesse sentido, acusar somente Hitler e dizer que, tendo morrido a víbora, o veneno desapareceu. Pois nós sabemos muito bem que ele não desapareceu, que o trazemos em nosso próprio coração, e que isso se sente pela maneira como as nações, os partidos e os indivíduos se encaram ainda com um resquício de cólera” (CAMUS, 2006e, p. 739).

e nos costumes na medida em que as instâncias políticas das sociedades contemporâneas – os partidos, as instituições, os governos, os órgãos internacionais – abstêm-se dos valores como princípios ativos na organização coletiva da vida. Ao substituir a busca por referências morais pelo cálculo do lucro e da eficácia, o realismo político – tese fundamental, segundo Camus, da política contemporânea – submete todos os aspectos da existência aos jogos de poder, no mais das vezes, bélicos e econômicos que disseminam o controle totalitário das ideias e das condutas mesmo no interior das sociedades ditas democráticas.

Os itens 3 e 4 são complementares. Eles abordam a problemática do historicismo e da responsabilidade do intelectual. Vimos nos capítulos anteriores a definitiva recusa camusiana da subsunção do humano ao histórico e o reconhecimento das ambiguidades que permeiam a reflexão filosófica sobre a historicidade. Camus desafia a armadilha aparentemente inevitável que essa questão carrega: se não existe qualquer sentido histórico, então também a história é terreno do absurdo e o valor da existência, da liberdade e da felicidade humanas depende unicamente das circunstâncias. Se a história tem um sentido último, então, da mesma forma, a existência nada é se não é inteiramente posta a serviço da perseguição desse sentido³¹⁸. Camus refuta esse beco sem saída asseverando que a existência não encontra na história sua justificação, mas que é a história que precisa, de alguma forma, encontrar nas experiências humanas anteriores a ela (a arte, a moral, a natureza, p. ex.) sua razão de ser. “Nós não pretendemos escapar à História, pois estamos na História. Nós pretendemos simplesmente lutar na História para preservar da História esta parte do Homem que não pertence a ela”³¹⁹.

O quinto “sintoma” é como que um resultado dos outros quatro. Em meio ao progresso das civilizações e às demandas cada vez maiores da história; em meio ao caos e às destruições que fazem do cotidiano uma tragédia contínua, o indivíduo se vê tão ou mais só e impotente do que quando se nota num mundo indiferente e hostil. As condições sociais que se perpetuam e as ideias que predominam fazem com que mesmo ao longo da experiência da revolta a miséria do mundo seja aumentada. Nesse registro, histórica como metafisicamente, a vida parece não valer a pena ser vivida.

Após definir os problemas, Camus propõe alguns engajamentos capazes de, seja a nível teórico, seja por meio de uma práxis coletiva, fazer frente à situação e responder à “crise” contemporânea. É importante salientar que, não constituindo um programa de escopo

³¹⁸ “Substituiu-se o niilismo pelo racionalismo absoluto e, nos dois casos, os resultados são os mesmos. Porque se é verdade que a História obedece a uma lógica soberana e fatal [...] então tudo que serve a essa marcha fatal é bom e as consumações da História são as verdades definitivas” (CAMUS, 2006e, p. 741).

³¹⁹ *Ibidem*, p. 745.

revolucionário ou de transformação radical da sociedade, as ideias de Camus visam a uma lúcida e, principalmente, modesta reorganização das atitudes políticas, do indivíduo como dos grupos, frente aos impasses de sua época.

Nós devemos:

1) chamar as coisas por seus nomes e nos darmos conta de que matamos milhões de homens a cada vez que consentimos em pensar certos pensamentos. Não se pensa mal porque se é um assassino. É-se um assassino porque se pensa mal. É assim que se pode ser um assassino mesmo sem, aparentemente, nunca ter matado alguém. E é assim que, mais ou menos, somos todos assassinos. A primeira coisa a ser fazer é, então, rejeitar, pelo pensamento como pela ação, toda forma de pensamento realista e fatalista. É o trabalho de cada um de nós (CAMUS, 2006e, p. 744).

Dois coisas merecem destaque aqui: primeiro, claro, o engajamento por uma linguagem clara e lúcida o suficiente para dar conta dos complicados problemas que, no século XX, se tornam problemas de todos sem escamotear através de artifícios e lugares-comuns os fatos (p. ex., o assassinato) que os discursos filosóficos ou políticos de então procuram justificar. Assim, além da preocupação com o que é dito, o cuidado com o como dizê-lo é, para Camus, igualmente relevante em termos éticos³²⁰. Em segundo lugar, acreditamos ver nesse trecho uma solução à questão que deixamos aberta ao final da seção 3.3³²¹ sobre um possível intelectualismo camusiano: não se trata, com efeito, de atribuir ao pensamento a responsabilidade integral pela realidade e restabelecer a prioridade ontológica da especulação (que as filosofias materialistas modernas cuidam em desconstruir). Trata-se, sim, de sublinhar as proveniências e as repercussões políticas dos conceitos: cada ideia repercute numa lógica e numa justificação de atitudes concretas. Porque a razão é justificadora e instrumentalizável³²², pensar a menor apologia do terror é já o terror; expressar uma ideia que justifica ao assassinato é já assassinar. No fundo, por um viés diverso e com outra argumentação, temos, como em Sartre, a radicalização da responsabilidade do intelectual.

Daí que “a segunda coisa a se fazer”, de acordo com Camus, seja “descongestionar o mundo do terror que nele reina e que impede que se pense bem”³²³. Ao mesmo tempo em que o pensamento filosófico é importante porque pode tanto sancionar uma realidade absurda

³²⁰ Sobre a questão da linguagem clara nas relações humanas: o tema é vasto e pode orientar uma profunda pesquisa na filosofia camusiana; ele é abordado inúmeras vezes e nos mais diversos escopos de escrita: *O homem revoltado*, a peça *O mal-entendido*, os romances *A peste* e *A queda*, além de conferências como *A crise do homem* e artigos jornalísticos. A título de exemplo significativo, cf. o ensaio sobre Brice Parain: *Sur une philosophie de l'expression* (CAMUS, 2006k). “Nomear mal um objeto é aumentar a desgraça deste mundo” (p. 908). No entanto, a busca por uma linguagem clara, imparcial e precisa não implica a busca por um absoluto metafísico? “Chamar as coisas por seus nomes” não supõe ignorar os perspectivismos e relativismos em jogo na linguagem humana e na própria leitura dos acontecimentos?

³²¹ Cf. pp. 84-85 e nota 258.

³²² CAMUS, 1999, p. 13: “a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juizes”.

³²³ CAMUS, 2006e, p. 744.

quanto questioná-la, os absurdos históricos que sufocam a vida contemporânea não podem ser enfrentados senão por um engajamento conjunto em torno de preocupações éticas e políticas. De outro modo, tem-se a mutilação proposta pela *realpolitik* ao estabelecer a burocracia como valor supremo e tratar todo o universo humano como meio para um fim sempre adiado.

3) A terceira coisa a se fazer é restituir a política, sempre que possível, ao seu verdadeiro lugar, que é um lugar secundário. Não se trata, com efeito, de fornecer a este mundo um evangelho ou um catecismo político ou moral. O grande infortúnio nosso tempo é que justamente a política pretende nos munir, ao mesmo tempo, de um catecismo, de uma filosofia completa e mesmo, algumas vezes, de uma arte de amar. Ora, o papel da política é fazer sua lição de casa, e não cuidar de nossos problemas interiores. Ignoro, de minha parte, se existe um absoluto. Mas sei que ele não é de ordem política. O absoluto não é assunto de todos: é assunto de cada um. E todos devem conduzir suas relações entre si de forma que cada um tenha o lazer interior de se interrogar sobre o absoluto. Nossa vida pertence, certamente, aos outros e é justo dá-la quando é preciso. Mas nossa morte só pertence a nós (CAMUS, 2006e, p. 744).

O tema do lugar da política (e da história) é uma constante no pensamento camusiano desde, pelo menos, *O mito de Sísifo*; tema, também de extrema importância na compreensão da polêmica com Sartre. Uma leitura superficial dessa problemática procuraria destacar a desatenção, por parte de Camus, para com a prioridade do concreto e do material sobre o lógico e o espiritual, ou para com a função determinante das relações de poder sociais na dinâmica geral da sociedade. Essa leitura falharia em reconhecer, no entanto, que a ordem concreta da existência não se reduz à política e que a dimensão, digamos, ante-histórica dos indivíduos é igualmente determinante para a totalidade do ser humano e para os acontecimentos históricos. O argumento de Camus de que o humano e o histórico – ou o humano e o político – não coincidem de forma absoluta não visa à desqualificação da política ou da história, mas à afirmação da não autonomia das mesmas. i.e., de que elas encontram fundamento e limite *na condição humana*.

“A quarta coisa a se fazer é procurar e criar, a partir da negação, os valores positivos que permitirão conciliar um pensamento pessimista e uma ação otimista”³²⁴. Voltamos a encontrar a revolta criadora, pois se é verdade que toda afirmação implica uma negação, como atestam os filósofos influenciados pela dialética hegeliana, para Camus o oposto é também verdadeiro: a negação precisa trazer, em seu bojo, um conteúdo afirmativo se não quiser negar o próprio movimento que a impulsiona. Por isso, a crítica dos valores modernos que as filosofias de seu tempo, a seu ver, empreendem não pode ser um recusa absoluta de todo valor e da possibilidade da moral. Ela deve, isto sim, afirma o autor noutra lugar³²⁵, defender, pelo menos,

³²⁴ CAMUS, 2006e, p. 744.

³²⁵ CAMUS, 2006d, p. 684.

valores novos e “provisórios” capazes de tornar o mundo “respirável”. Já que a experiência do absurdo conduz, em última instância, à solidariedade metafísica, a filosofia descobre, nesse movimento, a função de criar os valores que reforcem essa solidariedade. Trata-se de “compreender que essa atitude visa à criação de um universalismo onde todos os homens de boa vontade poderão se encontrar”³²⁶.

Num contexto em que falar de violência política desperta debates intermináveis (e geralmente nada amigáveis), Camus logra perfurar a densa atmosfera dos preconceitos intelectuais e tematizar a importância ainda maior, para o fazer político, do diálogo franco, do pensamento livre e da solidariedade. Vale a pena pontuar, no entanto, que o engajamento camusiano contra o suicídio, a pena de morte e o assassinato (conservemos em mente a identificação da morte como signo maior do absurdo) não é, por assim dizer, o ápice de sua filosofia. Trata-se mais de um movimento negativo que funda o enfrentamento existencial do novo mundo do pós-guerra. Noutras palavras, para Camus, *a política só começa com a recusa da legitimação do assassinato (e de toda violência) como modelo prioritário de ação*.

O que vem depois dessa recusa? Se tanto o conformismo quanto a revolução envolvem princípios danosos, insustentáveis, por qual via seria ao menos pensável uma organização livre, justa e o menos violenta possível das forças políticas? *Nem vítimas nem carrascos*, série de artigos publicados no jornal *Combat* em 1948, procura responder essas questões. Ali, Camus precisa, ilustrando conceitos presentes em toda sua obra, da juventude à maturidade, alternativas concretas ao terror e à lógica da vontade de potência que envenenam as relações humanas (singulares e coletivas) e fazem do século XX o “século do medo”³²⁷.

Como dizíamos, a recusa do assassinato não conclui, mas sim inicia um engajamento. Se nos lembrarmos, nesse sentido, de que o conceito de limite não traz à tona, exatamente, uma *restrição* à revolta, mas antes uma *referência* constante em meio ao variar das circunstâncias, compreenderemos que a decisão de não assassinar – ou de não projetar uma legitimação do assassinato – não aparece, no presente raciocínio, como uma concessão final, mas sim como um ponto de partida – dir-se-ia, mesmo, como um pressuposto. Assim o entende Camus quando adverte:

Anteriormente a toda construção, hoje é preciso colocar duas questões: “Sim ou não, direta ou indiretamente, queres ser morto ou violentado? Sim ou não, direta ou indiretamente, queres matar ou violentar?” Aqueles que responderem não a essas duas

³²⁶ CAMUS, 2006e, pp. 744-745.

³²⁷ CAMUS, 2006g, p. 456. “O século do medo” é o título do primeiro artigo da série.

questões estão automaticamente embarcados numa série de consequências que devem modificar sua maneira de colocar o problema (CAMUS, 2006g, p. 438).

Topa-se aqui com uma primeira dificuldade: pois uma coisa é reconhecer que o assassinato exerce um fascínio sobre as ideologias dominantes, que é um desafio agir politicamente num mundo onde “a vida humana é considerada fútil”³²⁸, numa época na qual “se mata por procuração”³²⁹. Outra é engajar-se no combate a esse estado de coisas. Um princípio pode ser refutado, mas quanto às tiranias cegas e surdas? E a violência gratuita? E as falanges que se servem da fragilidade humana para melhor exaurir indivíduos e povos inteiros? A que voz atendem tais potências senão à das armas? Assim a lucidez encontra a contradição³³⁰, ou seria esse o caso se, do ponto de vista de Camus, se tratasse de tomar partido pela não-violência, quando, na verdade (e o tempo todo frisamos) o que está em questão é um engajamento contra a *legitimação* da violência³³¹. Ora, que a violência seja – embora, algumas vezes, inegavelmente necessária – injustificável não significa que ela não seja – embora absolutamente injustificável – por vezes um recurso necessário. A repulsa, aqui, não implica descarte. Uma nota de 1947 dos *Cadernos* é bastante esclarecedora a esse respeito:

Conservar, quanto à violência, seu caráter de *ruptura*, de crime – isto é, não admiti-la senão ligada a uma responsabilidade *pessoal*. De outra forma ela é *da ordem*, ela está *na ordem* – lei ou metafísica. Ela deixa de ser ruptura. Ela elude a contradição. Ela representa, paradoxalmente, um salto no conforto. Torna-se a violência confortável (CAMUS, 2006b, p. 1093).

Camus chama atenção para a importantíssima nuance entre a violência como ruptura e instrumento de resistência e a violência codificada pela instituição ou pelo Estado, a violência tornada método, ou seja, tornada lei. É a diferença entre a insurgência excepcional e o terror – no qual matar é de bom tom e não implica responsabilidade direta. Poderíamos aqui retomar *Os justos* e sua representação do limite ontológico da revolta como limite prático da violência, pois o dilema que contrapõe Stepan e Kalieiev é o do recurso a uma violência que, ao invés de visar ao efeito imediato e à responsabilidade pessoal, impõe-se às expensas do presente projetando no futuro sua sanção final. Não é a mesma coisa atentar contra o Grão-duque, alvo específico

³²⁸ CAMUS, 2006g, p. 438.

³²⁹ *Ibidem*, p. 439: “É um defeito de nosso século. Assim como se ama pelo telefone e que se trabalha, não mais sobre a matéria, mas sobre a máquina, hoje mata-se e é-se morto por procuração”.

³³⁰ “Estamos aqui, de fato, na utopia e na contradição. Pois nós vivemos, justamente, num mundo onde o assassinato é legitimado, e nós devemos transformá-lo se não o queremos assim. Mas parece que não podemos transformá-lo sem correr o risco de assassinar. O assassinato nos conduz, assim, ao assassinato e continuaremos a viver no terror, tanto faz se o aceitamos com resignação ou que queiramos suprimi-lo por meios que o substituirão por outro terror” (*Ibidem*, p. 439).

³³¹ “Aqueles que são como eu querem um mundo, não onde não se mate mais (não somos assim tão ingênuos!), mas onde o assassinato não seja legitimado” (*Ibidem*, p. 439).

do processo revolucionário, e admitir o assassinato de crianças como efeito colateral que só as consciências de amanhã poderão julgar – supondo que o amanhã chegue. Segundo Martin Crowley:

A combinação de reação local contra um mal maior, revolta convulsiva contra injustiça metafísica e a prontidão a sacrificar a própria vida afirma um valor para além da situação histórica imediata e permite à violência atingir uma justificação temporária, oposta à pseudojustificação da violência em termos de processo histórico (CROWLEY, 2007, p. 103).

É o que também demonstra o diálogo entre Dora e Stepan:

Dora: Espera! (*Para Stepan.*) Poderias tu, Stepan, poderias tu, de olhos abertos, disparar sobre uma criança? *Stepan:* poderia, se a organização mo ordenasse. *Dora:* Por que fechas os olhos? *Stepan:* Eu? Fechei os olhos? *Dora:* Sim, fechaste. *Stepan:* Nesse caso, foi para melhor imaginar a cena e poder responder com conhecimento de causa. *Dora:* Abre então os olhos e compreende que a organização perderia os seus poderes e a sua influência se tolerasse que assassinássemos crianças à bomba. *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. *Dora:* Nesse dia, a revolução será odiada pela humanidade inteira. *Stepan:* Que importância tem, se a amarmos o bastante para a impor à humanidade inteira e a salvar de si mesma e da escravatura? *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? *Stepan:* Sim, se for preciso, e até que o povo compreenda. Também eu amo o povo. *Dora:* Não é essa a imagem do amor (CAMUS, 1960, pp. 97-100).

Portanto, a não-violência e o uso comedido, excepcional da violência são igualmente utópicos, numa atmosfera em que esta é considerada regra de ação. A última estratégia, ainda assim, é menos idealista e mais apropriada ao pensamento revoltado³³². Mas, argumenta Camus, a ideia de uma experiência universal da liberdade baseada na exploração do trabalho e da ideia de uma sociedade justa erigida sob o império do Estado e da burocracia são, também elas, utópicas, no sentido de que para a realização seja da liberdade absoluta, seja da justiça absoluta, os meios nunca serão suficientes. Impossível, portanto, determinar qual projeto de transformação do mundo seria menos utópico. A atmosfera política dos anos 40-50 dissolve qualquer fronteira entre ideologia e utopia. A questão, que Camus coloca em sua radicalidade,

³³² A *sutileza* entre a defesa da não-violência e a asserção da não-justificabilidade da violência parece escapar à maioria dos críticos da filosofia política camusiana. Essa nuance ocupa, p. ex., o núcleo da polémica entre Camus e o escritor-jornalista Emmanuel d’Astier de La Vigerie, que lê *Nem vítimas nem carrascos* como um panfleto pacifista. Cf. CAMUS, 2006c, p. 457: “Simplesmente refutar a não-violência não significa refutar-me. Eu nunca a defendi [...] Creio que a violência é *inevitável*, foi o que me ensinaram os anos de ocupação. Para dizer tudo, houve, naquele tempo, terríveis violências que não me foram problema algum. Eu não diria, portanto, que é preciso suprimir toda violência – *o que seria desejável, mas, de fato, utópico*. Digo apenas que é preciso recusar toda *legitimação* da violência, venha essa legitimação de uma razão de Estado absoluta ou de uma filosofia totalitária” (grifamos).

é determinar qual utopia seria “menos custosa”³³³, “relativa”³³⁴, em qual delas seria possível conservar o caráter provisório da violência, sem elegê-la como método definitivo. “O combate que será travado nos anos porvir não se dará entre as forças da utopia e da realidade, mas entre utopias diferentes que procuram se inserir no real a partir das quais trata-se de escolher a menos custosa”³³⁵.

Camus também lança mão de uma apreciação quantitativa do panorama ideológico contemporâneo, e talvez seja este seu argumento mais importante na rejeição da escolha polarizada entre os sistemas americano e soviético³³⁶. O que significaria, em termos quantitativos, a tomada dos poderes por uma revolução comunista internacional? O que significaria a livre extensão do imperialismo capitalista por todo o globo? É importante responder a essas perguntas tendo em mente o saldo de mortos e de prejuízos da Segunda Guerra recém terminada, o desenvolvimento das armas nucleares e a articulação internacional das potências militares. Isso equivale a perguntar: o estabelecimento de uma ordem política planetária unificada compensaria o extermínio de dois terços da humanidade e os danos catastróficos causados ao meio ambiente?

Para Camus, a resposta é não. Nas duas perspectivas, a guerra comprometeria o presente e o futuro de tal forma que mal sobraria humanidade para experimentar, historicamente, a liberdade e a justiça prometidas. “O meio, aqui, aniquilaria o fim”³³⁷. O engajamento camusiano, assim, passa pela definição de um “pensamento político modesto”, “livre de todo messianismo e da nostalgia do paraíso terrestre”³³⁸, preocupado, sobretudo, com a preservação do indivíduo e do mundo presente a partir dos quais a vida e a história são possíveis: “Minha convicção é de que não podemos ter, razoavelmente, a esperança de tudo salvar, mas que podemos nos propor, pelo menos, a salvar os corpos, a fim de que o futuro permaneça possível”³³⁹.

³³³ CAMUS, 2006g, p. 440.

³³⁴ *Ibidem*, p. 445.

³³⁵ *Ibidem*, p. 440.

³³⁶ “Hoje, o preço que a guerra custaria à humanidade deve ser objetivamente comparado ao progresso que podemos esperar da tomada do poder mundial pela Rússia ou pela América [...] Gostaria de observar que esta maneira de raciocinar é propriamente objetiva. Ela só leva em conta a apreciação da realidade, sem engajar, por enquanto, juízos ideológicos ou sentimentais” (*Ibidem*, p. 445).

³³⁷ *Ibidem*, p. 447.

³³⁸ *Ibidem*, p. 440.

³³⁹ *Ibidem*, p. 440. Vale ressaltar que os “corpos” em questão não são apenas, especificamente, humanos. O termo envolve, num espectro mais amplo, os demais seres vivos e os recursos naturais; enfim, os ecossistemas cuja preservação é tão imprescindível, do ponto de vista ético, quanto a das vidas humanas singulares. Nesse sentido, podemos apontar, mesclada à ética e à filosofia política camusiana, uma forte preocupação ecológica que antecipa debates mais atuais no meio filosófico.

A superioridade do engajamento revoltado é, antes de tudo, quantitativa; ele custa menos à medida que não precisa construir, à força, a unidade global, pois suas premissas são a condição propriamente humana da fragilidade, a articulação coletiva das potências transformadoras pautada pela tensão revolta-limite e a experiência universal de uma História cuja violência desconhece aquela tensão e sufoca as existências. Nesse sentido, a operatividade política da revolta está em ela funcionar como um denominador comum que conduz *da solidariedade metafísica à solidariedade internacional*.

Além disso, o internacionalismo que esse raciocínio funda dispõe-se não só num plano ético mas também, por exemplo, jurídico e econômico. É assim que ele envolve a defesa de uma “democracia internacional” rumo à qual o primeiro passo seria a criação conjunta de um parlamento supragovernamental eleito internacionalmente (com a devida representatividade) e responsável pela criação de leis e de um Direito independentes das diretrizes executivas governamentais³⁴⁰. “E, da mesma forma que a solução política será internacional, ou não será nenhuma, assim a solução econômica deve ter em vista, *antes de tudo*, os meios de produção internacionais: petróleo, carvão e urânio”³⁴¹.

A ideia é de uma comunidade jurídica e econômica na base de uma comunidade política que ajude a definir, para além das fronteiras e das particularidades culturais, os valores e práticas de um mundo que precisa apostar no diálogo como ferramenta maior contra os desgastes materiais e espirituais provocados por séculos de abuso histórico. Podemos notar que o elemento democrático do engajamento camusiano inclui, em sua essência, o combate, por todos os meios, de um universo político de silêncio e medo que separa os indivíduos, intensifica sua solidão e escamoteia a partilha, no fundo, comum da absurdidade – e da revolta.

É importante destacar a centralidade de *Nem vítimas nem carrascos* na produção camusiana, não porque aí se presencie uma postura conclusiva e definitiva em relação ao diagnóstico da contemporaneidade ou à possibilidade de resistência à “história apocalíptica”³⁴² que se anuncia, mas pelo seu tom caracteristicamente oscilante entre pessimismo e entusiasmo. Há um sério componente de ceticismo político que se define, primeiro, pela incerteza – enquanto a aniquilação do futuro é uma alternativa quase certa da perspectiva das forças históricas, sua preservação, mesmo através do cuidado redobrado com o presente, permanece problemática – e depois pela incompletude ou insuficiência da história para dar conta do sofrimento humano e do coeficiente de negatividade cujo escopo é, afinal, metafísico-

³⁴⁰ Cf. CAMUS, 2006g, p. 448 *et seq.*

³⁴¹ *Ibidem*, p. 450.

³⁴² *Ibidem*, p. 455.

cosmológico³⁴³. Por outro lado, as incursões de Camus em temas e categorias próprios ao Direito e à Economia mostram que sua análise da condição humana está longe de se restringir ao aspecto metafísico ou meta-histórico da mesma (embora o absurdo e a revolta metafísicos sejam o lastro do pensamento político camusiano). Elas mostram também que, para o filósofo, se é impossível *resolver* todo o mal, o sofrimento e a injustiça que atingem o ser humano, é possível e necessário trabalhar para *atenuar* a negatividade no plano prático. Ou seja, se o absurdo não pode ser eliminado pela política, ela pode diminuí-lo, o pelo menos não aumentá-lo³⁴⁴. Nisso reside a parcela de otimismo político de Camus.

De qualquer forma, *Nem vítimas nem carrascos* encarna desde o título a austeridade própria aos textos políticos camusianos e que torna o autor dificilmente assimilável por doutrinas e sistemas comprometidos com ideias fixas³⁴⁵. É uma evidenciação, em alternativas concretas, dos engajamentos assumidos durante o percurso intelectual que vai de *O mito de Sísifo* a *O homem revoltado*. A esse respeito, Philippe Vanney comenta:

É difícil ver [no texto] apenas um ensaio jornalístico cujo pretexto teria sido a atualidade imediata [...] Ao mesmo tempo síntese de ideias e de convicções das quais algumas remontam ao pré-guerra e apreciação sobre a nova situação que se delineia, o ensaio pode ser considerado um passo chave, na obra de Camus, em direção a *O homem revoltado* e como uma fundamentação aos seus engajamentos e às suas ações civis futuras (2006, p. 1277).

A menor familiarização com o contexto geopolítico da França (e da Europa, de um modo geral) nos anos seguintes a 1945 permite notar o quão corajosas são as posições camusianas. Como já abordamos esse contexto anteriormente, nos limitaremos a sublinhar duas coisas: primeiro, o caráter extremamente original das reflexões cujos traços gerais projetam um engajamento crítico e independente em relação aos discursos políticos dominantes (pró-capitalismo anglo-americano e pró-comunismo soviético) sem recair num mero exercício de imaginação. Em segundo, a filiação profundamente *socialista* (em nível teórico, mas não ideológico) das proposições políticas camusianas. Falamos numa filiação teórica mas não ideológica de Camus ao Socialismo no sentido de que os horizontes de luta pela transformação

³⁴³ É a intuição que repercute em *O homem revoltado* quando Camus, em meio à crítica da aspiração totalizante das doutrinas revolucionárias, sublinha que “as crianças continuarão a morrer sempre injustamente, mesmo na sociedade perfeita” (1999, p. 347).

³⁴⁴ “Em seu maior esforço, o homem só pode propor-se uma *diminuição aritmética* do sofrimento do mundo” (*Ibidem*, p. 347; destacamos).

³⁴⁵ “Sua ideologia é uma anti-ideologia. Sua única verdade é a ausência de verdade una e oficial” (SALAS, 2012, p. 84). Ver, ainda, do mesmo autor, e em conexão com a contextualização jurídico-política do pensamento camusiano: *Idem* (2002).

das condições de trabalho, de crítica ao capitalismo e de ressalva da dignidade humana universal face aos privilégios gritantes de uns poucos são constantes da filosofia política camusiana; tópicos que remetem, sem dúvida, às tradições teóricas do socialismo moderno, apesar dos muitos impasses em que o socialismo, enquanto ideologia política, se vê envolvido no contexto das revoluções novecentistas³⁴⁶. No fundo, aliás, o próprio Camus assume como compromisso inarredável que repensar o engajamento político significa também repensar o socialismo e a esquerda, mesmo duma perspectiva internacional e manifestamente *libertária*³⁴⁷.

De fato, os tópicos a partir dos quais Camus pensa a política de seu tempo tocam o cerne do debate filosófico que habita o começo da Guerra Fria: a prioridade do curso histórico na ordem da existência humana, a legitimidade da violência política, a globalização do desenvolvimento econômico e militar, a sustentabilidade desse desenvolvimento frente ao perigo de degradação planetária, a questão do direito internacional, a capacidade da democracia de fomentar a justiça social e uma cultura de paz preservando as liberdades civis³⁴⁸. Só a percepção da presença e da sempre renovada complexidade desses problemas em nossos dias bastaria para atestar a atualidade do pensamento político camusiano³⁴⁹.

Por fim, se uma tal filosofia, por suas repercussões epistemológicas e éticas, conduz a uma desconfiança dificilmente contornável em relação aos processos históricos (sua inteligibilidade e sua legitimidade), ela é por isso mesmo proposição de um engajamento que encontra na fórmula “salvar os corpos” seu imperativo ético e o objetivo fundamental de qualquer política que se pretenda uma afirmação rigorosa da vida.

4.3 Polêmica (III): o tema do engajamento político nas *Cartas de ruptura*

Maio de 1952: o número 79 de *Les temps modernes*, revista dirigida por Sartre, é lançado contendo uma crítica de Francis Jeanson a *O homem revoltado* de Camus. Embora

³⁴⁶ Ver GUÉRIN, 1985, pp. 359-360, para a compreensão do socialismo, em Camus, como “algo a ser reinventado sempre e em toda parte” e para a pertinência da filosofia política de Camus ao registro de “uma esquerda socialista, internacionalista e antitotalitária”.

³⁴⁷ “A verdade é que eu não teria mais qualquer prazer em viver num mundo onde houvesse desaparecido o que eu chamo de esperança socialista”, escreve Camus numa carta a Roger Quilliot (VANNEY, 2006, pp. 1287-1288). Ver também QUILLIOT (1988).

³⁴⁸ Isso sem falar na aspiração camusiana a uma *arte democrática*! Ver REY (2006) para a compreensão do teatro e do romance produzidos por Camus no registro de uma “aposta democrática” no terreno político.

³⁴⁹ São inúmeros, nas últimas duas décadas, os trabalhos que reiteram as atualidades (e atualizações) do pensamento camusiano no contexto geopolítico de nosso século. Ver, a esse respeito, MARGERRISON *et al.* (2008) e PEYRE (1988).

escrito e assinado por Jeanson (um dos editores da revista), e não por Sartre³⁵⁰, o texto é o gatilho do debate entre Sartre e Camus que culminará, em poucas semanas, no rompimento intelectual e pessoal entre ambos. De certa forma, o que conduz de um cenário a outro – de uma crítica negativa, porém esperada, dentre tantas dirigidas a *O homem revoltado*, a uma polêmica que viria a movimentar todo o meio intelectual francês – é a resposta de Camus dirigida, não a Jeanson, mas ao diretor da revista, Sartre. Daí se seguem dois outros textos: as réplicas de Sartre e Jeanson. Juntos, os quatro ficam sendo conhecidos (e muitas vezes publicados) como *Cartas de polêmica* ou *Cartas de ruptura*³⁵¹. Procederemos nesta seção a uma análise desses textos.

Sempre são possíveis objeções no que diz respeito ao recurso a cartas ou textos de intervenções públicas em discussões ou análises de escopo filosófico. Entretanto, além da tradicional importância dessa espécie de documentos para uma apreensão mais apurada de ideias artísticas, filosóficas, científicas, políticas etc., justificamos, em nosso caso, a pertinência teórica das cartas a partir de pelo menos três razões: (1) elas dão corpo a um significativo debate em torno das perspectivas de leitura de *O homem revoltado*, debate de múltiplas frentes e repercussões³⁵²; (2) elas são, além disso, ocasião de um emprego menos técnico ou hermético de conceitos filosóficos; (3) por fim, no que interessa em especial ao nosso trabalho, elas constituem um diálogo direto e recíproco entre Sartre e Camus que desvela as influências (e críticas) de um projeto filosófico sobre o outro³⁵³. Além de tudo isso, as cartas oferecem um recorte filosófico da experiência histórica da Guerra Fria, e ainda, como veremos (malgrado as intenções de seus autores), do clima de polarização geopolítica predominante nos anos de 1950, particularmente na França.

Nosso foco na discussão das cartas é o contato polêmico entre as filosofias sartriana e camusiana centrado no tema do engajamento político. Consideramos, no entanto, imprescindível ter em mente, ao menos de forma panorâmica, os argumentos dos dois textos de Jeanson contra Camus. Posto que eles nos introduzem à polêmica de 1952, devemos antes de mais explicitá-los na tentativa de captar seu leitmotiv. A ideia, então, é sumarizar a crítica de Jeanson em seus principais pontos, os quais, não por acaso, serão mais tarde os pontos norteadores da polêmica Camus-Sartre.

³⁵⁰ Aronson (2007, p. 232 *et seq.*) narra o longo debate interno em *Les temps modernes* que leva à escolha de Jeanson para a redação da crítica da revista.

³⁵¹ Acrescenta-se ainda a essa coletânea o necrológio escrito por Sartre em 7 de Janeiro de 1960 por ocasião do enterro de Camus.

³⁵² À época, os debates suscitados em torno da publicação de *O homem revoltado* incluíram personalidades como André Breton, Maurice Merleau-Ponty, Pierre Hervé, Arthur Kœstler etc.

³⁵³ Sem falar em seu significado enquanto documentos históricos que ilustram a seriedade do debate intelectual de então, qualidade rara nas discussões acadêmicas de nossos dias.

Segundo Jeanson, Camus substitui a história pela metafísica; o autor de *O homem revoltado* exclui deliberadamente o domínio histórico da investigação que se propõe levar a cabo no livro, tecendo assim um discurso meramente metafísico-especulativo sobre a revolta, o engajamento e a revolução:

Aparentemente, o autor trata de abster-se de toda incursão em um domínio que considera, desde já, suficientemente explorado: desse modo, se limitará a considerar as revoluções do ponto de vista metafísico, deixando de lado as causas vulgares, históricas ou econômicas. Na realidade, seu alcance é muito maior, já que crer poder identificar nos feitos revolucionários o ‘fio lógico’ da revolta metafísica: chega ao ponto de negar todo papel à história e à economia na gênese das revoluções (JEANSON, 1999a, p. 19).

Ao isentar-se de toda preocupação com a causalidade histórica (ou mesmo econômica), Camus pode se ater à coerência lógica entre conceitos que ele próprio define; o princípio de não-contradição determinando a validade política e ética das ações e dos acontecimentos. No método camusiano, à história restaria a função de fornecer exemplos empíricos para regras previamente pensadas. Diante de ideias mais importantes como absurdo, revolta, justiça, vida, a história ocupa um lugar secundário, dispensável. “Estranho conceito de história”, comenta Jeanson, pelo qual “trata-se de eliminar toda situação concreta a fim de obter um puro diálogo de ideias”³⁵⁴.

As páginas da resenha de Jeanson insistem o tempo inteiro em provar o a-historismo e o abstracionismo que, longe de se restringirem a *O homem revoltado*, contaminam toda a filosofia de Camus e impedem-no de tocar a materialidade dos processos e movimentos sociais³⁵⁵. Essa interpretação toma como ponto de apoio, principalmente, a ideia de uma responsabilização camusiana das teorias políticas pelos desvios, violências e contradições da práxis. Para Jeanson, isso significa que Camus considera as pessoas, ideias e obras de arte e de filosofia como os elementos genealógicos das revoluções modernas. Criticando ferozmente esse “primado absoluto atribuído às ideologias”³⁵⁶, Jeanson põe em xeque qualquer pretensão camusiana a alcançar um nível político de pensamento. O jovem editor de *Les temps modernes* não dissocia análise e ironia: num mesmo tom ele afirma que “evidentemente, Camus não

³⁵⁴ JEANSON, 1999a, pp. 19-20.

³⁵⁵ Jeanson caracteriza a postura camusiana em relação à história em termos como “desprendimento”, “evasão”, “refúgio”, “rechaço da história” (*Ibidem*, p. 37).

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 23.

acredita nas infraestruturas”³⁵⁷ e etiqueta *O homem revoltado* de “pseudo-filosofia de uma pseudo-história das ‘revoluções’”³⁵⁸.

Seguindo a compreensão de que Camus pende definitivamente ao idealismo e ao abstracionismo, Jeanson conclui que a filosofia do autor deslegitima o engajamento e propõe uma conduta, afinal de contas, contemplativa. Por um lado, os ataques de *O homem revoltado* à lógica da eficácia, ao realismo político e à postergação da moral disfarçariam, no fundo, uma desconfiança arraigada quanto à utilidade e ao sentido da ação política: “Sísifo já sabia que não se deve cair na armadilha da ação: é preciso agir, claro, mas simplesmente por agir, e sem esperar daí qualquer resultado, sem alimentar a ilusão de dar um sentido ao que não pode tê-lo”³⁵⁹. Por outro lado, o engajamento camusiano repousaria sobre um inapropriado ideal de pureza: combinadas, a recusa da violência como desmedida e a função preservadora do conceito de limite freiam a ação ao invés de potencializá-la, pois ocupam-se, sobretudo, da integridade moral do sujeito e fazem pouco caso da efetividade prática do engajamento. O que passa em Camus como austeridade político-moral é, na verdade, o desejo, melhor, a exigência de entrar e sair de qualquer ação com as mãos limpas, configurando, segundo Jeanson, um “ascetismo da revolta”, uma “moral sem história”, um “moralismo totalitário”³⁶⁰.

Em sua resposta, publicada em agosto de 1952, Camus propõe-se tecer “algumas observações no que toca ao método intelectual e à atitude”³⁶¹ presentes no artigo de Jeanson, aos quais ele acredita que Sartre “não recusa fazer-se solidário”³⁶². O que imediatamente salta à vista é o destinatário do texto: trata-se de uma carta dirigida ao “Senhor Diretor”³⁶³ da revista *Les temps modernes*, e não ao próprio Francis Jeanson. Acontece que Camus responsabiliza Sartre, mentor intelectual de Jeanson³⁶⁴, pelas ideias contidas na crítica. Quanto ao artigo, Camus o considera, de partida, não um estudo, mas antes “um objeto de estudo, quer dizer, um sintoma”³⁶⁵.

³⁵⁷ JEANSON, 1999a, p. 20.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 45. Jeanson argumenta (pp. 31-32) que mesmo ao pretender discutir alguma realidade política, p. ex. o sindicalismo, Camus apenas tangencia as condições e contradições concretas da experiência social.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 33.

³⁶⁰ JEANSON, 1999b, pp. 152, 153 e 156, respectivamente.

³⁶¹ CAMUS, 1965c, p. 754. Originalmente publicado como *Carta ao Diretor de “Les temps modernes”*, o texto é republicado por Camus como *Révolte et servitude*, título da edição que utilizamos.

³⁶² *Ibidem*, p. 754.

³⁶³ *Ibidem*, p. 754.

³⁶⁴ A propósito, Jeanson publica em 1947 um interessante estudo sobre a filosofia de Sartre abordando desde suas teses fenomenológicas até as políticas: Cf. JEANSON (1965).

³⁶⁵ CAMUS, *op. cit.*, p. 754.

A carta de Camus insurge-se contra a tentativa de Jeanson³⁶⁶ – e, no limite, de toda iniciativa intelectual alinhada à esquerda pró-comunista – de fazer de *O homem revoltado* “um manual anti-histórico e o catecismo dos abstencionistas”³⁶⁷. A seu ver, a crítica toma uma discussão do livro pela posição final do mesmo: porque Camus avalia ali as consequências do historicismo, ele colocaria fora de circuito o peso da história na existência e na ação; porque se preocupa com a legitimidade da violência contígua à ação revolucionária, advogaria um engajamento pautado na não-violência e na contemplação conformista. Do ponto de vista camusiano, o equívoco dessa leitura está em que ela opera com referência a dois extremos igualmente traiçoeiros: o pensamento histórico mecanicista e/ou teleológico e o a-historismo; nos dois casos a história implica negatividade, reificação, diminuição das potências humanas³⁶⁸. Vimos que a história é, para Camus, o plano da concretização da justiça e da liberdade quando o pensamento – enquanto índice para as ideologias políticas – e a ação – enquanto plano do engajamento – são modulados por uma noção de limite suscitada pela atitude revoltada³⁶⁹.

Dessa forma, Camus consegue girar a crítica contra seu autor. A acusação de falta de tato para a dimensão histórica, de predileção por um ângulo abstrato ou metafísico, converte-se numa flagrante deficiência de leitura. Ao passo que o crítico cobra reiteradas vezes a integração dos aspectos socioeconômicos na análise dos movimentos revolucionários, parece esquecer ou ignorar o recorte teórico específico ao qual Camus se dedica: “empreendi com *O homem revoltado* um estudo do aspecto ideológico das revoluções”³⁷⁰. O texto de Jeanson de fato compreende mal o programa camusiano em *O homem revoltado* ao atribuir-lhe atitudes como o descrédito nas infraestruturas, o primado da ideologia e a responsabilidade total das ideias pela práxis revolucionária. O que Camus quer, e ele o explicita várias vezes³⁷¹, é investigar o *aspecto* ideológico dos engajamentos revolucionários, o *coeficiente* de responsabilidade do pensamento pelas ações. Não se trata de elevar a ideia revolucionária a razão suficiente dos processos de transformação, mas sim de destacar “o papel capital desempenhado pelas ideologias na formação da consciência social”³⁷². Em suma, segundo

³⁶⁶ Para Camus, a tentativa de (Sartre-)Jeanson. Podemos nos perguntar até que ponto tal suposição seria justa...

³⁶⁷ CAMUS, 1965c, p. 757.

³⁶⁸ “Com efeito, *O homem revoltado* se propõe [...] demonstrar que o anti-historismo puro, ao menos no mundo de hoje, é tão infeliz quando o puro historicismo” (*Ibidem*, p. 761).

³⁶⁹ “A verdade que precisa ser reescrita e reafirmada diante de seu artigo é que meu livro não nega a história (negação que seria desprovida de sentido), mas trata de criticar a atitude que visa a fazer da história um absoluto” (*Ibidem*, p. 762).

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 759.

³⁷¹ Ao longo da Introdução de *O homem revoltado* (CAMUS, 1999, pp. 13-22).

³⁷² CAMUS, 1965c, p. 760.

Camus, a crítica de Jeanson resolve desprezar tacitamente os pressupostos e os limites teóricos que o próprio Camus assume em *O homem revoltado*.

Ao mesmo tempo, a crítica seria perpassada pela recusa tácita em discutir as verdadeiras teses do livro: “a definição de um limite atualizado pelo próprio movimento da revolta, a crítica do niilismo pós-hegeliano e da profecia marxista, a análise das contradições dialéticas diante da finalidade da história, a crítica à noção de culpabilidade objetiva etc.”³⁷³. Mas tal recusa pesa em dobro na medida em que ela é carregada por pressupostos não explicitados (e comuns, diz Camus, à crítica de Jeanson e à filosofia de Sartre); quais sejam:

1º Uma tentativa indireta de fazer pender para a direita, meu caso incluso, tudo o que é crítica do marxismo [...]; 2º A afirmação mediante o argumento de autoridade, apoiada em Marx e em Hegel, de que o idealismo (com o qual se tenta me confundir, apesar de meu livro) é uma filosofia reacionária; 3º O silêncio ou o gracejo a propósito de toda tradição revolucionária que não seja a marxista (CAMUS, 1965c, p. 765).

É patente, a partir de obras como *O homem revoltado* e *Nem vítimas nem carrascos*, que a posição camusiana em relação ao marxismo vai na direção oposta à estratégia sartriana de “integração” que abordamos na seção 4.1. Enquanto este último pretende salvaguardar o marxismo como doutrina/método de compreensão da totalidade e da ação históricas, depurando-os de mal-entendidos e contrassensos introduzidos de fora, para Camus o maior contraponto a uma pretensa validade universal das ideias de Marx é a própria dinâmica histórica do século XX³⁷⁴, sendo possível conservar-lhe no máximo algumas diretrizes de seu aspecto crítico. No que toca a essa posição, em sua carta Camus procura desvelar a contradição implícita a um marxismo dogmático, imutável: ou as ideias (superestruturas) modificam-se conforme as condições materiais (infraestruturas), e, nesse caso, o pensamento marxista do século XX deve atualizar-se em relação ao do século XIX; ou, se tal atualização não é necessária, então aquela relação não existe e o marxismo é desmentido em um de seus princípios fundamentais. No fundo, também o combate ao dogmatismo e à ortodoxia intelectuais encarna a resistência à cristalização da revolta em tradição e palavra de ordem.

De toda forma, é sempre a partir de uma experiência da história – e não de uma concepção de história – que Camus argumenta pela indissociabilidade entre moral e engajamento que Sartre e o marxismo, ao menos tais quais Camus os compreende, contestam ou adiam. Por um lado, o desastre das experiências totalitárias (no contexto do nacional-socialismo como no do socialismo stalinista) aponta o fato de que só através do vínculo entre

³⁷³ CAMUS, 1965c, p. 758.

³⁷⁴ Cf. CAMUS, 2006g, p. 447 *et seq.*

ação e valor o engajamento político pode ser orientado de ponta a ponta, da ideia à prática, a uma eficácia verdadeiramente construtiva. Por outro lado, não é menos evidente para Camus que o enfrentamento das distopias passa pela refutação dos raciocínios que as inspiram, embora, claro, não se resuma a isso.

Respondendo ao artigo de Jeanson, Camus abre a polêmica contra Sartre, contra a atmosfera política de *Les temps modernes*, contra uma filosofia que termina por fazer da história a antinomia do humano, sem deixar de lado a tensão entre a aposta na potência do futuro e a experiência de “todos aqueles para quem a história é uma cruz antes de ser um tema de tese”³⁷⁵.

“Mas diga-me, Camus: por qual mistério não se pode discutir suas obras sem arrancar da humanidade suas razões de viver? Por qual milagre as objeções que lhe são feitas se transformam, no mesmo instante, em sacrilégios?”³⁷⁶. Passagens como essa dão o tom da *Resposta a Albert Camus* escrita por Sartre. O cálculo na escolha das palavras, a aguda ironia das questões (afinal, criticar o humanismo camusiano é criticar a humanidade?) deixam entrever que Sartre aceita corresponder à intenção de fazer uma crítica sistemática da filosofia de seu interlocutor. Ciente do lugar central ocupado por *O homem revoltado* no edifício do projeto camusiano, Sartre concorda com Jeanson em que os pontos fracos do livro remetem, na verdade, às fragilidades e aos becos sem saída da filosofia camusiana como um todo: “E se o seu livro testemunhasse simplesmente sua incompetência filosófica? E se ele fosse feito de conhecimentos adquiridos com pressa e de segunda mão?”³⁷⁷

Sartre fundamenta sua resposta tomando *O homem revoltado* como ensaio contra os processos e as violências revolucionárias. Assim, na esteira argumentativa de obras do período como *Os comunistas e a paz*, procurará demonstrar em sua carta que (1) a violência do comunismo não é a mesma da sociedade burguesa e que, portanto, (2) as críticas das duas violências não coincidem. Ele compreende que para Camus as violências impostas no contexto soviético são tão inadmissíveis quanto as praticadas no mundo capitalista, porém mais reprováveis na medida em que se pretendem justificadas por um ideal de emancipação universal da humanidade. Mas essa postura, afirma Sartre, conduz a um julgamento extremamente enviesado ao pôr na mesma balança os meios e os fins da revolução. Não apenas foge-se ao fato na raiz da discussão – a violência é onipresente na geopolítica contemporânea e “a cortina

³⁷⁵ CAMUS, 1965c, p. 772.

³⁷⁶ SARTRE, 1973f, pp. 92-93.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 101. Sartre acusa Camus (p. 108 *et seq.*) de não ter lido nem a ele nem a Hegel, como já o fizera em *Explicação de O estrangeiro* em relação a Jaspers, Heidegger e Kierkegaard.

de ferro não passa de um espelho onde cada metade do mundo reflete a outra metade”³⁷⁸ – como também se produz um discurso no qual a contradição entre o juízo moral e o cálculo político sobressai em relação às condições práticas do engajamento: “se se deve aplicar seus princípios, os vietnamitas são colonizados, portanto escravizados, mas eles são comunistas, portanto são tiranos”³⁷⁹.

O que está no cerne da crítica de Sartre é a ideia de que faltaria a Camus um conceito forte, rigoroso de liberdade mediante o qual ele poderia pensar a história e a política sem precisar recorrer a proposições de cunho metafísico tais como o absurdo ou a *natureza humana*. Pois é nesse movimento que, segundo Sartre, as reflexões políticas camusianas se veem comprometidas: a precedência estabelecida do natural sobre o histórico implicaria pensar o concreto “de cima”. Assim, em Camus, se o mal histórico é uma reprodução do mal metafísico e o engajamento configura-se na continuação prática da revolta metafísica, é porque a realidade e as experiências humanas se definem, primeiramente, num plano anterior à história. Ora, para Sartre isso equivale a deslocar o enfrentamento do mal para além do alcance humano. No registro do pensamento camusiano – no qual “o universo da miséria não é *social*, ou pelo menos não de início: é a Natureza indiferente e vazia onde o homem é um estrangeiro condenado a morrer”³⁸⁰ – o engajamento se vê desprovido de razões (metafísicas) e de fins (inalcançáveis) diante de um mundo no qual “a injustiça é *eterna*”, “transcendente à História”³⁸¹. Ao passo que para Camus o “historicismo” sartriano tenta fazer da história um absoluto e assim sufoca o presente, para Sartre o papel relativo, secundário que Camus atribui à história faz das experiências históricas, revolucionárias ou não, um anexo dos capítulos essenciais que são o absurdo e a revolta metafísicos; Camus produziria “uma amarga sabedoria que se esforça por negar o tempo”³⁸².

Ao não conceber suficientemente bem a liberdade e a historicidade, substituindo-as pela ideia pouco determinada de natureza humana, Camus lança mão de uma compreensão completamente defasada, para não dizer reacionária, da história, a qual repercute, por fim, em seu próprio engajamento³⁸³. É o que salta à vista, por exemplo, na reserva de Camus em relação

³⁷⁸ SARTRE, 1973f, p. 106.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 107.

³⁸⁰ *Ibidem*, pp. 112-113; grifo do autor.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 113; grifo do autor.

³⁸² *Ibidem*, p. 113.

³⁸³ Sartre destaca a gritante diferença entre o Camus engajado no início dos anos 40 e o engajamento camusiano proposto no período do pós-guerra: “Você foi para nós – talvez amanhã volte a sê-lo – a admirável conjunção de uma pessoa, de uma ação e de uma obra [...] Pois você resumia em si mesmo os conflitos da época, e os ultrapassava pelo seu ardor em vivê-los” (*Ibidem*, p. 111).

ao engajamento não exatamente planejado, antes exigido pelas circunstâncias, da Resistência francesa nos anos 40:

Eu não compreendia seu dilema “Ou a História tem um sentido ou não tem...” etc., até ler suas *Cartas a um amigo alemão*. Então tudo ficou muito claro para mim quando encontrei esta frase que você dirige ao soldado nazista “Há anos, vocês tentam me fazer entrar na História...”. “Minha nossa!, disse a mim mesmo, já que ele se acredita *fora*, é normal que faça suas demandas antes de entrar nela” (SARTRE, 1973f, pp. 122-123; grifos do autor).

A “entrada” na história demarcaria, nesse sentido, a cortina entre um ato e outro – a passagem do plano natural ao social, ou o progresso rumo à solidariedade que Camus assinala ter feito de *O estrangeiro* a *A peste*³⁸⁴. Já Sartre, para quem a verdade do humano é o histórico, vê aí uma mistificação; essa entrada na história seria a pedra no sapato, por assim dizer, da filosofia camusiana. Pouco à vontade na lida com as ambiguidades e as contingências históricas, *hostil* a elas, restaria a Camus uma espécie de atitude preservadora frente à política, cuja prioridade é manter a referência constante aos valores, desafios, e à inscrição humana naquele plano natural, transcendente, *a-histórico*. Isso explicaria sua intransigência à perspectiva de transformação radical da sociedade e à violência que ela implica. Acontece que para Sartre, como vimos, tal posição não deixa de constituir um dogma que contesta à violência sua função prática. O engajamento nada tem a ver com a precária aceitação de uma luta justa pela preservação de um status originário; tem a ver (como o demonstra Goetz) com uma luta pela criação da justiça, pela construção de um novo status.

Nossa liberdade hoje não consiste senão na *livre escolha de lutar para que nos tornemos livres*. E o aspecto paradoxal dessa fórmula exprime simplesmente o paradoxo de nossa condição *histórica*. Não se trata, veja bem, de *acorrentar* meus contemporâneos: eles já estão acorrentados; trata-se, ao contrário, de nos unirmos a eles a fim de quebrar as correntes (SARTRE, 1973f, p. 110; grifos do autor).

É essa precedência do engajamento sobre o valor, ou, se quisermos, da violência sobre a moral que, segundo Sartre, Camus não compreende, o que o torna avesso – ou, no mínimo, injustificavelmente hesitante – no que toca ao ingresso nas fileiras do combate *violento* às injustiças da condição *histórica* dos indivíduos³⁸⁵.

³⁸⁴ Cf. CAMUS, 2006b, p. 955.

³⁸⁵ “Pois nós também, Camus, nós estamos acorrentados, e se você quiser realmente impedir que um movimento popular degenera em tirania, não comece por condená-lo sem recurso e ameaçá-lo de ir exilar-se no deserto, mesmo porque os seus desertos são apenas uma parte menos frequentada de nossa prisão; para merecer o direito de influenciar os homens que lutam, é preciso antes participar de seus combates; é preciso antes aceitar muitas coisas se queremos tentar modificar algumas” (SARTRE, 1973f, p. 110).

Os argumentos desenvolvidos na controvérsia das cartas demonstram o quanto a polêmica de 1952 mobilizou os dois autores, ao ponto de eles concentrarem todas as suas energias na defesa de seus conceitos e no ataque ao projeto filosófico do adversário. De um ponto de vista externo, é evidente se tratar, no caso de Camus e Sartre, de uma diferença entre autores preocupados em pensar um ao outro, e mesmo, em alguma medida, em pensar um *com* o outro, seja em termos de aproximação, seja de contestação. Por isso o sentido das cartas é ambíguo: elas ilustram o estranho impacto de duas filosofias tão... *próximas* – e, ao mesmo tempo, cujas exigências são tão distantes; filosofias de vocabulários, em muitos momentos, idênticos (liberdade, existência, resistência, finitude, justiça, morte, engajamento etc.) e de proposições, não menos vezes, aparentemente excludentes.

No entanto, elas também dão mostra de uma notável polarização política, nem sempre esclarecida ou esclarecedora, presente à base da discussão e já evidente, aliás, no artigo de Jeanson quando este se vale, contra *O homem revoltado*, dos elogios que jornais e revistas direitistas (liberais ou conservadoras) dispensaram ao livro³⁸⁶. Não é exagero dizer, então, que o debate, mais amplo e mais arraigado, entre a direita e a esquerda da cortina de ferro influi sobre a polêmica; as opções políticas de Camus e de Sartre insinuando-se em suas análises filosóficas e, de certa forma, embaçando as visões que um tem do outro.

Nem por isso devemos assumir essa polarização como um fator que determina uma guerra de caricaturas: Camus, o anticomunista de direita, e Sartre, o ferrenho apoiador do comunismo soviético³⁸⁷. O erro seria justamente *mimetizar* essa polarização numa compreensão igualmente polarizada, dualista ou maniqueísta da polêmica Sartre-Camus. Aronson³⁸⁸ sublinha muito bem o caráter ultrapolarizante das leituras que os intelectuais do pós-guerra fria (sobretudo norte-americanos e europeus) fizeram da polêmica, alinhando as posições dos autores aos blocos políticos do período e julgando-as, retrospectivamente, à luz da “vitória” do capitalismo ocidental. Vale dizer, em primeiro lugar, que a polêmica Camus-Sartre, como procuramos demonstrar ao longo deste trabalho, não é um evento pontual, ou seja, ela não se reduz às cartas de 1952. Trata-se, isto sim, de um diálogo constantemente retomado pelos dois

³⁸⁶ JEANSON, 1999a, p. 6. Sartre (1973f, p. 98) também toca na questão das outras críticas recentes ao livro. Camus, por sua vez (1965c, p. 754), ridiculariza essa espécie de inventário: “Não se decide sobre a verdade de um pensamento segundo ele esteja situado à direita ou à esquerda, e menos ainda segundo o que a direita ou a esquerda resolvam fazer dele”.

³⁸⁷ Mesmo porque o mapa das perspectivas políticas em questão não era assim tão simplista: havia uma maciça campanha anticomunista encabeçada, majoritariamente, por governos, grupos e intelectuais de direita, mas entre estes as tendências progressistas contrastavam com bandeiras radicalmente conservadoras e mesmo nacionalistas; entre a esquerda comunista, nem todos eram pró-URSS; havia ainda quem procurasse pensar e produzir uma esquerda alternativa e independente, focada numa “terceira via”. Enfim, durante muito tempo (e isto ainda é atual), uma diversidade de práticas foi muitas vezes ignorada e substituída pelo slogan de um mundo bipolar.

³⁸⁸ ARONSON, 2007, pp. 199-201.

desde os anos 1930, fortemente determinado pelas proximidades e divergências que atravessam o conjunto de suas obras. Em segundo lugar, é preciso algum cuidado no que toca às descrições das posturas propostas pelos autores, evitando-se cair numa leitura que se contente em situar Sartre e Camus de um e outro lado da questão da violência revolucionária. Se olharmos de perto, porém, vemos que o terror de Estado, o assassinato institucionalizado rechaçado por Camus e a insurgência das massas, as lutas proletárias defendidas por Sartre não são a mesma coisa³⁸⁹.

Pensamos que a atenção aos problemas e conceitos em jogo na polêmica, mais do que aos demais fatores e circunstâncias que a envolvem, é essencial para se compreender com propriedade a que engajamentos e a que violências Sartre e Camus se fazem ou não solidários, em que medida suas reflexões são desde sempre políticas, por quais razões (internas) suas filosofias são filosofias engajadas. Retomaremos agora essas ideias, que nos nortearam até aqui, a fim de concluí-las e precisar-lhes as consequências.

³⁸⁹ Essas observações não implicam, no entanto, a impossibilidade de se pensar o debate entre as perspectivas sartriana e camusiana a partir de problemáticas adjacentes à do engajamento e igualmente significativas, tais como a dimensão engajada da literatura (Cf. Apêndice A), o sentido de uma *esquerda* política, as linhas gerais de uma Filosofia da História ou os dilemas do totalitarismo. Sobre o último caso, ver, por exemplo, WERNER (1972), para uma análise da polêmica Camus-Sartre à luz dos posicionamentos políticos dos autores face aos totalitarismos contemporâneos.

5 CONCLUSÃO: FILOSOFIAS ENGAJADAS

Consideramo-nos preparados para retomar e confrontar as ideias de Camus e Sartre abordadas até aqui, concluindo nossa leitura sobre a problemática do engajamento político e dando conta das relações, traçadas pelos dois filósofos, entre engajamento e questões adjacentes tais como existência, história, política, liberdade, justiça e violência.

1) *Existência*. O tópico da reflexão, em seu matiz filosófico como no literário, sobre a existência humana orienta todo o posterior desenvolvimento das filosofias políticas de Sartre e de Camus. No caso daquele, uma concepção fenomenológica da consciência e da experiência conduz ao conceito de contingência como determinação ontológica mais fundamental tanto do plano fenomênico quanto da realidade humana. O primado da contingência aí afirmado tem uma dupla implicação no que toca à compreensão sartriana da existência³⁹⁰. A primeira é o caráter autoconstitutivo da existência humana: o indivíduo não é para depois agir; ele é agindo, fazendo(-se), o que significa dizer que ele é livre – a escolha e a ação não são momentos subordinados a uma essência ou natureza previamente dada, mas coincidem com a existência. O ser da realidade humana é seu fazer, seu agir. A segunda implicação é a abertura constante da existência à história, e, reciprocamente, a perpétua disponibilidade do plano histórico à liberdade humana. Se tudo é contingente, então nenhum estado de coisas é definitivo e todos os projetos e práticas que constituem o presente dependem, em sua permanência ou em sua transformação, da liberdade. Ao mesmo tempo, o agir do ser humano é, por essência, histórico, já que nossas ações, enquanto engajamentos (compromissos) concretos em meio a situações dadas, repercutem no tempo e no espaço e alcançam outras liberdades, individual e coletivamente.

No caso de Camus, o recurso intuitivo a um sentimento do absurdo é o ponto a partir do qual uma descrição da absurdidade como condição metafísica do ser humano se torna possível. Como os rastros do absurdo não remetem, em última instância, nem à existência humana nem ao mundo, mas à simultaneidade desses dois elementos³⁹¹, é a própria vida – como totalidade das experiências – que se apresenta como inevitavelmente absurda. Mas se o absurdo é uma constante, como evidencia Camus, da natureza à história, passando pelas relações interpessoais e pela deficiência das instituições, então toda perspectiva de ação está imediatamente inscrita na tensão entre o fim a que aspira e o acento adversativo do absurdo –

³⁹⁰ Remetemos aqui à continuidade entre os conceitos de contingência e liberdade discutida na seção 3.1. Cf. pp. 45-46.

³⁹¹ Cf. pp. 24-25.

típico dos fenômenos do sofrimento, da morte, da injustiça, da opressão. Assim, para Camus, a existência humana, perpassada por esse confronto originário, só encontra sua medida, sua coerência, sua verdade numa ultrapassagem da condição absurda, ao configurar suas forças numa atitude de revolta, de resistência ontológica e política (metafísica e histórica) aos signos da absurdidade.

Note-se que em ambos os autores a existência é compreendida como realidade que tem de constituir-se na lida com a adversidade, a negatividade, a finitude; realidade, ademais, à qual cabe assumir sua dimensão histórica. A propósito, tanto Sartre quanto Camus, mais do que chamar atenção para a dicotomia entre subjetivo e histórico introduzida pelo pensamento moderno, sublinham a pertinência recíproca desses duas dimensões, distintas, sim, porém indissociáveis: não se pode pensar a subjetividade sem pensar, por conseguinte, a história, e vice-versa. A diferença se instala no *como* essa relação pode ser pensada.

Pois em Camus a existência está sempre fadada a, de alguma maneira, debater-se contra o absurdo insuperável de sua condição, o qual pode ser *enfrentado* mas nunca propriamente eliminado, já que isso equivaleria a eliminar a própria vida³⁹². Já em Sartre, se a contingência é ontológica, se a finitude humana é *interminável* (no sentido de que não se pode pontuar um termo ao ser do humano, ao *si* do Para-si)³⁹³, a superação da negatividade é, ao menos no plano histórico, possível e desejável. Pela ação o ser humano pode modificar sua condição histórica e fazer da liberdade uma realidade universal – não apenas apriorística mas também empírica. Há em Sartre um coeficiente de otimismo no que toca à eficácia da ação histórica. Podemos ver como esse otimismo contrasta com a resguarda camusiana com relação aos limites da ação – de até onde ela *pode* ir e de até onde ela *deve* ir para preservar seu conteúdo afirmativo.

2) *História e política*. Essa divergência sobre as possibilidades da ação no que se refere à transformação das condições de existência insinua-se também nas diferentes concepções de história e de política nas filosofias sartriana e camusiana³⁹⁴. A preocupação de Camus em descrever a atitude revoltada – o enfrentamento lúcido e persistente da absurdidade – sem esquecer de levar em conta a ideia de limite que ela própria traz à tona³⁹⁵ é reveladora de um importante traço em seu pensamento político: a manutenção de um referencial moral no

³⁹² Cf. p. 25 *et seq.*

³⁹³ Cf. p. 80 e nota 245.

³⁹⁴ Sartre parece percebê-lo quando escreve, em sua carta a Camus: “Engajado na História, como você, eu não a vejo à sua maneira” (1973f, p. 122).

³⁹⁵ Segundo Camus (1965c, p. 758), uma das principais teses de *O homem revoltado* é tratar da “definição de um limite atualizado pelo próprio movimento da revolta”.

seio do engajamento; referencial enunciado como a recusa do sacrifício da existência e das potências humanas, bem como da instrumentalização da morte, em nome da vontade de poder ou da promessa fantasmagórica da Sociedade Futura. Camus escreve no *Combat* de 4 de Setembro de 1944: “estamos decididos a suprimir a política a fim de substituí-la pela moral. É a isso que chamamos uma revolução”³⁹⁶. É que a história não é tudo: o que a fundamenta não é um sentido derradeiro ou uma lógica inflexível que a governaria como a uma máquina. O fundamento da história são os corpos humanos, aos quais seria preciso, antes de mais, preservar, “a fim de que o futuro permaneça possível”³⁹⁷.

Dessa forma, por meio da tensão construtiva entre revolta e limite, Camus denuncia o erro de se pensar e fazer política independentemente (e mesmo em detrimento) dos princípios morais. Mas, ao contestar essa separação, por outro lado, suas reflexões políticas não se tornam, na verdade, moralizantes? Isto é: será que Camus não aborda a condição sócio-histórica dos indivíduos de seu tempo pressupondo valores deslocados ou externos a essa mesma condição? Uma resposta viável seria que a concepção camusiana de política – e de engajamento político – é de que se trata de produzir os meios para realizar, historicamente, os valores afirmados pela existência e pela revolta humanas. A função do engajamento seria interpor, então, na imanência da história, valores morais como se fossem corpos estranhos? De modo nenhum. O que o “*pensamento dos limites*”³⁹⁸ afirma é a contemporaneidade de valor e engajamento, único arranjo capaz de, rompendo a atmosfera da *realpolitik*, presidir a uma justificação recíproca dos meios e dos fins. Aliás, mesmo supondo que Camus inverte os termos do realismo político do século XX e subordina a política à moral, não estaria nisso com razão? Diante da miséria e do sofrimento históricos, numa época ameaçada por apocalipses, seria possível privilegiar outra postura que não a moral?

O contraponto de Sartre ao raciocínio camusiano é manifesto. A história não pode ser pensada fora do registro da totalidade (ou da totalização); a história é inacabada, finita, sim, mas totalidade (ou totalizante), já que ela aglomera todos os projetos, verdades e valores humanos. Sartre argumenta que todas as atitudes do Para-si – a compreensão, a expressão, o trabalho, a ação política etc. – são dados a partir de sua abertura temporal ao mundo, sua historicidade. *Tudo é histórico*, inclusive a moral e os valores morais. Estes não podem preceder ou mesmo acompanhar o curso do engajamento, como estrelas fixas a guiar a liberdade; os problemas morais do engajamento manifestam-se no complexo de meios e fins pertinente a

³⁹⁶ CAMUS, 2006f, p. 526.

³⁹⁷ CAMUS, 2006g, p. 440.

³⁹⁸ Retomando a valiosa expressão de GERMANO (2008).

cada práxis, e só neste plano podem ser propriamente contemplados e resolvidos. Para Sartre, a ação histórica pode fundar uma comunidade de valores incorporada à experiência dos engajamentos, mas só à medida que a contradição entre as condições materiais de existência e os ideais político-morais são dialeticamente superados na práxis revolucionária. Noutras palavras: o engajamento pode conduzir a uma moral, mas não partir de uma.

Mas, ao que parece, há uma sutil (e nem por isso menos grave) incongruência na colocação sartriana, a partir de uma compreensão da historicidade, do problema do engajamento político: é que Sartre postula, num primeiro momento, a contingência radical no plano existencial, para depois admitir políticas teleológicas no plano histórico. A concepção marxista de história, à qual Sartre adere, infere em sua lógica um sentido dos processos históricos que tende a suplantar, de alguma forma, o registro privilegiado da singularidade e da experiência individual que a fenomenologia e a literatura sartriana tanto ressaltam. É importante observar, no entanto, que Sartre não abandona a experiência pessoal pelo processo histórico – trata-se de uma *integração* –, nem isso significa subsumir as liberdades singulares no anonimato da classe ou da massa: a práxis revolucionária, tal como Sartre a compreende, realiza a mesma “orquestração das consciências”³⁹⁹ à qual almeja o romance engajado. É na História como palco da efetivação da Liberdade que as múltiplas liberdades têm a chance de encontrar o reconhecimento e a afirmação recíprocos necessários à constituição da verdade, do sentido, do valor, da justiça – dos ideais morais e epistemológicos que, de início, no plano da pura práxis, somente podem ser vislumbrados⁴⁰⁰.

3) *Liberdade e justiça*. A peculiaridade desses dois problemas nas filosofias políticas de Camus e Sartre está em que, muitas vezes, as duas noções parecem constituir uma difícil *antinomia*, à qual os autores procuram reiteradas vezes responder. A esse respeito, e tendo em vista os percursos argumentativos que seguimos de perto, podemos observar o seguinte: a reflexão camusiana advoga por um engajamento político que procure conciliar justiça e liberdade, preservando o equilíbrio entre as duas e evitando a aspiração totalitária que tende a degradá-las. Já para Sartre liberdade e justiça não precisam ser conciliadas, já que dependem, lógica e concretamente, uma da outra: a instauração da justiça só é possível mediante um livre projeto que a vise, tal como a experiência coletiva da liberdade só se pode dar num contexto de justiça social efetivada. Camus observa, em sua análise da história da revolta e das

³⁹⁹ SARTRE, 1968b, p. 327.

⁴⁰⁰ Ainda assim, se a totalidade histórica não contradiz a contingência (por se tratar de uma totalidade incompleta, não determinista), Sartre parece deixar intocada a questão da contradição entre contingência ontológica e teleologia política. Podemos vir a desenvolver essa problemática num próximo trabalho.

revoluções, que com frequência o engajamento cujo fim é a realização da justiça suprime a liberdade, ou vice-versa, fazendo-se indispensável, então, um terceiro elemento – uma ideia de limite – que garanta a manutenção da tensão constitutiva entre as duas. Ao que Sartre objeta: e quando a efetivação da justiça exige o comprometimento integral da liberdade num projeto cujas repercussões morais não são imediatamente transparentes? E quando a afirmação da liberdade, perante a situação histórica da exploração e da alienação, exige como condição anterior a experiência plena da justiça social? Nesse caso o postulado de um limite moral não terminaria por colocar em risco as duas conquistas? Da perspectiva de Camus, entretanto, se se sacrifica a liberdade pela justiça ou a justiça pela liberdade, uma e outra ficam adiadas para um *amanhã* hipotético. No registro sartriano, se se pressupõe um limite moral como condição prévia ao engajamento a partir da qual justiça e liberdade devem ser pensadas e planejadas, então ficam ambas adiadas para um *talvez* abstrato.

4) *Violência*. Para Sartre, sob a óptica da práxis revolucionária, a violência desempenha uma função eminentemente positiva. Ela é, no fundo, a única mediação entre uma situação atual em que a liberdade se vê alienada e um estado de coisas futuro onde a subjetividade recupera no horizonte objetivo as próprias potências. Além dessa dimensão transformadora, emancipadora da violência, Sartre reitera várias vezes sua legitimidade nos contextos em que ela é o único instrumento de resistência disponível a uma coletividade oprimida⁴⁰¹.

O problema – assinalado por Camus – é que, na prioridade conferida à violência pelo pensamento político sartriano, o engajamento muito facilmente degenera em terror. A aceitação pura e simples da violência (mesmo como resistência política) tende a estreitar a fronteira entre emancipação e opressão. Mantida sob o prisma da ambiguidade (ela é necessária porém injustificável), a violência conserva seu caráter provisório, excepcional. No momento em que é justificada, ela deixa de ser uma responsabilidade para se tornar um método: entra-se no registro da violência sistêmica, burocrática, disseminada e anônima típica dos regimes totalitários.

Outro ponto problemático na perspectiva da legitimação da violência política é que esta geralmente encerra o diálogo, substitui o horizonte da expressão pelo da luta (armada). Como, portanto, justificar uma atitude que suprime as condições de possibilidade de qualquer discurso justificativo – o diálogo aberto, a reciprocidade comunicativa, a linguagem clara? No mais, essas não são também as condições fundamentais da própria ação política? A violência

⁴⁰¹ Tese comum ao ensaio *Os comunistas e a paz* e à peça *O Diabo e o bom Deus*.

não será, assim, necessariamente anti-política? É o que Camus parece compreender ao argumentar que a violência não pode ser um momento privilegiado do engajamento político, sob o risco de deslegitimar o engajamento e ser apropriada por um projeto niilista de ação. A recusa da legitimação da violência visa a, por um lado, diminuir ao máximo o recurso à destruição – no limite, ao assassinato – num mundo já demasiado destruído, e, por outro, comprometer o mínimo possível o engajamento com aquelas atitudes que ele pretende combater⁴⁰².

Mas não podemos deixar de sublinhar o que talvez seja uma fragilidade, ou, pelo menos, uma notável limitação da reflexão camusiana sobre a violência: nos textos de Camus, a violência aparece sempre como uma opção entre outras – como uma possibilidade a ser explorada, quando o for, com a maior das reservas. No entanto, não são raras as ocasiões em que se imporia a uma filosofia política a necessidade de pensar, se não um recurso legítimo à violência (em sentido lato), pelo menos uma noção de violência legítima para as situações concretas nas quais a violência é o único engajamento possível⁴⁰³. Seria o caso de definir positivamente um domínio de emprego da violência no qual, usando a terminologia camusiana, a revolta poderia se mover sem ultrapassar o limite que ela mesmo se propõe.

Mas, então, como fica a *conclusão* da polêmica? Afirmamos, com Ronald Aronson, o caráter “não resolvido”⁴⁰⁴ do debate Sartre-Camus. Compreendemos que a polêmica na qual se engajam os dois autores – composta não apenas pelas cartas, mas também, *principalmente*, pelos textos em que o tema do engajamento político é trazido ao centro – permanece, até hoje, tão “filosoficamente não resolvida” quanto “historicamente não resolvida”⁴⁰⁵.

Expliquemos. Não se trata, com isso, de recuarmos à tomada de posição que se suporia dever constar aqui e agora. É que na “escolha” de um lado da polêmica estaríamos

⁴⁰² Não é, aliás, sintomático que os heróis de Sartre se deparem com o caráter radical da própria liberdade quase sempre pelo assassinato (caso de Orestes, Mathieu, Gøtz...)? Isso vale também, em certo sentido, para o anti-herói camusiano Meursault, ou mesmo Calígula. O mesmo já não se pode dizer de Rieux e Kalieiev, autênticos arquétipos do engajamento revoltado camusiano: para eles a liberdade está em, enfrentando a imperiosidade da morte, salvar a vida (dos doentes, das crianças).

⁴⁰³ Temos em mente algo próximo – num escopo, claro, filosófico – à ideia jurídica de *legítima defesa*.

⁴⁰⁴ ARONSON (2006).

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 68. Mesma página: “O debate entre eles permanece não resolvido porque, primeiro, se se pretende discutir a questão da violência de forma completa e honesta hoje, e se se pretende tocar a política mundial da violência, *todas as formas* de violência merecem ser examinadas sob o microscópio, as de caráter sistêmico pontuadas pelo ataque de Sartre não menos do que aquelas anti-sistêmicas descritas por Camus. A violência intencional do terrorismo exige ser interrogada ao lado da violência inscrita nas práticas sociais rotineiras e da violência das guerras contra o terrorismo” (grifos do autor) Vale notar que Aronson pensa essa polêmica como centrada no tópico da violência, enquanto nós a examinamos sob a óptica (a qual compreendemos ser mais ampla) do engajamento como um todo, onde a violência é *uma* das questões presentes.

reproduzindo a leitura formatada num bloco alternativo exclusivo (*ou Sartre ou Camus*) na qual, infelizmente, caíram muitos dos intérpretes ao longo e depois da Guerra Fria, nas últimas décadas do século passado – e, por acréscimo, até mesmo os próprios Sartre e Camus, na medida em que eles de alguma forma visualizaram um no outro o representante de uma tendência política que deveria ser combatida. Nunca é demais lembrar o contexto desfavorável de polarização geopolítica no qual a polêmica atingiu seu ápice. Nas brumas daquele momento histórico, os engajamentos camusiano e sartriano foram tratados como alternativas opostas, inconciliáveis e excludentes – isso quando não foram tratados como *as únicas* alternativas possíveis⁴⁰⁶. Daí o sentimento, ainda atual, de uma necessidade imperiosa de tomar partido, de eleger um lado, à qual neste trabalho procuramos fazer frente.

Reforçamos nosso intento de desenvolver a presente pesquisa num espírito de *polêmica* ao qual tanto a expectativa de conciliação quanto a de seleção representam ameaças. As duas remetem à sedução pouco vantajosa de excluir do discurso filosófico a ambiguidade e o jogo construtivo das perspectivas, elementos de cujas potências nos servimos aqui para abordar um mesmo problema sob os ângulos de dois projetos filosóficos com seus vocabulários, conceitos e referenciais teóricos particulares. Cremos ser esse princípio de diversidade, esse intercruzamento de vozes, essa contemporaneidade na produção das ideias o que constitui a inesgotabilidade da História da Filosofia.

“Sartre e Camus” – essa é a perspectiva aqui projetada. Dizer qual seria o engajamento certo, ou o melhor, seria pressupor, de duas, uma: ou que podemos contemplar por inteiro as circunstâncias materiais e históricas, as causas em jogo, os destinos coletivos postos na balança, ou seja, pressupor que ainda temos ao alcance dos olhos, ao menos com a clareza da cotidianidade, a experiência dos anos 50. Ou que já superamos definitivamente aquelas situações políticas, aquelas tensões e os horizontes de ação ali disponíveis. Ora, as duas pressuposições seriam equivocadas. Resta-nos assumir a acurácia dos conceitos e das proposições de ambos os filósofos para pensar uma realidade que, em muitos aspectos, ainda repercute na nossa. Se isso é verdade, então por que as filosofias políticas de Sartre e de Camus não seriam igualmente relevantes para ajudar a pensar o engajamento, a militância, o ativismo político *hoje*? Claro que não se trata de desprezar as enormes discontinuidades: a geopolítica é outra. Os problemas inerentes ao engajamento também, alguns deles, mudaram. Outras

⁴⁰⁶ Vale muito a pena conferir, nesse sentido, a repercussão da polêmica no itinerário de um grande intelectual latino-americanos como Vargas Llosa, explorada em COSTA (2009). É interessante, sobretudo, a maneira como a escolha de “um lado” se impõe a Llosa, segundo a autora, como uma necessidade mais política do que propriamente filosófica.

questões de espectro político emergem em nossa época: a degradação ambiental, os terrorismos e estados de guerra permanentes, o estatuto político dos Estados frente à significação cada vez maior das relações internacionais, o registro, como nunca antes, central das lutas minoritárias. Outras questões teóricas permeiam a filosofia política: a crise do paradigma do sujeito, o papel dos regimes linguísticos e discursivos na práxis, a globalidade das demandas por democracia, o resgate da irregularidade dos processos históricos.

No fundo, procuramos abrir aqui uma estratégia, um impulso ao reconhecimento daquilo que cada um dos autores exige que seja de forma constante retomado e atualizado em seu pensamento. Em Sartre, o rigor conceitual que articula uma compreensão ontológica da realidade humana e da ação a uma concepção radical de democracia⁴⁰⁷; a ideia de um compromisso da atividade filosófica com as lutas que a circundam e com a defesa incondicional da única forma de vida compatível com a essência da filosofia: a liberdade. Para Camus, o século XX assiste à tragédia de uma revolta lentamente elaborada ao longo das eras antiga e moderna e que procura ingressar na história, a todo custo, a partir do século XIX. A revolta no século XX, diagnostica o autor, é, em suas grandes linhas, tirânica, esquecida, contraditória e fatal. Camus se pergunta pela possibilidade de um renascimento do pensamento revoltado, de um novo desabrochar da revolta, mais lúcido e mais sério, o qual talvez caiba a nós, do confuso e mal nascido século XXI, experimentar. Em suma: procuramos enfatizar, para além das inegáveis limitações (históricas, teóricas...) de nossos autores, o(s) engajamento(s) aberto(s) por suas filosofias. É que, respondendo às inquietações do presente e insinuando-se entre os desafios do futuro, a própria atitude filosófica ultrapassa a especulação e engaja-se. Assistimos, com Sartre e Camus, à transfiguração pela qual a filosofia passa de interrogação a atitude.

Concluimos, portanto, pela mobilização dessas filosofias engajadas como estratégia teórica de recolocar o problema do engajamento político, compreendendo que pensar *com* Sartre e Camus é a condição prévia para que possamos pensar *além* de Sartre e de Camus. Talvez o movimento impresso nestas páginas, de retomada desse longo e inconcluso debate, possa ter, nesse sentido, algum emprego. Talvez ele possa orientar, como que em um plano de fundo, uma atitude frente à grande exigência assumida por toda autêntica filosofia: a produção de um pensamento maduro o bastante para estar à altura dos desafios de sua época.

⁴⁰⁷ KOWALSKA, 2005, p. 417.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. Engagement. In: **Notas de literatura**. Trad. Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- ALVES, Marcelo. **Camus: entre o sim e o não a Nietzsche**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. Os ombros suportam o mundo. In: **Sentimento do mundo**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- ARNOLD, James A. La poétique du premier Caligula. In: CAMUS, Albert. **Caligula – version de 1941**. Paris: Gallimard, 1984.
- ARONSON, Ronald. **Camus & Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra**. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- _____. Camus and Sartre on violence – the unresolved conflict. **Journal of Romance Studies**, Liverpool, vol. 6, n. 1-2, pp. 67-77, 2006.
- _____. Sartre on progress. In: HOWELLS, Christina (ed.). **The Cambridge companion to Sartre**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BAROU, Jean-Pierre. **Sartre, le temps des révoltes**. Paris: Éditions Stock, 2006.
- BARRETO, Vicente. **Camus: vida e obra**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, s/a.
- BASTIEN, Sophie. **Caligula et Camus: interférences transhistoriques**. Amsterdam: Rodopi, 2006.
- BEAUVOIR, Simone. **A força da idade**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II: rua de mão única**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BIRCHALL, Ian H. **Sartre against Stalinism**. New York: Berghahn Books, 2004.
- BRÉTON, André. Second manifeste du surréalisme. **La révolution surréaliste**, Paris, n. 12, 1929.
- BUTTERFIELD, Elizabeth. **Sartre and posthumanist humanism**. Berna: Peter Lang, 2012.
- CAMUS, Albert. A náusea, de Jean-Paul Sartre. In: **A inteligência e o cadafalso e outros ensaios**. Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010a.
- _____. **A peste**. Trad. Valerie Rumjanek Chaves. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. Caligula. In: _____. **Œuvres complètes, I.** Paris: Éditions Gallimard, 2006a.

_____. **Camus à Combat: éditoriaux et articles d'Albert Camus 1194 - 1947.** Paris: Gallimard, 2010d.

_____. Carnets 1935 - 1948. In: _____. **Œuvres complètes, II.** Paris: Éditions Gallimard, 2006b.

_____. Deux réponses à Emmanuel d'Astier de La Vigerie. In: _____. **Œuvres complètes, II.** Paris: Éditions Gallimard, 2006c.

_____. Intervention à la table ronde de "Civilisation". In: _____. **Œuvres complètes, II.** Paris: Éditions Gallimard, 2006d.

_____. La crise de l'homme. In: _____. **Œuvres complètes, II.** Paris: Éditions Gallimard, 2006e.

_____. **Le mythe de Sisyphe.** Paris: Éditions Gallimard, 2015.

_____. Lettres à un ami allemand. In: _____. **Essais.** Paris: Éditions Gallimard et Calmann-Lévy, 1965a.

_____. Morale et politique. In: _____. **Œuvres complètes, II.** Paris: Éditions Gallimard, 2006f.

_____. Ni victimes ni bourreaux. In: _____. **Œuvres complètes, II.** Paris: Éditions Gallimard, 2006g.

_____. O artista na prisão. In: **A inteligência e o cadafalso e outros ensaios.** Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010b.

_____. **O estrangeiro.** Trad. Valerie Rumjanek. 24. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **O homem revoltado.** Trad. Valerie Rumjanek Chaves. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. O muro, de Jean-Paul Sartre. In: _____. **A inteligência e o cadafalso e outros ensaios.** Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010c.

_____. **Os justos.** Trad. António Quadros. Lisboa: Livros do Brasil, 1960.

_____. Préface à l'édition américaine de Caligula and three other plays. In: _____. **Œuvres complètes, I.** Paris: Éditions Gallimard, 2006h.

_____. Préface à l'édition italienne des Lettres à un ami allemand. In: _____. **Essais.** Paris: Éditions Gallimard et Calmann-Lévy, 1965b.

_____. Préface à l'édition universitaire américaine de L'étranger. In: _____ . **Œuvres complètes, I**. Paris: Éditions Gallimard, 2006i.

_____. Révolte et servitude. In: _____. **Essais**. Paris: Éditions Gallimard et Calmann-Lévy, 1965c.

_____. Sur Husserl et Kierkegaard. In: _____. **Œuvres complètes, I**. Paris: Éditions Gallimard, 2006j.

_____. Sur une philosophie de l'expression. In: _____. **Œuvres complètes, I**. Paris: Éditions Gallimard, 2006k.

CARROLL, David. Rethinking the Absurd: Le Mythe de Sisyphe. In: HUGHES, Edward J. (org.). **The Cambridge Companion to Camus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre**. Trad. Milton Persson. São Paulo: L&PM Editores, 1986.

COOREBYTER, Vincent de. Introduction. In: SARTRE, Jean-Paul. **La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

COSTA, Adriane Vidal. Vargas Llosa: um intelectual latino-americano entre Sartre e Camus. **Revista brasileira de História & Ciências Sociais**, São Leopoldo, v. 1, n. 1, pp. 1-11, julho, 2009.

CREMA, Cristina Diniz Mendonça. Le thème de la révolution dans la pensée de Sartre. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 13, pp. 21-40, 1990.

CROWLEY, Martin. **Camus and social justice**. In: HUGHES, Edward J. (org.). **The Cambridge Companion to Camus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

DAVIS, Colin. Violence and ethics in Camus. In: HUGHES, Edward J. (org.). **The Cambridge Companion to Camus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

DESANTI, Jean-Toussait. Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale. **Les temps modernes**, Paris, n. 632-633-634, pp. 571-584, abril, 2005.

DONIZETI, Luciano. Sartre e o marxismo – humanismo radical e materialismo dialético. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 13, n. 1, pp. 129-149, abril, 2016.

DUARTE, Amsterdam; PEREIRA, Márcio. “Salvar os corpos”, “conectar revoltas”: para uma noção de Direito em Camus. **Princípios**, Natal, v. 25, n. 46, janeiro-abril, pp. 85-118, 2018.

DURAN, Jane. The philosophical Camus. **The philosophical forum**, New York, vol. 38, n. 4, pp. 365-371, 2007.

EWALD, Ariane P. Fenomenologia e Existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos. **Estudos e pesquisas em psicologia**, Rio de Janeiro, ano 8, n. 2, pp. 149-165, 2008.

FERNANDES, Luciana Lima. **Liberdade e responsabilidade em o ser e o nada de Jean-Paul Sartre: perspectiva ética de um engajamento intelectual**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

FRAJOLIET, Alain. **La première philosophie de Sartre**. Paris: Honoré Champion, 2008.

FOLEY, John. **Albert Camus: from the absurd to revolt**. London: Routledge, 2014.

GERMANO, Emanuel Ricardo. **A dimensão ética da revolta em Albert Camus: filosofia, política e arte**. Fortaleza: EDUFC, 2012.

_____. Albert Camus: Da revolução à revolta. In: ALMEIDA, José Carlos Silva de; BARROS, Fernando R. de M.; GERMANO, Emanuel Ricardo. (orgs.). **Filosofia e Cultura**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

_____. Combate ao niilismo e ao totalitarismo em Camus: um contraponto teatral e filosófico às concepções lúdicas e estéticas da existência. **Criação & Crítica**, São Paulo, n. 10, 2013.

_____. **O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus**. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GOLDTHORPE, Rhiannon. Understanding the committed writer. In: HOWELLS, Christina (ed.). **The Cambridge companion to Sartre**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GUÉRIN, Jeanyves. Camus devant le socialisme. In: GAY-CROSIER, Raymond (ed.). **Albert Camus, œuvre fermée, œuvre ouverte?**. Paris: Gallimard, 1985.

HANDERER, Joanna. The role of art in the philosophy: Camus and Sartre. In: TYMIENIECKA, A.-T. (ed.). **Analecta Husserliana CIX**. Berlin: Springer, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** – Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005a.

_____. **Ser e tempo** – Parte II. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2005b.

HENRI-LÉVY, Bernard. Un Sartre ou deux. **Les temps modernes**, vol. 632-633-634, n. 4, pp. 68-83, abril, 2005.

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuk. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. **Investigações lógicas** – Segundo volume, Parte I. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

JEANSON, Francis. Albert Camus o El alma rebelde. In: **La polémica Sartre – Camus**. s.l.: El Aleph, 1999a.

_____. **Le problème morale et la pensée de Sartre**. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

_____. Para decirlo todo. In: **La polémica Sartre – Camus**. s.l.: El Aleph, 1999b.

KOWALSKA, Malgorzata. La démocratie selon Sartre et la conjoncture idéologique actuelle. **Les temps modernes**, Paris, n. 632, 633, 634, pp. 415-424, abril, 2005.

KRAPP, John. Time and ethics in Albert Camus's *The plague*. **University of Toronto Quarterly**, Toronto, vol. 68, n. 2, pp. 655-676, 1999.

LAMB, Matthew. The rebirth of tragedy: Camus and Nietzsche. **Philosophy Today**, Chicago, vol. 55, n. 1, pp. 96-108, fevereiro, 2011.

LAMONT, Rosette C. Two faces of terrorism: Caligula and The just assassins. In: KNAPP, Bettina Liebowitz (ed.). **Critical essays on Albert Camus**. Boston: G. K. Hall, 1988.

LAUTRÉAMONT, Comte de. **Les chants de Maldoror**. Paris: Éditions de la Sirène, 1920.

LAZERE, Donald. Camus and his critics on capital punishment. **Modern Age**, Wilmington, vol. 38, n. 4, pp. 371-382, 1996.

LINCOLN, Lissa. Justice imagined: Albert Camus' Politics of Subversion. **Law and Humanities**, vol. 5, n. 1, pp. 271-278, 2011.

MACANN, Christopher. **Four phenomenological philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty**. London: Routledge, 2005.

MARGERISON, Christine et al. (eds.). **Albert Camus in the 21st century: a reassessment of his thinking at the dawn of the New Millenium**. Amsterdam: Rodopi, 2008.

MARIETTI, Angèle Kremer. **Jean-Paul Sartre et le désir d'être: une lecture de l'Être et le néant**. Paris: L'Harmattan, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Teses sobre Feuerbach. In: _____ . **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATTÉI, Jean-François. **Citations de Camus expliquées**. Paris: Eyrolles, 2013.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Sartre: psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

NOVAES, Adauto (org.). **O silêncio dos intelectuais**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

NOVELLO, Samantha. **Albert Camus as political thinker: Nihilisms and the politics of contempt**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

PALUD, Aurélie. In: VANBORRE, Emmanuelle Anne (org.). **The originality and complexity of Albert Camus's Writing**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

PEYRE, Henri. Presence of Camus. In: KNAPP, Bettina Liebowitz (ed.). **Critical essays on Albert Camus**. Boston: G. K. Hall, 1988.

PINTO, Manuel da Costa. **Albert Camus: um elogio do ensaio**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

POIANA, Peter. The subject as symptom in Nausea. In: ROLLS, Alistair; RECHNIEWSKI, Elizabeth (eds.). **Sartre's Nausea: text, context, intertext**. Amsterdam: Rodopi, 2008.

PRADO JR., Bento. Sartre e o destino histórico do ensaio. In: SARTRE, Jean-Paul. **Situações I**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

QUILLIOT, Roger. Camus's libertarian socialism. In: KNAPP, Bettina Liebowitz (ed.). **Critical essays on Albert Camus**. Boston: G. K. Hall, 1988.

REISMAN, David. **Sartre's phenomenology**. London: Continuum, 2007.

REY, Pierre-Louis. Le pari démocratique d'Albert Camus. **Revue d'histoire littéraire de la France**, Paris, v. 106, pp. 271-284, fevereiro, 2006.

RICŒUR, Paul. O diabo e o bom deus (1951). In: _____. **Leituras 2: a região dos filósofos**. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996a.

_____. O homem revoltado (1956). In: _____. **Leituras 2: a região dos filósofos**. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996b.

RIMBAUD, Arthur. **Rimbaud: complete works, selected letters: a bilingual edition**. 2. ed. Trad. Wallace Fowlie. Londres: The University of Chicago Press, 2005.

SAINT-SERNIN, Bernard. Philosophie et fiction. **Les temps modernes**, n. 531-532-533, 1990.

SALAS, Denis. Albert Camus, l'humaniste intransigent. **Études**, Paris, n. 416, pp. 79-90, janeiro, 2012.

SANTONI, Ronald E. **Sartre on violence: curiously ambivalent**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.

_____. **Albert Camus: la juste révolte**. Paris: Éditions Michelon, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. Albert Camus. In: _____. **Situations, IV**. Paris: Gallimard, 1973a.

_____. **A náusea.** Trad. Rita Braga. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. **Com a morte na alma.** Trad. Sérgio Milliet. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. Explication de L'Étranger. In: _____. **Situations, I.** Paris: Éditions Gallimard, 1973b.

_____. François Mauriac et la liberté. In: _____. **Situations, I.** Paris: Éditions Gallimard, 1973c.

_____. La conspiration par Paul Nizan. In: _____. **Situations, I.** Paris: Éditions Gallimard, 1973d.

_____. La république du silence. In: _____. **Situations, III.** Paris: Éditions Gallimard, 1969a.

_____. La transcendance de l'Ego. In: _____. **La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003a.

_____. Les communistes et la paix. In: _____. **Situations, VI.** Paris: Éditions Gallimard, 1975.

_____. Le Diable et le bon Dieu. In: _____. **Théâtre complet.** Paris: Éditions Gallimard, 2005a.

_____. Les mouches. In: _____. **Théâtre complet.** Paris: Éditions Gallimard, 2005b.

_____. Matérialisme et révolution. In: _____. **Situations, III.** Paris: Éditions Gallimard, 1969b.

_____. **O existencialismo é um humanismo.** Trad. João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. O muro. In: _____. **O muro: contos.** Trad. H. Alcântara Silveira. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012b.

_____. **O que é a subjetividade?.** Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **O ser e o nada** - Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. Pour un théâtre de situations. In: _____. **Un théâtre de situations.** Paris: Éditions Gallimard, 1973e.

_____. Présentation des temps modernes. In: _____. **Situations, II.** Paris: Éditions Gallimard, 1968a.

_____. Qu'est-ce que la littérature?. In: _____. **Situations, II**. Paris: Éditions Gallimard, 1968b.

_____. Questão de método. In: _____. **Crítica da razão dialética**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: DP&A Editora, 2002.

_____. Réponse à Albert Camus. In: _____. **Situations, IV**. Paris: Éditions Gallimard, 1973f.

_____. **Saint Genet, comédien et martyr**. Paris: Gallimard, 1988.

_____. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. In: _____. **La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003b.

_____. We write for our own time. In: _____. **The Writings of Jean-Paul Sartre**, volume 2: Selected prose. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

SCHWARZ, Theodor. **Jean-Paul Sartre et le marxisme**: réflexions sur la Critique de la raison dialectique. Trad. Marc Reinhardt. Lausanne: Éditions L'âge d'homme, 1976.

SEEL, Gerhard. **La dialectique de Sartre**. Trad. E. Müller. Lausanne: Éditions L'âge d'homme, 1976.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, pp. 69-81, outubro, 2006.

SIMONT, Juliette. Sartrean ethics. In: HOWELLS, Christina (ed.). **The Cambridge companion to Sartre**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SKOCZ, Dennis. Postscript to the "Letter on 'Humanism'". In: PETTIGREW, David; RAFFOUL, François (eds.). **French interpretations of Heidegger**. Albany: State University of New York Press, 2008.

SOLOMON, Robert C. **Dark feelings, grim thoughts**: experience and reflection in Camus and Sartre. Oxford: Oxford University Press, 2006.

THORSON, Thomas Landon. Albert Camus and the Rights of Man. **Ethics**, Chicago, vol. 74, n. 4, pp. 281-291, julho, 1964.

TODD, Olivier. **Albert Camus**: une vie. Paris: Éditions Gallimard, 1996.

VANBORRE, Emmanuelle Anne (org.). **The originality and complexity of Albert Camus's Writing**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

VANNEY, Philippe. Actuelles – Notes et variantes. In: CAMUS, Albert. **Œuvres complètes, II**. Paris: Éditions Gallimard, 2006.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1987.

VERSTRAETEN, Pierre. Hegel and Sartre. In: HOWELLS, Christina (ed.). **The Cambridge companion to Sartre**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. **Violence et éthique**: esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre. Paris: Éditions Gallimard: 1972.

WENER, Éric. **De la violence au totalitarisme**: essai sur la pensée de Camus et de Sartre. Paris: Calmann-Lévy, 1972.

WITTMANN, Heiner. **Aesthetics in Sartre and Camus**: the challenge of freedom. Trad. Catherine Atkinson. Bern: Peter Lang, 2009.

APÊNDICE A – LITERATURA E ENGAJAMENTO

Abordamos muitas vezes, nos capítulos precedentes, a tese comum a Sartre e Camus sobre a inseparabilidade entre as expressões filosófica e literária. Trata-se, como vimos, de uma tese que visa à dissolução das fronteiras, principalmente, entre os gêneros do ensaio filosófico e do romance. Sartre e Camus, respeitando, é claro, as diferenças entre arte e filosofia, e insistindo, não obstante, nas muitas regiões de proximidade entre os dois discursos⁴⁰⁸, estabelecem um interessante contraponto, como bem o coloca Bento Prado Jr., à “concepção, por assim dizer, ‘separatista’ dos gêneros literários”⁴⁰⁹. Se nossas análises nos permitem inferir, a partir dos escritos sartrianos e camusianos, esse *mélange*, ou, pelo menos, esse flerte travado entre filosofia e literatura, então devemos evidenciar o estatuto de engajamento que, segundo os autores, as reflexões filosóficas e as obras literárias compartilham. Com efeito, “não se trata de *confundir* filosofia e literatura, mas de abrir caminho para uma filosofia que seja capaz de exprimir a experiência mais concreta e de valorizar uma literatura que nos permita *ver melhor* a nós mesmos e o mundo presente”⁴¹⁰.

Portanto, tendo investigado as ideias e as posições filosóficas de Camus e Sartre quanto à problemática do engajamento político, propomo-nos agora traçar com mais precisão o quadro dessa mesma questão do ponto de vista da literatura, cientes de que o que está em jogo não são duas vertentes de engajamento, mas sim dois momentos contíguos que intentam a mesma interpretação do sentido (ou não-sentido) da realidade histórica⁴¹¹. Trabalharemos a seguir as divergências teóricas entre Sartre e Camus no que toca à compreensão da literatura e do engajamento literário a partir de conceitos e referências anteriormente explorados, mas também atualizando algumas incursões, sobretudo estéticas, que encontram aqui ocasião conveniente.

O mito de Sísifo será o lugar de desenvolvimento não só da ética, mas também da estética camusiana, pelo menos no que diz respeito à reflexão balizada pela noção de absurdo. Em particular no capítulo *A criação absurda*⁴¹², Camus trata de demonstrar a íntima pertinência

⁴⁰⁸ Para uma ampla discussão envolvendo a relação entre ética, estética e metodologia filosófica em Sartre e Camus, cf. WITTMANN (2009).

⁴⁰⁹ PRADO JR., 2005, p. 9.

⁴¹⁰ *Ibidem*, 2005, p. 9.

⁴¹¹ HAÑDEREK (2001, p. 320), comenta que: “o papel da literatura não se reduz à criação do domínio da liberdade na imaginação humana. Trata-se, acima de tudo, do ato de criar valores, de adicionar ao mundo inexplicável e desarrazoado os significados faltantes”.

⁴¹² CAMUS, 2015, pp. 127-160.

entre arte e filosofia e a coincidência de suas origens na atitude humana da criação, ou, por outra, sua *interpenetrabilidade*⁴¹³. Filosofia e arte se penetram, alimentam uma a outra naquela *fusão secreta*⁴¹⁴ pela qual a primeira fornece a esta última seus princípios estéticos e suas explicações, enquanto a arte confia ao discurso filosófico seus temas privilegiados e as imagens adequadas à ressonância de cada conceito. O liame entre literatura, filosofia e engajamento concebido pelo jovem Camus deriva da ideia de uma produtiva simbiose graças à qual “os sentimentos, as imagens multiplicam a filosofia por dez”⁴¹⁵.

A literatura, em sua concepção camusiana, não ilustra nem *ex-plica*⁴¹⁶ o conceito; ela o antecipa. Tal é a razão por que as obras literárias de Camus foram sempre, embora elaboradas em conjunto e de forma paralela, publicadas antes de seus grandes ensaios filosóficos. É também por isso que as metáforas, as analogias, os cenários camusianos vão sempre mais longe, em termos de universalidade, nos romances, do que as premissas e os exemplos históricos nos ensaios: as condutas do ator, do conquistador, do indivíduo dotado de paixão sensual pela vida inscrevem-se no drama existencial “encarnado” por Meursault, e não o contrário; a experiência da revolta histórica, da resistência aos totalitarismos e à barbárie como elementos precisos no quadro maior que é o enfrentamento da doença e da morte em *A peste*, e não o contrário. Se o critério-mor da estética camusiana é o da fusão secreta entre experiência e pensamento que a obra literária deve fazer transparecer, é porque, para Camus, cabe à arte, como obrigação crucial, seguir o curso da experiência absurda existencial (ou histórica, quando for o caso) e desvendar-lhe as significações⁴¹⁷, dar forma às exigências, contradições e valores que a filosofia há de, em seguida, enunciar em termos lógicos.

É importante notar que a obra de arte não aparece aqui, de forma alguma, como consolação, resolução ou superação do absurdo. Ela é um exercício de “imitação” da experiência e, sobretudo, um método, para o pensamento, de seguir de perto o absurdo, sem desviar-se nem mergulhar nele – a o que arruína toda tentativa séria de compreensão. “Seria um engano ver aí um símbolo e crer que a obra de arte possa ser considerada, afinal, como um refúgio contra o absurdo”, diz Camus, quando na verdade ela é “por si própria um fenômeno absurdo”⁴¹⁸. A expressividade literária tem de lidar, então, inevitavelmente, com esse entrave. Interditada ao âmbito da totalidade, forçada a intuir em cheio a recusa de sentido do mundo,

⁴¹³ Cf. CAMUS, 2015, pp. 132-133.

⁴¹⁴ Cf. p. 35.

⁴¹⁵ CAMUS, 2006b, p. 936.

⁴¹⁶ Ou seja, desdobra.

⁴¹⁷ “Neste universo, a obra é então a chance única de manter sua consciência e de fixar-lhe as aventuras. Criar é viver duas vezes” (CAMUS, 2015, p. 130).

⁴¹⁸ *Ibidem*, pp. 131-132.

seu esforço deve concentrar-se em dar voz às experiências mais singulares, mais solitárias, à vivência daquilo que, por ser mais problemático, é quase sempre escamoteado ou suprimido pela marcha da história. A criação literária é absurda porque, dentre outras coisas, nem mesmo o *tempo*, ingrediente essencial ao narrar, ao contar, ao expressar etc., pode ser considerado, pelo artista, um aliado: “Trabalhar e criar ‘para nada’, esculpir na argila, saber que sua criação não tem porvir, ver sua obra destruída num dia estando consciente de que, no fundo, isso não tem mais importância do que construí-la durante séculos, tal é a difícil sabedoria que o pensamento absurdo autoriza”⁴¹⁹.

Assim, a ideia de que a arte não escapa ao absurdo orienta a concepção do registro literário como não sendo outro que o da fragilidade, da transitoriedade, do contraste intuídos por uma liberdade que se depara com as realidades mundana e histórica fundamentalmente hostis à compreensão, talvez mesmo indecifráveis, mas, ainda assim – narráveis.

Dois pontos importantes dão as coordenadas do vínculo que vimos Sartre estabelecer entre Literatura e Filosofia: (1) elas são as formas de escrita capazes de dar conta de uma descrição da condição humana; (2) uma filosofia que se ponha por objetivo a reflexão sobre o ser humano implica, necessariamente, uma reflexão sobre os traços ontológicos da atividade artística e, particularmente, da literária. É que, para Sartre, da mesma forma que a fenomenologia sinaliza com a possibilidade de uma nova concepção da consciência, do tempo e da experiência, ela também acena com uma contribuição decisiva tanto para a análise e quanto para a produção literária. Inversamente, a narratividade (em especial a romanesca) funcionaria como estratégia privilegiada, junto à fenomenologia, para a criação de uma imagética descritiva da consciência e da experiência humanas.

O circuito de categorias como finitude, contingência, singularidade, de extrema pertinência aos escritos filosóficos de Sartre, constituem, não por acaso, o terreno a partir do qual o autor pensa seu próprio projeto literário e a literatura de sua época. Essa convergência conceitual evidencia-se, por exemplo, na crítica sartriana aos romances de François Mauriac, crítica cujo alvo principal é o papel quase divino conferido por Mauriac ao narrador:

Todas as bizarrices de sua técnica [de Mauriac] se explicam pelo fato de que ele adota o ponto de vista de Deus sobre suas personagens: Deus vê o interior e o exterior, o fundo das almas e os corpos, todo o universo ao mesmo tempo. Da mesma forma, Mauriac é onisciente sobre tudo o que toca ao seu pequeno mundo [...] Se lhe perguntassem: ‘Como você sabe que Thérèse é uma desesperada prudente?’, ele sem dúvida se surpreenderia e responderia: ‘Por acaso não fui eu quem a fez?’ (SARTRE, 1973c, p. 68).

⁴¹⁹ CAMUS, 2015, p. 154.

Segundo Sartre, à medida em que Mauriac introduz a onisciência na narrativa ele subtrai da obra de arte literária aquilo que, nela, é essencial: o traço da perspectiva, o desvelo da finitude, a limitação de alcance e de conhecimento própria à consciência individual. A contradição em termos do narrador absoluto está, além disso, em que a narração tem de se dar na variação do fluxo temporal, e é, portanto, impraticável por uma consciência ontológica e epistemologicamente onisciente, atemporal e a-histórica.

Em todo caso, a introdução, num romance, da verdade absoluta, ou ponto de vista de Deus, é um duplo erro técnico. Primeiramente, ela supõe um narrador subtraído à ação e puramente contemplativo, o que não estaria em acordo com aquela lei estética formulada por Valéry, segundo a qual um elemento qualquer de uma obra de arte deve sempre travar uma pluralidade de relações com os outros elementos. Em segundo lugar, o absoluto é intemporal. Se se leva a narrativa ao absoluto, o fio da duração é de pronto rompido e o romance se desvanece sob os olhos: resta apenas uma lânguida verdade *sub specie aeternitatis* (SARTRE, 1973c, p. 69).

Mauriac ignora que “a teoria da relatividade aplica-se integralmente ao universo romanesco”⁴²⁰, e por isso produz um romance que escapa às circunstâncias e impede aquela relação de cumplicidade entre autor e leitor que, segundo Sartre, a boa literatura sabe reforçar⁴²¹. Na contramão dessa precária iniciativa, Sartre trata de elogiar as técnicas narrativas de autores norte-americanos como Faulkner e Dos Passos – onde o romance configura-se em verdadeiro estudo da temporalidade⁴²² –, ou o estilo vanguardista, tanto na estética quanto na política, de Paul Nizan, “um estilo de combate, uma arma”⁴²³.

Se o desvelo dos acontecimentos só pode ser captado a partir do caráter perspectivo, fragmentado, finito da subjetividade, deduz-se que a narrativa mais completa, mais *objetiva*, será aquela capaz de um duplo movimento: descrever em profundidade as experiências individuais e coligir essas experiências numa compreensão *pluridimensional* dos fatos e das ações⁴²⁴. Por esse movimento se vê afirmada, no projeto literário sartriano, a equivalência entre objetividade absoluta e absoluta subjetividade, graças à qual a descrição das experiências precisa ser encetada do ponto de vista da absoluta “mundanização” da consciência. Como no domínio fenomenológico, também na literatura a reflexão sartriana encerra, desde sempre, um componente prático: a ideia de escrever *no tempo* repercute no imperativo de *escrever para o*

⁴²⁰ SARTRE, 1973c, p. 76.

⁴²¹ Cf. p. 52 e nota 177.

⁴²² Boa parte dos ensaios sartrianos sobre esses escritores se encontram reunidos em *Situações I*.

⁴²³ SARTRE, 1973d, p. 52.

⁴²⁴ “Nosso problema técnico é encontrar uma orquestração de consciências que nos permita dar conta da pluridimensionalidade dos acontecimentos” (SARTRE, 1968b, p. 327).

*próprio tempo*⁴²⁵. Mais do que ontológico, o primado da temporalidade, da finitude, é um princípio estético, moral e político: “somos por uma moral e por uma arte do finito”⁴²⁶.

O recurso à fenomenologia para abordar a literatura serve, em Sartre, à articulação (evidente, p. ex., em *A náusea*) de uma narrativa profundamente *fenomenológica*, isto é, norteada por aquelas categorias que os escritos fenomenológicos de Sartre tanto privilegiam. Ao mesmo tempo, o registro da finitude e da liberdade no seio da narratividade sartriana conduzem, não menos, à reflexão sobre a função política desempenhada pela literatura e pelo escritor. Trata-se de resgatar, a partir de uma técnica de valorização da temporalidade, a dimensão histórica da arte e sua fidelidade à experiência do presente, na direção oposta à concepção de uma arte atemporal ocupada com as formas eternas ou com a contemplação da continuidade daquilo que foi ou que será.

Não preciso me preocupar com os juízos que o futuro fará de minha obra, pois nada posso fazer a respeito. A arte não pode ser reduzida ao diálogo com os mortos e os ainda não nascidos; isso seria, ao mesmo tempo, difícil e fácil demais, e eu o vejo como um último resquício da crença cristã na imortalidade (SARTRE, 1974, p. 172).

A compreensão sartriana da literatura – e também a produção literário-teatral de Sartre, desde *As moscas* e os *Caminhos da liberdade* até as peças de maturidade – subordinam-se aos conceitos de situação e engajamento. A atividade literária (como, de resto, toda atividade artística), explica Sartre, faz referência, dialeticamente, à sua situação. Por isso perguntar o que é a literatura é perguntar pelos seus aspectos situacionais: *o que é escrever? Por que escrever? A quem se escreve?*⁴²⁷. Por outro lado, dado que não pode escrever senão no e, de alguma forma, para seu tempo, ou seja, em diálogo com sua situação, o escritor que assume a tarefa de uma expressão literária da liberdade é, por definição, um *escritor engajado*. É uma designação que Sartre atribui a alguns de seus contemporâneos (dentro eles Camus) cujas obras se preocupam em esmiuçar as possibilidades humanas nas chamadas situações-limite da existência:

O que fazem Camus, Malraux, Kœstler, Rousset etc. senão uma literatura de situações extremas? Seus personagens estão ou nos cumes do poder ou nos calabouços, prestes a morrer ou ser torturados, ou a matar; guerras, golpes de Estado, ação revolucionária, bombardeios e massacres, tudo isso cotidianamente. A cada página, a cada linha, é sempre o homem por inteiro que é posto em questão (SARTRE, 1968b, p. 327).

⁴²⁵ É, aliás, a ideia central de *Écrire pour son époque* (SARTRE, 1974), inicialmente um excerto não incluído em *O que é a literatura?*, publicado independentemente entre 1946-48.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁴²⁷ São títulos das seções de *Qu'est-ce que la littérature?*.

Mas, como já vimos (seção 4.1), tratar da subjetividade implica tratar dos contextos e das causas políticas, e isso significa situar as vozes, as histórias, as personagens, abordar as forças e as lutas que a rodeiam. Por isso, em Sartre, *o sentido do engajamento literário remete à lógica do engajamento político*, inclusive em seu conteúdo revolucionário. O conceito sartriano de literatura engajada persiste numa vinculação ao horizonte político socialista, tanto no que diz respeito a um ideal político de liberdade correspondente à essência da literatura quanto a uma função emancipatória da arte que Sartre traz ao primeiro plano. Assim, embora a literatura não obrigue o escritor, *a priori*, a um grupo político ou uma tradição específica⁴²⁸, ela solicita, por certo, sua inscrição artística numa práxis socialista: “Numa palavra, nós devemos, em nossos escritos, militar a favor da liberdade pessoal e da revolução socialista. Foi dito com frequência que as duas coisas não são conciliáveis: é nossa tarefa mostrar incansavelmente que elas se implicam uma à outra”⁴²⁹. Temos, assim, a criação artística como eminente estratégia de engajamento político, como vertente, ainda que formal, da práxis revolucionária, ou, como Sartre mesmo o coloca, “a obra [de arte] concebida expressamente como uma arma na luta travada pelos homens contra o mal”⁴³⁰.

Nos termos da concepção sartriana de literatura, no entanto, o sentido descritivo e o prescritivo do engajamento parecem confundir-se. A obra literária é, por si só, independentemente de seu conteúdo, um engajamento; está em sua essência um compromisso, na e através da liberdade, com dadas situações e dados projetos. Ao mesmo tempo, isso tem um significado político – a repercussão da palavra escrita é sempre social. O que é problemático para Camus é o tom imperativo que a ideia de “literatura engajada” assume na filosofia sartriana, como se o escritor tivesse por dever engajar-se em tal ou tal direção, escrever sobre tais e tais temas numa forma pré-definida⁴³¹. O engajamento literário sartriano, nessa perspectiva, extrapolaria o caráter ontológico (a obra *é* engajamento) para assumir uma dimensão, além de política (a obra *deve* ser engajada), estética (o valor ou a beleza da obra dependem do projeto no qual ela se engaja). O que atiza a suspeita de Camus é, então, essa forma de lidar com a literatura que enfatiza seu conteúdo, sua mensagem imediata ou ressonância prática em detrimento da forma, do estilo, do método que ela inaugura ou dos

⁴²⁸ Cf. nota 284.

⁴²⁹ SARTRE, 1968b, p. 298; grifo do autor.

⁴³⁰ SARTRE, 1974, p. 173.

⁴³¹ Embora essa seja, no fundo, a interpretação que Camus dá à coisa, é importante mencionar que um autor como Adorno, situado em tradição um tanto quanto distante de Sartre, acena com uma compreensão mais otimista da proposta sartriana de engajamento literário: “teoricamente ter-se-ia que distinguir engajamento de tendenciosismo. A arte engajada no seu sentido conciso não intenta instituir medidas, atos legislativos, cerimônias práticas [...], mas esforça-se por uma atitude” (ADORNO, 1991, p. 54).

obstáculos técnicos que transpõe. Vale a pena mencionar uma passagem dos *Carnets* no intuito de ilustrar a veemente posição camusiana contra o engajamento literário erigido em prescrição estético-política:

Eu prefiro os homens engajados às literaturas engajadas. Coragem na vida e talento nas obras, isso já basta. E depois o escritor é engajado quando o quer. Seu mérito é seu movimento. E se isso deve se tornar uma lei, uma profissão ou um terror, onde fica então o mérito?

Parece que escrever hoje um poema sobre a primavera seria servir o capitalismo. Não sou poeta, mas eu apreciaria sem segundas intenções uma tal obra, se ela fosse bela. Ou se serve o homem inteiro ou não se serve de jeito nenhum. E se o homem tem necessidade de pão e de justiça, e se se deve fazer o que for preciso para satisfazer essa necessidade, ele tem necessidade também da beleza pura, que é o pão de seu coração. O resto não é sério.

Sim, eu os desejaria menos engajados em suas obras e um pouco mais engajados em sua vida cotidiana (CAMUS, 2006b, p. 1070).

Camus critica a compreensão de que a obra literária, para o ser, tem de ser engajada numa direção específica, portar determinado conteúdo político e determinado formato estilístico⁴³². Se, argumenta o autor, o aspecto decisivo da obra é a medida em que ela é politicamente engajada e todo o resto precisa ser avaliado a partir disso, então a regra estética passa a ser definida por hierarquias conceituais e equívocos grotescos como o perpetrado por Jeanson ao comentar *A peste*:

A peste já era uma crônica transcendental. Diferentemente de *O estrangeiro* – onde o mundo era visto através de uma subjetividade concreta, que não parecia ‘estrangeira’ a não ser em sua coexistência com outras subjetividades concretas – *A peste* relatava acontecimentos vistos de cima, por uma subjetividade fora de situação que não os vivia e se limitava a contemplá-los (JEANSON, 1999a, p. 10).

Ao que Camus responde: “qualquer leitor de *A peste*, até o mais distraído, sob a única condição de que leia o livro até o fim, sabe que o narrador é o doutor Rieux, protagonista do livro, que tem motivos suficientes para saber do que fala”⁴³³. É que a aposta narrativa simbólica, metafórica de *A peste* é estranha ao registro, do qual Jeanson parece fazer-se partidário, da representação material da realidade centrada em sua trama política (por isso o livro lhe soa “transcendental”).

⁴³² O que vale também para o teatro. Cf., por exemplo, BASTIEN (2006, p. 250): “Malgrado todas as convincentes aproximações que podem ser estabelecidas entre a peça e a época que a viu nascer, é necessário abster-se de vincular *Calígula* ao teatro de função política. Este espera agir sobre a situação social com suas mensagens, conforme ensinado por Piscator e Brecht. Embora Camus vá ao encontro destes últimos no que toca à sua visão humanitária, ele não envereda por sua ideologia [...] Sua atividade teatral é, portanto, significativa quanto às reviravoltas de seu pensamento. Desde seus prelúdios como dramaturgo, um certo idealismo opõe-se, nele, às exigências estreitas de eficácia que animam o teatro de agitação e tocam o problema da dignidade humana”.

⁴³³ CAMUS, 1965c, p. 55.

Por seu turno, Camus postula uma equivalência entre o movimento da revolta e a função do *estilo* na literatura. Assim como a revolta encarna a insurgência, do indivíduo humano, contra suas condições de existência, o estilo representa uma espécie de demanda estética pela transformação da realidade; nesse sentido, ele é tão indicativo, enquanto forma, do engajamento de uma obra quanto a política que seu conteúdo propõe⁴³⁴. “A revolta, de tal ponto de vista, é fabricante de universo. Isso também define a arte. A bem dizer, a exigência da revolta é em parte uma exigência estética”⁴³⁵. Há, portanto, uma *estética da revolta* em cujo escopo o estilo cumpre um papel crucial: ele preserva, na obra de arte, seu sentido, mais do que representativo, criativo. Na esteira da produção ontológica da atitude revoltada, o estilo é responsável por organizar, na escrita literária, as linhas de interpretação, de recusa ou de justificação condicional da realidade concreta.

O autêntico engajamento literário, para Camus, não instaura qualquer predomínio entre os planos da forma e do conteúdo; ele lhes confere o equilíbrio estético a partir do qual o artista se apropria do real única e exclusivamente para *transfigurá-lo*. “A verdadeira criação romanesca [...] utiliza o real e só ele, com seu calor e seu sangue, suas paixões e seus gritos. Simplesmente, ela lhe acrescenta algo que o transfigura”⁴³⁶. A literatura lapida o real, e não submete-se a ele. Se a beleza é transcendente, então o esforço estético deve consistir em uma espécie de reabilitação estilística da realidade, mesmo em seus dramas e suas misérias. Por isso o realismo, cego para esse movimento transfigurador, é rejeitado por Camus como uma estratégia obtusa de expressão. Em literatura, o realismo é, diz Camus, “meio de expressão do gênio religioso”⁴³⁷, “arte dos macacos”⁴³⁸, “enumeração indefinida”⁴³⁹, “literatura de propaganda”⁴⁴⁰. O autor tem em vista, sobretudo, o realismo socialista e sua estética impossível de duplicar o real – o romance que representa a realidade repetindo-a – e escamotear a liberdade

⁴³⁴ Daí a refutação de Camus da acusação (!) de Jeanson de que uma das faltas principais de *O homem revoltado* estaria no fato de se tratar de um livro demasiado bem escrito (Cf. JEANSON, 1999a, pp. 07-10): “Apenas tomei nota da falta de cortesia de fazer crer que o bom estilo é de direita e que os esquerdistas devem, por virtude revolucionária, escrever mal e em jargões” (CAMUS, 1965c, p. 52).

⁴³⁵ CAMUS, 1999, p. 293.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 309. Esse movimento acontece de forma exemplar, segundo Camus, na obra de Oscar Wilde. Cf. o belo ensaio sobre o escritor britânico, *O artista na prisão* (2010b), pp. 75-76: “A arte que recusa a verdade de todos os dias perde a vida. Mas a vida que lhe é necessária não pode ser suficiente. Se o artista não pode recusar a realidade, é porque sua tarefa é dar a ela uma justificativa mais elevada. Como justificá-la se resolveu ignorá-la? Mas como transfigurá-la, se consente em se sujeitar a ela? No ponto de confluência destes dois movimentos contrários, como o filósofo de Rembrandt, entre a sombra e a luz, encontra-se, tranquilo e estranho, o verdadeiro gênio”. Ver também SILVA, 2004, p. 228: “De certa forma, o artista realiza no plano da imaginação aquilo que é impossível a o homem no plano da realidade: construir o que aceita, e desprezar aquilo que recusa do mundo. Pois o mundo do artista em princípio é o mundo de todos; mas a maneira como ele o recria torna-o singular”.

⁴³⁷ CAMUS, 1999, p. 309.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 309.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 310.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 310. Ver, a propósito dessa expressão, a nota 429 acima.

– fazendo aparecer as ações e os acontecimentos como fenômenos submetidos à lei causal, ao primado da condição material, em detrimento dos impulsos, das aventuras e das potências transformadoras humanas. O realismo entrava o acesso transformador do artista ao real, desvirtuando a arte a uma função de mera “prestação de contas” que estorva, inclusive, na prática, a perspectiva do engajamento.

As duas compreensões a respeito da literatura que viemos confrontando coincidem, devemos dizê-lo, na atribuição de uma dimensão ética a essa estratégia de expressão. Podemos constatar, a propósito, o inarredável componente ético do engajamento literário trazido à tona tanto por Camus quanto por Sartre na crítica de ambos os autores ao movimento surrealista dos anos 1930-40. No caso de Camus, a figura de André Breton é particularmente emblemática no que toca à traição do caráter libertário da escrita literária por uma tradição que, a princípio, faz-se vanguarda da liberação intelectual e política, para afinal descambar numa exaltação esdrúxula do crime e do niilismo. De fato, no *Segundo manifesto surrealista*, Breton reclama ao Surrealismo o status de “dogma da revolta absoluta, da insubmissão total, da sabotagem regrada”, de doutrina que “nada deixa escapar à violência”⁴⁴¹. É essa estratégia de expressão avessa a um compromisso ético literário que ele resume, ademais, ao declarar que “o ato surrealista mais simples consiste em descer à rua, revolver na mão, e atirar ao acaso, quantas vezes se puder, na multidão”⁴⁴². Para Camus, portanto, as diretrizes estéticas de Breton, mesmo independentemente do escopo político a que pretendam se vincular, entram no registro da negação absoluta, da desmedida de um pensamento para o qual “a violência é a única forma adequada de expressão”⁴⁴³.

O mesmo diagnóstico camusiano estende-se, sem reservas, à tradição surrealista como um todo, desde obras precursoras como as de Rimbaud e Lautréamont. Rimbaud não por acaso seria louvado, algumas décadas após sua morte, como mestre exemplar do *desregramento sistemático*, tendo atrelado, em sua criação poética, a função linguística do símbolo às posturas do delírio e da indiferença, antecipando os imperativos estéticos e políticos do niilismo novecentista. Já Lautréamont, segundo Camus efetua um passo a mais: *Os cantos de Maldoror*, com sua morbidez e atrocidade gratuitas, “inaugura [...] uma verdadeira pedagogia do crime e

⁴⁴¹ BRETON, 1929, p. 2.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 2.

⁴⁴³ CAMUS, 1999, p. 118.

da violência”⁴⁴⁴. O empreendimento de Lautréamont de mesclar poesia e perversão, beleza e maldade, alcança nos *Cantos* seu lugar privilegiado e seu ingresso na posteridade:

Vê: quando alguém quer se tornar célebre precisa mergulhar com graça nos rios de sangue alimentados pela carne de canhão. O fim justifica os meios. A primeira coisa, para tornar-se célebre, é ter dinheiro. Ora, como tu não o possuis, será preciso assassinar para consegui-lo; mas como não és forte o bastante para manejar a adaga, faz-te ladrão enquanto teus membros crescem. E, para que cresçam mais depressa, aconselho-te a praticares ginástica duas vezes por dia, uma hora pela manhã, uma hora à noite. Desse modo, poderás intentar o crime, com certo sucesso, a partir dos quinze anos, ao invés de esperar até os vinte. O amor à glória justifica tudo, e talvez, mais tarde, mestre de teus semelhantes, tu lhes farás quase tanto bem quanto, a princípio, fizeste mal (LAUTRÉAMONT, 1920, p. 85).

Esse extrato é significativo para ilustrar a proximidade entre o tema lautreamoniano da sublimação existencial através do crime e a lógica, conforme a descreve Camus, da degeneração da revolta metafísica em uma práxis do cálculo assassino⁴⁴⁵. Trata-se de um exemplo de como a literatura pode dar vazão à perpetuação do absurdo. Daí a necessidade, para o escritor engajado, de estar sempre em prontidão para denunciar e contestar aquela atitude; movimento ignorado pelos poetas surrealistas, os quais, por seu turno, “quiseram extrair razão da desrazão e fazer do irracional um método”⁴⁴⁶. Dessa forma, e essa consequência já é evidente, segundo Camus, nas obras de Lautréamont e de Rimbaud, eles acabaram por promover a legitimação das “formas mais liberticidas de ação”⁴⁴⁷.

Sartre, como Camus, critica o surrealismo. A investida sartriana focaliza, entretanto, outra face da literatura surrealista: no caso, sua tendência a postular, ao mesmo tempo, a luta revolucionária e a possibilidade de uma “transformação da vida” (dos sentimentos, dos pensamentos) à margem de uma “transformação do mundo” (das condições sociais)⁴⁴⁸. A anuência política ao estado de coisas é incompatível com a demanda artística por liberdade. Nesse sentido, a contestação simbólico-estética empregada pelos surrealistas seria ou contraditória ou somente compreensível mediante um tosco idealismo pelo qual a liberdade da imaginação presidiria uma libertação material das existências. Sartre não deixa de questionar também a obsessão dos autores surrealistas, notadamente os poetas, pela violência e pela gratuidade da destruição: violência e destruição, novamente, *simbólicas* e que não propoiam

⁴⁴⁴ CAMUS, 1999, p. 107.

⁴⁴⁵ A estética de Lautréamont incorpora, seja pelas imagens monstruosas, seja pelo desprezo categórico das virtudes morais, o desafio incessante ao deus criador (e à criação) típico da Revolta metafísica: “Nada invejo ao Criador; mas, que ele apenas me deixe descer pelo rio de meu destino, em meio a uma série crescente de crimes gloriosos” (LAUTRÉAMONT, 1920, p. 343).

⁴⁴⁶ CAMUS, 1999, p. 103.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 104.

⁴⁴⁸ Cf. SARTRE, 1968b, p. 219 *et seq.*

qualquer tipo de engajamento concreto⁴⁴⁹. No fundo, para Sartre, a literatura surrealista seria marcada por uma estranha superficialidade, à medida em que confunde a negação dos valores e das instituições burgueses – em si um método – com um fim absoluto e revolucionário.

Óbvio que podemos concluir pelo alcance sócio-político da literatura, como no caso da filosofia. Mas Sartre e Camus vão mais longe sobre esse tema. Eles afirmam que essas expressões dizem, fundamentalmente, de uma atitude em relação ao mundo; elas projetam (até mesmo, no caso de Sartre, pressupõem) uma política, uma forma de lidar com a realidade e transformá-la, se não praticamente, ao menos (e Camus insiste neste ponto) formalmente. Essa pertinência ontológica da literatura e da filosofia à política permite pensá-las como engajamentos, é graças a ela que “pensar e escrever são formas de agir”⁴⁵⁰. Afirmar, no entanto, que o humano é um ser que se expressa de forma política não equivale a afirmar que ele se expressa sempre de forma politizada: a escrita literária, como a filosófica, não existe amarrada – pelo menos não num contexto minimamente democrático de liberdade de expressão – a diretrizes empíricas do que dizer ou não dizer. Ela está sempre além, e nessa transcendência reside seu apelo sensível e histórico, dos compromissos concretos que pretenda assumir ou que de fato assuma. Isso porque reflete, antes de qualquer outra coisa, o caráter engajado *da própria existência humana*⁴⁵¹. Trata-se, afinal, nos casos de Camus e Sartre, de *literaturas engajadas*, de práticas artísticas de resistência e reivindicação políticas que concorrem, como outras artes e outras escritas, à compreensão transformadora da vida e do presente.

⁴⁴⁹ “Que nos importava então a destruição surrealista que deixa tudo no lugar, quando uma destruição pelo ferro e pelo fogo ameaçava tudo, inclusive o surrealismo? Creio ter sido Miro quem pintou uma *Destruição da pintura*. Mas as bombas incendiárias podiam destruir juntas a pintura e sua destruição. Não nos contentávamos mais em exibir as virtudes requintadas da burguesia. Para fazer isso era necessário acreditar que elas eram eternas, mas por acaso nós sabíamos se a burguesia francesa ainda existiria amanhã? Nem em ensinar, como tinham feito os radicais, os meios de se levar em paz uma vida de homem honesto quando nossa maior preocupação era saber se poderíamos continuar sendo homens na guerra” (SARTRE, 1968b, p. 243).

⁴⁵⁰ SILVA, 2004, p. 243.

⁴⁵¹ “A dialética entre filosofia e literatura [...] remete à dialética do que poderíamos chamar de condição humana, na sua dupla dimensão ontológico/abstrata e histórico/concreta” (PRADO JR., 2005, p. 10).