



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

PEDRO ISRAEL SARAIVA DE AZEVEDO

DO ABSURDO À REVOLTA EM ALBERT CAMUS

FORTALEZA

2017

PEDRO ISRAEL SARAIVA DE AZEVEDO

DO ABSURDO À REVOLTA EM ALBERT CAMUS

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

2017

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)

A988a Azevedo, Pedro Israel Saraiva de.
Do Absurdo à Revolta em Albert Camus / Pedro Israel Saraiva de Azevedo. – 2017.
114 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes.

1. Absurdo, revolta, ética, consciência e niilismo. I. Título.

CDD 100

PEDRO ISRAEL SARAIVA DE AZEVEDO

DO ABSURDO À REVOLTA EM ALBERT CAMUS

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: 27 /10 /2017.

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. Dra. Ada Beatriz Gallicchio Kroef
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Claudia Consuelo Amigo Pino
Universidade de São Paulo (USP)

À Bruna, companheira, amiga e interlocutora.

AGRADECIMENTOS

Ao CNPQ, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Ao Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes, pela excelente orientação e por ter despertado-me às reflexões que se encontram descritas nessas páginas.

Aos professores participantes da banca examinadora, o Professor Dr. Eduardo Ferreira Chagas, a Professora Dra. Ada Beatriz Gallicchio Kroef e a Dra. Claudia Consuelo Amigo Pino, os meus mais sinceros agradecimentos pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões que naturalmente engrandeceram o trabalho.

À minha família, pela generosa compreensão do tempo que me fora necessário cumprir.

À Marina, minha companheira e mãe do meu amado filho Théo. Obrigado pelo incondicional apoio prestado.

Aos colegas da turma de mestrado, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas.

“As paginas que se seguem propõem apenas alguns marcos históricos, e uma hipótese não é a única possível; aliás, ela está longe de tudo esclarecer. Mas explica em parte o rumo e, quase inteiramente, os excessos de nosso tempo. A história prodigiosa que aqui se evoca é a história do orgulho europeu.”

Albert Camus. In: O Homem Revoltado, página 21.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar dois dos principais elementos que alicerçam e permeiam toda a obra do filósofo franco-argelino Albert Camus. Em sua vasta produção, desde os primeiros escritos até às obras de maturidade, o *Absurdo* e a *Revolta* sempre estiveram presentes em seus textos, frente às preocupações ético-filosóficas de sua época. Partindo inicialmente da compreensão acerca do Absurdo, fundamentado em *O Mito de Sísifo*, *O Estrangeiro* e *Calígula*, obras que, segundo o próprio filósofo, constituem o ciclo de tal preocupação, examinaremos o problema da consciência individual para, em seguida, examinarmos o problema da consciência coletiva parcimoniosamente expressa pelo filósofo em *O Homem Revoltado*, obra em que Albert Camus apresenta a síntese de suas preocupações. As investigações que aqui serão empreendidas têm por objetivo reconstruir os percursos filosóficos delineados por *Camus* para que assim possamos ter um melhor entendimento acerca da importância que o *Absurdo* e a *Revolta* assumem não apenas em sua filosofia, mas, também, na restituição ética de seu tempo. Diante da angústia existencial e do mal do espírito que fomentaram a atmosfera absurda de sua época, observaremos que tais problemas inevitavelmente impeliram, não apenas Camus, mas toda uma geração, a uma incansável busca por sentidos e significados. Imersos em um mundo torpe e adoecido, evidenciaremos que o *Absurdo* e a *Revolta* em Camus assumem o imprescindível papel de orientação frente ao desvelo de um mundo marcadamente caracterizado pelo esvaziamento ético e fortemente alicerçado por forças cegas, surdas e mudas, mas, sobretudo, por um radical e insequente niilismo que tudo autoriza e legitima. Se no tempo da negação, os problemas do suicídio e da consciência individual tiveram sua indiscutível importância, no tempo das ideologias, os assassinatos e a consciência coletiva assumem esse devido relevo. Diante de tais problemas e incalculáveis inquietações, o filósofo afirma, no entanto, que não basta apenas examiná-los, mas, sim, compreendê-los. Para Albert Camus, a consciência precisa ser colocada à prova. Para ele, a consciência precisa ser julgada.

Palavras-chave: Absurdo. Revolta. Ética. Consciência. Niilismo.

RÉSUMÉ

Le présent travail vise à étudier deux des principaux éléments qui soutiennent et traversent toute l'œuvre du philosophe franco-algérien Albert Camus. Dans sa vaste production, dès les premiers écrits aux œuvres de la maturité, l'Absurde et la Révolte ont toujours été présents dans ses textes, face à des préoccupations éthiques et philosophiques de son temps. Partant d'abord de la compréhension de l'Absurde, basé dans *Le Mythe de Sisyphe*, *L'Étranger* et *Caligula*, des œuvres qui, selon le philosophe lui-même, constituent le cycle de telle préoccupation, nous examinerons le problème de la conscience individuelle pour, ensuite, examiner le problème de la conscience collective exprimée parcimonieusement par le philosophe dans *L'homme Révolté*, une œuvre dans laquelle Albert Camus présente la synthèse de ses préoccupations. La recherche qui sera menée a pour but de reconstruire les chemins philosophiques dressés par Camus afin que nous puissions avoir une meilleure compréhension de l'importance que l'Absurde et la Révolte assument non seulement dans sa philosophie, mais aussi dans le rétablissement de l'éthique de son temps . Face à l'angoisse existentielle et au mal de l'esprit qui ont favorisé l'atmosphère absurde du temps, nous constaterons que tels problèmes ont inévitablement poussé non seulement Camus, mais toute une génération, à une recherche inlassable de sens et de significations. Immergés dans un monde torpide et malade, nous soulignerons que l'Absurde et la Révolte chez Camus assument le rôle vital de l'orientation face au dévoilement d'un monde nettement caractérisée par le anéantissement éthique et fortement soutenu par des forces aveugles, sourdes-muettes, mais surtout par un nihilisme radical et inconséquent qui autorise et légitime tout. Si au moment de la négation, les problèmes du suicide et de la conscience individuelle ont eu leur importance indéniable dans le temps des idéologies, les meurtres et la conscience collective assument l'attention voulue. Face à tels problèmes et plusieurs préoccupations, le philosophe dit, cependant, qu'il ne faut seulement pas les examiner, mais plutôt les comprendre. Pour Albert Camus, il faut que la conscience soit mise à l'épreuve. Pour lui, la conscience doit être jugée.

Mots-clés: Absurde. Révolte. Éthique. Conscience. Nihilisme.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	24
2	DA CONSCIENTIZAÇÃO DO ABSURDO EM O MITO DE SÍSIFO	33
2.1	O Despertar do Absurdo	37
2.2	O Suicídio como solução para o Absurdo	41
2.3	As conseqüências extraídas do Absurdo	47
2.3.1	A Revolta Absurda	47
2.3.2	A Liberdade e a Paixão Absurda	49
3	DA IRRUPÇÃO DO ABSURDO FRENTE À MECÂNICA DOS COSTUMES EM O ESTRANGEIRO	53
3.1	Um estranho a si e ao mundo	55
3.2	Da Cosmologia do Absurdo em <i>Calígula</i>	64
3.3	Uma crítica à concepção do Absurdo	71
4	DA COMPREENSÃO DO ABSURDO À REVOLTA METAFÍSICA EM O HOMEM REVOLTADO	74
4.1	O Homem Revoltado	75
4.2.1	A Revolta Metafísica	76
4.2.1.1	<i>Prometeu Acorrentado</i>	78
4.2.1.2	<i>Do Tempo da Negação</i>	87
5	DA REVOLTA HISTÓRICA AO TERRORISMO DE ESTADO	96
5.1	A Revolta Histórica	97
5.1.1	O Terrorismo de Estado e o Terror Irracional	98
5.1.2	O Terrorismo de Estado e o Terror Racional	109
6.	CONCLUSÃO: O PENSAMENTO DOS LIMITES	120
	REFERÊNCIAS	124

1 INTRODUÇÃO

As preocupações filosóficas de Albert Camus deram-se inicialmente a partir de suas reflexões sobre a Arte em seus escritos de juventude, com destaque para o *Ensaio Sobre a Música* e a *Arte na comunhão*, de onde se notabilizou os primeiros percursos filosóficos do jovem Camus por este fértil terreno do conhecimento. Nestes dois breves textos, observa-se que a análise por ele assumida acerca da Arte, permite-nos identificá-la como a principal responsável por introduzi-lo neste incalculável e ilimitado universo filosófico. Sua importância deve-se, sobretudo, ao fato de que a Arte, em sua construção e abordagem filosófica, carrega consigo o claro e evidente privilégio que naturalmente a distingue do pensamento racionalista, tal como imaginaram os filósofos do iluminismo. A Arte, como observa Camus, assume uma forma muito particular de compreensão e entendimento, permitindo-nos, inclusive, afirmar que o pensamento racionalista, em seu exercício de compreensão da existência, em toda a sua plenitude e complexidade, é limitado. Ainda que a Arte não seja tudo, como sugere Camus, ele, no entanto, a utiliza como meio ou como ponto de partida às suas inquietações.

Frente à necessidade do pensamento racionalista em demonstrar, a partir de suas análises, que tudo está ao alcance razão, observaremos que Camus utilizou-se exatamente da Arte para reafirmar os limites de tal pensamento, evidenciando de forma clara e contundente que os sentidos e as percepções que nos atingem por inúmeras vezes nos escapam, impedindo-nos de apreendê-los em essência. Para Camus, é preciso atestar os limites da razão, que em sua busca e exigência incansáveis tenta naturalmente tudo compreender, pois, ainda que assim o façam, observar-se-á que qualquer tentativa de compreensão cuja finalidade última seja extrair racionalmente um sentido à vida mostrar-se-á fadada ao fracasso. A razão, como evidenciará Camus, é insuficiente diante dos sentidos.

Os sentimentos que nos atravessam precedem e perpassam a razão, de modo que, as percepções sensoriais, assim como a literatura e arte, são uma confissão de que o pensamento racionalista não basta, pois, ainda que possível fosse enquadrar tal percepção dentro de um determinado parâmetro, esta por sua vez nos mostraria que sempre, e à nossa revelia, haverá algo que nos foge e que nos escapa, impedindo-nos, portanto, de ter acesso à sua plenitude.

Foi através da Estética, um dos mais latentes, relevantes e perspicazes temas de sua literatura filosófica, que Albert Camus lançou luz sobre muitos dos problemas que lhe eram contemporâneos e que naturalmente marcaram de forma profunda e significativa o seu tempo.

Albert Camus recusava-se a reduzir a Filosofia à dimensão racionalista tal como fizeram os filósofos do iluminismo. Para ele, era preciso pensá-la não simplesmente por conceitos, como insistentemente o faziam, mas, sim, também por metáforas que permitiam o desenvolvimento de um pensamento livre, onde se articulariam a criação poética e a reflexão. Camus, nesse sentido, revisitou o legado grego, em especial a tragédia e o mito, por considerá-lo terreno fértil à criação. No entanto, seu objetivo, a bem da verdade, foi o de recriar o mito e a tragédia, frente às preocupações ético-filosóficas de sua época, dando-lhes dessa maneira o devido significado e relevo de seu tempo.

Foi a partir de figuras mitológicas, tais como *Sísifo*, *Prometeu* e *Nêmesis*, representantes diretos do *Absurdo*, da *Revolta* e do *Limite*, respectivamente, que toda a engrenagem filosófica de seus textos fora peremptoriamente delineados. A recriação dos mitos e suas respectivas elucubrações sempre tiveram incalculável valor para Camus, sendo fontes de inspiração às produções literárias, bem como centros de reflexão às alegorias filosóficas presentes em seus escritos. Camus utilizava-se dos mitos como forma de valorizar o sensível.

Assim, *Absurdo*, *Revolta e Limite* tornaram-se, dentro de sua atmosfera filosófica, chaves de leitura imprescindíveis à compreensão das investigações que aqui nos propomos a fazer.

Em suas múltiplas produções – Romances, Ensaios, Textos Jornalísticos, bem como no próprio Teatro – é possível identificarmos, além da recriação do legado grego, conteúdos profundamente marcados por traços autobiográficos, pois a vida de Albert Camus sempre esteve excessivamente ligada à sua obra e à mitologia formulada em torno de si.

Desde os primeiros ensaios até às obras de maturidade, é claramente identificável recortes diversos de sua vida sensivelmente retratados em sua obra, não através de um personagem específico, mas ocasionalmente presente em todos. Para Camus, o escritor que cria seus personagens certamente não deposita em um único toda a complexidade que aflige aquele que o cria, mas, eventualmente, tais preocupações resvalam de forma direta ou indireta em todos que por ele são articuladamente criados, evidenciando, muitas vezes, um pouco de si em todos os personagens.

O tema da morte, por exemplo, sempre revisitou Camus em seus textos, em seus personagens e em suas reflexões. A atenção dada por ele a este tema deve-se, em especial, ao fato de que, ainda na adolescência, o jovem Camus foi afligido por uma terrível tuberculose, revelando-lhe precocemente a fugacidade da vida e conseqüentemente à inevitável iminência da morte. Foi diante deste cenário que Camus descobriu-se efetivamente um ser mortal e finito, frente ao amor que nutria para com a vida.

Camus era consciente de sua doença e dela tratava não apenas de resistir, mas, sobretudo, de aceitá-la e de senti-la, de modo que, aceitar e sentir não significava entregar-se à doença, mas, sim, permitir que esse sentimento e essa sensação, que agora o atravessava, o fizessem compreender, ainda mais, que muito do que o atravessava nem sempre estaria ao alcance de sua razão. Não raramente as sensações o escapavam, atravessando e o ultrapassando-o. Os sentimentos, como sugeria Camus, não apenas nos atingem, eles resvalam e perpassam todas as nossas percepções, impelindo-nos desta maneira à compreensão de que somos limitados perante aquilo que nos habita. A razão mais uma vez mostrava-se, insuficiente para o jovem filósofo. Por toda a sua obra, é possível claramente identificarmos o perene embate entre a vida e a morte, um confronto perpétuo frente a essa pujante preocupação.

Em sua primeira coletânea de ensaios, batizados por Camus de *O Averso e o Direito*, por exemplo, evidencia-se desde cedo o conflito entre elementos que em essência são diametralmente opostos, mas que, em verdade, caracterizam e justificam a existência de seu contrário. Nela, identifica-se a coexistência dos opostos, demonstrando que a luz e a sombra, a felicidade e a tristeza, a vida e a morte são, portanto, elementos que não apenas coexistem, mas, em especial, coabitam em cada um de nós e que todos, sem exceção, são, a bem da verdade, *o avesso e o direito* de tudo que nos cerca e de tudo que orbita em torno da nossa existência. Para Camus, em sua obra, não se trata, portanto, de escolher a vida em detrimento da morte, ou a felicidade em desprezo à tristeza, mas, sim, de observamos que ambos indiscutivelmente se misturam e se constituem como espectro do que é inerente à existência.

Por maior que fosse o amor que Camus dedicava à vida, nada evidentemente o protegeria da morte. Dessa maneira, Camus demonstra que não é razoável aprisionarmo-nos à escolha, como sugeriu um de seus contemporâneos, pois, ainda que evidentemente fosse impossível pensar uma vida sem escolhas, ele se recusava enxergar-se condenado a ela. Logo, como se observa, não se trata de escolher, mas de aceitar a existência de ambos.

Como é possível observarmos, o interesse de Camus em retratar a morte deve-se, na verdade, ao seu contrário que é a vida e o amor ao mundo. O amor à vida e a sede por viver, que ainda na juventude foram confrontados pela enfermidade, evidenciam que a dor e o sofrimento que o confinaram à cama hospitalar serviram-lhe de impulso à ambição de viver.

Mesmo diante do degradante, torpe e abjeto ambiente hospitalar, da grave afecção no pulmão direito e dos inúmeros exames – radioscopias e pneumotórax – periodicamente realizados a cada 15 dias, o jovem Camus, com os seus 17 anos, não se deixou render à amargura da condição vil e ultrajante na qual se encontrava. Confrontado com a morte que lhe

fora prematuramente revelada, Camus questiona-se frente à condição absurda de sua posição. Percebe, diante disso, que a vida não poderia ser reduzida ao aprisionamento hospitalar, à constante e inevitável iminência da morte ou mesmo à solidão imposta por sua doença. É nesse momento que o filósofo desperta para o *Absurdo* e interroga-se se a vida seria apenas isso.

O tema da *Morte* recorrentemente abordado pelo filósofo, não relaciona-se, portanto, ao fato da doença tê-lo conduzido ao pessimismo ou à angústia, mas, sim, por ter-lhe exasperado o amor à vida. A experiência ou proximidade com a “morte” tornou-lhe inflamado o desejo à criação, à leitura, à escrita, pois, o exílio e a solidão, impostos pela enfermidade, despertaram-lhe para o inebriante e sedutor reino da imaginação.

Não entregar-se à morte, nem tampouco ao pessimismo ou à angústia por ela suscitada, proporcionaram-lhe, o primeiro contato com o *Absurdo* que, segundo o próprio filósofo, é um sentimento com o qual podemos a qualquer momento sermos surpreendidos. Não importa quando, onde ou como, se é no hospital, no trabalho ou no próprio seio familiar, todos, sem exceção, estão sujeitos a esse surpreendente e súbito confronto. E ainda que não possamos apreendê-lo em essência, é possível identificarmos o momento em que despertamos para esta condição. Despertar para o absurdo é exatamente enxergar e reconhecer a condição na qual estávamos inseridos.

Segundo Camus, o *Absurdo* é um sentimento inapreensível, pois, refere-se à tensão existente no confronto do homem com o mundo, ou seja, ele, que é tema principal de sua filosofia, torna-se inapreensível na perspectiva em que ele não está no homem, nem no mundo, mas, sim, no conflito que há entre eles.

Dessa forma, o *Absurdo* seria, em certa medida, a desproporção entre a exigente e efetiva conscientização humana e a taciturnidade e reticente mudez do mundo. Essa inquietação, que lhe é peculiar, é na verdade a amálgama condicionante que nos permite reconhecer tal condição. Reconhecê-lo é conscientizar-se de nossa própria condição, é desaprisionar-se dos grilhões aos quais encontrávamos retidos, é apartar-se do que anteriormente nos impedia de sermos inteiros.

Para Camus, conscientizar-se do *Absurdo* é uma forma de saber agir e viver em um mundo cada vez mais disperso e carente de sentidos. É na constatação de que o mundo é *Absurdo* que se revela, de acordo com Camus, a forma do homem de se conduzir nele. Nesse sentido, a *Morte*, um tema tão caro para o autor de *O Avesso e o Direito*, torna-se um dos mais importantes pontos de inflexão em sua obra exatamente pelo fato de que foi a partir de sua proximidade real com a morte, provocada pela doença, que houve o primeiro contato do

filósofo com o *Absurdo*. Para Camus, a morte torna-se a primeira evidência da condição absurda que orbita o homem pelo simples fato de que ela, a morte, opõe-se naturalmente ao desejo de viver que há em cada um de nós. Desta maneira, de que importaria a vida se já estamos condenados a morrer?

Assim, constatada a finitude da condição humana e o seu inevitável caminhar para a morte, Camus lança a pergunta que julga ser a mais importante e fundamental da filosofia: a vida vale ou não a pena ser vivida? Para Camus, responder a essa questão é, sem dúvida, responder a mais fundamental de todas as questões filosóficas.

Nesse sentido, observaremos que tal pergunta acerca da vida será a problemática de abertura presente em *O Mito de Sísifo*. Nesta obra, Camus lançará luz sobre o problema da *consciência individual* e do valor que é atribuído à vida a partir da relação entre o *Absurdo* e o *Suicídio*. Essa relação entre o *Absurdo* e o *Suicídio* será estabelecida na medida exata em que o suicídio, como afirma Camus, pode, sim, ser uma solução para o *Absurdo*, embora ele [Camus] naturalmente o rejeite. Para ele, o problema do *Suicídio* presente em *O Mito de Sísifo* é, portanto, o mais importante problema filosófico a ser examinado em sua obra.

O mito que dá título homônimo à obra possuirá relevante importância para o filósofo franco-argelino na medida exata em que nele identifica-se uma rejeição do suicídio e uma superação de sua condição absurda a partir do instante em que Sísifo despreza os deuses e à pena que lhe foi outorgado.

De acordo com a mitologia, como se sabe, Sísifo foi condenado a uma tarefa inútil e sem fim, acreditando aqueles que o puniram não haver castigo pior do que o que lhe foi imputado. Sísifo repetirá incansavelmente essa tarefa até o dia em que se perguntará o porquê de estar realizando tal ofício. Esse movimento em que se pergunta sobre o porquê de se estar realizando tal tarefa é o que representa o despertar da consciência e conseqüentemente a revelação do *Absurdo*.

Quando essa conscientização vem à luz, não resta a Sísifo ou a nós outra saída, senão a de legitimar o seu ou o nosso irremediável e necessário divórcio com o mundo. Segundo Camus, a consciência é o pontapé inicial para tudo. Dela tudo vem e nada, absolutamente nada, sobrevive sem ela.

De acordo com o filósofo, a lassidão, etapa final dos atos de uma vida maquinal, é a responsável por dar início ao despertar deste processo. É a partir da fadiga e do cansaço que esse sentimento emerge. No ato de agir, falar, ser, ouvir ou acordar, é possível identificar o momento em que o *Absurdo* se revela, quando de sua origem, provém o despertar eruptivo de um homem até então entorpecido pelo elo social que o envolvia. Quando esse elo se parte,

observa-se, atônito diante do vazio em que se estava inserido, a fratura que agora o separa do mundo. Uma vez consciente de sua condição e, sobretudo, diante do peso que a existência lhe impõe, apresenta-se nesse momento a necessidade do homem de decidir-se quanto à *consciência* ou ao *suicídio*.

Embora não tenha sido claramente definido, os caminhos percorridos por Camus apontam, ainda que de forma imprecisa, certo diagnóstico e possibilidade à compreensão do que por ele foi denominado como *Absurdo*, permitindo-nos, em especial, identificá-lo sob dois aspectos principais: o *Sentimento do Absurdo* e a *Noção do Absurdo*.

Para ele, a *Noção do Absurdo* investiga e racionaliza o que o *Sentimento do Absurdo* constata, pois tudo começa pela sensibilidade. No entanto, o *Sentimento do Absurdo* não apenas precede à *Noção do Absurdo*, como, sobretudo, o ultrapassa, de modo que, nem tudo que é captado pela sensibilidade pode ser racionalizado, pois nem tudo é possível de ser compreendido pela razão.

Assim, segundo Camus, a conscientização do *Absurdo* torna-se a tensão que não pode ser apreendida, mas que ao mesmo tempo mobiliza o homem a agir. Dessa maneira, o *Absurdo* é compreendido como a força geratriz às perguntas de uma mente inquieta e absorta pelas correlações de forças que as atravessa.

Confronto, tensão e divórcio são, portanto, termos utilizados por Camus para evidenciar a forma como ele compreende a relação do homem com o mundo. É desse confronto entre a evocação humana por uma ordem e a mudez dilacerante de um mundo em desatino, que brota e firma, portanto sua consciência.

Os inúmeros temas com os quais Camus se preocupou refletem à relação do filósofo para com as vicissitudes de sua época. A vivacidade com que ele se envolveu com os acontecimentos que marcaram profundamente sua geração, deve-se, sobretudo, ao fato de tentar compreender a opacidade do mundo em que estava inserido. Esse envolvimento precoce e, por vezes, fugaz, com o ambiente cultural e intelectual de sua época, foi um dos principais responsáveis pela composição artístico-literária de suas obras e pelas formulações teóricas presentes em seus ensaios filosóficos.

A Argélia, na qual Camus viveu, proporcionou-lhe, ao longo da elaboração e reflexão de seus textos, a construção de muitos personagens e a problematização de inúmeros temas com os quais esteve direta ou indiretamente ligado ao longo de toda a sua vida.

No perturbador século XX, Camus assistiu a um mundo marcado por forças cegas, surdas e mudas, mas, sobretudo, profundamente caracterizado pelo desmoronamento das relações humanas e por uma crescente individualidade. Diante do inconsequente e radical

niilismo obstinadamente disseminado em sua época, Camus notabilizou o terror e o caráter nefasto deste século que condenou milhões à morte. Um período em que as descrenças, as hesitações, os enleios e as incertezas, quanto à dignidade humana, não apenas alicerçaram o medo e a desconfiança quanto ao presente, mas, sobretudo, lançaram dúvidas profundas quanto ao futuro que se apresentava. Nesse período, os empreendimentos assassinos difundidos pelos regimes totalitários tinham por objetivo exercer o completo e irrevogável controle sobre a consciência de todos, utilizando-se para tanto da filosofia como instrumento de seu exercício ideológico.

Neste século em que milhões foram desterrados, banidos e assassinados, Camus presenciou um período onde a banalização da vida tornou-se regra ao mesmo passo em que se legitimavam a partir de uma “ilusão dos fins” os assassinatos empreendidos por esses Estados.

Nesse contexto, os mais hediondos crimes foram cometidos em nome das ideologias e/ou desígnios doutrinários, disseminados pelos mais distintos e sinuosos caminhos pelos quais o interesse humano poderia percorrer. A indiferença à vida fortemente alicerçada pelos Estados Totalitários evidenciou o devido niilismo contemporâneo que tudo elimina e que tudo destrói.

Os crimes de paixão foram então substituídos por crimes de lógica, meticulosamente organizados e planejados numa arquitetura de poder, onde a instrumentalização da filosofia serviu não apenas para legitimar os crimes, mas, sobretudo, para transformar assassinos em juízes.

O caráter nefasto das ideologias totalitárias que, em prol de suas doutrinas, articulavam Estados extremamente assassinos, tinha como intuito eliminar todas as possíveis contradições e/ou ameaças internas e externas que por ventura pusessem em risco o soberano “bem comum” defendido por cada uma dessas sociedades. Os crimes passaram a ser elucidados sob ângulos pontiagudos de “razão”, dando-lhes o caráter permissivo e absoluto fundamentais aos mais diversos assassinatos, respaldados até mesmo, como já foi dito, em termos filosóficos.

O recurso à doutrina, aplicado por esses Estados Totalitários, emerge como uma forma ardil e premente de se atenuar o crime, esquivando-se do caráter culpabilizador e/ou transgressor dos assassinatos empreendidos. As ideologias totalitárias legitimaram essas ações numa espécie de “ilusão dos fins”, em que apresentavam, bem como diluíam, em supostos atos de transparência e objetividade, os crimes cometidos.

Delimitando-os como lei, os Estados Totalitários proliferavam seus crimes de forma extremamente racional, dando-lhes o devido caráter legal que agora afirmava “tudo ser

permitido”.

O soerguimento e a emergência frenética dos Estados Totalitários, acompanhados de múltiplos e variados aparatos também de ordem estatal, simbolizou o apogeu da fundamentação aniquiladora desenvolvida no século XX por essas ideologias assassinas, evidenciadas, em especial, através do terror e da repressão.

Camus testemunhou o seu tempo com distinção, dedicando-se à concretude dos temas parcimoniosamente calcados no que ficou conhecido como o *tempo das ideologias*. Nesse período, o *assassinato* e o problema da *consciência coletiva* tornaram-se os principais alvos de suas reflexões, substituindo o problema do *suicídio* e da *consciência individual*, que foram cuidadosamente examinadas pelo filósofo em *O Mito de Sísifo*.

Dessa maneira, o *assassinato* e a *consciência coletiva* tornaram-se centros difusores de suas preocupações éticas em *O Homem Revoltado*. Nesta obra, Camus apresentou a *Revolta* como sendo a resposta primeira à conscientização do *absurdo* em seu tempo.

Imersos em um período claramente marcado pelo esvaziamento ético e pela desertificação das relações humanas, Camus propõe em *O Homem Revoltado* uma restituição da *dignidade humana* a partir da *Revolta*. Para ele, a *dignificação humana* é o horizonte primeiro de reivindicação do Revoltado, pois a revolta, em sua essência, não busca necessariamente conquistar, mas, sim, impor um valor que lhe é inerente. Esse valor invocado pela revolta é o valor da dignidade, perdida, diluída e desrespeitada pelos empreendimentos totalitários de sua época. Para Camus, esse horizonte de *dignificação humana* só pode ser alcançado a partir do despertar da *consciência* através da *revolta*.

Em *O Homem Revoltado*, obra principal do trabalho que aqui desenvolvemos, Camus propõe, portanto, examinar a consciência de seu tempo. Nesta obra, Camus trilhará caminhos bastante sinuosos que lhe permitirão compreender a lógica dos assassinatos, tendo, para tanto, como gatilho inicial de sua reflexão uma investigação acerca do “*suicídio*” e da “*noção do absurdo*”.

A partir desta reflexão, discorreremos acerca do papel da *Revolta*, como ação primeira de uma mente imersa e consciente da ideia do absurdo, uma vez que, o *Revoltado* é consciente não apenas de si, mas do que está no seu entorno, logo, tratar da *Revolta* em *O Homem Revoltado* é, sobretudo, tratar da *consciência coletiva*.

Camus, a partir de sua análise sobre a *Revolta*, defenderá a existência de uma natureza que precede a conquista e a qualquer ação, contrariando inclusive grande parte das correntes filosóficas contemporâneas que, em grande medida, condicionavam a natureza humana apenas à dimensão histórica e às aquisições valorativas desencadeadas por sua ação.

Para Camus, o agir estará relacionado ao impor.

Em seu *pensamento mediterrâneo*, Camus estabeleceu que a dimensão humana, e consequentemente a incompletude que lhe é inerente, é metafísica, opondo-se, portanto, ao existencialismo e a certas filosofias da história dominantes de sua época, para quem as relações entre o homem e história eram indissolúveis. Desta maneira, Camus restabelece, a partir de seu pensamento, a relação metafísica do homem com o mundo, sobretudo, ao destacar que o restabelecimento desta relação teria sua gênese alicerçada no sentimento de injustiça, amplamente presente na atmosfera de seu tempo.

O restabelecimento desta relação traz consigo um claro e manifesto engajamento pela preservação da vida, um repúdio à aniquilação, ao assassinato e ao suicídio, um engajamento ancorado numa total e irrestrita solidariedade metafísica frente à frágil e combalida condição humana.

2. DA CONSCIENTIZAÇÃO DO ABSURDO EM MITO DE SÍSIFO

O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. Por ora, é o único laço entre os dois. Ele os adere um ao outro como só o ódio pode juntar os seres. É tudo o que posso divisar claramente neste universo sem medida onde minha aventura se desenrola. Paremos por aqui. Se considero verdadeiro esse absurdo que rege minhas relações com a vida, se me deixo penetrar pelo sentimento que me invade diante do espetáculo do mundo, pela clarividência que me impõe a busca de uma ciência, devo sacrificar tudo a tais certezas e encará-las de frente para poder mantê-las. Sobretudo, devo pautar nelas minha conduta e persegui-las em todas as suas consequências.

(Albert CAMUS, 2010, p. 35)

A este capítulo foi dedicado um amplo empreendimento devotado à compreensão do *Absurdo*, bem como aos desdobramentos da consciência a ele relacionados. Este exercício filosófico e investigativo tem por necessidade – e exigência ontológica – situar o homem frente à melancólica e à opaca atmosfera de seu tempo.

Tendo, portanto, o *Absurdo* como centro irradiador de tais preocupações, será parcimoniosamente realizado uma análise dedicada inicialmente ao livro *O Mito de Sísifo* que, juntamente com *O Estrangeiro*, romance publicado em 1942, e *Calígula*, peça teatral publicada por Camus em 1941, compõe à chamada trilogia ou ciclo do *absurdo*.

Como o próprio filósofo Albert Camus afirmou, seu objetivo fundamental em *O Mito de Sísifo* foi o de escrever *um ensaio sobre o absurdo*, analisando, sobretudo, as consequências diretamente extraídas de sua investigação.

Desta obra dedicaremos especial atenção ao despertar da consciência para o *Absurdo*, bem como às possíveis soluções apresentadas por Camus a esta constatação. Em seguida, será cuidadosamente apontada a relação entre o *Absurdo* e o *Suicídio*, tendo sempre como pano de fundo às reflexões que aqui serão delineadas o problema da *Consciência Individual*.

Tal propósito deve-se ao fato de que, em *O Mito de Sísifo*, o filósofo Albert Camus considera o *suicídio*, seja ele físico ou filosófico, como o único e relevante problema da filosofia. Tal importância dada pelo filósofo a este problema relaciona-se ao fato de que o *suicídio*, dentre todas as possíveis soluções para o *Absurdo*, é, sem dúvida, uma das fugas mais plausíveis a esta constatação, de modo que, uma vez constatado o absurdo e a esmagadora realidade que o oprime, que solução deveria ser tomada pelo homem diante de tal evidência? Seria o peso da existência algo impossível de ser suportado? Seria o suicídio a saída à condição absurda da existência? Essas dentre outras perguntas são apenas algumas das inúmeras perturbações que mobilizaram Albert Camus a escrever sobre tais preocupações, de modo que, ao refletir sobre elas, o filósofo chegou à seguinte constatação: “começar a pensar é começar a ser atormentado” (CAMUS, 2010, p. 18).

O problema da existência relaciona-se, em especial, ao indômito desejo nascido e fomentado no âmago da condição humana por uma clareza frente à *irracionalidade*¹ crescente de um mundo cada vez mais em desatino.

A preocupação de Camus remete-se, em especial, ao fato de que ao longo da história sempre houve aqueles que por motivos determinados fizeram até mesmo uso da filosofia para racionalizar o que por essência sabiam ser irracional. Na atualidade, é possível, inclusive, observarmos que tais interesses jamais se esgotaram. O desejo pelo irracional sempre esteve camuflado por frágeis razões, mas que por muito tempo convenceram milhões acerca de suas supostas certezas.

Tais empreendimentos que tanto insistiram em fazer a razão tropeçar permanecem ávidos, mesmo no seio das sociedades contemporâneas. Para Camus, o pensamento humilhado nunca esteve tão vivo. Saber se a existência humana, dentro de sua limitação, é capaz de sobreviver a esse deserto, sem dúvida, foi uma das mais importantes perguntas feitas pelo filósofo até aqui, de modo que, diante deste ambiente árido e ausente de respostas, como poderia o homem sobreviver a esse fardo esmagador? Camus observa que é a partir desse

¹ Camus reconhecia os limites da razão e sabia que nela não poderia ser depositada toda a responsabilidade pela ausência de sentidos que regimentavam à vida. Não obstante, Camus afirma que o que lhe interessa são a postura e o comportamento diante do interesse de certos empreendimentos que tentavam, a bem da verdade, dar às irracionalidades desse período a devida razão que tudo justifica. Como o próprio filósofo afirmou: “O que me interessa é como se comportar. Mais exatamente como se comportar quando não se acredita nem em Deus, nem na razão”. (CAMUS, 1965, p. 1427 – tradução nossa).

apelo do homem por respostas, frente ao ensurdecedor silêncio do mundo que revela-se ao homem sua condição absurda.

Como sugere Camus (2010, p. 41),

O absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo. Isto é o que não devemos esquecer. A isto é que devemos nos apegar, por que toda a consequência de uma vida pode nascer daí. O irracional, a nostalgia humana e o absurdo que surge de seu encontro, eis os três personagens do drama que deve necessariamente acabar com toda a lógica de que uma existência é capaz.

É desse confronto entre a nostalgia humana e o irracional que surge, portanto, o *Absurdo*. Ele, uma vez evidenciado, estabelecerá os limites da razão, demonstrando que nem tudo está ao alcance da compreensão do homem.

De acordo com Camus, a ausência de respostas às perguntas feitas por uma mente lúcida alicerçaria inicialmente a angústia produzida por tal lucidez, de modo que, um homem lúcido é, a bem da verdade, um homem angustiado. É neste palco da lucidez e do seu consequente e perene estado de angústia que o homem se conecta à sua existência.

A consciência, por sua vez, traz consigo o peso e todo o fardo que lhe é inerente, uma vez que, para um homem lúcido, é impossível ser leve, pois, é na lucidez onde reside, conforme Kundera, *a insustentável leveza do ser*.

Em a *Insustentável Leveza do Ser*, Milan Kundera afirma que,

O mais pesado dos fardos é, portanto, ao mesmo tempo a imagem da realização vital mais intensa. Quanto mais pesado é o fardo, mais próxima da terra está nossa vida. E mais real e verdadeira ela é. Em compensação, a ausência total de fardo leva o ser humano a se tornar mais leve do que o ar, leva-o a voar, a se distanciar da terra, do ser terrestre, a se tornar semi-real, e leva seus movimentos a ser tão livre como insignificantes. (KUNDERA, 2014, p. 11)

Para Camus, ser lúcido é, antes de tudo, ser consciente de sua finitude. É ter a devida consciência do caráter limitado da existência. Logo, para o homem consciente do absurdo, o mais importante será o reconhecimento do caráter finito e limitado de sua própria existência.

Esse perene estado de angústia que o aflige reflete a impotência de uma razão que, frente à sua limitação e finitude, dilacera-se por saber que nem tudo pode ser racionalizado. É a partir deste dilaceramento, como sugere Albert Camus, que o homem encontrará as suas próprias contradições, bem como suas dúvidas e incertezas acerca da existência.

Vivemos imersos em um mundo marcadamente caracterizado pela procura frenética por sentidos e significados à vida, de onde se observa que, em sua realidade, tal busca confronta-se com um cenário estruturalmente vazio, desértico e carente de tais explicações. É da ausência de respostas às perguntas empreendidas por tais raciocínios que brotará a

consciência lúcida do homem absurdo em Albert Camus.

Camus defende que a própria razão humana, ao longo de sua história, cometeu inúmeros equívocos ao empreender sua incontrolável busca por explicações. Para ele, “se fosse preciso escrever a única história significativa do pensamento humano, deveria ser a de seus arrependimentos sucessivos e de suas impotências” (CAMUS, 2010, p. 32).

De acordo com o filósofo argelino, o homem precisa reconhecer os limites de sua razão, mas, sobretudo, reconhecer que há um abismo que jamais permitirá ao homem ter a devida certeza do conteúdo que tentamos dar para a nossa existência.

Segundo Albert Camus (2010, p. 33),

Este coração que há em mim, posso senti-lo e julgo que ele existe. O mundo posso tocá-lo e também julgo que ele existe. Aí se detém toda a minha ciência, o resto é construção. Pois quando tento captar este eu no qual me asseguro, quando tento defini-lo e resumi-lo, ele é apenas água que escorre entre meus dedos. Posso desenhar, um por um, todos os rostos que ele costuma assumir. Todos também que lhe foram dados, esta educação, esta origem, este ardor ou estes silêncios, esta grandeza ou esta baixeza. Mas não se somam os rostos: este coração que é o meu permanecerá indefinível para sempre. O fosso entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a esta segurança jamais será superado. Para sempre serei estranho a mim mesmo.

Camus considera que “o pensamento de um homem é, antes de mais nada, sua nostalgia” (CAMUS, 2010, p. 61). É o sentimento despertado pela saudade, lembrança ou sentimento de algo já vivido. No entanto, o homem imbuído pelo absurdo não pode deixar-se conduzir por essas incertezas nostálgicas que por vezes o induzem ao erro. Por inúmeros momentos, em virtude de uma razão turva, somos conduzidos pelo impreciso sentimento que nega a unidade, a clareza e a coesão. Por maior que seja o desejo do filósofo argelino pelo absoluto e pela unidade como forma de se alcançar ou mesmo identificar o possível sentido que há mundo, ele, por sua vez, reconhece que não lhe é possível reduzir o mundo à racionalidade que se almeja. Não apenas é impossível reduzi-lo, bem como, seus desejos e apetites, juntamente à razão, não poderão ser conciliados.

Conforme afirma Camus (2010, p. 63),

Não sei se este mundo tem um sentido que o ultrapassa. Mas sei que não conheço esse sentido e que por ora me é impossível conhecê-lo. O que significa para mim significação fora da minha condição? Eu só posso compreender termos humanos. O que eu toco, o que me resiste, eis o que compreendo. E estas duas certezas, meu apetite pelo absoluto e pela unidade e a irredutibilidade deste mundo a um princípio racional e razoável, sei também que não posso conciliá-las. Que outra verdade poderia reconhecer sem mentir, sem apresentar uma esperança que não tenho e que não significa nada nos limites da minha condição?

A razão, ainda que seja limitada, não pode em hipótese alguma ser negada, pois, ela a responsável por nos dar, à lúcida consciência, desta irredutibilidade e clareza quanto à impossibilidade conciliatória de tais desejos. É ela [a razão] a responsável por nos proporcionar a clarividência sobre a fratura que há entre o homem e o mundo. Logo, será através desta manutenção perpétua de uma consciência sempre atenta, lúcida e revigorada que Camus sustentará o conceito de absurdo em sua obra. Veremos a seguir como o filósofo compreende o momento do despertar do absurdo, sobretudo, destacando a influência do Mito de Sísifo para a elaboração de seu ensaio.

2.1 – Do despertar do Absurdo

Em *O Mito de Sísifo*, livro publicado em 1942, Camus dá a este *Ensaio sobre o Absurdo* o título homônimo de uma mitologia que lhe é muito cara e que, sobretudo, encarna para ele, através de Sísifo, a ideia do herói absurdo. Sísifo despertou esse interesse em Camus, não apenas por conta de suas paixões pelo mundo e pela vida, como sugere o filósofo, mas, principalmente, por conta de seus tormentos.

Sísifo é um herói absurdo, mas, sobretudo, um herói atormentado. Seu tormento é motivado pelo impávido desejo de mudança e de transformação de um cosmo que tudo oprime e que tudo ofende. Sísifo tornou-se um herói atormentado e conseqüentemente um herói absurdo para Camus, na medida exata em que, ao questionar-se sobre a condição imposta aos homens pelos os deuses, Sísifo simplesmente diz não. Ele torna-se um herói absurdo ao recusar a manutenção da ordem imposta pelo Olimpo.

Inconformado não apenas com a sua, mas com a infame condição a que todos eram subjugados, Sísifo decide desafiar a ira dos Deuses. O atrevimento de seu gesto profanador elevou ainda mais o furor do Olimpo que, diante de tal circunstância, decidiu pesar sobre ele todo o ímpeto de sua raiva, imputando-lhe uma terrível, inútil e sem fim condenação.

Condenado a empurrar uma rocha da base até o topo de uma montanha, perceberemos que o incalculável e desmedido empenho de Sísifo em carregá-la até o cume deste rochedo para nada serviria, de modo que, ao chegar até o pico, Sísifo assistiria o despencar da rocha do topo até à sua base, fazendo-o, dessa maneira, descer à planície para reiniciar novamente todo o seu esforço.

Embora Sísifo tenha sido aprisionado a esta terrível condenação, a maior e mais importante liberdade estava em seu pensamento e em sua consciência. Esta, por sua vez,

jamais poderia ser naturalmente aprisionada pelos deuses, pois, ainda que pudessem exercer o controle sobre o seu corpo, sobre sua consciência absolutamente nada poderia ser feito por eles.

Segundo as tradições, há muitos relatos em torno das causas que possivelmente levaram Sísifo à condenação inútil e sem fim. No entanto, independente das contradições que possam ser apontadas, ele, sem dúvida, foi considerado um dos mais sábios e prudentes homens de sua época. Em essência, sua importância não reside nas contradições possíveis que antecedem à sua condenação, mas, sim, no que se apresenta no pós-castigo. É precisamente no descer de Sísifo à planície que encontraremos o interesse do filósofo Albert Camus sobre ele.

É durante esse regresso, essa pausa que Sísifo me interessa. Um rosto que padece tão perto das pedras já é pedra ele próprio! Vejo esse homem descendo com passos pesados e regulares de volta para o tormento cujo fim não conhecerá. Essa hora, que é como uma respiração e que se repete com tanta certeza quanto sua desgraça, essa hora é a da consciência. Em cada um desses instantes, quando ele abandona os cumes e mergulha pouco a pouco nas guaridas dos deuses, Sísifo é superior ao seu destino. É mais forte que sua rocha. (CAMUS, 2010, p. 139)

A importância *d'O Mito de Sísifo* para o filósofo Albert Camus está, portanto, associada ao desprezo de Sísifo ao destino que lhe foi imputado. É a partir desta conduta de completa indiferença para com o seu destino e conseqüentemente à postura desimportante para com os deuses, frente à sua punição, que encontraremos, em Sísifo, os elementos primordiais que o tornam um verdadeiro herói *absurdo*.

Sísifo, segundo Camus, torna-se superior ao seu destino a partir do exato momento em que ele o deserta. Sísifo é um herói absurdo, porque é consciente de seu destino e de sua condição. Tal consciência e desprezo para com a pena que lhe foi outorgado dão devidamente ao mito o caráter trágico que será explorado por Camus às reflexões que aqui serão delineadas. Camus demonstra através de sua releitura *d'O Mito de Sísifo* que os homens podem viver sem as amarras e designações doutrinárias de um cosmo, cujo destino é notadamente dirigido e coordenado por forças superiores, sejam elas espirituais, mitológicas ou mesmo humanas. Ou seja, para Camus, cabe ao homem desviar-se de tal condição que o envolve para que dessa maneira possa então superar o destino esmagador que o espera, assumindo a dianteira de suas próprias vontades.

Nesse sentido, a atualidade *d'O Mito de Sísifo* é extremamente evidente, ao observarmos, por exemplo, a forma com a qual ele se transfigura na rotina e na vida maquinal de uma sociedade que cotidianamente repete os mesmos rituais e cumpre diária e

religiosamente os mesmos passos.

A partir da releitura feita por Camus acerca desse mito, nota-se o quanto somos reféns e prisioneiros do tempo e o quanto somos cerceados do direito de agir e ser frente ao fim e ao futuro que nos reserva. Assim, observa-se que, todos os dias, empreendemos esforços para carregar os pesos que a existência nos impõe quase sempre sem questionarmos o porquê de estarmos realizando tais ofícios.

Dormimos, acordamos e corremos para executar as inúmeras e repetidas tarefas que rotina nos imputa. Tomamos café olhando para o relógio e cumprimos rígida e rigorosamente a hora do almoço. A rotina e o mecanicismo do cotidiano nos aprisionam e nos fazem, por vezes, perder o completo sentido sobre o próprio existir. No entanto, é a partir desse mesmo cotidiano que também encontramos os indícios necessários e fundamentais à compreensão da absurdidade da vida.

Como afirma Camus (2010, p. 27)

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia surge o porquê e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. ‘Começa’ isto é o importante. A Lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas inaugura ao mesmo tempo um movimento de consciência.

Como pode ser observado, esse é o movimento diário de uma sociedade imersa e agrilhoada a um teatro arдил e mundéu, onde vivemos mecanicamente instruídos a realizar tais ofícios. No entanto, um belo dia, sem que por ele esperássemos, vem à tona o porquê de executarmos e cumprirmos roboticamente tais deveres. Nesse dado momento, em que o porquê emerge, inicia-se concomitantemente a ele um novo movimento. Esse movimento marcado pela aflição e pela angústia é o mesmo que será responsável pelo brotar de seu estado de consciência, frente à revelação absurda da vida.

No livro “*Albert Camus*”, Robert de Luppé afirma que o despertar da consciência “nasce do gesto cotidiano mesmo, é no próprio seio do mecanicismo que a consciência é capaz de se impor, de apoderar-se dele, como címbalos, como duas naturezas que se chocam”. (LUPPÉ, 1966, p. 13)

Portanto, a lassidão, o cansaço, a fadiga e o tédio tornam-se, a bem da verdade, um fértil terreno de onde se inaugurará o movimento de tomada da consciência. É a partir do despertar desse estado que se iniciará um movimento lúcido, inteligível e, conseqüentemente, consciente do aprisionamento em que se estava inserido, ou seja, é nesse exato momento, que

o absurdo revela-se, portanto, ao homem.

Dessa maneira, tentando diagnosticar o seu tempo, Camus estabeleceu a existência de dois conceitos fundamentais: a *Noção do Absurdo* e o *Sentimento do Absurdo*.

Segundo Camus, a noção investiga aquilo que o sentimento apresenta. No entanto, o sentimento que nos atravessa e que permanece vivo mantém-se em permanente expansão.

Embora sejam distintos, sentimento e noção, Camus afirma que ambos se confundem no exato instante em que ele [o sentimento], como sugere Camus, aponta para o universo, pois, é neste simples apontar que encontramos um breve instante de racionalidade que nos localiza e nos posiciona frente à nossa natureza.

Segundo Camus (2010, p. 43),

O sentimento do absurdo não é, portanto, a noção do absurdo. Ele a funda, simplesmente. Não se resume a ela, exceto no breve instante em que aponta seu juízo em direção ao universo. Depois só lhe resta ir mais longe. Está vivo, o que significa que deve morrer ou repercutir mais adiante.

As verdades sensíveis, segundo ele, são mais profundas do que as que são investigadas pela razão. No entanto, nem tudo pode ser compreendido. O mal-estar da existência é percebido pela sensibilidade, mas nem tudo que o sentimento do absurdo percebe consegue ser explicado pela inteligência. Dessa maneira, Camus afirma que o sentimento do absurdo antecede a noção do absurdo e ele por sua vez a ultrapassa. Logo, diante de uma razão insuficiente e limitada, observa-se que ela [a razão] não eliminará a importância do sentimento.

Consciente do ultraje que é está acorrentado a esta vida maquinal e sem sentido, observaremos que o homem absurdo procurará, a partir do reconhecimento e da consciência que agora o iluminam, uma solução para o divórcio que o dilacera, pois é exatamente esse o estado em que o homem se vê, quando do despertar de sua consciência. O homem absurdo é, dessa maneira, um homem divorciado do mundo.

Nesse momento, o homem absurdo encontra-se preso a um deserto estéril de valores e significados, travando dentro de si, numa clara e manifesta postura interrogante, uma batalha acerca do que lhe envolve. Desse conflito pessoal, o homem absurdo se perguntará: permanecer e ficar ou simplesmente sair e fugir?

Essa é a problematização feita por Camus sobre o suicídio e a filosofia existencial. Como ele próprio afirma,

Viver sob este céu sufocante nos obriga a sair ou ficar. A questão é saber como se sai, no primeiro caso, e por que se fica, no segundo. Defino assim o problema do suicídio e o interesse que pode atribuir às conclusões da filosofia existencial. (CAMUS, 2010, p. 43)

Camus, aliás, sempre incomodou-se com o fato de ser constantemente associado aos *existencialistas*², pois, ao contrário das filosofias existenciais que, em certa medida, divinizam aquilo que as oprimem, bem como alimentam uma esperança por vezes desmedida frente àquilo que lhes faltam, Camus, em seu reconhecimento do absurdo, mantém-se à margem da esperança por eles defendida. Viver sem esperança, no entanto, não significa para Camus estar em estado de desespero, mas, apenas, não aprisionar-se ao futuro, nem tampouco depositar nele [no futuro] a incompletude de sua existência.

Dessa forma, presos a este deserto que por vezes nos oprime, angustia e desidrata de sentidos, que medidas deveríamos então assumir? O pessimismo e a morte, através do suicídio, ou a esperança desmedida de que no por vir encontremos as soluções para os fardos problemáticos da existência?

Investigar as ações que podem ser naturalmente desdobradas a partir destes questionamentos torna este problema a principal preocupação do filósofo Albert Camus que, como veremos a seguir, tencionou grande parte de suas preocupações ao problema do suicídio.

2.2 – O Suicídio como solução para o Absurdo

Para o filósofo argelino, o despertar de uma vida maquinal desorienta-nos frente à direção e o sentido que anteriormente seguíamos. O conjunto de valores tidos como verdade é paulatinamente quebrado. A rede de significados que tínhamos é destruída e o arranjo de sentidos completamente ressignificado.

O despertar desta vida maquinal acarreta inevitavelmente um conjunto de ações que

² “Não, eu não sou um existencialista. Sartre e eu sempre nos surpreendemos ao ver os dois nomes associados. Nós já pensamos em publicar um anúncio um dia, onde através de um abaixor-assinado afirmaríamos não ter nada em comum e nos recusaríamos a responder pela dívida que um ou o outro poderia contrair. [...]. Sartre e eu publicamos todos os nossos livros, sem exceção, antes de nos conhecermos. Quando nos conhecemos, era para ver nossas diferenças. Sartre é um existencialista e o único livro de ideias que publiquei – o Mito de Sísifo – foi dirigido contra os chamados filósofos existencialistas”. (CAMUS, 1965, P. 1424)

podem inclusive gerar desdobramentos extremamente severos e letais. Esses desdobramentos podem até mesmo levar o homem à destruição absoluta, ao aniquilamento total, à demolição de sua condição humana, bem como à decomposição de si através do *suicídio*³.

Como afirma Camus, é extremamente relevante compreendermos a “relação entre o absurdo e o suicídio, na medida exata em que o suicídio é uma solução para o absurdo”. (CAMUS, 2010, p. 20)

Para ele, uma mente desperta, frente à absurdidade de sua condição, dificilmente encontraria outra saída para o mal estar de sua existência. Por isso Camus aponta que o suicídio torna-se uma das mais palpáveis soluções para o homem imbuído por tal lucidez. Como ele próprio afirma, “o desespero imenso é coisa pesada demais para se carregar.” (CAMUS, 2010, p. 139)

Desse modo, logo nas primeiras páginas *d’O Mito de Sísifo*, Camus observa neste *ensaio sobre o absurdo* que diagnosticar o valor da vida e saber se a mesma merece ou não ser vivida, é uma pergunta fundamental e imprescindível a ser feita pela filosofia.

Portanto, uma vez desagrilhoado da amálgama que outrora o *entorpecia*⁴, como deveria o homem agir? I) Deveria o homem restabelecer à ordem de sua condição, mantendo-se nesta vida maquinal com todo o peso que o cotidiano lhe acarreta? II) Seria o suicídio, diante desta insuportável realidade, a melhor resposta a esta constatação frente ao desespero imenso que o sufoca? III) Poderia o homem aceitar o absurdo como parte integrante de sua existência, propondo-se, entretanto, superá-lo em toda a sua condição?

Como podem ser observadas, essas três interrogações mostram-se inteiramente pertinentes, frente à necessidade do homem em dar respostas à absurdidade de sua existência, numa clara e manifesta busca por sentidos. A busca por sentidos sempre esteve no horizonte de preocupação de toda a filosofia, permeando as mais diversas inquietações frente à necessidade de se explicar a existência.

Nesse sentido, afirma Annemarie Pieper (2004, p. 179),

Toda a filosofia ocidental levantou desde sempre perguntas sobre o sentido. Tais perguntas como aquela sobre o sentido de ser, o sentido do mundo ou o sentido da

³ Em *O Mito de Sísifo*, Camus afirma, logo no primeiro capítulo, que “só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia.” (CAMUS, 2010, p. 17)

⁴ André Maurois, em seu livro *De Proust a Camus*, fala sobre “os ornamentos que mascaram o real” (MAUROIS, 1965, p. 363) para ilustrar o entorpecimento ao qual estamos inseridos. Quando estes ornamentos por sua vez são derrubados, um descortinar da realidade se revela. A vida passa a se apresentar da forma nua e crua como até então não se conhecia. Aquilo que outrora anuviou a visão, simplesmente desaparece. A realidade passa a ser compreendida sem os adornos e adereços que nos impossibilitam de enxergá-la em essência.

vida, objetivam uma totalidade indivisa e uma unidade onabrangente. Quem foi agraciado com sentido, não tem mais perguntas (...). Porém o sentido não se encontra abertamente à mão, como as coisas com as quais se lida, e as pessoas com as quais se tem algo a resolver.

Para Camus, a pergunta por tais sentidos e naturalmente por tais respostas compõe à necessidade do homem quanto ao entendimento de sua condição quando desperto àquilo que lhe aflige. Dessa maneira, o restabelecimento da ordem, o *suicídio* e a superação do absurdo são três soluções possíveis diante da interrogação do homem frente à consciência de seu estado.

Em *O Mito de Sísifo*, encontramos desta maneira as formulações “teórico-filosóficas” propostas por Camus que versam, dessa maneira, sobre os sentidos e as possibilidades do homem em superar a existência absurda em que se evidencia.

Para tanto, como já foi observado, das três perguntas anteriormente elencadas a única e necessária resposta defendida por Camus será a da superação de sua condição existencial a partir da aceitação do absurdo e, conseqüentemente, como já afirmamos, a sua inteira rejeição ao *suicídio*. Camus rejeita o *suicídio*, bem como recusa-se a viver mecanicamente absorto por essa vida maquinal.

Ainda sobre o *suicídio*, problema fundamental d’*O Mito de Sísifo*, Camus esclarece que é difícil estabelecer o momento exato em que o indivíduo decide retirar a própria vida. Para ele, no entanto, mais importante e talvez mais simples de ser diagnosticado seja, a partir de seus gestos mecanicamente reproduzidos no cotidiano, extrairmos os indícios que o teriam levado a reconhecer a inexistência de sentidos e sua conseqüente confissão de que a vida lhe é insignificante.

O *suicídio* cuidadosamente examinado por Camus, não se trata de um problema social, do ponto de vista coletivo, mas, sim, de um problema que será analisado a partir da *consciência* de cada indivíduo. Nesse sentido, a *consciência individual* torna-se, portanto, tema particular de suas preocupações n’*O Mito de Sísifo*, na medida exata em que, a consciência particular de cada indivíduo pode naturalmente levá-lo a acreditar que o *suicídio* seria, sim, uma solução para absurdidade da vida.

Muitos e inumeráveis são os motivos que podem levar o homem a reconhecer a inutilidade da vida, seja por rejeição aos hábitos e aos costumes, seja por rejeição aos gestos impostos pela existência.

Como afirma Camus (2010, p. 19),

Continuamos fazendo os gestos que a existência impõe por muitos motivos, o

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

Dessa maneira, observa-se, portanto, que a problematização feita pelo filósofo em torno deste tema traz em essência a forma com a qual ele aborda o significado e os sentidos da existência, mas, sobretudo, o apetite insaciável que ele próprio possui pela vida. Atestar a absurdidade da existência é, a bem da verdade, reconhecer que o absurdo é a única coisa que liga o homem ao mundo e conseqüentemente a tensão que há entre ambos. Logo, admitir o suicídio seria, dessa maneira, por um fim a essa relação.

Mais do que por um fim na relação do homem com o mundo, o *suicídio*, na verdade, colocaria um fim na consciência de uma mente agora desanuviada. Portanto, Camus recusa o suicídio não apenas pela manutenção desta tensão que há entre o homem e o mundo, mas, sobretudo, pela conscientização de uma realidade que outrora era desconhecida.

Como afirma Roger Quilliot, em *Présentation de l'homme révolté*, “o raciocínio para o qual Camus justifica a recusa do suicídio aparentemente não se resume a um raciocínio, apenas. É de fato uma justificação a posteriori de uma realidade” (QUILLIOT, 1965, p. 1610 – tradução nossa)

Para Camus, o aniquilamento do corpo certamente não é a solução à inquietação do espírito. Corpo e espírito, segundo ele, são equivalentes em valor e juízo. Mesmo diante das adversidades impostas à existência, há sempre no homem algo que o permite superá-las.

O absurdo da existência é uma etapa da vida que o homem consciente precisa aceitar. Ela é necessária. Camus alerta-nos para isso ao apontar que a ausência de sentidos deve ser tomada como um encorajamento à vida e não à morte.

Segundo ele, cabe ao homem assumir as rédeas de seu destino, ao invés de esquivar-se dessa real e dura responsabilidade, pois, como afirma Alessandro Pimenta, “ele [o suicídio] é uma fuga da realidade, porque retira do homem a responsabilidade de seu próprio destino” (PIMENTA, 2004, p. 52-3)

Aceitar o absurdo é viver esta etapa fundamental da consciência que certamente permite ao homem assumir o “[...] seu lugar neste mundo insensato. O homem finalmente reencontrará aí o vinho do absurdo e o pão da indiferença com que nutre a sua grandeza” (CAMUS, 2010, p. 65).

É preciso aceitar o absurdo com a mesma intensidade com que se deseja viver, pois vivê-lo, em sua complete lucidez, significa contemplá-lo. Não se deve jamais rejeitar o

absurdo, pois recusá-lo seria o mesmo que por fim a esta consciência, mantendo-se dessa forma na obscuridade de um pensamento anuviado.

[...] o absurdo só morre quando viramos as costas para ele. Por isso, uma das poucas posturas filosóficas coerentes é a revolta, o confronto perpétuo do homem com sua própria escuridão. Ela é a exigência de uma transparência impossível e questiona o mundo a cada segundo. Assim como o perigo proporciona ao homem uma oportunidade insubstituível de captá-la, também a revolta metafísica estende a consciência ao longo de toda a experiência. Ela é a presença constante do homem diante de si mesmo. Não é aspiração, porque não tem esperança. Essa revolta é apenas a certeza de um destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhá-la. (CAMUS, 2010, p. 66)

Assim, observa-se que a aceitação do absurdo, em toda a sua experiência e extensão, distancia-se da ideia do suicídio, pois, como afirma Vicente Barreto, em seu livro, *Camus: vida e obra*, “o suicídio físico faz com que o indivíduo destrua o único meio – ele próprio – de fazer viver o absurdo” (BARRETO, 1971, p. 50), logo, o suicídio definitivamente não deve ser o coroamento lógico para uma mente consciente de sua condição.

No entanto, como muito bem sugere o filósofo argelino, não basta apenas reconhecer o absurdo, mas, sim, compreendê-lo em suas consequências, de modo que, tal compreensão pode impelir o homem para o sentido oposto do que tal constatação deveria provocá-lo.

Camus rejeita o suicídio, na medida exata em que, sua filosofia possui, a bem da verdade, um caráter pedagógico, bem como medicinal, dando-lhe à sua filosofia uma virtude clínica e da ressignificação frente à condição absurda da existência que aflige todos os homens despertos por esta consciência.

Esse caráter pedagógico e também medicinal da filosofia de Albert Camus foi, diagnosticado por Emanuel Ricardo Germano em seu livro “*A Dimensão Ética da Revolta em Albert Camus: filosofia, política e arte*”.

De acordo com Germano (2012, p. 220)

Em Camus, o objetivo da filosofia está entre a pedagogia e a medicina: a virtude da filosofia é *clínica*. Camus conscientemente resgata um ideário pré-socrático ao realinhar os ideais da filosofia e da medicina: em *O Mito de Sísifo* tratar-se-á de um esforço de diagnosticar o mal estar da condição humana – e de elencar atitudes diante da absurdidade. (GERMANO, 2012, p. 220).

Portanto, avaliar e diagnosticar o mal estar geracional de sua época, frente ao aniquilamento de um cosmo que tudo oprime e que tudo sufoca, será o principal objetivo de Albert Camus em *O Mito de Sísifo*. Interpretá-lo, no entanto, não era suficiente. Para Camus, atestar a absurdidade de seu tempo é, antes de tudo, saber conduzir-se nele, é propor

alternativas e saídas que permitam ao homem superar o aterrador destino que tanto insistem em imputá-lo.

Segundo Camus, “para um espírito absurdo, a razão é vã e não existe nada além da razão” (CAMUS, 2010, p. 50). Os inúmeros *saltos* dados com o intuito de se explicar o absurdo que é a existência são completamente infrutíferos, na perspectiva de Camus, pois, segundo ele, tal embriaguez desvia o espírito clarividente de seu confronto e de sua constatação. Reconhecer os limites da razão, não significa negá-la. Desejar que a razão e o orgulho sejam sacrificados pela inteligência, é sem dúvida levá-la ao suicídio filosófico.

Camus chama de suicídio filosófico a decisão ou iniciativa existencial em que:

“um pensamento nega a si mesmo e tende a superar-se no que diz respeito à sua negação. A negação é o Deus dos existencialistas. Esse deus, exatamente, só se sustenta pela negação da razão humana. Mas, como os suicídios, os deuses mudam de acordo com os homens. Há várias maneiras de saltar, mas o essencial é saltar. Essas negações redentoras, essas contradições finais que negam o obstáculo que ainda não foi superado, tanto podem nascer (é o paradoxo deste raciocínio) de uma certa inspiração religiosa quanto da ordem racional. Eles sempre aspiram ao eterno, e só nisso dão o salto. (CAMUS, 2010, p. 55)

Camus, em *O Mito de Sísifo*, tem por objetivo estabelecer uma crítica sobre o raciocínio que parte de uma filosofia da “não-significação” do mundo para que deste, no entanto, possa encontrar o devido sentido e profundidade sobre o existir.

Apesar da crítica, em *O Mito de Sísifo*, ele, em especial, não a dedica “à atitude espiritual mais difundida” sem seu século, chamado por Camus de “nosso século ilustrado”.

Segundo ele, o raciocínio difundido nesse período consistiria em estabelecer o princípio de que nada estaria fora do espectro da razão e que tudo é passível de ser explicado, inclusive o mundo. Para ele, não há nada mais natural do que apresentar um raciocínio claro, quando, naturalmente, se considera o mundo claro e admissível.

No entanto, àqueles que ornamentam tais métodos com o irracional, acabam por dar a eles o devido caráter religioso, como o que fora diagnosticado em Kierkegaard. Em suma, a crítica a essas filosofias deposita-se, em especial, no paradoxo método que tornam estes raciocínios razoáveis a partir do momento em que se dá ao mundo, que a priori acreditava-se desgovernado de sentidos, uma vazão.

Dessa maneira, é da conscientização do absurdo que notabilizaremos o modo de ser e agir do homem frente ao mundo que lhe é estranho, opaco e cinzento. Para Camus, tudo começa pela consciência e nada absolutamente nada vale sem ela. Uma vez consciente, cabe ao homem extrair as consequências desse despertar.

2.3 – As consequências extraídas do Absurdo

O papel da *consciência* em Albert Camus ocupa notório relevo em sua filosofia, pois, uma vez constatado o absurdo, o homem que agora é lúcido de sua condição precisará, portanto, assumir e extrair as devidas consequências provocadas por esse estado de lucidez. Dentre as consequências extraídas desse movimento, destacam-se: a *revolta*, a *liberdade* e a *paixão*.

Como afirma Camus (2010, p. 75),

Extraio então do absurdo três consequências que são minha revolta, minha liberdade e minha paixão. Com o puro jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite à morte – e rejeito o suicídio. Conheço sem dúvida a surda ressonância que percorre essas jornadas.

É extremamente necessário termos a devida ciência das consequências elencadas por Camus, em *O Mito de Sísifo*, pois elas são como bem afirma o filósofo regras de vida. Logo, a revolta, a liberdade e a paixão evitam no homem o sentido de entregar-se à morte, rejeitando dessa maneira categoricamente o suicídio.

Rejeitado, portanto, o suicídio, analisaremos a partir de agora as três consequências extraídas do absurdo apontadas pelo filósofo.

2.3.1 – A Revolta Absurda

De acordo com Albert Camus, a revolta, dentre as posturas filosóficas mais coerentes, frente à constatação do absurdo, é, sem dúvida, uma das mais coerentes possíveis. Nela, o homem estabelece um perene confronto contra a sua própria escuridão. Na Revolta, o mundo é permanente questionado, pois no coração do homem há a necessidade e a reivindicação de uma transparência que ele sabe que é impossível.

Tendo ele, dessa forma, aceito o absurdo e já tendo definitivamente rejeitado o suicídio como resposta a esta condição, perceberemos que a *Revolta* ocupará o horizonte de dignificação do homem, de modo que, ao revoltar-se, ele estará protestando contra a frágil condição humana que lhe foi imposta, sendo esta, portanto, a primeira e uma das mais dignificantes consequências extraídas do absurdo.

A Revolta protestará contra essa condição, tendo por objetivo estender por toda sua

experiência a consciência agora assumida sobre si. Por mais perturbador que seja esse universo revelado que nos sufoca e nos oprime, caberá ao homem consciente do absurdo não recuar diante da revelação que lhe foi feita. No entanto, não recuar frente à constatação que lhe foi revelada não significa afirmar que o absurdo, dessa maneira, deva tornar-se a finalidade última de nossos atos. A Revolta estende o absurdo por toda a nossa experiência, mas ao mesmo tempo o limita, pois, como será observado quando estivermos tratando da liberdade, que é a segunda regra extraída da conscientização do absurdo, constará-lo não significa tudo permitir.

O objetivo de Camus em extrair a revolta do absurdo consiste em observar que mesmo que a revolta não solucione os problemas que naturalmente são revelados pela constatação do absurdo, ela, por sua vez, promoverá ao homem a noção de um novo valor. De acordo com o filósofo argelino, toda revolta invoca tacitamente um valor ainda que nem todo valor invoque uma revolta.

Para Camus, a revolta promove uma adesão integral do homem a uma parte de si que até então lhe era naturalmente desconhecido. Durante a revolta, ele invoca um valor que como já afirmamos é inerente ao homem. Será das profundezas mais abissais da natureza humana que ele emergirá.

Segundo o filósofo, ainda que nem todo valor invoque obrigatoriamente uma revolta, toda revolta buscará em si algo de inestimável e incalculável valor, sendo este por vezes o motivo pelo qual o homem se rebela.

E quando essa revolta ocorre, não só os valores são tacitamente invocados, bem como a devida consciência também é atingida. A revolta nos faz querer tudo. A partir dela, iniciamos uma tentativa de identificação plena com o bem do qual tomamos súbita consciência.

Como afirma Camus, “cabe a nós ter consciência disso. Sentir o máximo possível sua vida, sua revolta, sua liberdade, é viver o máximo possível.” (CAMUS, 2010, p. 74)

Nesse sentido, a *liberdade* e a *paixão* por viver somam-se à revolta, tornando-se, desta maneira, – revolta, liberdade e paixão – as respostas mais coerentes à absurdidade da existência. Embora a revolta, que será retomada por nós nos capítulos posteriores, seja a primeira consequência à mente imbuída pelo absurdo, notar-se-á que tal constatação também trará consigo um novo entendimento acerca da liberdade e da paixão de viver.

2.3.2 - A Liberdade e a Paixão Absurda

A noção de liberdade que acompanha a revolta, enquanto resposta à absurdidade da existência, não se trata de uma liberdade metafísica, pois, ao assumir todas as consequências que a revolta acarreta, elimina-se no sujeito toda e qualquer possibilidade de uma esperança pautada na eternidade, de modo que, o revoltado não reconhece mais a existência de uma hierarquia, já não há mais para ele nenhum ser superior. Dessa maneira, a liberdade que se expressará a partir do momento em que o homem assume o absurdo será a liberdade da ação.

Nesse sentido, não havendo, portanto, mais a quem obedecer, o revoltado empreenderá sua ação pautada pela liberdade impressa pela existência, pois,

[...] se o absurdo aniquila todas as minhas possibilidades de liberdade eterna, também me devolve e exalta, pelo contrário, minha liberdade de ação. Tal privação de esperança e de futuro significa um crescimento na disponibilidade do homem (CAMUS, 2010, p. 68)

Embora o absurdo desenvolva e exalte a liberdade de ação, é fundamental observarmos que a liberdade que lhe é dada não é a da ação ilimitada, mas, sim, a da liberdade devidamente medida, pois, segundo o filósofo, ela só possuirá sentido na medida exata em que reconhece seu destino também limitado.

O destino limitado deve-se ao fato de que tanto a esperança quanto a ideia da *eternidade*⁵ não sobrevivem no homem imbuído pelo absurdo. Quando se conscientiza desse estado, tudo evidentemente será norteado pelos limites da própria existência, inclusive, a ação e a liberdade que, como desdobramento do próprio absurdo, devem também reconhecer os seus próprios limites.

Portanto, a liberdade e a ação, como frutos do despertar do absurdo, consistem em reconhecer tais limites, na medida exata em que, mesmo que seja possível evidenciarmos o absurdo, este por sua vez jamais será conquistado. A fratura e o abismo que há entre o homem e o mundo impedem, portanto, o homem de conquistá-lo.

Para o homem absurdo e consciente dos limites de sua ação e liberdade é fundamental manter uma consciência plena, sobretudo, assumindo, através de seu esforço lúcido, que o presente é o seu reino e que não há conciliação que o faça depositar no por vir à esperança por

⁵ A influência da filosofia de Nietzsche em Camus é extremamente evidente ao observarmos a forma com que as noções relativas ao sagrado e à eternidade são tratadas por ambos. O homem absurdo em Camus acredita que “Deus está morto” (NIETZSCHE, 2004, p. 105).

uma eternidade que não virá. Dessa maneira, é imprescindível aceitar o “inferno do presente”, mas, sobretudo, esquivar-se dos profetas da história e das religiões do futuro.

Instalo minha lucidez no meio daquilo que a nega. Exalto o homem diante do que o esmaga, e minha liberdade, minha rebeldia e minha paixão se unem nessa tensão, nessa clarividência e nessa repetição desmedida. Sim, o homem é o seu próprio fim. E seu único fim. Se ele quer ser outra coisa, é nesta vida. (CAMUS, 2010, p. 102)

Por mais árida e ressecada que seja a estrada do esforço para manter-se lúcido, é necessário conservar-se firme. O homem absurdo enfrentará sua condição com toda a rebelião e clarividência de uma mente desperta, pois, ainda que os problemas por ele diagnosticados não sejam resolvidos – e estes não serão –, todos os valores anteriores serão naturalmente ressignificados.

O homem absurdo é obstinado quanto à sua liberdade e paixão. Ele deseja fazer apenas aquilo que ele entende ter a devida ciência. Ele manterá sua inteligência livre do sagrado e de toda ordem que não seja a de si mesmo, pois, para o homem imerso no absurdo, não há culpas a serem reconhecidas nem perdões a serem conquistados. Ele não declinará da razão ou da clarividência que lhe são acessíveis por mais obscuro e estranho que seja o futuro que lhe esteja reservado. Para ele, é fútil e sem importância depositar seu futuro no sagrado. O que ele deseja tão somente é viver e, para isso, a certeza de sua inocência o permite fazê-lo.

Nesse sentido, a pergunta feita por Camus revela-se de forma extremamente pertinente:

Mas o que significa a vida em semelhante universo? Por ora, apenas a indiferença pelo futuro e a paixão de esgotar tudo o que é dado. A crença no sentido da vida sempre supõe uma escala de valores, uma escolha, nossas preferências. A crença no absurdo, segundo nossas definições, ensina o contrário. (CAMUS, 2010, p. 71)

Camus interroga-se frente à necessidade de saber se é possível viver livre deste apelo. Diante do sagrado e do eterno, ele reafirma sua posição. "Não quero sair deste terreno" (CAMUS, 2010, p. 72).

O filósofo alicerça sua paixão e sua liberdade no momento exato em que se pergunta:

Se eu me convencer de que esta vida tem como única face à do absurdo, se eu sentir que todo seu equilíbrio reside na perpetua oposição entre minha revolta consciente e a obscuridade em que a vida se debate, se eu admitir que minha liberdade só tem sentido em relação ao seu destino limitado, devo então reconhecer que o que importa não é viver melhor, e sim viver mais. (CAMUS, 2010, p. 72)

Para Camus, a esperança está diretamente associada à resignação e esta por sua vez

contraria a noção do que é o viver suscitado pelo absurdo. Como afirma Camus, em *Núpcias*, esperança e resignação equivalem-se. No entanto, "viver não é resignar-se" (CAMUS, 1979, p. 174). Tal postura em não resignar-se pode também ser facilmente identificada em o *Estado de Sítio*, quando Diego, após ter sido contaminado pela *Peste*, não se resigna ou mesmo desespera-se perante seu estado.

Essa postura pode ser facilmente compreendida a partir do seguinte trecho extraído do *Estado de Sítio* em que Diego pergunta-se:

Quem fala em desespero? O desespero é uma mordaca. E o trovão da esperança, o clarão da felicidade dilaceram o silêncio desta cidade sitiada. De pé! Se quiserem ainda conservar o pão e a esperança, destruam os certificados de existência, quebrem os vidros dos escritórios, abandonem as filas do medo e gritem a liberdade pelos quatro cantos do céu. (CAMUS, 2002, p. 137)

Mesmo sabendo que dentro de alguns instantes a contaminação lhe levaria à morte, Diego mantém-se firme e resolutivo à convicção de sua condição absurda, ele resiste à *Peste*, pois sabe que “ela separa os amantes e murcha a flor dos dias. É contra ela que precisamos lutar” (CAMUS, 2002, p. 136).

No entanto, mesmo mantendo-se firme à condição absurda em resistir a *Peste*, ela insistia em depositar no coração do homem o fio de esperança que o faria romper com sua posição. “Somos os mais miseráveis! A esperança é nossa única riqueza, como nos privaríamos dela?” (CAMUS, 2002, p. 137)

A *Peste* tinha por objetivo introduzir o medo, mas Diego obstinava-se a evidenciar aos homens que o medo e o ódio poderiam ser superados e que todo o temor disseminado pela *Peste* tinha por objetivo enganá-los, turvando-os à realidade. Ela [a *Peste*] afirma que “não dá para ser feliz sem fazer mal aos outros. É a justiça desta terra.” (CAMUS, 2002, p. 151), mas Diego recusa-se a aprovar tais métodos e afirma ciente dos limites de sua ação: “Não, conheço bem a receita: matar para eliminar o assassinato, violentar para reparar a injustiça. Há séculos que é assim: os senhores da sua raça apodrecem a chaga do mundo, sob o pretexto de curá-la.” (CAMUS, 2002, p. 152).

Dessa maneira, Camus estabelece os limites da ação e da liberdade absurda demonstrando que, em seu verdadeiro sentido, tal liberdade só é verdadeiramente concreta no reconhecimento de seus limites. Logo, o absurdo assinala que nem tudo ao homem é permitido.

Como afirma Lourenço Leite:

A autenticidade de Camus, além de deixar marcas em seus encontros casuais, engendrara um testemunho de compromisso com a vida humana. Em Camus não havia e não há negação de outrem, contrariamente ao ocorrido com o homem edênico dos dias atuais. Com efeito, vive-se, uma ausência do outro enquanto outro, uma cegueira de princípios éticos, uma idolatria do indivíduo, uma supervalorização da razão cartesiana, uma “perda” de responsabilidades, uma liberdade sem ética; uma estética às avessas em que o primado do narcisismo não evoca mais o mistério, e, para não pretender elencar tudo, uma felicidade erroneamente hedonista, assim como foi interpretada a de Epicuro. (LEITE, 2004, p. 17)

Concluída a análise das consequências extraídas da constatação do *Absurdo* delinearemos a partir de agora a forma como o *Absurdo* se apresenta no livro *O Estrangeiro*.

3. DA IRRUPÇÃO DO ABSURDO FRENTE À MECÂNICA DOS COSTUMES EM O ESTRANGEIRO

Os homens também segregam desumanidade. Em certas horas de lucidez, o aspecto mecânico de seus gestos, sua pantomima desprovida de sentido torna estúpido tudo que o os rodeia. Um homem fala ao telefone atrás de uma divisória de vidro; não se ouve o que diz, mas vemos sua mímica sem sentido: perguntamo-nos por que ele vive. Esse mal-estar diante da desumanidade do próprio homem, essa incalculável queda diante da imagem daquilo que somos, essa “náusea”, como diz um autor dos nossos dias, é também o absurdo. Tanto quanto o estranho que, em certos instantes, vem ao nosso encontro num espelho, o irmão familiar e no entanto inquietante que encontramos nas nossas próprias fotos também é o absurdo.

(Albert Camus, 2010, p. 29)

Embora tenha sido lançado um pouco antes *d’O Mito de Sísifo*, foi só a partir deste que passamos a ter uma melhor compreensão acerca da problemática apresentada por Albert Camus em *O Estrangeiro*.

Nesta obra, Camus apresenta aspectos relativos à condição ontológica de Meursault, personagem principal do livro que, apesar de ser um romance, trata-se, a bem da verdade, de um ensaio metafórico sobre a condição absurda da existência.

A mecânica dos costumes, traço principal deste romance, sofre sua primeira irrupção absurda já em suas primeiras páginas, quando Meursault recebe a notícia do falecimento de

sua mãe. “Hoje, mamãe morreu. Ou talvez ontem, não sei bem” (CAMUS, 2014, p. 13).

Neste exato momento, a fatalidade, que orbitará toda a engrenagem deste romance, apresenta-se como a coluna mestra desta absurda arquitetura sobre a qual foi construído todo o ordenativo moral presente neste livro.

Jogado completamente ao acaso, Meursault é um sujeito absurdamente inábil às relações interpessoais. Sua imersão maquinal no cotidiano e a opulência de seu comportamento frente ao hábito se tornam perceptivos até mesmo diante da funesta e aterradora notícia acerca do falecimento de sua mãe. Meursault não esboça qualquer sentimento, senão o da preocupação frente à possibilidade do aborrecimento que seu chefe poderia ter, ao comunicá-lo que, para participar do velório e do enterro, precisaria ausentar-se alguns dias do trabalho, uma vez que, sua mãe morava em outra cidade.

Esse, sem dúvida, é um dos desajustes societários contemporâneos, onde somos claramente induzidos a um completo esfacelamento afetivo em que o apreço e a valorização do outro sucumbem fácil e nitidamente diante do ordinário cumprimento do dever. Vivemos numa sociedade impermeável à benevolência e à compaixão.

Sartre, em sua crítica, situa o romance como sendo ele próprio um estrangeiro, fora dos padrões literários aos quais a literatura francesa estava habituada. Não apenas o título e a problemática que ele suscita, mas o próprio autor, um *pied-noir*⁶, oriundo da região magrebina no norte da África, tornando dessa forma tudo o que envolve o romance como legítimo representante de um estrangeirismo que furta e enleva os escritos franceses.

Nas palavras de Sartre (1968, p. 87),

Mal saiu da tipografia, O Estrangeiro (L'Étranger), de Albert Camus, teve o maior sucesso. Dizia-se e repetia-se que era “o melhor livro desde o armistício”. Entre a produção literária da época, esse romance era ele próprio um estrangeiro. Chegavamos do outro lado da linha, do outro lado do mar; falava-nos do sol, nessa desabrida Primavera sem carvão, não como duma maravilha exótica, mas com a familiaridade cansada de quem o gozou bastante. (SARTRE, 1968, p. 87)

Em sua análise, Sartre observa que o personagem principal do romance é literalmente um estrangeiro ao constar que Meursault não se permite jogar o jogo, ele não se dá ao direito de compactuar com as tramas e com os teatros sociais que se articulam e se erguem perante a si.

Meursault rejeita as relações sociais que o obrigam a cumprir um papel diferente do

⁶ Termo utilizado para se referir aos cidadãos franceses e a todos de ascendência europeia que são naturais de antigas colônias francesas no Norte da África.

que deseja. Sua obstinada e intransigente posição o tornam, assim, um estranho completamente fora de sintonia em relação a tudo que lhe cerca.

Confrontar o leitor com esse intransigente ordenativo dos costumes foi, sem dúvida, o principal objetivo de Albert Camus ao escrever *O Estrangeiro*. Impelido por tais sentimentos, o filósofo descreve, a partir das particularidades e das vicissitudes diárias que acompanham todo o mecanicismo que as engendram, o caráter moral que permeia as relações humanas, demonstrando que, aprisionados maquinalmente a esses costumes, qualquer ato que por ventura desabone a ordem “natural” das coisas será suficiente para desestabilizar esse imperativo que pesa sobre todos e do qual ninguém pode em hipótese alguma desvencilhar-se. Notaremos assim que, pouco a pouco, Meursault, ao ser noticiado do falecimento de sua mãe, assumirá a devida postura de incômodo, revelada tanto pelo olhar inquisidor que sobre ele pesavam, quanto por sua inabalável consciência que o fortificava a partir da certeza de não ter sido ele o responsável pela morte de sua mãe.

Em *O Estrangeiro*, Camus nos lança, portanto, a essa estranha, opaca e sufocante atmosfera em que tudo está nítida e meticulosamente arranjado para despertar naqueles que o leem o devido desconforto, frente à realidade desértica de sentidos e significados que permeia o romance.

Em meio a este árido terreno da existência, Meursault irá pouco a pouco descobrir-se frente a essa inquietante condição que mortifica o homem. Tal descoberta, no entanto, não esclarecerá de forma profícua a essência que norteia o personagem, pois, ao observá-lo, percebe-se que nele há sempre algo que nos escapa. Meursault, por possuir uma densidade muito própria, torna-se um personagem de difícil acesso bem como um indivíduo de complexa compreensão.

Dessa maneira, investigar a condição absurda em *O Estrangeiro* terá como objetivo compreender, antes de tudo, a condição ontológica do homem frente à sua contingência.

Neste xadrez de incontáveis antinomias, cujas teses contrárias simultaneamente afirmadas revelam a clivagem ideológica, política e filosófica de um tempo, sentir-se acolhido e rejeitado são ambas as faces desta densa e espantosa condição.

3.1 – Um estranho a si e ao mundo

No momento em que o homem conscientiza-se do absurdo, algo neste exato instante o desentorpece. O descortinar da forma com que passamos a olhar o mundo e a nós mesmos,

distinto e diametralmente oposto ao que anteriormente enxergávamos ou pelo menos éramos induzidos a enxergar, causa-nos a *nauseante*⁷ condição de exílio, de não pertencimento e de completa ausência de identidade com o que nos cerca. Dessa maneira, observa-se que o exílio é, sem dúvida, uma consequência inevitável provocada pelo despertar do absurdo. Esse exílio refere-se ao momento em que, tomados pelo absurdo, tornamo-nos estranhos a nós mesmos e perdemos toda e qualquer familiaridade construída em nosso entorno. A conscientização desta realidade impele-nos à álgebra existencial em que o resultado obtido por essa consciência revela-nos p dilacerante divórcio entre Meursault e o mundo. Esse divórcio que, em essência, é uma cisão entre a certeza da existência e a dúvida do conteúdo que a ela atribuímos, evidencia o caráter e o sentimento de não identificação com aquilo que outrora nos dava o devido sentido.

Como afirma Sartre (1943, p. 88), em sua crítica dirigida ao romance *O Estrangeiro* de Albert Camus.

O absurdo primeiro manifesta antes de tudo um divórcio: o divórcio entre as aspirações do homem para a unidade e o dualismo insuperável do espírito e da natureza, entre o impulso do homem para o eterno e o caráter finito da sua existência, entre a “preocupação” que é a sua própria essência e a inutilidade dos seus esforços. A morte, o pluralismo irredutível das verdades e dos seres, a ininteligibilidade do real, o acaso, eis os polos do absurdo!

A problemática do abandono, do desamor, na insensibilidade e da desimportância alicerçaram a engrenagem dos costumes enquanto imperativo categórico de uma moral. Albert Camus apresenta esse cenário para ilustrar o momento exato em que o absurdo rompe com o hábito ao qual estamos imersos. Como afirma Emanuel Ricardo Germano, Meursault está “persistentemente imerso na temporalidade irreflexiva do cotidiano, ele nega, por ora, sua condição (humana) de solitário, através do sono, signo maior, seja da inconsciência, seja da inocência” (GERMANO, 2012, p. 456).

Meursault tinha consciência de que não havia abandonado sua mãe, bem como não a colocou no asilo por falta de amor. A correria do dia a dia, os afazeres diários, o trabalho, o

⁷ Em 1938, *Jean-Paul Sartre* publicava seu primeiro romance, chamado *A Náusea*. Neste romance, Roquentin, personagem principal do livro, é acometido por um intrigante e infundável mal-estar, denominado por ele de *A Náusea*. “Então fui acometido pela Náusea, me deixei cair no banco, já nem sabia onde estava; via as cores girando lentamente em torno de mim, sentia vontade de vomitar. E é isso: a partir daí a Náusea não me deixou, se apossou de mim”. (SARTRE, 2005, p. 35) Após constatar que ela não o deixaria, Roquentin percebe que na verdade a náusea não está nele, mas em tudo que o cerca: “A Náusea não está em mim: sinto ali na parede, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela”. (SARTRE, 2005, p. 37)

ônibus, o tempo e o financeiro, fizeram o protagonista ter a certeza de que no asilo sua mãe seria feliz.

Meursault vivia de forma monótona e completamente aprisionada à sua rotina. Repetia diariamente os mesmos passos, do acordar ao adormecer, do ir para o trabalho ao retorno à sua casa, do desjejum ao almoço. Ele é símbolo fiel da representação bruta e maquinal do cotidiano.

Absorto por esse cosmo, ele observa diuturnamente as susceptibilidades naturais do dia-a-dia⁸, demonstrando-se indiferente não por consciência, mas inconscientemente alheado e absorvido por essa atmosfera, não inquietando-se em nenhum momento perante a esmagadora realidade que o aprisiona.

Mesmo após velar sua mãe, ele não desconecta-se das obrigações diárias impostas pelo cotidiano no trabalho. Imbuído pelas obrigações laborais que lhe foram mecanicamente imputadas, ele lembra, ao ver o despertar do sol, que naquela exata hora e momento deveria estar se dirigindo ao escritório em que trabalhava. “Pensei nos colegas do escritório. A esta hora, levantavam-se para ir trabalhar.” (CAMUS, 2014, p. 21)

A linearidade comportamental de Meursault, frente à realidade da perda, não deve, no entanto, ser compreendida como um gesto puro e simplesmente frio de um homem vazio de sentimentos. Ao contrário, “é antes um mecanismo, e até mesmo extenuante, de lidar com o presente quando este se apresenta na forma da adversidade” (GERMANO, 2012, p. 457).

Dessa forma, observa-se que a energia com que Meursault empreende o executar diário de suas tarefas será a mesma com que se posicionará perante as adversidades do presente. A indiferença torna-se, dessa maneira, um instrumento não do desamor, mas da sobrevivência.

No entanto, essa indiferença às múltiplas situações que o orbitam, deve-se, a bem da verdade, ao método que Camus posteriormente apresentou em *O Mito de Sísifo*, quando afirma que:

O método aqui definido confessa a sensação de que todo o conhecimento verdadeiro é impossível. Só se pode enumerar as aparências e apresentar o ambiente. Esse inapreensível sentimento do absurdo, quem sabe então possamos atingi-lo nos mundos diferentes, porém irmanados, da inteligência, da arte de viver ou da arte

⁸ De acordo com Sartre, “Camus faz como quando se transporta um estrangeiro para uma civilização desconhecida, que percebe ali os fatos antes de lhes captarem o sentido” (SARTRE, 2005, p. 129). Ou seja, o método apontado por Sartre e utilizado por Camus refere-se ao fato de que ao longo do romance e por inúmeras vezes o personagem capta primeiramente a imagem para só em seguida extrair delas um significado. Meursault está fixado às imagens e despreza a necessidade de sentido que por ventura elas possam suscitar.

pura e simples. O ambiente de absurdo está desde o começo. (CAMUS, 2010, p. 26)

Assim, sem necessariamente extrair sentido às situações que lhe cercam, Meursault tende a ser indiferente àquilo que o orbita por considerar tal método como sendo tão apenas a arte do viver. Até mesmo no momento preciso em que se seguem os ritos fúnebres do enterro de sua mãe, ele demonstrava-se indiferente a estes.

Meursault era um homem literalmente nu. Sua postura ética em sempre falar a verdade gerava incômodos naqueles que estavam habituados à mentira. A personalidade do protagonista foi propositadamente construída por Camus para causar estranheza, tendo como objetivo o de gerar atrito com o que é tido por convencional. Meursault representa exatamente isso: uma quebra de paradigmas e conseqüentemente das convenções sociais à quais estamos aprisionados.

Segundo a definição de Sartre (1968, p. 91-92), Meursault é

Um inocente em todos os sentidos da palavra, um “idiota” também, se assim quiserdes. E desta vez compreendemos plenamente o título do romance de Camus. O estrangeiro que quer descrever é justamente um desses terríveis inocentes que constituem o escândalo de uma sociedade porque não aceitam as regras do seu jogo. Vive entre os estrangeiros, mas para eles é também um estranho. Por isso alguns o amam, como Marie, sua amante, que lhe tem afeto “porque é bizarro”: e por isso, também, outros o detestam, como essa multidão de sedentários cujo ódio ele sente imediatamente. E nós mesmos, que, ao abrir o livro, ainda não estamos familiarizados com o sentimento do absurdo, em vão tentaríamos julgá-lo segundo as normas habituais; achamos também que é um estranho. Por isso alguns o amam, como Marie, sua amante, que lhe tem afeto “porque é bizarro”: e por isso, também, outros o detestam, como essa multidão de sedentários cujo ódio ele sente imediatamente. E nós mesmos, que, ao abrir o livro, ainda não estamos familiarizados com o sentimento do absurdo, em vão tentaríamos julgá-lo segundo as normas habituais; achamos também que é um estranho. (SARTRE, 1968, p. 91-92).

Seus gestos e sua indiferença frente ao mundo criam espaços que nos impedem de alcançá-lo em essência. A ambígua condição de Meursault frente à realidade que o orbita não nos permite enquadrá-lo como herói ou algoz, como bom ou mau, pois, entre o assassinato e a inocência, somos absorvidos pela atmosfera ora austera ora sedutora, ora indiferente ora sensual apresentadas pelo romance.

No entanto, só partir d'O Mito de Sísifo foi possível de fato compreender essa nauseante atmosfera que circunda Meursault. Para Sartre (1968, p. 88),

O Mito de Sísifo (Le Mythe de Sisyphe), aparecido alguns meses depois, deu-nos o comentário exato de sua obra: o personagem não é bom nem mau, nem moral nem imoral. Estas categorias não lhe convêm: faz parte duma espécie muito particular a que o autor reserva o nome de absurdo. (SARTRE, 1968, p. 88).

É preciso olhar Meursault sob o prisma do absurdo, pois, segundo Sartre, o absurdo apresentado por Camus lança-nos diante de dois importantes significados, onde, de um lado, deparamo-nos com a condição à qual estamos aprisionados, e do outro, a lúcida consciência que precisamos ter acerca desse estado.

De acordo com Marcello Duarte Mathias, em seu livro *A Felicidade em Albert Camus*, “as palavras não são, pois, apenas instrumentos ao serviço de Meursault na descrição da realidade, mas sim a verdadeira configuração desta”. (MATHIAS, 2013, p. 96)

O objetivo de Camus em criar um personagem tão denso, mas ao mesmo tempo difícil de ser acessado, remete-se ao fato de que Meursault, em essência, é um prisma da condição absurda que dá o devido lastro às suas produções literárias, ensaísticas e filosóficas.

Se, em *O Mito de Sísifo*, Camus apresenta-nos o raciocínio absurdo, em *O Estrangeiro*, Meursault representará o absurdo enquanto sentimento e imagem. A estética da percepção, da sutileza e do olhar acurado, com que o protagonista confronta o leitor, situa a obra em seu permanente estado de dúvida, induzindo-nos a essa constante tensão e confronto.

Ao ler *O Estrangeiro*, o leitor é atravessado por um conjunto incalculável de sensações que, neste espectro que é a existência, leva-o de forma inevitável a um perene estado de clímax e abismos. Neste labirinto em que a obra se articula, Meursault certamente é alicerça seu desejo e sua busca por uma saída.

No livro, é possível envolver-se com Meursault em duas situações claramente distintas, onde, na primeira parte, o leitor debruça-se sobre a vida de Meursault até o assassinato do árabe por ele cometido. Já na segunda parte, Meursault será levado ao tribunal, para ser interrogado, julgado e condenado à morte.

Em essência, o leitor assume o papel de júri em ambas as situações. No entanto, ao ser efetivamente levado ao banco dos réus, perceberemos que Meursault será conduzido a um julgamento, onde o assassinato do árabe não será o objeto da ação perpetrada contra ele.

Ao contrário, sua condenação será preliminar e sumariamente imputada por violações moralmente imperdoáveis, tais como a ausência do choro, da emoção e do afeto por sua mãe, durante o enterro.

Neste exato momento, é possível observarmos a mecânica dos costumes, dos hábitos e das tradições que, mesmo tendo ele assassinado um árabe, não será este o crime pelo qual Meursault será efetivamente julgado, mas, sim, por ter rompido com o ordenamento moral de

uma sociedade. A moralidade instituída pela *teatralidade*⁹ do julgamento dimensionam a arquitetura e o relevo presentes nesse tribunal.

Meursault foi condenado à *morte*¹⁰. Ele foi condenado pelo crime de parricídio. Consciente da condenação que lhe fora outorgada, ele dedica seus últimos dias a pensar no que seria o inescapável.

Como afirma Meursault,

Escutava o meu coração. Não conseguia que este barulho que me acompanhava há tanto tempo pudesse um dia cessar. Nunca tive uma verdadeira imaginação. No entanto, tentava imaginar um certo momento em que a batida desse coração não mais prolongaria na minha cabeça. (CAMUS, 2014, p. 117)

Com todos os intentos dirigidos e devidamente ligados às palpitações de sua existência, ele compreende o sopro da vida. No entanto, ele não permitiu atemorizar-se pelo derradeiro destino que lhe reservaram. Ao contrário, manteve-se lúcido e reto de sua consciência. A cada novo despertar do sol, ele percebia seu coração trôpego, mas certo de que até àquele momento ganhava mais vinte quatro horas. Embora a morte fosse algo irremediável, à qual todos, sem exceção, estariam condenados a esta engrenagem, Meursault esforçava-se para extrair de suas reflexões a devida certeza de sua inocência.

Mesmo disposto a não alimentar qualquer expectativa frente às adversidades que o envolviam, Meursault era sempre confrontado pelo tempo e sobretudo pela vontade de viver. Mesmo sabendo da transitoriedade da vida e de que mais cedo ou mais todos morrem, ele não ignorava o fato de que ainda lhe faltavam muito tempo para viver. Na plenitude de sua juventude, Meursault sabia que era injusto que ceifassem a vida, independente do motivo pelo qual estava sendo condenado.

⁹ Apontado por Emanuel Ricardo Germano como um dos aspectos mais relevantes da obra. Segundo ele: “outro aspecto relevante é o desvelo da “teatralidade” da justiça. De fato, o inquérito e o julgamento possuem uma dimensão puramente ritual, quase inquisitorial, pois versam quase que de forma onipresente sobre o enterro da mãe de Meursault e, quando muito, sob a curiosa psicologia criminal do acusado; insensível, desprovido de consciência, banhista e ateu”. (GERMANO, 2012, p. 470)

¹⁰ Observa-se que a condenação à morte é uma forma nauseante que, sobretudo, violenta de forma desmedida e premeditada aqueles que ficarão ao longo dos próximos dias a pensar em suas últimas horas, em suas últimas palpitações cardíacas, como Meursault também o fez. Nesse aspecto observa-se, inclusive, que n’O Estrangeiro, há “uma dimensão ética muito bem delineada no que diz respeito à recusa da pena capital, de modo que podemos considerá-lo, de certa perspectiva, até mesmo uma heurística da inutilidade e do horror de sua aplicação. Dilatando o conteúdo da representação da pena de morte, podemos assinalar que a narrativa da condenação de Meursault manifesta uma postura humanista de recusa, que é mais abrangente, da violência – em especial da violência de Estado que é legitimada pela lei” (GERMANO, 2012, p. 476)

Como observa o protagonista desse romance,

“no fundo, não ignorava que tanto faz morrer aos trinta ou aos setenta anos, pois em qualquer dos casos outros homens e outras mulheres viverão, e isso durante milhares de anos. Afinal, nada mais claro. Hoje, ou daqui a vinte anos, era sempre eu quem morria. Neste momento, o que me perturbava um pouco no meu raciocínio era esse frêmito terrível que sentia em mim ao pensar nesses vinte anos que faltam para viver.” (CAMUS, 2014, p. 118)

Viver com esta implacável certeza era, sem dúvida, um sentimento que o atravessava e o corroía a alma. Meursault, no entanto, permanecia firme. Embora o medo naturalmente o revisitasse com frequência, ele não se desesperava. Amedrontar-se era natural, mas o medo em hipótese alguma deveria ser confundido com o desespero, pois, para ele, só desesperam-se aqueles que alimentam esperança por algo.

Para o capelão que comumente o visitava com o intuito de lhe confortar a alma, frente à decapitação que o aguardava pelos dias vindouros, era impossível que um homem suportasse o peso de viver sem esperança, pois, segundo o padre, era preciso acreditar em algo. O padre então o questiona: “não tem nenhuma esperança e consegue viver com o pensamento de que vai morrer todo por inteiro?” (CAMUS, 2014, p. 121)

Descrente de tudo que ouvira, o sacerdote recusava-se a acreditar nas palavras do condenado, recusava-se a acreditar que em seu coração não residiria qualquer lastro de esperança ou de uma vida livre do pecado junto a Deus. O padre insistia em dizer-lhe que acreditasse que o recurso apresentado por sua defesa seria acolhido, mas, sobretudo, que seria necessário que ele acima de tudo se livrasse do pecado que carregava consigo. Para o capelão, “a justiça dos homens não era nada, e a justiça de Deus, tudo” (CAMUS, 2014, p. 122).

No entanto, Meursault recusava-se a atender o padre. Imbuído pelo absurdo, ele tem sua consciência livre e que não caberia a ele pedir perdão por algo que sabe ser inocente. Como afirma Camus em *O Mito de Sísifo*, “no universo do rebelde, a morte exalta a injustiça. Ela é o abuso do supremo.” (CAMUS, 2010, p. 104).

Dessa forma, não haveria motivos para o protagonista de *O Estrangeiro* apegar-se ao sagrado, ao contrário, ele o reprova, assim como reprova a falsa e hipócrita moral que o condenaram à morte. Em *O Estrangeiro*, enquanto pressuposto ético de um romance sobre o absurdo evidencia uma completa e consciente postura de repúdio à *esperança*¹¹, enquanto

¹¹ Como muito bem observou, Emanuel Ricardo Germano, em *O Estrangeiro* “Camus ridiculariza – à beira do ódio – a profilática espiritual da Igreja que lhe aparece como parasitismo do pensamento “do verme” (GERMANO, 2012, p. 478). O verme a quem Camus se refere é a morte. Algo semelhante foi feito em *A Peste*, quando se afirma que “[...] sem memória e sem esperança, instalavam-se no presente. Na verdade, tudo se

possibilidade de suavização do sofrimento.

A única coisa que lhe fazia turvar a condenação que lhe seria imputada era o exato instante em que o seu pensamento migrava em direção à Marie. Em sua mente, Meursault reconstruía os momentos amorosos que havia vivido junto a ela, como, por exemplo, no dia em que estiveram juntos na praia.

Como lembra Meursault,

Quando nos vestimos na praia, Marie olhava-me com olhos brilhantes. Beijei-a. A partir desse momento, não falamos mais. Apertei-a contra mim e tivemos pressa de encontrar um ônibus, de voltar, de ir para a minha casa e de nos atirmos na minha cama. Tinha deixado a janela aberta e era bom sentir a noite de verão escorrer por nossos corpos bronzeados. (CAMUS, 2010, p. 42)

No entanto, essas breves lembranças eram dissipadas pelos muros e as grades que lhe cerceavam à liberdade. Meursault lembrava-se de sua condição e se mostrava firme em sua postura, abnegando todo e qualquer sentimento de culpa que, por mais que insistissem em imputá-lo, não alcançariam o devido êxito. Ele tinha a certeza de que, dia a menos dia, todos, sem exceção, seriam alvos da mesma condenação.

Camus reafirma sua resoluta postura frente ao absurdo que o atravessa, ao observar que os homens também segregam desumanidade. Independente do crime que tinha cometido, Meursault tinha clareza do que estava sendo julgado. Ele sabia que não era pelo assassinato do Árabe que estava sendo julgado.

Diante do futuro obscuro que o reservavam, Meursault afirma:

Do fundo do meu futuro, durante toda esta vida absurda que eu levava, subira até mim, através dos anos que ainda não tinham chegado, um sopro obscuro, e esse sopro igualava, à sua passagem, tudo o que me haviam proposto nos anos, não mais reais, que vivia. Que me importavam a morte dos outros, o amor de uma mãe, que me importavam o seu Deus, as vidas que as pessoas escolhem, os destinos que as pessoas elegem, já que um só destino devia eleger-me a mim próprio e comigo milhares de privilegiados que, como ele, se diziam meus irmãos. Ele compreendia? Ele compreendia o que eu queria dizer? Todos eram privilegiados. Só havia privilegiados. Também os outros seriam um dia condenados. Também ele seria um dia condenado. Que importava se, acusado de um crime, ele fosse executado por não ter chorado no enterro de sua mãe? (CAMUS, 2014, p. 125)

Assim como Camus afirmou nas últimas páginas de seu *Ensaio sobre o Absurdo*, o que

tornava presente para eles. A peste, é preciso que se diga, tirara a todos o poder do amor e até mesmo da amizade. Porque o amor exige um pouco de futuro e para nós só havia instantes". (CAMUS, 2013, p. 161)

dá ao Mito de Sísifo o devido caráter trágico é a consciência de Sísifo sobre o seu *destino*¹². Logo, o mesmo motivo é o que dá a Meursault semelhante caráter.

Por recusar-se a jogar o jogo e a compactuar com a trama na qual estava envolto, Meursault não apenas assume seu destino, como, sobretudo, o supera ao desprezá-lo como Sísifo também o fez, negando-se à esperança e ao apelo ao sagrado como já mencionamos.

Mesmo diante de inimaginável punição, Meursault mantém-se fiel, recusa-se apelar aos deuses, recusa-se a restituir a lógica maquinal e absurda que existira anteriormente à punição e esquiva-se de compactuar com tribunal o que condenara.

Diante dessa condição miserável, é possível observarmos que a condenação de Meursault lembra, em certo sentido, o momento em que o filósofo Albert Camus diagnostica a própria condição de Sísifo.

Segundo Camus (2010, p. 139),

Sísifo, proletário dos deuses, impotente e revoltado, conhece toda a extensão de sua miserável condição: pensa nela durante a descida. A clarividência que deveria ser o seu tormento consoma, ao mesmo tempo, sua vitória. Não há destino que não possa ser superado com o desprezo.

Assim, tanto em *O Estrangeiro* quanto em *O Mito de Sísifo*, observa-se um manifestar da contingência, onde a razão, que clama por um sentido, depara-se com um mundo surdo e cego pela absurdidade que os consomem.

De uma esterilidade magnífica, como afirma Sartre, *O Estrangeiro* é por excelência uma obra contingente, um livro absurdo e uma arte pura e simplesmente vazia de significados ou mesmo abundantemente escassa e permeada pela ausência de sentidos.

O Estrangeiro, como afirma Sartre (1968, p. 93),

Teria podido não existir: como essa pedra, esse fio de água, ou aquele rosto; é um presente que se dá, simplesmente, como todos os presentes do mundo. Nem sequer tem aquela necessidade subjetiva que os artistas gostam de reclamar para as suas obras dizendo: “Não podia deixar de fazê-la, pois tinha de libertar-me dela”. Reencontramos aqui, filtrado pelo crivo do sol clássico, um tema do terrorismo surrealista: a obra de arte é apenas uma folha arrancada a uma vida. Exprime-a, com

¹² De forma cirúrgica, Germano observa que “A condenação, a desesperança é a situação que partilham. Meursault e Sísifo nutrem também três características exemplares da conduta absurda: o desprezo por uma significação oculta para a vida, o ódio à morte e a paixão insaciável de viver. Essa alquimia de elementos, quando iluminada pela lucidez (a descida, em Sísifo, e a ira, em Meursault), transforma o sofrimento e o desespero pela ausência de sentido em desafio ao impasse da existência – fardo comum do homem. Como dissemos anteriormente, Meursault, lúcido, à beira do cadafalso, é o testemunho da única verdade do homem revoltado, a saber, o desafio à própria condição”. (GERMANO, 2012, p. 483)

certeza: poderia não a exprimir. E de resto tudo é equivalente: escrever *Os Possessos* ou tomar um café com leite. Camus não exige do leitor, portanto, essa solicitude atenta que exigem os escritores que “sacrificam a vida à sua arte”. *O Estrangeiro* é uma folha da sua vida. E como a vida mais absurda deve ser a vida mais estéril, o seu romance pretende ser duma esterilidade magnífica. A arte é uma generosidade inútil.

Nesse sentido, *O Estrangeiro* se trata de um romance em que o divórcio e o desajuste tornam-se lastro de uma relação fragmentada. Nele, demonstra-se a ausência de uma ligação entre a tácita conscientização humana e a concretude de um mundo em desordem.

Meursault, assim como Sísifo, encontra a felicidade na conscientização do absurdo, permitindo-o dessa maneira superar o esmagador destino lhe outorgaram. Nele não há arrependimentos, pois ele é inocente frente à arquitetura cosmológica que o apreende. Assim como em *O Mito de Sísifo* é preciso também imaginar Meursault feliz.

A felicidade a que nos referimos, refere-se à postura ética que é mantida mesmo estando ele a um passo da guilhotina.

Com afirma Emanuel Ricardo Germano, “a felicidade de Meursault é o índice de uma audaciosa positividade ética reafirmada em face do mais sinistro aspecto que a vida pode comportar: mesmo diante da miserável engrenagem da morte e da indiferença, o homem é capaz de reafirmar sua dignidade e grandeza” (GERMANO, 2012, p. 485).

Dessa forma, o condenado supera, então, o seu destino!

Concluída a análise sobre a irrupção do Absurdo na mecânica dos costumes em *O Estrangeiro*, compreendemos ser de imprescindível valor avaliar, junto a esta análise, a forma como o absurdo se apresenta, enquanto fatalidade e cosmologia em *Calígula*, peça que, aliada às duas obras anteriormente analisadas, compõe como já afirmamos o ciclo ou trilogia do absurdo.

3.2. Da Cosmologia do Absurdo em Calígula

Questionar a morte e o destino dos homens é, sem dúvida, um traço comumente encontrado nos textos de Albert Camus. Em *Calígula*, por exemplo, é possível diagnosticarmos que o Imperador, personagem principal da peça, constata, após questionar-se sobre o modo de ser, viver e agir dos homens, que estes, por sua vez, “morrem e não felizes.” (CAMUS, 1963, P. 24)

Calígula, como era conhecido Gaius Caesar Germanicus, foi o terceiro Imperador de

Roma e membro da dinastia júlio-claudiana, considerada a primeira dinastia de imperadores que o império romano conheceu. A aspereza e a crueldade, a vilania e a atrocidade, são alguns dos atributos dados a Calígula que, aos 28 anos, foi morto pela própria guarda pretoriana, em 41 d.C.

A peça, que teve sua primeira versão lançada em 1941, integra, ao lado de *O Mito de Sísifo* e *O Estrangeiro*, a trilogia proposta por Camus sobre o absurdo.

Conforme aponta Emanuel Ricardo Germano, essa é uma “tríade de trabalhos que sintetiza suas preocupações éticas e seus diagnósticos de civilização de juventude”¹³.

Nas três obras é possível identificarmos não apenas as preocupações éticas de Camus frente à atmosfera adoecedora de seu tempo, mas também, a solitária peregrinação fortemente representada pela temática do *exílio*¹⁴ que, a bem da verdade, é um dos mais caros e preciosos temas presentes na obra de Albert Camus. Exílio que, inclusive, não apenas é abordado em suas obras, mas que, sobretudo, dá título a um conjunto de seis contos reunidos por Camus em um livro por ele batizado de *O exílio e o reino*.

Calígula, Meursault e Sísifo são legítimos exilados¹⁵. Três personagens que recusam o mundo tal como ele é, mas que dele não desejam fugir. Ambos estão intimamente ligados pela solidão.

Em Calígula, o Imperador morre por acreditar que o absurdo poderia ser desafiado e enfrentando, através de uma frustrada tentativa de igualar-se aos deuses. O desejo desmedido pelo controle fez Calígula introduzir o impossível, o sádico, o acerbo e o desumano.

A peça constrói-se a partir da constatação de que a transitoriedade da vida está à

¹³ Emanuel R. Germano. *Combate ao niilismo e ao totalitarismo em Camus: um contraponto teatral e filosófico às concepções lúdicas e estéticas da existência*, p. 23.

¹⁴ O tema do exílio se dissemina por vários espectros dentro da produção camusiana. Martha, por exemplo, uma das principais personagens da peça *O mal entendido*, é uma exilada que busca sentidos em lugar “onde o outono tem o aspecto da primavera e a primavera cheira a miséria” (CAMUS, 2002, p. 235). A angústia de Martha deve-se, em particular, ao fato dela ter matado o próprio irmão, sem o devido propósito, é claro. Sem que soubesse de que se tratava de seu irmão, Martha, por um equívoco, o assassina. Repudiada por sua mãe pelo crime que havia cometido, ainda que por um acidente, Martha então grita: “Não! Não me compelia velar pelo meu irmão e, no entanto, eis-me exilada no meu próprio país; já não há lugar para o meu sono, pois até minha mãe me repudiou [...] ainda mesmo que encoste o ouvido à terra, não ouvirei o embate das ondas geladas ou a respiração cadenciada do mar feliz. Estou demasiado longe do que eu amo e esta minha distância não tem remédio” (CAMUS, 2002, p. 272)

¹⁵ Em *O Homem Revoltado*, Camus explica essa possível contradição ao afirmar que “na verdade, os homens agarram-se ao mundo e, em sua imensa maioria, não querem deixá-lo. Longe de desejar realmente esquecê-lo, ele sofrem, ao contrário, por não possuí-lo suficientemente, estranhos cidadãos do mundo, exilados em sua própria pátria”. (CAMUS, 2011, página 299)

margem do controle exercido pelo Imperador Calígula que, dilacerado pela morte de Drusilla, sua irmã e amante, busca a partir de então um novo sentido para a vida, agora despedaçada. O falecimento de Drusilla é o gatilho que o leva à lucidez e conseqüentemente a questionar-se sobre a finitude da existência humana.

Neste momento, “situa-se em relação ao tempo. Ocupa nele o seu lugar. Reconhece que está num certo momento de uma curva que, admite, precisa percorrer. Pertence ao tempo e reconhece seu pior inimigo nesse horror que o invade” (CAMUS, 2010, p. 28). Nesse momento, Calígula defronta-se com o absurdo.

Quando se é jovem não enxergamos haver limites ao mundo a que nos propomos desbravar, pois "a juventude é uma soma de possibilidades" (CAMUS, 2015, p. 114).

Assim, Calígula transmuta sua dor e sua finitude, frente ao cosmo que lhe era doloroso e indiferente, a partir do desejo que agora se encarna através de sua obsessão pela lua, pois introduzir o impossível em seu reino era não apenas equiparar-se aos deuses, mas superá-los.

[...] Eu sei também o que tu pensas. Quanta história por causa da morte duma mulher! Não, não é isso. Acredito recordar-me, é verdade, que há alguns dias a mulher que eu amava morreu. Mas, o que é o amor? Pouca coisa. Juro-te que esta morte não quer dizer nada, apenas significa uma verdade que torna necessária para mim a lua. (CAMUS, 2006, p. 332, tradução nossa)

Calígula foi completamente invadido pelo absurdo que, ao instalar-se em sua alma, revela-lhe a insignificância de tudo o que se apresenta. As noções que comumente lhe acompanhavam, tais como a hombridade e a honradez, dissiparam-se diante de seu indômito, ávido e insaciável desejo perante um mundo carente de sentidos.

Se o mundo não mais lhe satisfaz e tudo o que nele habita insuportavelmente o atinge, Calígula decide-se, então, pela necessidade do impossível. Neste sentido, não apenas a Lua, mas tudo aquilo que ele julga não pertencer a esse mundo, tornam-se, portanto, necessários. Ou seja, a Lua, a felicidade, a imortalidade e o desejo por mudar o sentido das coisas tornam-se alimentos diários de um Imperador frente à sua necessidade de fuga deste universo que já não o considera mais seu.

Diante de um mundo disperso e sem significado, Calígula não busca justificações, pois um homem imbuído pelo sentimento do absurdo a prescinde. Não há porque ser coerente ou justo num mundo onde não há coerência e justiça.

À primeira vista, talvez a frenética e incansável busca de Calígula por significados esbocem em certo sentido uma esperança de que seu devaneio lhe seja expiado. Ou, quem sabe, que tais empreendimentos lhe permitam reconectar-se com o Calígula que anteriormente

havia, quando ao seu lado ainda palpitava forte o coração de sua irmã e amante Drusilla.

No entanto, devemos nos atentar ao fato de que, na peça, a revolta de Calígula frente ao desvelo do absurdo, reportar-nos, a bem da verdade, a uma revolta contra a presença da morte que naturalmente o faz enxergar os limites de seu poder.

Descobrir-se humano e efêmero, tornou o “homem-deus” escravo de si e do tempo. Fato que lhe era então desconhecido até o presente momento em que por um sopro atentou-se à fragilidade e à fugacidade da vida, representada, neste momento, por intermédio da morte de Drusilla.

Segundo Marcello Duarte Mathias,

A confirmação da morte de Drusilla, sua irmã que também fora sua amante, vem abolir no espírito do jovem Calígula todo e qualquer critério de conduta social e isolá-lo progressiva e voluntariamente num grande ostracismo interior. O absurdo penetra-lhe na alma para nunca mais o largar – intrusa presença ante a qual tudo o resto se lhe revela insignificante. (MATHIAS, 2013, p. 66)

Com a consciência desperta frente à sua finitude e à limitação de seu poder, o Imperador Calígula percebe que toda a sua fortuna, todo o seu reino, todo o seu exército de nada importavam. Que todas as glórias, conquistas e tesouros não lhe permitiam empregar liberdade almejada. Que seus homens e escravos, mesmo que a seu dispor integral, não lhe conferiam a possibilidade maior que era fugir de si mesmo, desligar-se inteiramente de si e alcançar o inalcançável. Nada lhe permitiria eternizar-se no tempo. Nada lhe permitira ter Drusilla de volta.

[...] vivendo Calígula num mundo de evidências e descobertas, o contato com essa humanidade inferior apenas lhe aviva a indignação e a revolta como se assim lograsse atenuar a lembrança da morte de Drusilla ou resgatar o sofrimento que a saudade desta lhe causava. Na realidade Calígula não se revolta apenas contra as sociedades em que os patrícios sobrevivem, mas acima de tudo contra a presença da morte que torna falaz o seu poderio de príncipe absoluto por ser a única força que suas forças não derrubam – simples fato cuja constatação é como uma afronta à sua pessoa porque marca um limite ao seu poder. (MATHIAS, 2013, p. 67-68)

Com uma vida despedaçada, sem sentido e inadequada, Calígula passa a agir em nome de uma liberdade frenética e absoluta, onde o assassinato, ora justificado perante o ideal de construção por um mundo melhor, máxima reivindicada pela franca expansão do Império, assume agora todos os silogismo de sua completa amargura. Aspereza e crueldade que o fazem desprezar as fronteiras ou limites de sua liberdade destrutiva, alicerçada por um mundo que, segundo ele, lhe era desimportante: “Este mundo é sem importância e quem o reconhece

conquista sua liberdade [...] acabei de compreender a utilidade do poder [...] hoje, e pelo tempo que virá minha liberdade não tem mais fronteiras.” (CAMUS, 2006, p. 336-337, tradução Emanuel Ricardo Germano).

Marcado por um automatismo onde o assassinato tornou-se hábito, o Imperador, em sua lógica tirânica, lança uma impiedosa investida que claramente expõe sua política assassina de Estado, mostrando-se incapaz de superar o absurdo que lhe fora revelado. “Decidi ser lógico e visto que tenho o poder, verão quanto à lógica pode custar. Exterminarei os contraditores e as contradições. Se for necessário, começarei por ti”. (CAMUS, 2006, p. 336, tradução Emanuel Ricardo Germano)

Neste momento, já não há mais propósitos, nem finalidades, já não há desculpas, nem remissões, pois, se o Imperador não pode ter tudo, nada então deve ser conservado. Legitima-se, assim, a opressão sobre o homem e sobre o mundo.

Camus, ao escrever a Peça, tinha por objetivo demonstrar a forma como a violência foi institucionalizada por Calígula, dando-lhe, assim, o devido caráter permissivo e ilimitado que culminará não apenas com a destruição do mundo, mas de si mesmo, pois, num mundo onde as possibilidades são limitadas, Calígula recusa-se a viver sob tais limites, empreendendo dessa forma uma liberdade desarvorada cujo propósito seria o de alargar os limites do próprio homem.

Como afirma Emanuel Ricardo Germano

É neste sentido que podemos compreender o teatro de Camus no contexto de seu engajamento ético, político e filosófico: diagnóstico e combate das raízes e dos frutos do totalitarismo e do fatalismo histórico, e mais particularmente, a peça Calígula, a partir da problemática do totalitarismo – da vontade de potência – e do niilismo filosófico contemporâneo.¹⁶

Calígula fez emergir a crença niilista do *tudo é permitido*.¹⁷ Desta ambiciosa e ilimitada liberdade, o Imperador anuviado por seus intentos não percebe que “tudo permitir” é ao mesmo tempo “tudo negar”. Calígula negou a todos e até mesmo a si, que era o homem mais cobiçava emancipar. Por tanto desejar o impossível, Calígula, enfim, morre.

¹⁶ Emanuel R. Germano. Combate ao niilismo e ao totalitarismo em Camus: um contraponto teatral e filosófico às concepções lúdicas e estéticas da existência, p. 25.

¹⁷ A constatação do absurdo por Calígula o faz equivocadamente acreditar que em um mundo injusto e carente de sentidos tudo lhe seria permitido fazer. No entanto, esse “tudo é permitido” não deve aqui ser compreendido com a ideia de que “nada é proibido”. Para Camus, “o absurdo não liberta, amarra. Não autoriza todos os atos.” (CAMUS, 2010, página 80)

De acordo com Marcello Duarte Mathias,

A tentação do impossível, que mortifica o jovem César a ponto de só na morte dela se libertar, não é senão a companheira de uma outra paixão-irmã, não menos dilacerante, a exigência da felicidade. Nela assenta e se articula tudo o resto, a realidade do amor e a ideia da morte. Contudo, para Calígula a felicidade corresponde à impossibilidade em se ser feliz e só a conquista felicidade o poderia absolver aos seus olhos dos crimes nela inspirados e em seu nome cometidos. (MATHIAS, 2013, p. 73-74)

Observa-se, assim, que Calígula constata que mesmo diante de toda a liberdade que possuía esta, por sua vez, não lhe garantia a devida felicidade. Como já mencionamos, Calígula estabelece como verdade a negação divina e negação dos homens.

Negá-los, em certa medida, é por um fim ao absurdo que, semelhante à própria felicidade, nasce da relação do homem com o mundo. Se eu nego o homem e o mundo, nego também a possibilidade de ser feliz. Diametralmente oposto a Sísifo, Calígula desafia o absurdo, ao invés de aceitá-lo. Embora ambos sejam solitários em seu percurso frente à excepcionalidade do momento em que viviam, os rumos tomados e assumidos proporcionaram evidentemente resultados distintos.

Em nome dessa desenfreada liberdade, Camus presenciou alguns dos piores crimes já cometidos ao longo da história da humanidade, crimes respaldados até mesmo sob a luz da filosofia. Muitas de suas inquietações frente ao desvelo de uma violência ilimitada foram posteriormente lançadas, como por exemplo, em *Cartas a um Amigo Alemão*, onde o filósofo argelino empreendeu amplo e incansável esforço para atestar que a ausência de limites à violência inevitavelmente os levariam a um processo de autodestruição.

[...] Tivemos que vencer a nossa estima pelo homem, a imagem que tínhamos de um destino pacífico, a convicção profunda de que nenhuma vitória é lucrativa, ao passo que a mutilação do homem não tem remédio. Foi-nos preciso renunciar, simultaneamente à nossa sabedoria e à nossa esperança, às razões que tínhamos de amar e ao ódio que votávamos a todas as guerras. Numa palavra, e espero que você me compreenda, vindo como vem de uma pessoa a quem você gostava de apertar a mão, fomos obrigados a amordaçar a nossa paixão pela amizade. Agora, o fato está consumado. Foi-nos necessário tatear longamente o terreno, e atrasamo-nos. É o desvio que o pudor da verdade obriga a fazer à inteligência, e o pudor da amizade ao coração. Foi o desvio que salvaguardou a justiça, colocando a verdade ao lado daqueles que se interrogavam. E não há dúvida de que o pagamos bem caro. Pagamo-lo com as humilhações e os silêncios, com amarguras, com prisões, com madrugadas de execuções, com abandonos, com separações, com a fome quotidiana, com crianças desnutridas e mais do que tudo, com penitências forçadas. Mas tudo isso estava certo. Precisávamos de todo esse tempo para saber se tínhamos o direito de exterminar outros homens, se nos era permitido aumentar a miséria atroz deste mundo. E é esse tempo perdido e reencontrado, essa derrota aceite e ultrapassada, esses escrúpulos pagos com o sangue, que nos dão hoje o direito, a nós, franceses, de pensar que entramos nesta guerra com as mãos limpas – com a pureza das vítimas e dos convictos – e que vamos sair dela com as mãos limpas – mas, desta vez, com a

pureza de uma grande vitória obtida contra a injustiça, e contra nós próprios. [...] (CAMUS, 1950, p. 26-28)

Sua repulsa claramente destinada às sociedades totalitárias de seu tempo leva-nos, inclusive, a compreender que Camus ao escrever *Calígula*, ainda que de forma caricatural, tinha por objetiva denunciar a vilania empreendida pelos Estados belicistas. Sejam através de Hitler ou mesmo de Stalin, os empreendimentos autoritários do século XX, em nome de sua desarvorada liberdade, levaram este século às sepulturas.

No entanto, embora a peça por ele escrita tenha tido o alcance da denúncia ideológica de um tempo, seu objetivo principal consistia em retratar a crise pessoal vivida por um Imperador que, ao descobrir-se impotente a certas vontades, percebe-se atônito e aflito que toda a extensão de seu vasto poder não lhe proporcionava à devida realização de seu desejo que era viver e ser feliz.

A tentativa de *Calígula* deixou de ter razão de ser, tornou-se um automatismo. Agindo em nome de uma liberdade absoluta que não se cansa de proclamar e reivindicar, *Calígula* acaba por oprimir os homens e aprisionar as consciências. Incapaz de superar o absurdo o absurdo que o envolve, decide – demagogo de si próprio! – transcendê-lo criando adrede um mundo sem sentido nem significado, talvez para melhor lhe escapar. (MATHIAS, 2013, p. 71)

Calígula prefere desafiar o absurdo ao invés de contemplá-lo¹⁸. Camus afirma que o absurdo deve ser contemplado, na perspectiva de que ele [o absurdo] e a felicidade são inseparáveis, logo, pertencentes a este mesmo e único mundo. Sendo o absurdo fruto desta tensão entre o homem e o mundo, não caberia ao “homem-deus” negá-lo.

Diferente de Sísifo que aceita e contempla o absurdo, superando-o, *Calígula* morre por não admiti-lo, morre por acreditar que poderia simplesmente vencê-lo, que poderia certamente desafiá-lo. Nas palavras de Marcello Duarte Mathias, “[...] o verdadeiro drama de *Calígula* – a dor de se saber humano e de se saber efêmero –, drama que nasceu no dia em que Drusilla morreu e a consciência despertou.” (MATHIAS, 2013, p. 68)

Calígula deseja viver a verdadeira realidade, pois, uma vez que sua consciência encontra-se desperta, ele naturalmente passa a enxergar a sua devida limitação, revelando-se neste momento que todo o poder que tinha a seu dispor não passava de uma falsa e mentirosa realidade que a ele permitiu em tudo acreditar. *Calígula* em essência sentia ciúmes dos deuses

¹⁸ Em *O Mito de Sísifo*, Camus reforça à necessidade de se contemplar do absurdo. Ele descreve que “viver é fazer que o absurdo viva. Fazê-lo viver é, antes de mais nada, contemplá-lo. Ao contrário de Eurídice, o absurdo só morre quando viramos as costas para ele. Por isso, uma das poucas posturas filosóficas coerentes é a revolta, o confronto perpétuo do homem com sua própria escuridão.” (CAMUS, 2010, p. 66)

e deste ciúme extraiu um feroz e horrendo niilismo que, em verdade, era uma raiva de si mesmo.

Camus defendia que a aceitação do absurdo não se tratava simplesmente de aceitar a vida, mas de buscar sentidos para ela. Aceitar a vida sem compreender o seu significado e suas razões seria tão somente a manutenção de uma vida maquinal, desprovida de sentidos.

Concluído os três absurdos, fica previamente delimitado o diagnóstico feito por Camus frente à sua concepção quanto à finalidade e o destino do homem. Compreendendo a importância dos temas e das problematizações até aqui realizadas, apresentaremos ainda que de forma breve algumas das principais críticas feitas à concepção do Absurdo em Albert Camus.

3.3 – Uma crítica à concepção do Absurdo

As ideias de Albert Camus por contraditarem em grande parte com as correntes filosóficas da existência, ou simplesmente o Existencialismo, não passaram naturalmente incólumes à crítica de seus contemporâneos.

Dentre os principais e mais relevantes intelectuais de sua época, destaca-se o filósofo francês *Jean-Paul Sartre* que, em sua crítica à filosofia de Camus, demonstra que a questão fundamental não é identificar se há um sentido ou um fim na história, pois, para Sartre, a história, enquanto conceito, ou seja, fora do sujeito que a constrói, não passaria de uma noção meramente inerte e abstrata. Segundo ele, é o homem quem dá o devido sentido e significado à história, é o homem quem alicerça sua finalidade, eliminando o seu caráter essencialmente estático, quando ausente do homem, alterando e mutabilizando-o em sentidos e significados, dando-lhe desta maneira o devido e movediço caráter.

Como sugere Franklin Leopoldo e Silva, em seu texto *Crítica de Sartre a Camus*, os questionamentos perpetrados por Camus tratar-se-iam de uma construção por ele erguida em torno de si, cujo propósito, ao questionar o sentido e a finalidade, o colocava distante e externo à condição assumida pelos sujeitos históricos, acreditando ele que fosse possível desvincular a história do homem.

De acordo com Sartre, o propósito de Camus em descodificar o sentido e a finalidade da história seria uma espécie de garantia por ele exigida para que apenas assim pudesse ele permitir-se à ação histórica. O receio de Camus, segundo Sartre, consistiria em não ser atingido pelo absurdo, enquanto reflexo de sua ação histórica. Essa garantia apriorística, no

entanto, não é possível de ser alcançada, pois, segundo Sartre, os conteúdos manifestados pela ação histórica não podem ser enquadrados, tampouco previamente estabelecidos.

Essa impossibilidade estaria na própria essência do que é história, enquanto conceito, de modo que, sua existência está atrelada à construção empreendida pela própria ação humana, ou seja, é o ato de agir o grande responsável por produzir “realidades”¹⁹.

Para Sartre, exigir uma prévia de sentidos e finalidade significa, não apenas negar, mas, sobretudo, esmagar a história, pois, esta [a história] é irreduzível a qualquer antecipação formal.

Franklin Leopoldo e Silva explica que:

“Camus o faz, certamente, para preservar o homem, mas para Sartre não é possível preservar o homem da história a não ser preservando-o de si mesmo. A história em si mesma não tem sentido nem finalidade: os indivíduos e os grupos é que perseguem seus fins, o que significa propriamente “fazer história”. Por isso insinua Sartre que o verdadeiro absurdo é pensar a história desvinculada dos homens. Ora, se para existir história é preciso que os homens a façam, segue-se que qualquer sentido que a história possa vir a ter lhe terá sido dado pelos homens e por via de suas ações.”²⁰

O que Sartre pretende dizer em sua crítica a Camus é que cada homem é através de sua ação aquilo que ele deseja ser. O significado atribuído à história estará naquilo que você a ela deseja dar, enquanto agente construtor de suas escolhas. Nada no homem está sedimentado ou acabado, mas, sim, em perene construção. Dar-lhe um sentido é o papel que cabe a cada sujeito, em seu projeto particular. Ela não está diante do homem para ser apreendida, mas, sim, para ser significada. Ela é inseparável do homem, na medida em que, ele a cria, significa, explicita sua vontade.

No capítulo *Arte, subjetividade e história em Sartre e Camus*, presente no livro *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*, Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 227-228) observa que:

É importante notar que, por mais difícil que seja para Sartre compreender esse ponto, a recusa da história em Camus não significa recusa do mundo. Trata-se de um daqueles aspectos obscuros do pensamento de Camus, que Sartre remete ao “pensamento mediterrâneo”, isto é, ao inexprimível racionalmente. É preciso considerar que a dificuldade de Sartre tem muito a ver com o pressuposto de que a compreensão racional da relação entre o homem e o mundo depende da consideração da historicidade como elemento definidor dessa relação: o homem relaciona-se com o mundo histórico, e qualquer outra dimensão do “mundo” deve traduzir-se historicamente para ser assimilada às situações humanas. É nesse sentido

¹⁹ A realidade, enquanto produto da ação, é o que distingue a história de suas referências formais ou abstratas.

²⁰ Franklin Leopoldo e Silva. <<http://arethusa.fflch.usp.br/node/33>>

que não poderia haver uma relação verdadeiramente humana entre o homem e o mundo natural simplesmente, pois é historicizando o próprio ambiente natural que o homem se relaciona com ele.

Através da ação histórica de um indivíduo e do natural complemento ou oposição à ação histórica do outro que nasce o conjunto de valores e significados a ela atribuídos. É da divergência, combate, enfrentamento ou convergência com a ação histórica do outro que se extrai seu devido sentido. O valor histórico, portanto, nasce a partir do significado que damos a ela. Até mesmo a busca por significados universais que possam transcender à história só serão estes [os valores] percebidos durante a ação histórica.

Dessa forma, levando em consideração a crítica de Sartre a Camus, perceberíamos que a afirmação de que o mundo é absurdo ou mesmo injusto é vazia de significados para Sartre, na medida em que, fazer tal afirmação exigiria um certo critério de justiça que para dar sentido ou a falta dele, diante da totalidade do mundo e da história, esse só poderia estar fora do mundo e da história. No entanto, é exatamente nisso onde reside a crítica de Sartre. Não é possível haver um critério de justiça fora do mundo e da história, pois o mundo e a história são frutos da ação humana. Como ele afirma, é um mundo de ações. Logo, se o mundo e a história são aquilo que o homem os torna, o seu critério de julgamento não poderia estar fora dele, ao contrário, ele deve ser fruto das mesmas ações que dão ao mundo e a história o seu devido valor e significado.

Portanto, Sartre considera vazia a afirmação por considerá-la sem substância histórica.

A crítica que Camus faz às filosofias da história, dentre as quais destacam-se as filosofias existencialistas, traz, em certa medida, a preocupação de que o homem ceda à esperança. Para Camus, tais filosofias possuem algo de religioso em sua essência que, ao invés de libertá-los, os aprisionam a futuro que na verdade os oprimem.

4. DA COMPREENSÃO DO ABSURDO À REVOLTA METAFÍSICA EM O HOMEM REVOLTADO

A história dos homens como um todo nada mais é, de qualquer sorte, que uma longa luta até a morte pela conquista do prestígio universal e do poder absoluto. Em sua essência, ela é imperialista. Estamos longe do bom selvagem do século XVIII e do contrato social. No som e na fúria dos séculos, cada consciência, para existir, de agora em diante deseja a morte do outro. Além disso, essa tragédia implacável é absurda, já que, no caso da aniquilação de uma das consciências, a consciência vitoriosa deixa por isso mesmo de ser reconhecida, pois não pode ser reconhecida pelo que não existe mais. Na realidade, a filosofia do parecer encontra aqui o seu limite.

(Albert Camus, 2011, p. 168)

Neste capítulo reconstruiremos o percurso trilhado por Albert Camus à compreensão de uma genealogia da Revolta, tendo como preocupação inicial os aspectos relativos à *Revolta Metafísica*, bem como às preocupações ético-filosóficas parcimoniosamente sintetizadas por ele em seu livro *O Homem Revoltado*. Se nos capítulos anteriores, dedicamos amplo empreendimento à compreensão do *Absurdo*, da *Consciência Individual* e do *Suicídio*, agora, nossos esforços serão dirigidos à compreensão da *Revolta*, enquanto ação primeira de uma mente consciente do *Absurdo*. Neste empreendimento de reconstrução de uma genealogia da *Revolta*, apresentaremos a forma como a *Revolta* foi concebida pelos antigos, distinguindo, entretanto, tal concepção da compreensão de *Revolta Metafísica* que dará de forma propriamente dita a partir do século XVIII, com destaque para a *Negação Absoluta*.

4.1 – O Homem Revoltado

Neste livro, Camus inicia o capítulo homônimo ao título que dá à obra com a seguinte pergunta: “Que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas, se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, desde o seu primeiro movimento” (CAMUS, 2011, p. 25).

Tal pergunta mostra-se necessária e pertinente para que possamos apreender a devida intenção de Albert Camus ao escrevê-lo. Saber o que é ser um Revoltado é fundamental para a compreensão que aqui estabeleceremos. O Revoltado, como aponta Camus, não é apenas aquele que diz não, mas também aquele que diz sim. O “não” que ele diz refere-se à sua conscientização frente à condição que anteriormente estava imerso. Por vezes somos absorvidos pela amálgama historicizante que nos imputa uma condição da qual não temos uma plena ciência do que nos cerca. A realidade do entorno é turva e por vezes de difícil compreensão. Ao longo dos séculos, a condição humana foi amplamente subjugada e vítima dos interesses particulares de um grupo de privilegiados. A Escravidão, por exemplo, já foi defendida até mesmo pelas mentes mais progressistas de um dado século, que acreditavam honestamente que esses haviam nascido para servir. Assim como tais mentes a defendiam, também se desenvolvia no interior das senzalas, a *pedagogia da conformação*, onde tentava-se diminuir o peso dos trabalhos forçados e da condição aviltante a que eram submetidos, a partir do desenvolvimento de uma crença de que esta condição era exatamente para a qual haviam nascidos. Logo, era preciso conformar-se.

No entanto, como observa o filósofo Albert Camus, num dado momento esse escravo pode rebelar-se. Sua rebelião estaria, conforme Camus, relacionada a “uma adesão integral e instantânea do homem a uma certa parte de si mesmo” (CAMUS, 2011, p. 26).

Logo, quando o escravo adere a si próprio ele está, a bem da verdade, conscientizando-se de sua condição, frente à esmagadora realidade que o oprimia. Quando essa consciência vem à tona, o escravo diz “não”. Ele diz não a essa condição, ele recusa-se a viver de tal modo. No entanto, como muito bem apontou Camus, o homem revoltado é ao mesmo tempo um homem que diz não, mas que também diz sim. Ele diz não à sua condição, recusando-se a viver de tal modo, mas, ao mesmo tempo, impõe sua dignidade que em hipótese alguma será renunciada. Se ele recusa, mas não renuncia, significa dizer que ele recusa-se a viver da forma como o obrigavam e que ele não renunciará de modo algum à dignidade humana que lhe é direito. Portanto, o revoltado é um homem que diz “não”, porque recusa, mas é aquele que diz “sim”, porque não renuncia.

Quanto a esse ponto, é preciso ter bastante atenção. O “não” dado pelo escravo pode muitas vezes brotar apenas do cansaço e da fadiga à qual é prisioneiro. No entanto, neste exato instante em que ele diz não, vem lhe naturalmente à tona a consciência de seu estado. Ou seja, ainda que o “não” dado pelo escravo não seja um “não” consciente de sua dignidade, pois pode apenas ser pelo cansaço e pela fadiga, será desse “não” e de sua revolta que brotará a sua consciência, pois “nem todo valor acarreta a revolta, mas todo movimento de revolta invoca tacitamente um valor” (CAMUS, 2011, p. 26)

A consciência, portanto, brota do movimento de revolta. Ainda que seja confuso, como sugere o próprio filósofo, é do ato de dizer não e conseqüentemente do ato de revoltar-se contra uma determinada ordem que se adere à consciência não apenas de si, mas também dos outros. Quando Camus afirma que toda revolta invoca tacitamente um valor, ele está, inclusive, opondo-se às “filosofias puramente históricas, nas quais o valor é conquista (se é que um valor se conquista) no final da ação” (CAMUS, 2011, p.28).

Desse modo, observa-se, inclusive, que, de acordo com o filósofo argelino, em sua análise sobre a revolta, há algo nela que o desperta, ainda que seja apenas uma suspeita, à possibilidade de uma natureza humana, como teriam pensado os gregos, contrapondo-se, portanto, aos pensamentos que foram postulados pela filosofia contemporânea.

Como ele próprio afirma: “A análise da revolta nos leva pelo menos à suspeita de que há uma natureza, como pensavam os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo” (CAMUS, 2011, p. 28)

Analisaremos a partir de agora os tipos de Revolta que foram apontados por Camus, estabelecendo, em especial, a distinção entre *Revolta Metafísica* e *Revolta Histórica*.

4.1.1 – A Revolta Metafísica

Ao tratar da Revolta Metafísica, o filósofo Albert Camus aponta que esta se trata de uma revolta em que o homem rebela-se não apenas contra a condição em que vive, mas, sobretudo, contra a própria criação. Como ele próprio afirma, “ela é metafísica porque contesta os fins do homem e da criação” (CAMUS, 2011, p. 39)

Camus distingue de forma muito clara o protesto do escravo que ilustramos do revoltado metafísico. Enquanto o escravo contesta sua posição frente à esmagadora opressão que lhe imputam, o revoltado metafísico se insurgirá contra sua posição na qualidade de homem. Se o escravo se opõe à forma com a qual é tratado, o revoltado metafísico contestará o próprio fato de ter sido criado.

Embora sejam distintas as posições entre eles, observa-se que é possível diagnosticar um valor comum a ambos. O protesto que eles fazem não está em hipótese alguma reduzido tão apenas a uma negação, mas, sobretudo, a recusa de aprovarem tal condição.

O escravo que se rebela contra o seu dono, não o contesta na qualidade de homem, mas, sim, na posição de senhor. Já o revoltado metafísico protestará contra a própria qualidade do homem.

Logo, o que se observa é que, o revoltado, em sua plenitude, revolta-se em favor de um valor que julga ser comum a todos os homens. Dessa maneira, ainda que a revolta promova a quebra e fragmentação de uma certa ordem ela terá ao fim e ao cabo a intenção de restabelecer uma ordem e uma unidade.

Como afirma Camus, “o movimento de revolta surge nele como uma reivindicação de clareza e de unidade. A mais elementar rebelião exprime, paradoxalmente, a aspiração a uma ordem” (CAMUS, 2011, p. 40)

O revoltado metafísico, ao observar a fragmentação que há no mundo em que ele vive, protestará contra o princípio de justiça que há no mundo para que em seu lugar seja instituído o princípio que ele identifica em si e nos homens.

Em essência, a revolta metafísica propõe-se a protestar contra a sofrível condição do homem que tem sede por viver e que tenta a todo custo fugir do sofrimento. Essa revolta reivindica a unidade que se baseia na felicidade.

Logo, o que se observa é que, o revoltado metafísico, ao mesmo tempo, assume em sua essência a postura de não dobrar-se frente ao poder que o obriga a viver nessa condição de sofrimento, bem como estabelece o movimento de recusa frente à sua condição mortal.

Embora Camus reconheça que “a revolta metafísica propriamente dita só aparece na história das ideias, de maneira coerente, no final do século XVIII” (CAMUS, 2011, p. 43), ele, por sua vez, não desmoraliza ou descredencia os movimentos que antecederam este século.

Como podem ser observados, ainda nas primeiras *teogonias*, os antigos foram responsáveis por nos legar “o maior mito da inteligência revoltada” (CAMUS, 2011, p. 44). Embora não tenha se voltado contra toda a criação, mas, sim, contra Zeus, é possível observarmos que se trata não de uma contestação universal entre o bem e o mal, mas de um acerto de contas entre Zeus e Prometeu.

Para Camus, a visão simplificada sobre a criação apresentada pela revolta metafísica não poderia ser entendida pelos gregos, de modo que, para eles não havia uma bipolarização em que estaria divididos os homens e os deuses, mas, sim, uma espécie de caminhar ordenado

por degraus que levariam os mortais à face divina.

Para Camus, ainda que a história da revolta seja mais atrelada aos filhos de Caim do que aos discípulos de Prometeu, ele observa a importância de seus gestos frente à condenação dos homens.

Vejamos, no entanto, a pertinência que o *Mito de Prometeu* teve para o movimento da revolta, sobretudo, destacando o caráter trágico que esse mito assumiu a partir da peça *Prometeu Acorrentado*, produzida por Ésquilo durante a transição grega à pólis.

4.1.1.1 – PROMETEU ACORRENTADO

Ésquilo²¹, um dos mais importantes poetas trágicos do período clássico grego, exerceu forte influência sobre o pensamento camusiano. A influência de Ésquilo em Camus se dá, em especial, através do famigerado *Mito de Prometeu*, onde Camus enxerga, a partir do mito, um dos principais instrumentos de formação, não apenas para as sociedades gregas do período clássico, mas, sobretudo, para as sociedades contemporâneas ao filósofo argelino.

Prometeu aparece nas reflexões de Camus como o representante legítimo da *Revolta* que, como já foi mencionado, é a resposta primeira à mente imbuída do absurdo. Em meio às sociedades totalitárias de sua época, Camus resolve a partir do mito torná-lo pano de fundo para dar visibilidade ao processo de formação de um novo homem que, à época, representava no pensamento camusiano uma incansável e destemida oposição aos regimes autoritários fomentados ao longo do século XX, com expressiva representatividade e combatividade, em especial, aos regimes nazifascista e stalinista.

Prometeu Acorrentado, em essência, representa no pensamento de Albert Camus a exigência de um novo homem, frente à necessidade por uma sociedade democrática, livre da opressão e do esmagador destino outorgado pelos regimes totalitários.

Durante os séculos VIII e VII a.C., a sociedade grega atravessou importantes mudanças que lhe geraram transformações em diversos âmbitos. As mudanças geradas no campo político, econômico e social foram responsáveis por gerar novas estruturas organizativas que naturalmente conduziram os gregos a uma nova forma de se relacionar.

²¹ O poeta Ésquilo (525 a.C. a 456 a.C.), criador da tragédia clássica, teve incontestável influência sobre o processo de formação do “homem-cidadão” grego. As mudanças organizativas pelas quais a sociedade grega atravessou, propiciaram a esta sociedade inúmeros conflitos que só foram possíveis serem superados mediante uma nova forma de instrução coletiva que os possibilitassem o retorno à ordem social. Nesse contexto, o uso da tragédia por Ésquilo nesse período teve relevante conotação pedagógica ao auxiliar na formação do novo cidadão democrático.

Nesse período, houve uma transição que pôs fim ao período arcaico gentílico, dando início à *pólis* grega, movida pela racionalidade e que naturalmente substituiu a concepção mítica que a antecedeu.

Com a extinção dos *genos*²² e o surgimento da nova forma de governar os gregos, tornou-se, desta forma, necessário que houvesse também a formação de um "novo cidadão". É precisamente dentro desse contexto que trazemos à tona a importância da tragédia *esquiliana* no processo de formação deste "novo homem".

No entanto, como toda mudança gera desconforto, a saída da aristocracia gentílica de seu lugar de poder não foi harmonicamente realizada. As fortes tensões fomentadas pela perseguição de setores enriquecidos com a expansão do comércio contra a aristocracia remanescente criaram uma fresta que possibilitou, frente a esta instabilidade, a ascensão da tirania.

Após uma série de transformações na estrutura social, política e econômica postas em prática pelos governos tirânicos, a ver Drácon, Sólon e Pisístrato, houve, então, um fortalecimento por parte das camadas mais populares que desejavam, neste ensejo, por um fim aos domínios tirânicos para que em seu lugar pudesse ser realizado o soerguimento democrático tão desejado pelas *eclésias*²³.

Livres do poder paterno dos aristocratas gentílicos, da monarquia, que governou no período arcaico, e dos tiranos, neste processo de transição à *pólis*, os gregos trataram de dar a todos a devida igualdade, concedendo os mesmos direitos perante a lei, bem como os de participação na vida pública da *pólis*. Com o fim dos governos tirânicos, as cidades-Estado passaram a ser administradas fortemente inspiradas na liberdade e igualdade.

Através de tantas mudanças, observaremos que o "novo cidadão" grego passou a expressar, por intermédio da filosofia, da política e das artes, todas as formas cabíveis de resolução frente à transição pela qual a sociedade grega estava atravessando. Nesse contexto, identificaremos o apogeu do *teatro trágico*²⁴, fundado por Ésquilo, cuja importância sobre o novo pensamento em formação teve imprescindível relevo sobre arquitetura social que se formava.

²² Forma de organização social baseada na descendência comum.

²³ Assembleias populares.

²⁴ “As tragédias são, deste modo, francamente tendenciosas e não pretendem passar por não serem. Tratam questões da política corrente e giram em volta de problemas, todos eles direta ou indiretamente relacionados com as questões candentes no momento” (HAUSER, 1990, p. 128).

O apogeu da Tragédia, durante o processo de transição pelo qual os gregos estavam atravessando, deve-se, sobretudo, ao papel por ela desempenhado ao descrever as transformações ocorridas no período, pois:

Ao mesmo tempo, o papel do escritor não se desliga de obrigações difíceis. Por definição, não pode ele pôr-se, hoje em dia, ao serviço dos que fazem a história: está ao serviço dos que a sofrem. Ou, se assim não for, ei-lo só e privado da sua arte. Nem todos os exércitos da tirania, com os seus milhões de homens, poderão arrancá-lo à solidão, mesmo e sobretudo se consentir em seguir-lhes o passo.” (CAMUS, 1957, p. 127)

Nisto consistiria a importância por ela desempenhada: o de diagnosticar os sintomas de uma época. Embora o nascimento da tragédia tenha ocorrido sob a tutela do Estado Tirânico, foi durante o arvorecer da democracia ateniense que seus lastros mais evidentes se configuraram, dando-lhe o devido caráter até hoje reconhecido. Como afirma Hauser, "a tragédia é a criação de arte mais característica da democracia ateniense, e em nenhuma outra forma de arte se discernem, tão direta e tão claramente como nela, os conflitos internos de sua estrutura social." (Hauser, 1990, p. 124)

Longe de ser uma arte puramente dedicada às distrações ou entretenimentos, a tragédia, ainda sob o governo de Pisístrato, assumiu o caráter de conscientizador das massas, auxiliando inúmeros governos na organização social das comunidades por eles administradas.

O Poeta Ésquilo, a quem aqui damos especial relevância, foi, dentre os mais conhecidos poetas de sua geração²⁵, o que acompanhou de forma mais intrusiva as transformações e transições há pouco mencionadas.

Quando veio ao mundo (Ésquilo), ainda não haviam desaparecido para Atenas os graves abalos causados pela dissolução e transformação do antigo Estado aristocrático. Já chegavam ao fim seus anos de adolescência quando, em 510, se encerrou a época da tirania, época que, apesar dos longos anos de calma e florescimento da cidade, não logrou proporcionar a solução definitiva dos conflitos (LESKY, 1996, p. 94).

Considerado o pai da tragédia²⁶, Ésquilo foi protagonista no processo de transposição dos cânticos de louvor aos deuses gregos, conhecidos como ditirambos, para a dramaturgia, onde foram posteriormente acrescentados a eles a música (ex: flauta) e a dança, incitando-os às

²⁵ Ao lado de Ésquilo, outros importantes poetas contribuíram para a construção e amadurecimento da tragédia, a ver Sófocles e Eurípides.

²⁶ “[...] a tragédia chegou à completude quando “coincidiram o gênio de Ésquilo e a grande época de Atenas” (Lesky, 1996, p. 96).

primeiras representações da tragédia.

A genialidade de Ésquilo ao retratar os conflitos vividos pela sociedade grega, em virtude das transformações pelas quais passaram, levou-lhe a dedicar especial atenção à mitologia. O recrudescimento do mito, em suas peças, tinha por objetivo fomentar, através dos conflitos entre heróis e deuses, a construção deste novo diálogo entre o homem e a sociedade. Diálogo pertinente e imprescindível, frente às mudanças sociais que naturalmente resvalavam em novo um comportamento cidadão. Trata-se, acima de tudo, de um diálogo com uma nova moral.

Invejados anteriormente pelos homens, os heróis e deuses da mitologia grega assumem, agora, dentro do plano da tragédia esquiliana, um processo de humanização que os tornam tão mortais quanto um cidadão comum da pólis. O objetivo de Ésquilo ao retratá-los dessa maneira está diretamente associado ao desejo de transpor o caráter divino naturalmente atrelado às mitologias para que assim os heróis e os deuses pudessem experimentar e viver os estorvos de um homem comum.

A amálgama tirânica vivida pelos gregos, que em hipótese alguma lhes permitiam questionar o poder do tirano, foi apresentada por Ésquilo, em sua peça, ao retratar a quebra do paradigma divino que o mito impunha aos demais, através de uma hierarquização rígida e austera, onde a ordem jamais deveria ser desobedecida, mas, sim, sempre reverenciada. Ésquilo traz, em seu *Prometeu Acorrentado*, a insurgência de um novo *status quo* que, a partir do momento em que Prometeu desafia Zeus, tal desafio os tornam iguais, ante o temor anteriormente imposto pelos deuses que naturalmente o subordinava à ordem divina. Prometeu, ao roubar o fogo divino pertencente a Zeus, despedaça a lógica hierárquica ao desafiar os famigerados do Olimpo.

Na mitologia, o fogo traz em seu bojo a luz e a clarividência que fomentam nos homens sua devida racionalidade. Segundo a tradição mítica, o fogo era um precioso atributo à criação do gênio, devidamente controlado pelos deuses. Atribui-se ao controle do fogo por parte dos deuses, a responsável por disseminar a ignorância entre os homens, pois, estes, não tinha acesso à luz, senão por concessão divina.

O controle e o monopólio da razão pelos deuses tornavam os homens meros expectadores da razão divina. Desprovidos de razão, os homens naturalmente não questionavam os atributos divinos. Eles, “[...] como formigas ágeis levavam a vida no fundo de cavernas onde a luz do sol jamais chegava [...] não faziam distinção entre o inverno fértil; não usavam a razão em circunstância alguma” (ÉSQUILO, 1993, p. 35, *Prometeu acorrentado*, vv. 583-587).”

Reféns da circunstância tirânica proporcionada pelos deuses, os homens viviam atônitos sem que ao menos pudessem se proteger das intempéries climáticas ou mesmo extrair benefícios de suas estações. Diante deste cenário, Prometeu revolta-se contra os deuses e rouba o fogo celeste para dar aos homens a ciência que lhes proporcionariam a luz da sabedoria, frente à condição de total desamparo que a ignorância gerava.

Ao roubar o privilégio dos deuses e concedê-lo aos homens naturalmente indefesos, Prometeu presenteia-os com a sabedoria de onde nasceu, segundo o mito, toda a engenhosidade humana: "os homens devem-me todas as suas artes" (ÉSQUILO, 1993, p. 37, Prometeu acorrentado, vv. 652-653). Extirpando a ignorância com o fogo da razão, dissipam-se, assim, as trevas que outrora orbitavam em torno destes.

Dotados de luz e clarividência, os homens assumem agora uma nova postura frente à condição cativa e aprisionadora em que estavam.

Prometeu é o que traz a luz à humanidade sofredora. O fogo torna-se o símbolo sensível da cultura. Prometeu é o espírito criador da cultura, que penetra e conhece o mundo, que o põe ao serviço da sua vontade por meio da organização das forças dele de acordo com os seus fins pessoais, que lhe confere os tesouros e assenta em bases seguras a vida débil e oscilante do Homem (JAEGER, 1979, p. 287)

Para expiar o crime que havia cometido como forma de não mais desrespeitar os deuses, Prometeu foi acorrentado por indestrutíveis elos de aço a rochas escarpadas. O objetivo de tal condenação, segundo os deuses, serviria para que ele renunciasse seu amor pela humanidade, sendo, então, reestabelecida a hierarquia divina.

Preso a um inabitável penedo, Prometeu foi exilado do convívio de todos os mortais, sem que ao menos pudesse uma voz sequer ouvir. Abrasado pelos raios solares e, em seguida, arrefecido por infundáveis e inquebrantáveis noites de frio, Prometeu sofreu uma severa e horrenda condenação que lhe impôs uma dor ininterrupta. Supliciado a essas hediondas correntes, já não havia previsto pior que o futuro pudesse lhe reservar. Sua culpa: ter amado aos homens!

Ésquilo utilizou-se do mito para evidenciar a travessia tirânica pela qual passavam os gregos. Dar aos homens a lucidez frente à dignidade suprimida pelos tiranos permiti-los-ia ressignificar o sentido sobre o existir.

Através do mito, Ésquilo quis conscientizar os homens da opressão em que viviam. A história deste poeta grego, pai da tragédia, confunde-se com a própria transição política vivida conjuntamente com seus párias. Inaugurava-se uma nova forma de pensar do homem e sobre o próprio homem. Aqueles que outrora se desvencilharam do poder divino, agora, são aqueles

que precisam se libertar do poder opressor dos tiranos.

Portanto, não cabia mais ao novo homem manter-se submisso aos ditames tirânicos. O que Ésquilo desejou alertá-los, através de sua peça, estava diretamente associado à necessidade do homem de compreender-se dono do seu próprio destino, para que livre de tais amarras pudesse conduzir-se da forma que desejasse.

Em sua peça, Ésquilo aponta que a libertação de Prometeu desta abominável condenação, nasceria do ventre da única personagem mortal presente em sua obra: Io. Seria este o rebento, nascido de uma humana, que enfrentaria a intempestiva força tirânica do Olimpo. “Da nobre estirpe oriunda do teu leito um dia nascerá o herói (Hércules) que vergará seu arco glorioso para me livrar, com o passar do tempo, destes sofrimentos” (ÉSQUILO, 1993, p. 54, Prometeu acorrentado, vv. 1443-1446).

A derrota de Zeus estaria consagrada ao momento exato em que ele, ao igualar-se aos homens, apaixonando-se por uma mortal, perderia a onipotência que o distingue dos demais seres. Deixando-se corromper pela emoção, pelo desejo e pela paixão, o senhor de todos os deuses estaria colocando seu trono em profunda ameaça, pois tais apetites mortais não pertencem aos deuses. Deixar-se seduzir pelos álibis de uma mulher, tornaram-no igual aos homens que se movem pelos apetites da carne, imbuídos pelo desejo e pela fraqueza.

A atitude de Zeus também fragilizou as demais divindades do Olimpo, ao descrever a crise de ciúmes que levou Hera, a esposa de Zeus, a descer ao mundo dos mortais para vingar-se daquela que seduziu seu marido, condenando-a a vagar ininterruptamente por este mundo afora: “[...] e agora, atormentada pelo rancor de Hera, és sempre constrangida a percorrer assim estes longos caminhos...” (ÉSQUILO, 1993, p. 40, Prometeu acorrentado, vv. 764-765).

O abalo ao trono dos deuses permitiu aos homens perceberem que estes já não eram inatingíveis e inabaláveis. A paixão de Zeus por Io desestruturou de tal modo o mundo divino que, por inúmeras vezes, proferiram que seu trono estaria ameaçado.

Do ventre de *Io* nasceu o filho de Zeus que, segundo a profecia, era mais forte que seu pai. Foi ele quem libertou Prometeu, antes mesmo que Zeus soubesse que poderia perder o seu trono.

Em sua linguagem mítica, Ésquilo teve objetivo evidenciar que a libertação do herói revoltado era, em certo sentido, uma forma de demonstrar que humanidade, agora, também estaria liberta dos preceitos divinos que regiam a comunidade gentílica de sua época.

O fogo roubado por Prometeu simbolizava, neste sentido, a superação da razão, por intermédio da filosofia, frente à crença mítica que os subordinavam e naturalmente os prendiam à ignorância.

Apenas através da liberdade e emancipação de todas as amarras, que o novo homem poderia compreender o seu novo papel dentro das transformações que os conduziram à *pólis*.

A coragem e a razão que tornaram o homem insubmisso aos desígnios dos deuses representavam, para o pai da tragédia, o homem que lhe era contemporâneo e que agora empreenderia novos métodos de enfrentamento aos conflitos na *pólis*.

Prometeu, ao desafiar os deuses, roubando-lhes o fogo e entregando-o aos mortais, proporcionou-lhes [aos homens] não apenas o conhecimento, a razão e a coragem, mas, sobretudo, o desejo de igualar-se aos deuses, insurgindo-se contra eles. Dando aos homens o privilégio que até então eram prerrogativas exclusivas dos deuses, Prometeu permitiu que os mortais participassem do fogo celeste e que desta maneira não desejasse mais a morte, mas, sim, a plenitude infinita. O tempo de submissão havia chegado ao fim. Rebelar-se contra esse sistema significaria, sobretudo, desarticular todo o emaranhado de forças há muito depreendido em favor dos deuses.

Revoltar-se contra o Olimpo foi a medida encontrada por Prometeu para impedir que a humanidade fosse extinta por Zeus. Conceder a ciência aos homens foi a forma encontrada por Prometeu de corrigir a relação assimétrica, desarmônica e desigual que havia entre os deuses e os mortais. O mito de Prometeu, sem dúvida, é a maior herança que a mitologia de uma inteligência revoltada poderia nos legar. A revolta de Prometeu tem por objetivo contestar os fins destinados aos homens, ainda que a ordem que os submetam aos deuses não seja contestada.

Seria esse o destino de todos? Teria sido para isso que o homem foi criado? Questionar a criação e o destino dos homens é questionar a sua própria condição na qualidade de homem.

Desta forma, não se trata de questionar apenas a condição servil à qual por vezes nos encontramos, mas, sim, de interrogarmo-nos sobre a própria condição de natureza e criação humana. Ainda que a revolta de Prometeu não seja puramente metafísica, o revoltado, nesta condição, encontra-se decepcionado e desiludido frente à criação que lhe fora imputada.

Não se trata, portanto, de reivindicar algo que esteja no âmbito do social ou de um conflito de classes, onde os explorados se contrapõem ao explorador, se trata, aqui, de reivindicarmos a finalidade em sua qualidade, enquanto seres humanos.

Se nossa criação e finalidade foram delineadas por este horizonte é preciso que os homens encontrem um valor comum que possa ser evidentemente reconhecido por todos, do contrário, não estaremos tratando da qualidade do ser, mas, tão somente, de uma condição societária e servil, pois “se os homens não conseguem referir-se a um valor comum, reconhecido por todos em cada um deles, então o homem se torna incompreensível para o

próprio homem” (CAMUS, 2011, p. 39)

A necessidade de se reconhecer tal valor deve-se ao fato de que sem ele as injustiças permaneceriam inalteradas. Reivindicar tal valor comum é exigir a devida unidade entre os seres, é uni-los em sua condição e qualidade. Revoltar-se é, paradoxalmente, exigir uma ordem.

O movimento de revolta insurge-se contra a “ordem vigente” por não reconhecer-se nela. Afinal, a ordem contra a qual se rebela não possui unidade. Ao contrário, está completamente fragmentada. Seu ato, então, proporcionará uma quebra de tal ordem para que, assim, uma nova ordem clara e unitária seja enfim estabelecida no lugar da que então estava despedaçada. Seu objetivo é contrapor o princípio de justiça que reconhece em si contra o da injustiça evidenciada no mundo.

Ao protestar contra a condição naquilo que tem de inacabado, pela morte, e de disperso, pelo mal, a revolta metafísica é a reivindicação motivada de uma unidade feliz contra o sofrimento de viver e de morrer. Se a dor da morte generalizada define a condição humana, a revolta, de certa forma, lhe é contemporânea. (CAMUS, 2011, p. 40)

Uma vez desperto frente à condição mortal que lhe é inerente, o Revoltado Metafísico recusa-se a viver sob tais circunstâncias. Ele evidentemente não quer morrer, mas, sobretudo, nega-se a prestigiar a força que o permite viver nessas circunstâncias. Para ele, não basta estar vivo, é preciso ir além.

Não cabe ao revoltado ser o responsável pela manutenção da força que o sujeita a tal condição mero espectador da existência. Ele não admite viver nesse mundo fragmentado, mas ao mesmo tempo, tem o ávido desejo pela vida.

Ele precisa impor sua dignidade frente à condição humana em que está aprisionado. Revoltar-se contra arquitetura do poder que orbita em torno de sua vida, o torna um legítimo blasfemo. Sua blasfêmia, em se tratando de Prometeu, denuncia o deus supremo do Olimpo acusando-o de ser o responsável pela condição vil à qual estavam todos os mortais sujeitos.

Sua condição absurda frente à existência está no reconhecimento da força que o oprime, levando-o inevitavelmente à contestação. O revoltado, nesse caso, não é aquele que nega, mas, sim, o que contesta. Contesta exatamente pelo fato de reconhecer nesta força o poder esmagador e injusto que pesa sobre sua condição, enquanto criação e finalidade.

No caso de Prometeu, observa-se que o movimento contrário à ordem do Olimpo não se tratava de uma configuração ateística. Ao contrário, seu desejo em desafiar os deuses consistia em tratá-los de igual para igual, com o intuito evidentemente claro de querer vencê-

los.

No entanto, cabe ao revoltado jamais apartar-se de suas origens, pois, ao longo da história da revolta metafísica, muitos a deixaram de lado, permitindo-se, inclusive, por vezes seduzir-se pelo gosto do poder. Tal sedução, sem dúvida, foi/é uma das mais perigosas armas contra o próprio homem, pois, em geral, o requerimento de justiça acaba transmutando-se no desejo de querer ser o próprio deus.

Derrubando o trono de Deus, o rebelde reconhecerá essa justiça, essa ordem, essa unidade que em vão buscava no âmbito de sua condição, cabendo-lhe agora criá-la com as próprias mãos e, com isso, justificar a perda da autoridade divina. Começa então o esforço desesperado para fundar, ainda que ao preço do crime, se for o caso, o império dos homens. Isso não se fará sem consequências terríveis, das quais só conhecemos ainda algumas. Mas essas consequências não se devem absolutamente à revolta em si ou, pelo menos, elas só vêm à tona na medida em que o revoltado esquece as suas origens, cansado da dura tensão entre o sim e o não, entregando-se por fim à negação de todas as coisas ou à submissão total. (CAMUS, 2011, p. 41-42)

Certamente, uma das mais importantes tarefas nesse engajamento é entender e verificar o que pode influenciar o revoltado a manter-se fiel às suas origens, ou, ao contrário, simplesmente analisar o que pode levá-lo a traí-las.

Nesse caso, observa-se que Prometeu, em sua revolta, anunciava, em certa medida, o *reino do revoltado perdoado*, pois seu acerto de contas é com Zeus, e não com os demais deuses, nem tampouco com toda a criação.

A revolta de Prometeu tratava-se, portanto, “de um acerto de contas particular, de uma contestação sobre o bem, e não de uma luta universal entre o mal e o bem” (CAMUS, 2011, p. 44)

Isso pode ser facilmente compreendido ao observarmos que, em se tratando de destino, existia para gregos uma forte influência teleológica sobre o agir e pensar. Revoltar-se contra a sua própria natureza, estava fora de cogitação. De forma clara, o que o mito de Prometeu traz em seu bojo é que o ato de desafiar o Olimpo não se tratava de abolir a natureza grega que se baseava naturalmente na mitologia. Ou seja, na revolta de Prometeu, contra os excessos de Zeus, havia um limite, pois o próprio herói da revolta era um semideus. Não haveria, nesse sentido, coerência em revoltar-se contra si mesmo, pois, dessa maneira, resvalaria tal postura no cometimento do próprio suicídio.

Na concepção grega, não havia essa bipolarização que colocava os deuses e os homens em lados opostos. Ao contrário disso, sua tradição acreditava que entre os deuses e os mortais haveria uma escada que levariam os homens até às divindades do Olimpo.

Nesse aspecto, embora Camus reconheça nos gregos o preâmbulo de uma filosofia da

revolta, será com a história judaico-cristã que encontraremos maior aderência à revolta, sobretudo, no que diz respeito aos *Filhos de Caim*.

Como observa Camus (2011, p. 51),

Até Dostoievski e Nietzsche, a revolta só se dirige a uma divindade cruel e caprichosa, a divindade que prefere, sem motivo convincente, o sacrifício de Abel ao de Caim e que por isso provoca o primeiro assassinato. Dostoievski, na imaginação, e Nietzsche, de fato, ampliarão desmesuradamente o campo de atuação do pensamento revoltado e irão pedir uma prestação de contas ao próprio deus de amor.

No entanto, como já foi dito, a história da revolta surgirá de forma coerente no século XVIII. Neste século, a Revolta empreendida pelos homens de seu tempo, a exemplo de *Marquês de Sade*, foi, a bem da verdade, uma *Revolta Metafísica*, na perspectiva em que, contestava-se de fato a finalidade da criação humana. Marcadamente caracterizado pela *Negação Absoluta*, observaremos que esse século foi, aos olhos de Camus, responsável por lançar uma noção de *liberdade absoluta* que teria, ainda que guardada as devidas proporções, fomentado os empreendimentos totalitários de sua época. Para o filósofo argelino, se uma filosofia da revolta pudesse ser definida, seria, a bem da verdade, uma filosofia dos limites e da ação limitada. Portanto, foi a partir de *Marquês Libertino* e de seus famosos castelos, bem como de sua *liberdade frenética*, que os crimes contemporâneos começaram a ser exaltados.

Conforme afirma Camus (2011, p. 65),

Com dois séculos de antecipação, mas em escala reduzida, Sade exaltou as sociedades totalitárias em nome da liberdade frenética que a revolta, na verdade, não exige. Com ele realmente começa a história e a tragédia contemporânea.

A noção de liberdade defendida por Sade foi indevidamente apropriada pelos mecanismos estatais empreendidos pelos regimes totalitários. Dessa liberdade absoluta, observa-se que o século XX dá aos crimes e aos assassinatos o devido caráter racional e filosófico que os legitima. No entanto, esse tema será cuidadosamente examinado no capítulo seguinte a este.

4.1.1.2 – Do Tempo da Negação

Preso por todos os regimes políticos de sua época – Monarquia, República, Consulado e Império –, Donatien Alphonse François de Sade, mais conhecido como Marquês de Sade

(1740-1814), certamente foi o primeiro e um dos mais fugazes teóricos da *Revolta Absoluta*.

Detido inúmeras vezes por ocasião de sua visão libertina, Sade teve aproximadamente um terço de sua vida roubado. Um período tão longo de castração de liberdade dificilmente proporcionaria a ele ou a qualquer outro homem uma inteligência conciliadora ou mesmo resiliente, capaz de ressignificar o amargor proporcionado por quase três décadas de reclusão. Sade ficou preso por vinte e sete anos e isso inevitavelmente o levou à negação absoluta de seu tempo.

O rijo enclausuramento por ele sofrido, poucas vezes proporcionou a construção de uma moral que não fosse à da submissão, pois “um confinamento tão longo engendra vassalos ou assassinos, e, às vezes, ambos no mesmo homem” (CAMUS, 2011, p. 53), de modo que, apenas uma alma suficientemente forte o bastante para suportar o interior de uma prisão durante um período tão perdurável encontraria forças para desta arquitetura extrair, não o medo, mas, sim, os mecanismos necessários à construção de uma moral de dominação, de forma que, “toda ética da solidão implica exercício de poder”. (CAMUS, 2011, p. 53)

De sua revolta, Sade extraiu apenas o *não absoluto*, sendo esta, inclusive, considerada a negação mais extrema de sua época. Não poderia ser diferente. Diante da impiedosa sociedade que o condenou a viver entre os muros de uma prisão, não houve, por parte de Sade, outra saída, senão respondê-la na mesma medida e intensidade. Ele foi impiedoso, implacável e austero em suas conjurações ao levá-las às últimas consequências. Para ele, era preciso negar o homem e sua moral, inclusive, a ordem divina que orbitava em torno deste. Tratava-se de uma revolta contra o mundo e contra si.

Sade impôs sua revolta absoluta contra Deus e contra a moral, criando, distintamente dos gregos, uma cristalizada dicotomia. Para Sade, não havia mais conciliação.

A história, segundo Sade, evidencia os crimes cometidos por ordenamentos divinos, de modo que, se não é possível encontrarmos virtudes em Deus, tampouco encontraremos virtudes no homem.

Como observa Camus (2011, p. 55),

A ideia, pelo menos, que Sade tem de Deus é, portanto, a de uma divindade criminosa que esmaga o homem e o nega. Segundo Sade, na história das religiões mostra com bastante evidência que o assassinato é um atributo divino. Por que, então o homem seria virtuoso? O primeiro movimento do prisioneiro é passar, de um salto, à consequência mais extrema. Se Deus mata e nega o homem, nada pode proibir que se neguem e matem os seus semelhantes.

Em “*Justine ou os infortúnios da virtude*”, considerado um de seus mais importantes

romances, Sade apresenta a ideia que ele tem de Deus, ao trazer como desfecho do romance a bestialidade e a indiferença divina, frente à inocente e virtuosa Justine que, mesmo sendo repleta de atributos aos olhos de Deus, foi atingida por um raio que lhe ceifou naturalmente à vida. Diametralmente oposto à Justine, Noirceuil, criminoso e desonrado, mesmo com todos os atributos que o opõem a Deus, vence ao assistir a morte de Justine e a consequente indiferença de Deus para com as suas virtudes.

Para Sade, os crimes cometidos por Deus, sejam por ação ou por omissão, servem de alicerce para que os homens façam o mesmo. Segundo ele, Deus não consegue perdoar o homem e por não perdoá-lo, simplesmente o nega, permitindo, desta maneira, que o homem também faça o mesmo. Assim, para o Filósofo da Alcova, não lhe resta alternativa senão a da negação absoluta, na qual todos são negados: Deus, os homens e sua moral.

Segundo ele, é em nome do instinto sexual e de sua consequente natureza humana que Deus merece ser negado, pois, de acordo com Sade, foi esse o instinto que gerou a repulsa por parte dos homens e que hipocritamente o levou à prisão.

É em nome de sua natureza que Sade afirma que Deus merece ser negado, pois, obstruído pelos mecânicos raciocínios de sua época, não haveria outro lugar de onde pudesse extrair a força motora capaz de destruí-lo. “Para ele, a natureza é o sexo; sua lógica o conduz a um universo sem lei, onde o único senhor será a energia desmedida do desejo.” (CAMUS, 2011, p. 56)

A concepção que Sade possui acerca da natureza humana é a de que ela teria a necessidade do cometimento do crime. Para ele, a liberdade absoluta tão almejada seria fruto de um processo de destruição do próprio homem.

O homem precisa destruir a si, para que o novo fosse criado. Diferente da liberdade de princípios reivindicada por sua época, Sade reivindica a liberdade dos instintos.

Como aponta o filósofo Albert Camus (2011, p. 56),

Sade, sem dúvida, sonhou com uma república universal, cujo projeto nos expõe através de um sábio reformador, Zamé²⁷. Dessa forma, ele nos mostra que um dos rumos da revolta é a libertação do mundo inteiro, na medida em que, ao ter seu movimento acelerado, ela tolera cada vez menos limites.

No entanto, algo em seus escritos nos sugere que há em certa medida uma contradição

²⁷ Considerada uma das obras mais polêmicas de Marquês de Sade, 120 Dias de Sodoma foi um dos primeiros romances escritos pelo libertino francês, ainda durante sua estadia na famigerada Bastilha. Durante o primeiro conflito da República que se instaurava, esta obra foi queimada e o seu autor devolvido para o cárcere.

ou um paradoxo no discurso por ele proferido, pois, ao analisarmos a fundo suas propostas, perceberemos que para ele os homens nada mais são do que meros objetos delineadores do prazer.

Embora tenha sonhado com essa República Universal, Sade não era afeito à piedade. Ao contrário, defende a tese de que aqueles que tudo desejam, propulsando suas vontades às últimas consequências, possuem por direito o desejo de tudo dominar. Para esse filósofo da libertinagem, justo é aquilo que atende às suas paixões. Sua república não se fundamenta em princípios, tais como a liberdade, mas, sim, em desejos e apetites instintivos, tais como a libertinagem.

É em nome desta natureza, que para ele é o sexo, onde evidente não há limites, pois se trata de um universo sem leis, que Sade soerguerá o princípio desmedido do desejo. A lógica dos sentimentos, que alicerça e justifica todos os seus movimentos, foi a resposta encontrada por este prisioneiro para dar àqueles que lhe privaram da mais expressiva essência humana que é o desejo.

Para Sade, não há conciliação entre liberdade e virtude, pois, a liberdade por ele reivindicada, não é a dos princípios, mas, sim, a dos instintos. Sua incansável defesa naturalmente encontrou eco frente à ordem vigente de sua época.

Em sua república universal não havia nenhum princípio ordenador de uma moral, mas, sim, uma liberdade desenfreada às paixões. Essa liberdade do instinto, por ele reivindicada, não possui limites, é desmedido e irrefreável. A república libertina de Sade foi fundada no momento em que o Rei Luís XVI foi guilhotinado em plena Praça da Revolução, em 21 de janeiro de 1793.

Se o monarca ocupava o trono por direito divino, decapitá-lo significava assassinar o próprio Deus. Uma vez que o Rei e Deus estavam mortos, com eles também morriam todos os mecanismos de controle que criminalizavam o desejo, bem como os assassinatos movidos por paixão.

Embora fosse recheada de contradições, a república de Sade, numa coisa, manteve-se coerente quanto à pena capital: os crimes de lógica eram veementemente repudiados por esse libelo. “Aficionado de execuções refinadas, teórico do crime sexual, nunca conseguiu tolerar o crime legal.” (CAMUS, 2011, p. 57)

Sade tolerava todos os crimes que poderiam ser cometidos sob a agonia de uma paixão. Não obstante, ele considerava infame a prática do assassinato em que se designa alguém a realizá-lo como se esta fosse uma tarefa nobre e valorosa, tais como as execuções depreendidas pelos carrascos a serviço do Estado.

Como observou Camus (2011, p. 58),

[...] o seu ódio à pena de morte é, antes de tudo, apenas o ódio dos homens que acreditam tanto em sua própria virtude, ou na de sua causa, que ousam punir, e definitivamente, quando eles próprios são criminosos. Não se pode ao mesmo tempo escolher o crime para si e o castigo para os outros. É preciso abrir as prisões ou mostrar a prova, impossível, de sua virtude. A partir do momento em que se aceita o assassinato, mesmo que por uma única vez, é preciso admiti-lo universalmente.

Para o Marquês libertino, a impossibilidade de conciliar a essência humana, que é a sua natureza expressa, com a moral estampada em forma de lei pelo Estado, impulsionavam-lhe irrefreavelmente à insurreição como quem se encontra em pleno estado de graça. Para ele, a única liberdade racional e coesa que o homem pode depreender é a liberdade do instinto.

Este, em hipótese alguma, pode ser obstruído. Sade, a bem da verdade, era um representante do cinismo, pois, na obra Sociedade dos amigos do crime (*Société des Amis du crime*), sua posição política destacadamente se coloca em defesa do governo e de sua legislação, não por concordar com elas, mas poder violá-las. Sua estratégia na obra consistia em posicionar-se a favor do governo e de sua legislação para que, participando do governo, pudesse elaborar o projeto que neutralizaria o poder da autoridade, dando-lhe o devido caráter benevolente para os crimes cometidos por instintos. Sade sabia que, a princípio, a república universal por ele idealizada não poderia, pelo menos neste momento, ter o devido alcance.

Para fundá-la era preciso que, num primeiro momento, fingisse ser um exímio legalista, um defensor fiel das leis do Estado, para que em seguida, de dentro do próprio sistema, tivesse a possibilidade de criar os mecanismos que neutralizariam o poder e a autoridade dos que cerceavam seus instintos.

De acordo com Camus (2011, p. 59),

A república do crime não pode ser universal, pelo menos provisoriamente. Ela deve fingir que obedece à lei. No entanto, em um mundo cuja única regra é o assassinato, sob o céu do crime, em nome de uma natureza criminosa, Sade só obedece, na realidade, à lei incansável do desejo. Mas desejar sem limites é o mesmo que aceitar ser desejado sem limites. A licença para destruir pressupõe que se possa também ser destruído. Logo, será preciso lutar e dominar. A lei deste mundo nada mais é do que a lei da força; sua força motriz, a vontade de poder.

Para o filósofo da alcova, só existem dois tipos de poder devidamente reconhecidos e respeitados pelos amigos do crime, a saber: o primeiro, refere-se ao poder fruto de uma condição que a carrega desde à época nascitura. O segundo, remete-se àqueles que, mesmo não tendo trazido em sua linhagem familiar a devida glória restrita a poucos, insubordinam-se

frente à sua condição e alicerçam na perversidade, o mecanismo que naturalmente os igualará aos grandes libertinos do primeiro escalão. Não há espaço para oprimidos, apenas para opressores.

Afirma Camus (2011, p. 59) que,

Esse pequeno grupo de poderosos, esses iniciados, sabem que têm todos os direitos. Quem duvidar, mesmo que por um segundo, desse temível privilégio, é logo rejeitado pelo rebanho e volta a ser vítima. Chega-se então a uma espécie de blanquismo moral, em que um pequeno grupo de homens e mulheres, por deter um estranho saber, coloca-se resolutamente acima de uma casta de escravos. Para eles, o único problema consiste em se organizarem a fim de exercerem plenamente direitos que têm a terrível dimensão do desejo.

Em um lugar onde o crime e o desejo não são leis ou princípios de unidade, isso naturalmente os transforma em estopins de conflitos. Para tanto, Sade defende a necessidade de se criar um novo mundo que se adeque à mesma medida desta nova lei. O espaço de atuação desta nova lei precisa ser estabelecido, de modo que, o homem possa finalmente emancipar-se dos grilhões que o impedem e cerceiam os seus desejos. Sade demonstra ao criar seus inúmeros castelos que o desejo e a vontade do poder não são pacientes, elas não podem esperar.

Em seus castelos, não há conflitos quanto à prática do crime e do desejo. De sua fortaleza, perseguidos e perseguidores estão condenados ao desejo e à vontade do poder. Não há como sair, não há como escapar. Neste lugar só há uma lei e desta não há como fugir.

Neste lugar onde o império do desejo suprime a piedade e escraviza o outro à sua necessidade, evidencia-se que, em seus castelos, Sade fundamenta na desconfiança o regulamento primordial de sua cela. Nesse universo em que tudo gera desconfiança, Sade empenha-se em tudo prever para que nada, absolutamente nada, atrapalhe seus planos. O gozo precisa ser pleno. Não há homens, nem espaço para ternura, apenas objetos tipificados como máquinas de estímulo ao gozo. A natureza do homem é o crime e de sua essência Sade tipificou a vilania.

A libertinagem é a expressão crua da natureza humana, logo, não há espaço no homem para um comportamento límpido.

Assim como os regimes totalitários do século XX, percebe-se que Sade, como precursor destes regimes, funda seus ideais na força e no ódio aos homens. A construção filosófica de seus pensamentos alicerça-se na contabilidade frígida de suas vítimas: “Massacrados até 1º de Março: 10. A partir de 1º de Março: 20. A serem massacrados: 16. Total: 46”. (SADE apud CAMUS, 2011, p. 61)

Embora tentasse tudo prever, havia sempre algo que evidentemente lhe escapava. Uma vez trancafiados em seu castelo, Sade podia tudo destruir, mas nada poderia criar. Sua satisfação está na destruição total. A liberdade desmedida por ele reivindicada está atrelada ao sofrimento imposto à vítima, à tortura desejada, ao gozo irrefreável daquilo que se sustenta. Essa é a arquitetura de seus castelos. Tornar os homens objetos de seu prazer, para em seguida serem sacrificados, tornava o crime sexual sempre insaciável. No entanto, destruir o objeto de prazer é ao mesmo tempo destruir a fonte do gozo.

Logo, uma outra vítima precisaria tomar o lugar daquela que há pouco fora destruída. E assim, sem que seja possível estabelecermos um fim para esta alma criminosa, de assassinato em assassinato Sade construiu seu projeto de destruição total.

Em seus castelos, o fim era sempre solitário, pois, de morte em morte, já não restaria mais ninguém, aceitando-se muitas vezes a própria destruição. Diante da solidão imposta pelo crime e pelo instinto, o sobrevivente dos castelos idealizados por Sade observa-se atônito e solitário, pois, ao seu redor, já não há mais contra quem atender os apetites de seu instinto. O sobrevivente permanece atônito, pois seu desejo não possui limites, ele é insaciável e sem fim.

Como senhor deste castelo, ele, que sobreviveu e venceu a todos, não tardará a despertar deste sonho, pois foi exatamente isso que Sade empreendeu: o sonho de uma república na qual o gozo e o prazer dessem lastro às suas atitudes, legitimando e possibilitando-as de serem realizadas.

No entanto, nada passou de um sonho, pois, uma vez solitário, o sentido desta república simplesmente cairá ao chão. Já não haverá mais a quem recorrer. Neste castelo, onde ninguém mais entra e de onde ninguém em nenhuma hipótese pode sair, ele, o sobrevivente, perceber-se-á como o seu próprio autor, preso e impossibilitado de realizar seus desejos. Sim, o mais forte desta Bastilha possui nítida e clara ressonância com o próprio Sade que, ao logo dos 27 anos em que esteve preso, permitiu-se dar à sua imaginação ilimitada, o direito de elaborar tais conjecturas.

A revolta e a negação absoluta de Sade foram fomentadas em meio à solidão de um castelo, cuja prisão impedia-lhe agora de saciar seus desejos e que, uma vez cerceado, inclinaram-lhe à destruição total.

Para Camus (2011, p. 64)

Ele só venceu em sonho, e essa dezena de volumes abarrotados de atrocidades e de filosofia resume uma ascensão infeliz, uma marcha alucinante do não total ao sim absoluto, um consentimento na morte, enfim, que transforma o assassinato de tudo e de todos em suicídio coletivo.

Nada passou de uma *efígie*²⁸. Sade nunca matou. Seus arquétipos de uma república universal nunca passaram de uma imaginação. Camus, ao observar Sade desde sua revolta primeira aos últimos dias de sua derradeira vida, percebe que nele há uma espécie de “Prometeu reduzido a Onã”²⁹. (CAMUS, 2011, p. 64) A imaginação construída por este filósofo da alcova nada mais foi do que uma "ficção para dar a si próprio a ilusão de existir". (CAMUS, 2011, p. 64)

Para Camus, Sade foi um perfeito homem das letras, um escritor que desconheceu seus limites e que permitiu que seus desejos fossem expressos em suas totais extremidades, impondo-se ao direito, inclusive, de desconhecer tais limites.

Sade, no entanto, demonstrou que a raiva empilhada e excedida por um confinamento longo, como o que lhe impuseram, conduziu-lhe à revolta absoluta, que é aquela em que o revoltado se esquece de suas origens e que se determina a tudo destruir, destruir os outros, destruir a Deus e se autodestruir.

Diante de inflamada raiva, a revolta, como resposta primeira à mente desperta para o absurdo, perde completamente seu significado, pois, as consequências de uma negação absoluta são absurdamente desastrosas. “Essas consequências são a totalidade fechada, o crime universal, a aristocracia do cinismo e a vontade do apocalipse”. (CAMUS, 2011, p. 64)

Essa inteligência revoltada que Sade nos apresenta é uma evidência do caráter nefasto dos experimentos que reduzem o homem a um simples objeto. É nessa liberdade desenfreada, onde não há limites nem responsabilidades, que Camus identifica o projeto de destruição de Sade com o dos regimes totalitários de sua época.

Como observa Camus (2011, p. 65),

²⁸ Uma imagem simbólica criada por Sade que representava de forma clara e nítida os apetites de sua alma.

²⁹ Onã é um personagem bíblico marcadamente caracterizado pela ganância e pelo desejo. De acordo com o livro de Deuteronômio (25:5-6), quando um homem morria sem deixar herdeiros, seu irmão mais próximo, quanto à idade, deveria assumir a responsabilidade de engravidar a viúva de seu falecido irmão, para que o filho nascido deste ventre recebesse a herança reservada ao marido morto. Ou seja, o filho seria herdeiro do homem morto e não do irmão que a engravidou. Segundo o livro de Gênesis (38:8-10), Tamar, viúva de Er, foi dada a Onã, conforme a tradição, para que ele lhe desse o devido herdeiro. No entanto, Onã interrompia o coito sempre que se deitava com a viúva de seu irmão, desperdiçando-o ao chão, como forma de evitar que ela engravidasse e o filho recebesse por direito a herança. Onã recusava-se a fecundar a viúva de seu irmão, pois, caso ela não conseguisse ter filhos, a herança reservada ao filho mais velho seria deixada para o irmão seguinte. Neste caso, tratava-se de Onã. A herança reservada ao filho mais velho era maior do que para os demais irmãos. Logo, Onã queria ficar com a herança, ao invés de permitir que ela fosse transferida para o filho de Tamar, que seria o herdeiro de seu irmão.

O sucesso de Sade em nosso tempo explica-se por um sonho dele que afina com a sensibilidade contemporânea: a reivindicação da liberdade total e a desumanização friamente executada pela inteligência. A redução do homem a objeto de experimento, o regulamento que determina as relações entre a vontade de poder e o homem objeto, o campo fechado dessa monstruosa experiência são lições que os teóricos do poder voltarão a encontrar quando tiverem que organizar a era dos escravos. (CAMUS, 2011, p. 65)

Dessa maneira, Albert Camus encerra sua análise sobre “A Negação Absoluta” a partir das contribuições dadas por Marquês de Sade não apenas a esse período, mas, sobretudo, ao observar que a legítima luta de Sade contra um Estado que tentava a todo custo lhe tutelar, acabou conduzindo-o à luta sem trégua em que, em nome da liberdade absoluta, acabaram legitimando toda uma sorte de assassinatos.

Ainda que Sade não tenha tido tal intenção, suas ideias acabaram sendo desvirtuadas e inadequadamente apropriadas pelos regimes autoritários do século XX que, em essência, criaram Estados Terroristas tanto no âmbito racional quanto no irracional.

5. DA REVOLTA HISTÓRICA AO TERRORISMO DE ESTADO

A liberdade, “este terrível nome escrito na carruagem das tempestades”, está no princípio de todas as revoluções. Sem ela, a justiça parece inconcebível para os rebeldes. Chega um tempo, contudo, em que a justiça exige a suspensão da liberdade. O terror, maior ou menor, vem então coroar a revolução. Toda revolta é nostalgia de inocência e apelo ao ser. Mas um dia a nostalgia se arma e assume a culpabilidade total, quer dizer, o assassinato e a violência. As revoltas de escravos, as revoluções regicidas e as revoluções do século XX aceitaram, assim, conscientemente, uma culpabilidade cada vez maior na medida em que propunham a instaurar uma liberação mais total.

(Albert Camus, 2011, p. 131)

Uma vez compreendida a *Revolta Metafísica*, apontada e definida pelo filósofo Albert Camus, como uma revolta contra a criação e a finalidade do homem, delimitaremos a partir deste capítulo os principais aspectos relativos à *Revolta Histórica*. Nele, compreenderemos como os movimentos revolucionários tornaram-se uma sequência inevitável à *Revolta Metafísica*, de modo que, no momento em que Deus foi destronado de seu altar, elevou-se a *História* a essa posição, concedendo-lhe o devido lugar anteriormente ocupado pelo criador.

5.1 – A Revolta Histórica

Como vimos no capítulo anterior, o revoltado que diz "não", ao recusar a manutenção do poder pelo seu senhor, é também o mesmo que diz "sim" em favor de sua dignidade. Ele recusa, mas não renuncia. Ou seja, diz "não" à condição em que se encontrava, imbuído pelo "sim" despertado pelo reconhecimento de sua integridade.

Da negação absoluta como vimos a pouco, passar-se-á à afirmação do "tudo é permitido", revertendo da dimensão metafísica à dimensão histórica, bem como nivelando todos os homens a uma mesma situação.

Como bem observou Emanuel Ricardo Germano, “a revolta, seja metafísica ou histórica, é, antes de tudo, justa: é, como vimos reiteradamente, uma assunção absoluta da absurdidade, que é, afinal de contas, corajosa lucidez e afronta à injustiça original da condição humana.” (GERMANO, 2012, p. 591)

Logo, o escravo que se rebela contra aquele que detém poder sobre ele, reivindica de forma lúcida e corajosa a justiça em conformidade com sua dignidade. A insurreição deste homem, no entanto, será, a bem da verdade, a rebelião de um homem contra outro, tendo evidentemente como resultado, o do assassinato de uma das partes. Emanuel Germano, mais uma vez, aponta de forma cirúrgica que “a história do século XX é um diário desta maré de contestação lúcida e dolorosa, claudicante, e por vezes inútil que configura, de uma maneira ou de outra, a origem das rebeliões históricas deste século” (GERMANO, 2012, p. 591).

Nesse período, tanto o terror irracional quanto o terror racional assumiram as devidas expressões totalizantes de um silogismo que torna o assassinato um crime legítimo, bem como sustenta a escravização de milhares sob a flâmula da liberdade.

Para o filósofo Albert Camus, o irrefreável niilismo de seu tempo empenhou-se em estabelecer uma ordem que já não era mais possível, senão pelo empreendimento da força e apenas por intermédio dela. Essa "razão irracional e romântica" (CAMUS, 2011, p. 256), que por intermédio de uma falsa e desonesta razão, utiliza-se de uma estratégia e de uma composição de forças, para que ao fim e ao cabo, tenham a devida e satisfatória condição de erguer o império das ideologias.

O artifício utilizado para a manutenção de tais privilégios encontra-se no argumento de que um dia tudo será justificado, mas, enquanto esse dia não chega, é preciso subjugar a razão à fé, a evidência à crença de um sonho profético, a liberdade do pensar ao poder institucional.

Nessa era dos escravos, onde foram alavancados os vastos campos de concentração, tanto alemães, quanto soviéticos, milhões foram desterrados em nome de uma ideologia.

Embora com propósitos distintos, Auschwitz, o mais famoso campo de concentração nazista, na Polônia, e os Gulags soviéticos, localizados na Sibéria, foram importantes aparatos estatais de dominação, experimento e extermínio propagandeados pelos regimes autoritários dessa época.

5.1.1 – O Terrorismo de Estado e o Terror Irracional

Ainda que a história esteja acostumada com assassinos, como afirma Camus, os crimes praticados pelo regime nazista não possuem equivalência na história, pois nunca houve ao longo dos séculos, nenhum exemplo de uma doutrina de *destruição total*³⁰ que tenha assumido o controle político e governamental de uma nação civilizada.

De acordo com depoimentos coletados durante o Julgamento de Nuremberg (1945-1949), tribunal este constituído com o objetivo de julgar os crimes empreendidos pelo regime nazista, Hitler teve a oportunidade de sustar a guerra e ter evitado conseqüentemente sua destruição total.

No entanto, para o Chanceler do III Reich, o sucesso era o único valor a ser defendido, de modo que, Hitler considerava que, se a Alemanha perdia a guerra, era por que ela era covarde e traidora, logo, se a Alemanha não podia vencer, ela também não poderia existir. Sua destruição total seria, assim, inevitável. Adolf Hitler arrasta-os para a morte, coordenando um suicídio geral, bem como a destruição material e política de toda a nação alemã.

Como afirma Camus (2011, p. 217)

Hitler exemplifica o caso, talvez único na história, de um tirano que não deixou nenhum saldo. Para si mesmo, para o seu povo e para o mundo, ele foi apenas suicida e assassino. Sete milhões de judeus assassinados, sete milhões de europeus deportados ou assassinados, dez milhões de vítimas da guerra não seriam suficientes para que a história o julgasse: ela está acostumada com assassinos.

Infelizmente, a ideia alimentada por Sade em que ele acreditava ser possível ter uma liberdade do crime e dos costumes andando paralelamente uma à outra gerou conseqüências pavorosas. Os regimes nazifascistas e stalinistas apropriaram-se indevidamente da república universal sonhada filósofo libertino e somaram a ela todas as práticas desonrosas, vis e

³⁰ O massacre judeu empreendido pela política antissemita do regime nazista é, sem dúvida, o primeiro na história da civilização em que “os governantes de um país utilizaram o seu imenso poder para instaurar uma mística fora de qualquer moral” (CAMUS, 2011, p. 216).

aviltantes que tão cruelmente caracterizaram esses regimes.

De acordo com Camus (2011, p. 65),

Finalmente, aquilo que ele mais odiava, o assassinato legal, tirou proveito das descobertas que ele queria colocar a serviço do assassinato por instinto. O crime, que Sade gostaria que fosse o fruto excepcional e delicioso do vício desenfreado, atualmente nada mais é do que o hábito enfadonho de uma virtude que se tornou policial.

Concluimos dessa maneira que, Sade, ao dar ao mal e ao indivíduo o devido privilégio, esteve certamente muito distante do pensamento dos antigos que, diferente do filósofo da alcova, privilegiavam o bem e a humanidade.

O privilégio dado ao mal e ao indivíduo remete-se ao fato de que Sade considera que o homem foi negado e esmagado por Deus. Ele criminaliza Deus acusando-o de ser o responsável por todos os crimes e assassinatos evidenciados pela história das religiões.

A violência de sua revolta está diretamente associada à violência que, segundo ele, Deus pratica ao negar o homem. Embora Deus seja negado por Sade, ele não o mata, mas, sim, o criminaliza. Seu sonho de uma destruição total faz com que sua revolta se esqueça do caráter positivo, anteriormente assinalado pelos gregos, assumindo desta maneira todos os silogismos de um niilismo que autoriza o crime e legitima o assassinato.

Para Camus, os europeus absorveram bem aquilo que Sade suscitou. Para ele, esta absorção pode ser compreendida a partir da identificação de um *niilismo*³¹ que se expressa através da ótica do opressor e do oprimido, pois, enquanto a tirania e os crimes de assassinato são empreendidos pelos opressores, há, também, em certa medida, o niilismo que se apresenta pelos oprimidos através de seu enfraquecimento, inapetência e abatimento extremo.

Suas condições física e psíquica os tornam vítimas de um crime, cujo consentimento da opressão não se trata de uma escolha, mas de um lugar de onde não se pode fugir.

É a partir desta constatação nefasta de um niilismo que "tudo permite" que Camus se debruçará para compreender o seu tempo, desenvolvendo para isso o pensamento interrogante ou simplesmente o pensamento dos limites. O traço legal dado aos crimes perpetrados nesse período fez o filósofo argelino observar que assassinos foram transformados em juízes.

Segundo Camus (CAMUS, 2011, p. 13),

Há crimes de paixão e crimes de lógica. O código penal distingue um do outro,

³¹ "Sabe-se que o próprio termo 'niilismo' foi inventado por Turgueniev no romance Pais e filhos, cujo herói, Bazarov era o retrato fiel desse tipo de homem" (CAMUS, 2011, p. 184)

bastante comodamente, pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu álibi é irrefutável: a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes.

Para Camus, o tempo do "tudo é permitido" é uma consequência por terem rejeitado o peso que naturalmente encontra-se atrelado à revolta. Ao invés de mantê-la [a revolta], optam pela manutenção da condição tirânica ou servil que, a bem da verdade, proporciona o conforto e sossego dos que por algum motivo rejeitam à condição revoltada. Mesmo após um século e meio de revolta metafísica e de um obstinado niilismo, a face atordoada traduzida pelo protesto humano inquietava-se frente a esse turbulento período.

De acordo com Camus, mesmo a liberdade sendo um princípio basilar das revoluções para se alcançar a justiça, há, em certo sentido, um momento em que as próprias revoluções descartam, por intermédio de sua própria noção de justiça, a liberdade outrora tanto reivindicada.

As revoluções ao longo da história servem para evidenciar que a noção de justiça está condicionada ao exercício do poder e pelo poder, de onde observaremos que as insurreições dos últimos séculos serviram apenas para o enaltecimento do Estado e conseqüentemente para o fortalecimento dos grupos que agora assumiram o seu controle.

Como afirmou Camus (2011, p. 208)

Todas as revoluções modernas resultaram num fortalecimento do Estado. 1789 traz Napoleão; 1848, Napoleão III; 1917, Stalin; os distúrbios italianos da década de 1920, Mussolini; a república de Weimar, Hitler. Essas revoluções, sobretudo depois que a Primeira Guerra Mundial liquidou os vestígios do direito divino, propuseram-se, entretanto, com uma audácia cada vez maior, a construção da cidade humana e da liberdade real. A crescente onipotência do Estado sancionou essa ambição em todos os casos.

Em certa medida, o fortalecimento do Estado, empreendido pelas aspirações revolucionárias dos últimos séculos, representa o resultado último dos anseios filosóficos que orbitavam esse período. Os pressupostos filosóficos que se encontravam por detrás destas revoluções foram decisivamente responsáveis pelo fomento de Estados controladores, perversos e, sobretudo, terroristas.

Nas palavras de Mussolini, observa-se uma clara e manifesta defesa ao centralismo empreendido pelo Estado. Para ele, não pode haver “nada além do Estado, acima do Estado, contra o Estado. Tudo ao Estado, para o Estado, no Estado”.

No entanto, a ausência por uma ambição universal, marcadamente delimitada pelo aspecto nacionalista desses empreendimentos, permite-nos, em certa medida, desconsiderar

que as revoluções fascistas do século XX tenham sido de fato revolucionárias. A deificação do irracional e a renúncia do universal conduziram-lhes à destruição absoluta. A renúncia do universal tornaram tais sociedades estéreis de um valor comum e superior aos homens.

Ao contrário, impuseram à nação o carcomido valor imputado por poucos. Esse degenerado valor é marcadamente caracterizado pelo desprezo que, ao fim e ao cabo, resulta em uma negação não apenas do outro, mas de si mesmo.

Os empreendimentos revolucionários do século XX são infiéis à essência reivindicada pela revolta. A infidelidade a tais preceitos inevitavelmente impulsiona-os a uma série de crimes e guerras, nas quais a expressão tipicamente identificada é a de um niilismo cada vez mais grave e radical. “A revolução niilista, que se expressou historicamente na religião hitlerista, só suscitou, dessa forma, um furor insensato pelo nada, que acabou voltando-se contra si mesmo.” (CAMUS, 2011, p. 217)

Hitler não deixou um só saldo, senão o do suicídio e do assassinato. Sua sede pelo sucesso foi até o fim o seu único e verdadeiro valor, ao ponto, inclusive, de conduzir a Alemanha à morte, quando por sua vez lhe foi possível sustar a guerra. Mas, se seu único valor era o sucesso, obviamente que Hitler jamais descansaria. E se por ventura o sucesso não pode ser alcançado, logo, do que adiantaria viver. Aqueles que não podem vencer, não são merecedores de viver.

Hitler decidiu portanto arrastá-los para a morte e fazer de seu suicídio uma apoteose, quando os canhões russos já derrubavam as paredes dos palácios berlinenses. Hitler, Goering, que quer ver seus ossos colocados em um túmulo de mármore, Goebbels, Himmler, Ley se matam nos subterrâneos ou em celas. Mas essa morte é uma morte para nada, é como um pesadelo, uma fumaça que se dissipa. Nem eficaz nem exemplar, ela consagra a vaidade sanguinária do niilismo. (CAMUS, 2011, p. 217)

Os empreendimentos fascistas, arvorados por sua liberdade frenética, construíram em torno de si o que Vladimir Safatle chamou de "o paradigma da catástrofe social", onde talvez resida não apenas o desejo de se extinguir um determinado grupo, mas, sobretudo, o desejo de que os acontecimentos ali empreendidos sejam apagados para que, ao longo da história, jamais possamos dimensionar os terríveis crimes que foram cometidos nos campos de concentração.

A partir do relato de alguns sobreviventes desses tenebrosos campos, que mesmo após setenta anos de sua destruição ainda nos causam pavor, é possível apontarmos certos testemunhos que, de acordo com esses sobreviventes, eram constantemente repetidos aos prisioneiros e às prisioneiras de Auschwitz.

De acordo com eles, os carrascos ali presentes faziam sempre menção ao terror por eles produzido, chegando, inclusive, ao ponto de afirmarem que ninguém, absolutamente acreditaria no que ali estaria sendo feito, pois, nesta engenharia do crime, não haveria traços nem memórias. Ou seja, não apenas havia o desejo da aniquilação nos campos de concentração nazistas, como, em especial, havia o desejo de apagar da história qualquer resquício, rastro ou memória que pudessem lembrar ao mundo os horrores que ali foram perpetrados.

Agamben, em seu livro *O Estado de Exceção*, traz um importante registro para os empreendimentos totalitários desse período. Ele observa que, do ponto de vista estritamente técnico, a ascensão do III Reich ao poder alemão foi conduzida de forma legal e constitucionalmente amparada pelos princípios liberais presentes na própria Constituição da República de Weimar.

Desta forma, por mais tirânico que Hitler tenha sido, ele, do ponto de vista constitucional, não poderia ser considerado um ditador, pois a Constituição de Weimar, em seu artigo 48, permitia-lhe governar sob Estado de Sítio, a partir do decreto do Estado de emergência.

Como afirma Agamben (2010, p. 32),

O estado de exceção em que a Alemanha se veio encontrar sob a presidência de Hindenburg foi justificado por Schmitt no plano constitucional pela ideia de que Hindenburg agia como << guardião da constituição >> (Schmitt, 1931); mas o fim da República Weimar mostra com nitidez, pelo contrário, que uma << democracia protegida >> não é uma democracia e que o paradigma da ditadura constitucional funcionava antes como uma fase de transição que conduz fatalmente à instauração de um regime totalitário.

Como pode ser observado, o estado de exceção, tendo ele prerrogativa na lei, não se trata, portanto, de uma ditadura, mas de uma verdadeira anomia, ou seja, uma ausência generalizada de todo e qualquer cumprimento à norma ou à lei. Seria o chamado "espaço vazio de direito", nas palavras de Agamben. Neste espaço anômico, que é o estado de exceção, observa-se que por força da lei, instaura-se um ambiente sem lei. Nisto consistiria o "tudo é permitido".

Desta forma, em meio à crise do sistema democrático, durante o *período entreguerras*, tornou-se comum balizarmos e definirmos como ditaduras, os Estados totalitários oriundos desse período. No entanto, a existência legalidade de uma Constituição que permitiu a Mussolini e Hitler à devida ascensão ao poder, por mais sanguinários que tenham sido, não os

tornam ditadores.

Enquanto um foi legalmente chefe de governo, tendo o próprio rei da Itália investido em seu cargo, observa-se que o outro foi chanceler do III Reich, notadamente posto à frente do cargo pelo legítimo presidente alemão.

Em ambos os casos, como bem lembra Agamben, as constituições vigentes, o Estatuto Albertino, na Itália, e a Constituição de Weimar, na Alemanha, foram mantidas após ascensão de Mussolini e Hitler, respectivamente. A manutenção de tais condicionantes e ordenamentos jurídicos, permitiram-lhes impor o que Agamben chamou de "Estado dual", ou seja, "uma segunda estrutura, em geral não formalizada juridicamente, que podia existir a par de outra graças ao estado de exceção" (AGAMBEN, 2010, p. 76-77).

Essa outra estrutura não formalizada a quem Agamben se refere, está, em especial, diretamente associado à construção social desses regimes autoritários, onde, a partir da recuperação de certos ritos de massas, foram desenvolvidos e elaborados inúmeros conceitos que já, desde o século XIX, eram estudados pela Psicologia Social para a manipulação das massas.

Como observa Didier Musiedlak

A cultura concebida como organismo vivo, a experiência da política vivida como uma fé, o recurso ao mito como agente da transformação da história eram partilhados pelo Mussolini socialista muito antes da entrada na guerra. O movimento fascista nascente recuperou os ritos de massas, as cerimônias simbólicas de caráter patriótico e a ideia da fusão mística entre o chefe e a nação.

A recuperação de tais ritos, atrelado ao poder da religião³² no regime fascista, tornavam-se importantes instrumentos do personalismo desenvolvido por Mussolini que, ao ascender ao poder, encontrou um sólido terreno à consolidação de suas forças. Logo nos primeiros anos da década de 1920, desenvolveram-se os elementos básicos do misticismo que circundava o fascismo em sua estratégia religiosa. Nesse momento de convulsões sociais pelas quais a Itália estava passando, desenvolve-se a Gentile, mais conhecida como Religião da Pátria.

O desenvolvimento de uma nova religião deve-se, a bem da verdade, a uma das

³² Didier Musiedlak, em seu artigo *O fascismo italiano: entre consentimento e consenso*, escreve que “[...] foi entre 1921 e 1922 que se estabeleceram os elementos constitutivos do Partido Milícia no plano religioso. O movimento esquadrista é fundamental para a compreensão dessa dimensão religiosa do fascismo. Tratava-se do braço armado dos fascios de combate fundados em 23 de março de 1919, no qual se reproduziu o esquema amigo/inimigo com recurso às expedições punitivas. Foi durante esse anos de guerra civil que se forjou a religião da Pátria (Gentile)” (MUSIEDLAK, 2010, p. 157-158)

principais características do Estado fascista que, em essência, relacionava-se à defesa da inexistência de sentidos. De acordo com Camus, isso o torna pertencente ao niilismo mais agudo que, despreza a razão e ergue o Estado irracional.

Para estes Estados totalitários, a ausência de sentidos indubitavelmente os impelia à certeza de que apenas a força produziria a sua própria história.

Camus observa, de forma cirúrgica, que a construção de uma religião, tanto por Mussolini quanto por Hitler, tinha por objetivo desenvolver um emaranhado de capilaridades vis, de modo que, segundo Camus (2011, p. 209)

O seu deus, na verdade, era um argumento de comício e uma maneira de suscitar o debate no final de seus discursos. Enquanto durou o sucesso, ele preferiu julgar-se inspirado. No momento da derrota, ele se julgou traído por seu povo. Entre os dois, nada veio anunciar ao mundo que ele algum dia pudesse ter sido capaz de achar-se culpado em relação a algum princípio. (CAMUS, 2011, p. 209)

Julgar-se traído durante a derrota só reforça o charlatanismo da fé proposto por esses Estados. Definitivamente não se tratam de homens de fé, mas, sim, de ação. A única crença que precede a hesitação é a do movimento e do dinamismo, marcas latentes de sua perene negação. É óbvio que em circunstâncias tais, não há valor que subsista.

Nem fé, nem esperança, nem amor, nem compaixão, apenas ódio e destruição. Diante de um país completamente arruinado pela guerra e por todos os descompassos que a ela estão diretamente atrelados, torna-se impossível manter toda e qualquer estabilidade mental de um povo. As ruínas deste tempo histórico revelam a desesperança e a impossibilidade da devolução da fé.

Conforme Camus (2011, p. 210),

Para aqueles que desesperam de tudo, os raciocínios não podem devolver a fé, mas apenas a paixão, e, no caso, a própria paixão que jazia no âmago desse desespero, quer dizer, a humilhação e o ódio. Não havia mais um valor, ao mesmo tempo comum e superior a todos esses homens, em nome do qual lhes seria possível julgarem-se uns aos outros. A Alemanha de 1933, portanto, aceitou adotar os valores degradados de alguns homens, tentando impô-los a toda uma civilização. Priva da moral de Goethe, ela escolheu a moral da gangue³³.

Por intermédio da exaltação à condição biológica, elevava-se a obstinada e inabalável perseguição, impelida e justificada pelo ferrenho, incabível e intolerável discurso que produz

³³ Refere-se a todos os sentimentos desenvolvidos pelo desejo de uma destruição total à qual vinculava-se, ao mesmo tempo, o sucesso e a aclamação, a ovação, o êxito e o brilhantismo, a vingança, a desgraça e o sofrimento, o ódio, a mágoa e o rancor.

a dominação, o ódio e a destruição.

Esta moral da gangue, a que Camus se refere, resume-se de forma clara e contundente através da lógica ancorada no desejo de interpor às sociedades europeias o "Império do sangue e da ação". Não obstante, Camus considere que esse Império provavelmente não tenha sido concebido pelo *führer* em seus propósitos iniciais.

Pouco importando-se com os rumos que estavam ali sendo alicerçados, Hitler os conduz, imbuído pela força de uma política externa de cunho biológico, ao perpétuo conflito, de onde se registrará o frenético e indômito desejo por uma purificação do estado. "Hitler era a história em estado puro" (CAMUS, 2011, p. 211), afirmou Camus.

Ele, era a sua própria força, e o seu desejo cego e intransigente por esta purificação, tornava-se, então, mais importante até mesmo do que a própria vida. A lógica que movia sua ação e seu obstinado desejo era a lógica de uma destruição absoluta, de onde seria extraído, se necessário fosse, a força para uma completa aniquilação, não apenas dos outros, mas, até mesmo de si.

O desprezo é a lógica propulsora do fascismo e, ainda que contraditório seja, é o mesmo desprezo que os mobiliza para a instauração do regime. Ou seja, o desprezo os move à ação que culminará não apenas nas elaboradas e bem arquitetadas intervenções, mas, também, em uma ação que renegará, de certa maneira, a si mesmo. Como afirma Camus, "[...] o fascismo não pode ser outra coisa sem se renegar a si próprio." (CAMUS, 2011, p. 212)

Em sua lógica destrutiva, tanto Hitler quanto Mussolini, acreditava que, em se tratando, inclusive, de risco à raça, a legalidade das ações e todo e qualquer ordenamento jurídico subsistente tornar-se-iam secundários. O subterrâneo de ilegalidades proveniente destas ações expressa-se claramente através da postura assumida, em especial, por Goering, durante o Julgamento de Nuremberg, ao afirmar que a legalidade sempre estará ao lado de quem vence, enquanto que para o vencido lhe restará apenas a condição de réu.

Embora muito tenha sido dito ao longo do julgamento de Nuremberg, o mais importante assunto, no entanto, foi deixado de lado. Esquivaram-se por motivos óbvios de discutir as responsabilidades que há muito foram crivadas na parede do Ocidente e que, em essência, tratam-se, a bem da verdade, do niilismo e de sua história em toda a civilização ocidental. Certamente não haveria lugar para se julgar as responsabilidades históricas do niilismo, neste tribunal, pois, se assim o fizessem, anunciariam, em certa medida, uma culpa universal que o Ocidente evidentemente não desejaria assumir. Bastavam-lhes os crimes cometidos pelo III Reich que, por natureza, já eram suficientemente horrendos e deploráveis para se analisar.

A configuração de um Estado em permanente condição de conflito tornou a nação alemã um estado de perpétua tensão. De conquista em conquista, Hitler alimentava sua sede pela ação e pelo movimento que, em suma, nutriam-no. A construção do inimigo externo colocava a todos em perene estado de alerta e de terror.

De acordo com Camus (2011, p. 213),

Hitler, em todo o caso, inventou o movimento perpétuo da conquista, sem o qual ele nada teria sido. Mas o inimigo perpétuo é o terror perpétuo, desta vez no nível do Estado. O Estado identifica-se com “o aparelho”, isto é, com o conjunto de mecanismos de conquistas e de repressão.

O desenvolvimento deste aparelho como aparato estatal alemão dá, à configuração que se apresenta o devido caráter impositivo que substituirá todo e qualquer método de mediação que não seja pelo medo e pela violência. Esse aparelho é o partido que, em sua orgânica e estratégica estrutura de opressão, expandir-se-á por todo o país, através da propaganda e da repressão.

A constituição deste aparelho e a configuração de único guia, mentor, líder, ou simplesmente o Führer, eliminará toda e qualquer possibilidade de mediação que pudesse ser desenvolvida em nome da liberdade. Elimina-se o Estado Democrático de direito, pois, em se tratando de uma ameaça, que como já foi mencionado foi desenvolvida pela a própria propaganda nazista, a única legalidade estaria centralizado nas mãos do grande guia, do grande senhor.

Nesse momento, em meio à construção deste Estado, forjado na ideia de que nada teria sentido, assiste-se ao recrudescimento de "uma idolatria e uma degradação do sagrado" que o próprio niilismo até então havia sepultado.

Observa-se que a razão sobre a qual o Estado foi construído dava aos aparatos estatais de repressão a devida e eficaz instrumentalização religiosa que transformaria multidões em escravos.

Em meio ao mito do inimigo externo e o desenvolvimento e expansionismo da raça ariana transformavam o nacionalsocialismo no único e verdadeiro caminho à salvação.

A idolatria a Adolf Hitler transformava-os em executores do crime, de onde se observaria que a honra estaria na obediência, mas que esta obediência, às vezes mal compreendida, seria de forma injusta confundida com o crime.

Inúmeros registros disponibilizados pelo Julgamento de Nuremberg demonstram que a fidelidade ao exercício militar poucas vezes não proporcionou o crime, pois, em se tratando

de obediência, crime maior seria o descumprimento da ordem do grande führer, ou seja, em nome da obediência, o assassinato não se trataria de um crime, mas de uma tarefa a ser executada.

Para Camus (2011, p. 215),

Enquanto houver inimigos haverá terror; e haverá inimigos enquanto o dinamismo existir, e, para que ele exista, ‘todas as influências suscetíveis de enfraquecer a soberania do povo, exercida pelo Führer, com a ajuda do partido...’ devem ser eliminadas. Os inimigos são hereges, devem ser convertidos pela pregação ou pela propaganda; exterminados pela inquisição ou, em outras palavras, pela Gestapo

Assim, observa-se que não haveria possibilidade de contestação às ordens estabelecidas por Hitler. Todos são transformados em instrumentos ou objetos para uma dominação absoluta, todos estão aprisionados a tirânica engrenagem do aparelho nazista, de onde se observa que, aqueles que por ventura recusassem-se a servirem aos interesses do nacionalsocialismo seriam, ao invés de instrumentos de sua tirania, produtos de consumo para a manutenção de seus interesses.

A irracionalidade presente nesta revolta demonstra que esta só estaria interessada na eliminação daqueles que deste sistema não desejassem fazer parte, ou seja, se não serve aos interesses do Estado, então, trata-se de um inimigo. Esse é o chamado terror irracional que Camus alerta em *O Homem Revoltado*. Trata-se de um terror irracional, pois, dispõe-se a destruir não só o que se opõe a ele, mas, sobretudo, a natureza humana daqueles que servem a ele.

No seio do Estado nazista não há espaço para humanismo, empatia ou compaixão, os homens que lhe servem sofrem o devido esvaziamento ético e a completa fragmentação enquanto *sujeitos*³⁴.

A solidariedade metafísica que apontamos no início, por intermédio de Prometeu, simplesmente é varrida do coração dos executores, pois, em nome do Estado, tudo estará para ele e nada, absolutamente nada, além dele.

Atesta-se, diante deste completo desmoronamento humano, que o desejo de imputar à

³⁴ Camus aponta a importância dos veículos de comunicação e dos aparatos de tortura como métodos extremamente eficazes de eliminação da culpa naqueles que estariam cumprindo os devidos desígnios que a aspiração ariana os convocariam. “A propaganda e a tortura são meios diretos de desintegração; mais ainda a degradação sistemática, o amálgama com o criminoso cínico, a cumplicidade forçada. Aquele que mata ou tortura só conhece uma sombra em sua vitória: não pode se sentir inocente. Logo, é preciso criar a culpabilidade na própria vítima, para, num mundo sem rumo, a culpabilidade geral legitime apenas o exercício da força, consagre apenas o sucesso.” (CAMUS, 2011, p. 215)

vítima o sentimento de culpa, atrela-se diretamente ao desejo de impor ao mundo a sua desesperança. Não há inocentes, mas apenas carrascos. O regime nazista impunha aos condenados a desprezível tarefa de executarem uns aos outros como forma de banir a inocência do mundo.

Exigir, por exemplo, que uma mãe escolha qual de seus três filhos deverá ser executado é uma vil demonstração de que o poder e a desesperança definitivamente reinam em um mundo, marcado pela cruel e desumana condição servil.

Segundo Camus (2011, p.216),

Os crimes hitleristas e, entre eles, o massacre dos judeus não têm equivalente na história, porque a história não tem nenhum exemplo de que uma doutrina de destruição total jamais tenha sido capaz de apoderar-se das alavancas de comando de uma nação civilizada. Mas, sobretudo, pela primeira vez na história os governantes de um país utilizaram o seu imenso poder para instaurar uma mística fora de qualquer moral. Esta primeira tentativa de uma igreja construída sobre o nada pagou-se com a própria aniquilação.

A própria aniquilação do Estado nazista só demonstra o seu indômito desejo pelo nada, típico das niilistas revoluções sanguinárias, que, em se tratando dos alemães, expressam-se na história através de sua política de supremacia racial.

Apesar das aspirações hitleristas, nunca houve por sua parte um desejo internacionalista como observaremos a partir da experiência soviética, através de Stalin. Hitler, em entrevista concedida a George Sylvester Viereck, em julho de 1932, afirmava os seus ideias, distinguindo-os dos marxistas que, segundo Hitler, teriam indevidamente se apropriado do termo socialismo.

De acordo com ele, o socialismo era uma antiga instituição alemã, desenvolvida por seus ancestrais e naturalmente herdada pelos alemães. O socialismo defendido por Hitler era, portanto, ariano e nacional.

Não possuía, em sua essência, nenhum caráter internacionalista, pois, o socialismo, enquanto instituição ariana transformava o Estado e a raça numa só, dando-lhe à devida condição de seu nacionalsocialismo.

Diferentemente dos nazistas, as aspirações soviéticas, desde suas origens, revelam claramente o desejo pela instalação de um império com alcances mundiais, de onde se observará, como aponta muito bem Camus, que "[...] pela primeira vez na história, uma doutrina e um movimento apoiados por um império armado propõem-se como objetivo a revolução definitiva e a unificação final do mundo." (CAMUS, 2011, p. 218)

Por mais ambiciosas e perversas que tenham sido as pretensões hitleristas, estas não

alcançaram a devida plenitude desejada. O fracasso de tais aspirações colocou mais uma vez a história em compasso, em cadência e em andamento. No entanto, quando imaginou-se que as pretensões humanas frustradas pelo projeto hitlerista não encontrariam mais força para empreender um projeto de tamanha envergadura, fomos mais uma vez surpreendidos.

Como bem observou Camus, “[...] tão incansável quanto a própria história, a pretensão humana à divinização ressurgiu, com mais seriedade e maior eficácia, sob a forma do Estado racional, tal como foi edificado na Rússia” (CAMUS, 2011, p. 218)

Desta vez, ao invés da divinização irracional do Estado nazifascista, vimos um novo tipo de divinização, uma divinização do Estado racional soviético que, diametralmente oposto ao nazifascismo, revelou-se muito mais bem elaborado, diligente e dedicado às suas aspirações.

5.1.2 – O Terrorismo de Estado e o Terror Racional

Em *A Margem Esquerda*³⁵, Varlam Chalámov inicia o livro com um conto chamado de *O Procurador da Judeia*. Nele, registra-se parte do cotidiano diuturnamente vivido por uma quantidade sem fim de miseráveis abandonados a quarenta graus negativos nos campos de concentração soviéticos. Chalámov descreve, como quem sentiu na pele, as pútridas condições imputadas a esses presos. Os relatos feitos pelo autor trazem em sua densidade a difícil tarefa de investigá-los, pois tratam-se, a bem da verdade, de um conjunto de depoimentos que nos mortificam e esgarçam a alma, evidenciando a tenebrosa condição humana à qual estavam aprisionados.

Como descreve Varlam Chalámov (2016, p. 15)

Em 5 de dezembro de 1947, o vapor KIM³⁶ entrou na baía de Nagáievo³⁷ com uma

³⁵ É o segundo volume da série *Contos de Kolimá*, uma coletânea de contos reunidos em cinco livros, produzidos a partir da experiência de Varlam Chalámov, enquanto prisioneiro político, durante sua estadia nos campos de concentração soviéticos. Perseguido pela repressão stalinista, Chalámov foi condenado há vinte longos anos de prisão nos Gulag siberianos. Seu crime: atividade antirrevolucionária. Chalámov foi apenas um dos inúmeros presos políticos encarcerados pelo crime de opinião.

³⁶ Acrônimo de *Kommunistítcheski Internatsional Molodioji* [Internacional Comunista da Juventude].

³⁷ Os navios que aportavam em Nagáievo descarregavam os corpos nos caminhões. Aqueles que naturalmente chegavam sem vida eram jogados à margem e conduzidos em seguida ao cemitério, sendo despejados aos montes em valas comuns, sem que ao menos uma identificação fosse fixada aos corpos. A fidelidade aos fatos exige que façamos um exercício de resgate histórico para que possamos compreender melhor e de forma mais

carga humana. Era a última viagem da embarcação, o período de navegação terminara. Magadan recebeu os hóspedes com quarenta graus negativos. Aliás, os que eram trazidos no vapor não eram hóspedes, mas os verdadeiros donos daquela terra – os presos.

Falar sobre a ex-URSS e conseqüentemente sobre os horrores praticados pelo Stalinismo, sem dúvida, exigirá um amplo exercício arqueológico para que possamos compreender de onde surgiram as noções finalistas acerca da história e, sobretudo, o caráter profético que fomentou os eventos revolucionários de 1917 e que, posteriormente, desembocaram nesse terrorismo de Estado, mas que, diferente das experiências nazifascistas, trata-se, agora, de um terrorismo racional.

Observaremos que o pensamento elaborado por Marx, ainda durante o século XIX, esteve diretamente associado a esses distúrbios, servindo, em grande medida, para o autoritarismo que seria inicialmente depreendido por Lênin e alguns anos mais tarde por Stalin.

Ainda que o filósofo alemão não tenha tido o interesse em proporcionar tais acontecimentos, o messianismo utópico de suas teorias notadamente mobilizou incontáveis discípulos que, ao invés de terem ancorado seus pensamentos no válida e crítico método elaborado por Karl Marx, preferiram infelizmente estabelecer como alicerce de seus pensamentos o caráter profético da teoria marxista.

Como perceberemos, o desenvolvimento do pensamento de Marx esteve diretamente associado aos eventos e às transformações promovidas pelo processo de industrialização que se iniciou ainda no final do século XVIII.

Naquele período, as mudanças e transformações proporcionadas por este processo puseram a economia e a política em permanente estado de transição, marcadamente caracterizado pela substituição do sistema de produção agrário pelo modelo de industrialização que se iniciava.

Durante esse processo, Marx teve à sua disposição uma conjuntura completamente favorável para a elaboração de uma crítica ao capitalismo que dava os seus primeiros passos desde o último quartel do século XVIII e que, em seu tempo, desenvolvia-se de forma cada vez mais forte.

Nesse momento, em meio a um socialismo emergente que em parte inspirava-se nas próprias aspirações revolucionárias suscitadas na França, em 1789, construía-se de forma

muito abstrata e com fortes previsões ancoradas no futuro, um pensamento marxista que assumia, por vezes, um tom extremamente profético que o equiparava, inclusive, à religião cristã.

O fato de extrair da revolução francesa noções para um socialismo que ainda em essência mostrava-se muito primitivo, Marx, naturalmente não poderia dar a ele a devida concretude, mas, conjecturas que inevitavelmente o impeliam para as projeções futuras de um modelo de sociedade.

Diante deste cenário, Camus observa, então, que “[...] não é, portanto, de admirar que tenha conseguido misturar em sua doutrina o método crítico mais válido com o messianismo utópico mais contestável.” (CAMUS, 2011, p. 219).

Embora o método elaborado pelo filósofo alemão tenha sido de grande relevância, o que se percebe, no entanto, é que os marxistas distanciavam-se pouco a pouco desta realidade, ao mesmo passo em que mantinham-se cada vez mais firme às previsões futuras.

A ascensão e o fortalecimento da “fé” a partir de uma projeção de uma sociedade sem classes, notadamente fortaleceu o tom profético de sua teoria, a partir da postura assumida por uma ampla maioria de discípulos.

Dessa maneira, é preciso dar atenção aos mais fervorosos discípulos do filósofo alemão, pois, estes, com toda certeza, protagonizaram, ao longo da história, alguns dos principais e mais controversos eventos revolucionários, de onde se observa, inclusive, que tais empreendimentos reivindicavam uma modelo de Revolução justamente nos moldes do que havia sido preterido por Marx.

Daremos especial atenção a tais discípulos, pois nas investigações que aqui serão realizadas, não analisaremos o método de análise crítica elaborado por Marx, mas, sim, a ação empreendida pelos marxistas à luz da profecia. Será o caráter messiânico de tais teorias que fomentará os percursos que aqui serão estabelecidos.

Para o filósofo argelino, "um messianismo histórico e científico influenciou o seu messianismo revolucionário, oriundo da ideologia alemã e das insurreições francesas" (CAMUS, 2011, p. 220-221), dando-lhe à devida características que investigaremos a partir de agora.

A relação messiânica de Marx com a religião deve-se, sobre medida, ao fato de que a noção finalista da história, encontrada em Marx, nasce, em certo sentido, com o cristianismo, pois eles, os cristãos, consideram os eventos que são inerentes à vida como frutos de um processo histórico marcadamente caracterizado e impelido a um fim, cuja coroação deste processo se dá, segundo o cristianismo, através da punição ou da absolvição.

Como afirma Camus (2011, p. 221),

O cristianismo foi obrigado, para estender-se ao mundo mediterrâneo, a helenizar-se, e sua doutrina, ao mesmo tempo, flexibilizou-se. Mas a sua originalidade foi introduzir no mundo antigo duas noções jamais associadas até então, as de história e castigo. Pela ideia de mediação, ele é grego. Pela noção de historicidade, ele é judaico e voltará a ser encontrado na ideologia alemã.

Como pode ser observado, a Filosofia da História origina-se a partir de certos aspectos da representação cristã, enquanto reflexo dos processos históricos que se baseiam na ideia de uma origem e de um fim. Diferente dos gregos que acreditavam no devir percebe-se que tanto os cristãos quanto o próprio Marx acreditavam no processo de evolução histórica.

Enquanto no mundo antigo a natureza deveria ser contemplada, para os cristãos e os marxistas ela deve ser dominada e transformada. Dominar, ao invés de contemplar, já denota alguns dos principais aspectos de um terrorismo que se anuncia. Observa-se, desde já, que, enquanto os cristãos viviam em permanente estado de tensão a espera de um apocalipse que sinalizaria um final dos tempos, os gregos, ao contrário, colocavam-se em estado contemplativo de um cosmo, de uma natureza, na qual tudo, segundo eles, estaria meticulosamente em estado de harmonia.

Para os gregos, diferente daqueles que defendiam o pensamento histórico, era preciso obedecer ao cosmo e ao equilíbrio natural dos processos que regem, inclusive, a própria relação do homem com a natureza.

No entanto, não serão os cristãos nem tampouco os marxistas que respeitarão esse estado contemplativo da ordem natural. Ao contrário, os cristãos serão os primeiros a romper com essa ordem.

Como afirma Camus, "[...] o belo equilíbrio entre o humano e a natureza - a aceitação do mundo pelo homem, que soergue e faz resplandecer todo o pensamento antigo - foi esfacelado, em benefício da história, inicialmente pelo cristianismo". (CAMUS, 2011, p. 222)

Os cristãos tornaram-se os primeiros, pois a própria ideologia alemã encarregou-se de despertar a fúria de um deus judaico que já estava há algum tempo adormecido. Eles colocaram em dúvida a divindade de cristo e isso permitiu que a implacável ira do Deus judaico ressuscitasse, eliminando o caráter de entendimento e de composição em conflitos, como se pretendia o cristianismo. Inicia-se, assim, a Inquisição.

Como observa Camus, “[...] o deus implacável dos exércitos reina novamente, toda beleza é insultada como fonte de prazeres ociosos, a própria natureza é escravizada”. (CAMUS, 2011, p. 222)

A ressuscitação deste deus deve-se, sobretudo, à necessidade de uma restituição da unidade. No entanto, esta restituição é almejada a partir da história de onde a natureza deverá então ser depositada, mas que, ao mesmo tempo, gerará o devido aprisionamento e opressão típicos do pensamento religioso. A esse aspecto, Marx refere-se às religiões, em especial ao cristianismo, como “o suspiro da criatura oprimida”.

Como afirmou o próprio Marx (1969, p. 304),

A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da dor real e o protesto contra ela. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, tal como o é o espírito de uma situação sem espírito. É o ópio do povo.

Embora fosse um crítico das religiões, percebe-se, no entanto, que algo muito semelhante acontecerá com o desenvolvimento do pensamento marxista que, apesar de ter um ateísmo claramente agudo já estabelecido, restituirá no lugar desse deus uma divinização do próprio homem.

Como observou o filósofo e sociólogo francês Lucien Goldmann (1955, p.99),

A crença marxista é uma crença no futuro histórico que o ser humano cria por si mesmo, ou melhor dizendo, que devemos fazer com nossa atividade, uma “aposta” no êxito de nossas ações; a transcendência³⁸ da que é objeto esta crença não é nem sobrenatural nem trans-histórica, mas, sim, supra-individual, nada mais mas tampouco nada menos.

Neste aspecto, por ter assumido um tom messiânico, mesmo tendo ele o seu caráter revolucionário, o socialismo defendido por Marx iguala-se, ainda que guardada a proporção, a certos preceitos defendidos e amplamente disseminados pelas tradicionais religiões. Embora sejam distintos, o que os une, em essência, é a historicidade.

Embora o rompimento com o mundo antigo tenha partido tanto por parte dos cristãos quanto dos marxistas, eles, todavia, adotavam métodos distintos de ruptura. A repugnância ao mundo antigo, no entanto, é uma característica de ambos.

O caráter messiânico assumido por Marx dialoga profundamente com a noção de progresso que se difundia avidamente em seu tempo. Durante esse período, a própria noção de progresso confundia-se com o expansionismo científico do momento. Em nome dele, do progresso, observou-se, inclusive, que tal desenvolvimento permitiu à sociedade burguesa de seu tempo a manutenção de uma ordem social que, em certa medida, reforçava

³⁸ Marx considerava que a ausência de transcendência em uma religião, a tornava política.

contraditoriamente os laços nocivos da escravidão e do conservantismo.

O ideal de progresso, difundido nesta época, influenciou ainda que de forma distinta o pensamento marxista, induzindo-o à marcha sedenta por um progresso social que, como vimos, trata-se, a bem da verdade, de uma noção claramente burguesa. Dessa forma, em certo sentido, Marx talvez tenha sido um profeta burguês.

Sua ideia de progresso manifestava-se através da profecia de uma sociedade sem classes que, como bem sabemos, revolveria na perspectiva marxista o misterioso problema histórico.

Embora assim o desejasse, não seria por intermédio tão somente da política e/ou da filosofia que esse processo se desenrolaria. Assim como o processo histórico é revolucionário, o modo de produção também o é. Logo, é preciso ir às raízes desse subsolo econômico para que dele pudéssemos extrair as mudanças reais.

Nas palavras de Engels (1882, p. 17),

A concepção materialista da história parte do princípio de que a produção e, em seguida, a troca de seus produtos, é a base de toda ordem social; de que em todas as sociedades que sucederam na história, a distribuição dos produtos e junto a ela a divisão dos homens em classes é determinada pelo que a sociedade produz e, como o produz e de que forma troca os seus produtos. Segundo esses conceitos, as últimas causas de todas as mudanças sociais e de todas as revoluções políticas não devem buscar-se nas cabeças dos homens e nem nas ideias que eles fazem da justiça e da verdade eterna, mas sim nas transformações acontecidas no modo de produção e de trocas. Buscá-las não na filosofia, porém na economia dessa época

No entanto, em nome do progresso e da marcha em direção ao futuro comum, a profecia marxista suscitou desdobramentos severos que naturalmente foram sentidos anos mais tarde.

Em 1917, inspirados pelo teor salvífico e religioso que as profecias do filósofo alemão lhes proporcionavam, os revolucionários deram um importante passo para a concretização de sua concepção histórica. Acreditaram ter alcançado as portas dos céus, após terem estabelecido o rompimento com a opressora estrutura czarista dominante na Rússia.

Amparados por Marx e Engels, os revolucionários de 1917 estabeleceram uma completa e absoluta oposição ao dito Estado Burguês que, como vimos balizado pelos mesmos ideais de progresso que havia também inspirado Marx, tornara-se um inimigo para os revolucionários.

Tal oposição deve-se ao fato de que, para eles,

O Estado não é, de forma alguma, uma força imposta, do exterior, à sociedade. Não é, tampouco, "a realidade da Ideia moral", "a imagem e a realidade da Razão, como pretende Hegel. É um produto da sociedade numa certa fase do seu desenvolvimento. É a confissão de que essa sociedade se embarçou numa insolúvel contradição interna, se dividiu em antagonismos inconciliáveis de que não pode desvencilhar-se. Mas, para que essas classes antagônicas, com interesses econômicos contrários, não se entre devorassem e não devorassem a sociedade numa luta estéril, sentiu-se a necessidade de uma força que se colocasse aparentemente acima da sociedade, com o fim de atenuar o conflito nos limites da 'ordem'. Essa força, que sai da sociedade, ficando, porém, por cima dela e dela se afastando cada vez mais, é o Estado. (ENGELS apud LÊNIN, 2007, p.24)

Apesar da importância desses esclarecimentos introdutórios, o alvo de nossas discussões para a amplitude do tema abordado, não estarão exatamente atrelados aos eventos ocorridos em fevereiro de 1917, mas ao nihilismo agudo que se representará pelas ambições stalinistas a partir de sua ascensão ao poder.

As preocupações que aqui serão esmiuçadas relacionam-se à forma com que Stalin ascendeu ao poder, após a morte de Lênin e os desentendimentos de Trótski com o Comitê Central Soviético.

Analisaremos a partir disso, as medidas que foram alicerçadas por Stálin para que possamos compreender os rumos que inevitavelmente influenciaram o futuro do socialismo soviético. Veremos, inclusive, que o Czar Vermelho, como era conhecido Stálin, foi considerado como o verdadeiro responsável pelo sepultamento e completo fracasso soviético.

De acordo com Trótski (1947, p. 441),

Stálin não se converteu apenas num membro do triunvirato mais poderoso, e subsequentemente o único sucessor de Lênin. Todavia, com o passar dos anos, adquiriu uma força com a qual Lênin jamais sonhara - de fato, uma autoridade mais absoluta que a de qualquer czar na longa história do despotismo russo.

Eleito em 1922, como o novo Secretário-Geral do Partido, Joseph Stálin, embora ainda fosse pouco conhecido, ocupava naquele momento funções meramente burocráticas dentro do Partido.

Após dois meses à frente do cargo, Stálin conseguiu, mediante uma combinação artil e meticulosa de uma engenharia de poder, alçar uma posição mais favorável e estratégica, após o afastamento de Lênin que, por motivos de saúde, encontrava-se impossibilitado de permanecer à frente do cargo.

Com o afastamento do então absoluto e incontestável Lênin, Stálin aproveita-se do momento para um fortalecimento, em caso de retorno do líder soviético. Stálin comportava-se conforme às necessidades apresentadas pelo partido e pelo país.

Tais mecanismos quase sempre se associavam às repressões que foram, em certa medida, responsáveis por torná-lo mais público e conhecido pelo país, mas ao mesmo tempo alvo de inúmeras críticas, dando-nos fortes demonstrações do que já estaria por vir.

Após retornar à função, Lênin descobre os erros e equívocos que estariam sendo gerados por Stálin e solicita que ele seja imediatamente removido da função.

Como afirma Isaac Deutscher (1970, p. 221),

De volta ao trabalho, senti uma mudança imprecisa, mas inegável no ambiente que o cercava. Os defeitos da máquina administrativa tinham piorado durante sua ausência. Tornara-se mais difícil obter respostas rápidas e diretas às suas indagações. As pessoas se queixavam de grosserias em certas repartições, de entraves burocráticos em outras e de abuso do poder em outras mais. As ordens e instruções que ele mesmo dava encaixavam frequentemente em lugares desconhecidos, sem que jamais chegassem a seu destino. Tinha a sensação de que acontecimentos obscuros ocorriam às escondidas. Antes mesmo de sua doença, comunicara ao partido essa misteriosa sensação de que toda a máquina governamental movia-se em direção diferente da que ele traçara como comandante. Essa sensação tornava-se agora ainda mais forte. Ao tentar localizar a origem da modificação, deparou logo com os escritórios da Secretaria Geral.

Stálin justificou os atos por ele comandados e, apesar dos atritos com Lênin e Trótski, foi mantido à frente da secretaria. No entanto, não tardaria para que um novo desacordo surgisse.

Em meio às tensas relações que haviam sido nitidamente expressas, uma nova disputa, desta vez associada à nacionalidade das repúblicas soviéticas, colocaria mais uma vez Lênin e Stálin em lados opostos. Havia um desacordo entre Lênin e Stalin acerca desse tema, pois, enquanto o primeiro defendia que a Unificação das Repúblicas ocorresse de forma voluntária, já o segundo, defendia um processo de adesão de todas essas repúblicas à Federação Russa. Após um longo processo, a proposta de Lênin foi aceita.

Com o agravamento da doença de Lênin, iniciava-se o processo de indicação para os possíveis substitutos. Para o grande líder, nem Trótski nem Stálin estariam à altura do cargo.

Com a morte de Lênin, Stalin, Zonoviev e Kamenev formaram o chamado triunvirato com o intuito deliberado de impedir que Trótski assumisse a liderança do partido. Com isso, inicia-se a tenebrosa gestão stalinista.

Por ocasião da morte de Lênin e a não divulgação do testamento em que ele recomendava o afastamento imediato de Stálin, propiciaram o ambiente favorável para as articulações stalinistas. Stalin, ao consolidar-se no poder, mediante apoio da velha guarda do partido, trata de derrubar Trótski para que o mesmo não atrapalhasse os seus planos. A partir da elaboração da teoria stalinista do "socialismo num só país", contrária à teoria trotskista da

"revolução permanente", Stálin, enfim, consegue afastar Trótski do poder, afirmando que seu projeto era o oposto do que Lênin defendia.

Stálin foi efetivamente alçado ao poder no ano de 1925. Após assumi-lo, descobre a realidade de um país fragilizado pelos efeitos nocivos da Primeira Grande Guerra (1914-1918) e da Guerra Civil (1918-1921). Logo nos meses iniciais, Stálin retira o caráter *humanista* que o socialismo trazia e o substitui pelo chamado *socialismo sacrificial*.

Um ano depois, em 1926, Stálin dá início ao processo de eliminação daqueles que se opunham aos seus interesses.

Trótski, por exemplo, foi um dos primeiros a serem expulsos do *Politburo*³⁹. Não satisfeito, Stálin articula no interior do *Politburo* a expulsão definitiva de Trótski da URSS. Com a expulsão e a eliminação de todos os adversários, sua ascensão estava concluída.

Não tardaria desta maneira, para que Stálin pusesse em prática todos os horrores de seu regime. Uma de suas primeiras ações no campo econômico foi o estabelecimento de uma coletivização compulsória. Para esta realização, um forte aparato coercitivo fora desenvolvido, resultando na morte de milhões na década de 1930,

Estava decretada a era do terror. Nesse momento, houve uma grande mobilização de refugiados que naturalmente tentavam escapar da escravização que estava sendo imposta por Stálin.

Segundo Dmitri Volkogonov (2008, p. 89),

Stálin propôs: os indivíduos que se recusarem a retornar à URSS se colocarão fora da lei. Por ser fora da lei implica: a) o confisco de todas as posses da pessoa condenada; b) a execução da pessoa condenada vinte e quatro horas depois da confirmação de sua identidade. Esta lei tem força retroativa.

O estabelecimento desta lei possibilitou uma onda de assassinatos no exterior, pois, aqueles que por ventura fossem enquadrados como inimigos do regime, estes, evidentemente não mereceriam o perdão, nem tampouco a vida.

Os "Processos de Moscou", onde foram montados os tribunais para o julgamento e a execução dos opositores ao regime stalinista, conhecido também, como "Terror", em uma clara menção à Revolução Francesa, evidencia uma das faces mais obscuras desse regime.

Para Isaac Deutscher (1970, p. 311-312),

Esse período tem sido frequentemente comparado com a fase derradeira da revolução jacobina - o regime da guilhotina - na França [...]. No "reino do terror" de

39 Comitê Central do Partido comunista da antiga U.R.S.S.

Stálin, como no de Robespierre, houve a mesma característica macabra, as mesmas cores negras de crueldade irracional, o mesmo horror mitológico que a visão de uma revolução devorando os próprios filhos não deixa de provocar [...]. Já vimos Stálin transformar-se no líder da facção centrista do bolchevismo. Vimo-lo, apoiado a princípio pela direita bolchevista, derrotar a esquerda e voltar-se depois contra a direita. Vimo-lo, finalmente, como líder triunfante de sua facção, apossar-se sozinho do poder.

Uma série de expurgos foi iniciada. A partir da década de 1930, foram iniciados os processos de aprisionamento nos campos de concentração na Sibéria.

Neles, os condenados eram obrigados a realizar trabalhos forçados, em condições miseráveis e temperaturas geralmente 30 a 40 graus abaixo de zero.

Em *O Zero e o Infinito*, Rubashov, personagem principal da obra de Arthur Koestler, denuncia os propósitos farsescos da revolução socialista soviética que, em essência, evidenciavam o desmoronamento ético e moral de seu tempo.

Rubashov era um bolchevique histórico que foi preso durante os expurgos stalinistas da década de 1930 e que por intermédio de inúmeras técnicas de confissão, é obrigado a confessar-se um contrarrevolucionário. Neste livro, Koestler denuncia os horrores stalinistas da década de 1930.

Para Koestler (2013, p. 205),

Tudo não passava de uma grande farsa, pensou Rubashov; no fundo, toda essa prosopopeia de “filosofia revolucionária” era somente uma maneira de consolidar a ditadura, que, muito embora um fenômeno deprimente, ainda parecia representar uma necessidade histórica. Tanto pior para quem levava a farsa a sério, como, que só via o que acontecia no palco, e não toda a engrenagem por detrás. Fora-se o tempo em que a política revolucionária era decidida em congressos abertos; agora ela se decidia por baixo dos panos – e isso era também uma consequência lógica da lei da maturidade relativa das massas...

Rubashov, durante o interrogatório, aponta os riscos mortais que o seu desvio poderiam ter acarretado. Em sua demanda por uma reforma que atendesse de forma mais ampla os anseios da democracia, Rubashov desejava o fim e a extinção do Terror e do rígido controle exercido pelo Partido. Rubashov mantinha-se consciente, mesmo sabendo que sua atitude, considerada contrarrevolucionária, poderia lhe custar à própria vida.

Como afirma Koestler (2013, p. 294)

Talvez estivesse aí o coração do mal. Talvez não fosse conveniente a humanidade navegar sem lastro. E talvez a razão, por si só, fosse uma bússola defeituosa, que indica um caminho tão tortuoso e cheio de curvas que o alvo acaba sumindo em meio à névoa.

De acordo com Camus, os campos de concentração soviéticos demonstram como a perversidade de um sistema pode simplesmente reduzir pessoas ao mero número de objetos, pois, em essência, se o caráter humanista foi retirado do teor socialista desenvolvido por Stálin, então, as pessoas deixam de serem indivíduos e sujeitos e assumem o caráter inanimado das coisas e dos objetos. Não se tratam mais de pessoas, mas, sim, de objetos.

De acordo com Camus (2011, p. 274),

Pode-se subjugar um homem vivo, reduzindo-o à condição histórica de coisa. Mas, se morre recusando, reafirma uma natureza humana que rejeita a ordem das coisas. É por isso que o acusado só é produzido e morto diante do mundo se consentir em dizer que sua morte será justa e de acordo com o Império das coisas.

Após todos os crimes cometidos durante o século XX, não nos resta outra denominação a dá-lo, senão do século da miséria moral. Nesse período, a consciência foi substituída pela ideologia. Talvez o último assassino que tenha sofrido o peso moral pelo crime que cometeu, tenha sido *Raskólnikov*⁴⁰

Como descreve Dostoiévski (2002, p. 496),

O que o teria, concretamente, inclinado ao homicídio e que foi que o induziu a cometer o roubo? Respondeu com toda a clareza e com a mais brutal precisão que a causa de tudo fora a tristíssima situação, a sua miséria e desamparo, o desejo de iniciar os primeiros passos na vida com o auxílio, pelo menos, de três mil rublos, que esperava encontrar em casa da vítima. Decidira também o crime devido ao seu desorientado e fraco caráter, irritado também pelas privações e pelos fiascos. À pergunta sobre o motivo por que se sentira impelido a denunciar-se, respondeu que o fizera por um sincero arrependimento. Tudo isso era quase brutal...

O Estado racional soviético traz como uma de suas principais contradições à aspiração racional, o drama da inteligência medida e calculada, que, em verdade, trata-se de uma tragédia que se encontra ancorada num niilismo histórico desmedido. Suas aspirações trazem consigo um sem número de assassinatos. Seu desejo pela totalidade e pelo universal extirpou do homem a beleza e a felicidade. O crime e o castigo foram novamente postos à sociedade, são frutos de uma religiosidade científica proporcionadas pelo método marxista. Mesmo tendo Marx e a ideologia alemã, diminuído ou rebaixado cristo, ele o faz ressuscitar reincorporando na sociedade a doutrina da culpabilidade, onde homem e história assumem, respectivamente, os papéis da culpa e da inocência.

⁴⁰ Personagem principal da obra "Crime e Castigo" de Dostoiévski.

6. CONCLUSÃO: O PENSAMENTO DOS LIMITES

Tendo observado o itinerário trilhado por Albert Camus acerca do *Absurdo à Revolta*, nota-se que a Revolta e a Revolução, ao longo da história, como atesta o próprio filósofo, cometeram inúmeros desvios. Segundo ele, alguns desvios devem-se à ignorância, já outros, ao contrário, foram cometidos pelo não reconhecimento do limite que a própria revolta em sua natureza deveria revelar. Ações manifestas e imbuídas pelo niilismo de seu tempo, por exemplo, nunca reconheceram tais limites.

A consequência imediata do desprezo niilista proporcionou ao mundo uma série de desajustes catastróficos à história da humanidade. Qualquer ação, ato ou movimento que não estabeleça os devidos limites de seus empreendimentos que não sejam a de sua eficácia histórica, tornar-se-ão, a bem da verdade, ações, atos ou movimentos de servidão à história.

Como bem observa Camus, "Para escapar a esse destino, o espírito revolucionário, se quiser continuar vivo, deve, portanto, voltar a retemperar-se nas fontes da revolta, inspirando-se então no único pensamento fiel a essas fontes, o pensamento dos limites" (CAMUS, 2011, p. 337).

É preciso descobrir o limite, na medida em que ele, conforme Camus, tudo transfigura e ressignifica. A existência de um limite apontada por Albert Camus deve-se, sobretudo, à necessidade que há de se evitar que o homem negue não apenas aos outros, mas também a si mesmo. Uma ação não pode negar a si mesma, como um pensamento não pode negar a si mesmo. Logo, reconhecer tais limites é, sobretudo, reconhecer que há, como afirma Camus, "uma medida das coisas e do homem". (CAMUS, 2011, p. 337)

Ainda que a revolta seja apontada como um movimento irregular e inconstante, ela, todavia, é a responsável por reafirmar a existência de uma natureza que pode ser diagnosticada de forma comum na humanidade. E é exatamente dessa natureza que, segundo Camus, é possível vir à tona a medida e o limite que residem no próprio homem.

A sede do homem pelo absoluto, em parte suscitado pelo próprio nascedouro da ciência, alicerçam de certo modo os ideólogos do mundo em que vivemos. No entanto, como bem observa o filósofo argelino, a única realidade que o pensamento humano de fato autoriza e reconhece é o da realidade aproximativa ou relativa.

Os limites à razão precisam ser aceitos com a mesma medida com que se recusa subjugar-la à vã aceitação que insiste em reduzi-la, ou seja, é preciso esquivar-se daqueles que querem dá à razão a irracionalidade que não lhe é típica, como também é preciso reconhecer

que nem tudo está ao alcance da razão.

Como afirma o filósofo argelino, “as ideologias que orientam o nosso mundo nasceram no tempo das grandezas científicas absolutas. Nossos conhecimentos reais só autorizam, ao contrário, um pensamento de grandezas relativas” (CAMUS, 2011, p. 338).

Pensar por aproximação, portanto, é a única forma de experimentarmos o real. O pensamento aproximativo ao qual Camus se remete, deve-se à incapacidade da razão de compreender o real de modo absoluto. Assim como a realidade não pode ser plenamente racionalizada, a própria racionalidade nem sempre será congruente ao real.

Há nesse sentido um conjunto de antinomias que marcam o pensamento revoltado. Por mais contradições que possam existir, é “o irracional que limita o racional, que por sua vez lhe dá sua medida” (CAMUS, 2011, p. 339). Ou seja, a não explicação da realidade limita a razão demonstrando que nem tudo pode ser apreendido por ela. No entanto, ainda que a irracionalidade, que é aquilo que não pode ser racionalizado, dê limites à razão, esta, por sua vez, impõe à irracionalidade sua devida medida.

É essa medida que devemos promover do despertar do absurdo à revolta, uma medida dos limites. Passando por Sísifo, Meursault, Calígula, dentre outros, é possível extrairmos uma resposta singular em cada um no momento da conscientização absurda de seu estado. Embora conscientes da essência que há por detrás da existência, o ser não se restringe à essência, bem como não se pode captá-la senão por intermédio da existência e do devir. É o movimento que nos impele à conscientização de nossa existência. No entanto, se estamos em permanente devir, não pode o ser tão somente existir, pois, movimentar-se pressupõe que nele há sempre um começo. Assim é a compreensão do absurdo em Albert Camus, um estado permanente de largada. É exatamente nesse movimento que o ser, portanto, se sente. Sentir e experimentar-se são possibilidades presentes apenas no devir, bem como o devir de nada servirá sem o ser. Ainda que o mundo não seja plenamente estável, certamente tampouco ele se resumirá ao movimento.

Como observa Camus, “o mundo não se acha numa condição de estabilidade pura, mas ele não é somente movimento. Ele é movimento e estabilidade” (CAMUS, 2011, p. 339).

A estabilidade a qual Camus se refere está relacionada ao fato de que, por maior que seja a dialética e o devir que caracterizam a história, o movimento em si não busca um valor que lhe seja desconhecido, ao contrário, ele se dá ao redor de um valor que por ele é reconhecido como um valor primeiro que, como o próprio Heráclito fixou, trata-se, a bem da verdade, do limite que é representado por Nêmesis, considerada a deusa da devida medida e proporção. O limite, enquanto valor primeiro, revela, através de Nêmesis, sua forma

implacável para com os desmedidos.

Camus, inclusive, afirma que “uma reflexão que quisesse levar em conta as contradições contemporâneas da revolta deveria procurar a sua inspiração nesta deusa” (CAMUS, 2011, p. 339).

A partir do Limite desperta-se também à compreensão das inúmeras contradições morais que compõe o pensamento contemporâneo, de modo que, é a partir de sua compreensão que se observa que íntima relação que há entre a virtude e a realidade. Desvincular a virtude do real, a torna um princípio de mal, bem como a plena e irrestrita identificação da virtude com o real é ao mesmo tempo negar a própria virtude.

Camus demonstra que “o valor moral revelado pela revolta está tão acima da vida e da história quanto a história e a vida estão acima desse valor moral. Na verdade, ele só assume realidade na história quando um homem dá sua vida por ele ou a ele se consagra” (CAMUS, 2011, p. 340).

O que o filósofo argelino observa é que, as “revoluções” do século XX, misturaram os valores com a própria história, dando-lhe à devida razão e justificativa uma nova mistificação. Para Camus, não é razoável que uma moral seja aplicada desprovida de qualquer realismo, pois, a ausência de realismo na aplicação moral, tornaria as virtudes puramente assassinas, assim como, a ausência de uma moral tornaria também o realismo cínico e mortal.

A compreensão desse limite se faz necessário, pois, ainda que o homem não seja plenamente culpado, pois, afinal, não foi ele quem começou a história, ele também não está totalmente livre de responsabilidades, pois ele a continuou.

Nesse sentido, o papel da Revolta em Albert Camus trata-se, a bem da verdade, de uma compreensão do limite que, em seu sentido máximo, estabelece a calculada culpa em sua justa medida.

O que Camus apresenta é que existe uma ação e um pensamento calculado para o homem, de modo que, suas ambições pelo absoluto, caso existam, revelariam as contradições que lhe são inerentes, uma vez que o absoluto que não poderá em hipótese alguma ser alcançado. Qualquer aspecto religioso que se atrele à política a tornará um mero martelo inquisidor.

Não cabe a nenhuma sociedade, política ou Estado delinear os rumos que satisfazem à devida liberdade e lazer do homem. Não cabe a nenhum regime escolher o que deve ou não ser melhor para um indivíduo, mas, sim, dá-lo o devido direito de escolher os caminhos que lhe aprouver. O tempo de cultuar a história passou.

De acordo com Albert Camus (2011, p. 346),

Se o tempo da história não é feito do tempo da colheita, a história não é mais que uma sombra fugaz e cruel onde o homem não encontra mais seu quinhão. Quem se entrega a essa história não se entrega a nada e, por sua vez, nada é. Mas quem se dedica ao tempo de sua vida, à casa que defende, à dignidade dos seres vivos, entrega-se à terra, dela recebendo a colheita que semeia e nutre novamente.

Esses, como se percebe, são exatamente os que sabem que conscientes de sua ação e de sua revolta, ainda que contra a história, que essa é a responsável por fazê-la caminhar. É dessa tensão, ao mesmo tempo serena como sugere Camus, que brota o verdadeiro significado à vida. É desse perpétuo confronto que se dilacera a vida, um dilaceramento cuja loucura o impele ao desejo por equidade, numa luta sem tréguas contra os desmedidos.

O que Camus propõe ao longo dessa jornada que é a revolta, não é o pessimismo ou a melancolia, mas obstinação frente à adversidade que oprime o homem. Seu intuito é que o homem se conscientize de sua inteligência e coragem, mesmo diante das inúmeras desgraças que lhe imputam à inaptidão do desejo, para que delas extraia a força e a vontade que, ao fim de seu esforço, se apresentarão como a devida virtude do revoltado.

De seu incansável confronto contra o mal, a revolta extrairá uma nova força. A partir dela, o homem dominará tudo que deve ser dominado em si. Corrigirá tudo o que for possível de ser corrigido.

No entanto, mesmo diante de seu incalculável esforço, “as crianças continuarão a morrer sempre injustamente, mesmo na sociedade perfeita” (CAMUS, 2011, p. 347). Seu objetivo, dessa forma, será o de reduzir os danos e os sofrimentos do mundo, pois sabe que estes jamais deixarão de existir.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, G. **O Estado de Exceção**. Lisboa: Edições 70, 2003.
- BARRETO, Vicente. **Camus: vida e obra**. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor S.A., 1971.
- BRISVILLE, Jean Claude. **Albert Camus**. Lisboa: Editorial Presença, 1962.
- CAMUS, A. **A Inteligência e o Cadafalso**. Rio de Janeiro. Record, 2010.
- _____. **A Peste**. Rio de Janeiro. Record, 2013.
- _____. **Cadernos (1935-37): Esperança do Mundo**. São Paulo. Hedra, 2014a.
- _____. **Cadernos (1937-39): A Desmedida na Medida**. São Paulo. Hedra, 2014b.
- _____. **Cadernos (1939-42): A Guerra começou, onde está a Guerra?** São Paulo. Hedra, 2014c.
- _____. **Camus à Combat**. Paris. Gallimard, 2002.
- _____. **Cartas a um amigo alemão / Os Justos**. Lisboa. Livros do Brasil, 1950.
- _____. **Diário de Viagens**. Rio de Janeiro. Record, 2013.
- _____. **Núpcias, O verão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- _____. **O avesso e o direito**. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- _____. **O Estrangeiro**. São Paulo. Record, 2014.
- _____. **O Mito de Sísifo**. Rio de Janeiro. Record, 2010.
- _____. **O Homem Revoltado**. Rio de Janeiro. Record, 2011.
- _____. **O Primeiro Homem**. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2015.
- _____. **O Mal Entendido**. Lisboa. Livros do Brasil, 2002.
- _____. **Réflexions sur la guillotine**. In: **Réflexions sur la peine capitale in Folio Essais**. Paris: Gallimard, 1957.
- _____. **Textes complémentaires. Essais**. Paris: Gallimard, 1965.
- CHALÁMOV, Varlan. **Contos de Kolimá**. São Paulo. Editora 34, 2016.
- DEUTSCHER, Isaac. **Stalin: a história de uma tirania**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

- DOSTOIÉVSKY, Fiódor. **Crime e Castigo**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- DOSTOIÉVSKY, Fiódor. **Os Irmãos Karamazov**. São Paulo: Nova Cultural, 1995.
- DOSTOIÉVSKY, Fiódor. **Os Demônios**. José Olympio, 1961.
- DUBOIS, L. **Albert Camus: Le Révolte**. Poitiers, 1999.
- ENGELS, F. **Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã**. Moscovo: Editorial "Avante!". Lisboa: Edições Progresso, 1982. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>. Acesso 2 abril de 2017.
- ENGELS, F. **Princípios Básicos do Comunismo** [on line]. Disponível em: <www.marxists.org> Acesso em 20 jun. 2017.
- EPICURE. **Lettres, maximes, sentences**. Paris. Livre de Poche, 1994.
- ÉSQUILO. **O Prometeu acorrentado**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993.
- GERMANO, Emanuel Ricardo. **A Dimensão Ética da Revolta em Albert Camus: filosofia, política e arte**. Fortaleza: EDUFC, 2012.
- GOLDMANN, L. **Le Dieu Caché**. Paris: Gallimard, 1955.
- GUIMARÃES, Carlos Eduardo. **As dimensões do homem**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1971.
- HAUSER, A. **História da arte e da literatura**. São Paulo, Mestrejou, 1990.
- HENGELBROCK, Jürgen. **Albert Camus: sentimento espontâneo e crise do pensar**. Trad. Maria Luisa Guerra e Ivone Kaku. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.
- KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2014.
- KOESTLER, A. **O Zero e o Infinito**. São Paulo, Amarelis, 2013.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo, Herder, 1979.
- LEITE, Lourenço. **Albert Camus: a ética do absurdo**. 2004. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/5582/1/ETICA%20DO%20ABSURDO2012.pdf>. Acesso em 25 mar. 2017.
- LÊNIN, V. I. **O Estado e a Revolução: O que ensina o marxismo sobre o estado e o papel do proletariado na revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- LESKY, A. **A tragédia grega**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1996.
- LÉVINAS, Emanuel. **Entre nós**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LUPPÉ, Robert. **Albert Camus**. Paris: Temps Présent, 1951.

MARX, Karl. “Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right” em Feuer, Louis S. (ed.) **Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy**. Londres: Fontana, 1969.

MATHIAS, Marcello Duarte. **A Felicidade em Albert Camus**. Lisboa: Dom Quixote, 2013.

MAUROIS, André. **De Proust a Camus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1965.

MELO, Nélvio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, INSAF, 2003.

MUSIEDLAK, Didier. **O fascismo italiano: entre consentimento e consenso**. In: ROLLEMBERG, Denise e QUADRAT, Samantha Viz (orgs). **A construção social dos regimes autoritários**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PERES, José Luís de Sousa. **A Tentação de Evasão: Idealismo e Estética nos Primeiros Escritos de Albert Camus**, *Princípios*, Natal (RN), v. 20, n. 34, jul./dez. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7546/5615>>. Acesso em 11 abr. 2017.

PIEPER, Annemarie. **A pergunta sobre o sentido numa época absurda**. In: FLEISCHER, Margot (org.), **Filósofos do século XX** (trad. Benno Dischinger), São Leopoldo: Editora UNISINOS, Col. História da Filosofia, 2004.

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

PINTO, Manuel da Costa. **Prefácio**. In: CAMUS, Albert. **O Primeiro Homem**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2015.

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

SAFATLE, Vladimir. **Do uso da violência contra o Estado ilegal**. In: TELES, Edson e SAFATLE, Vladimir (orgs). **O que resta da Ditadura: a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010.

SARTRE, J.P. **A Náusea**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2005.

_____. **Explicação de O Estrangeiro**. In: **Situações I**. Tradução Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. **Situações I**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

_____. **Situações I**. São Paulo: Conac Naify, 2005.

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

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

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

SOLJENITSIN, A. **Arquipélago Gulag (1918-1956)**. São Paulo. Círculo do Livro, 1973.

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

TROTSKI, Leon. **Stálin**. São Paulo: Instituto Progresso, 1947.

VOLKOGONOV, Dmitri. **Stalin: triunfo e tragédia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.