

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Natália de Alexandre Macário

A justiça a partir do absurdo e da revolta em Albert Camus

Mestrado em Filosofia

São Paulo
2021

Natália de Alexandre Macário

A justiça a partir do absurdo e da revolta em Albert Camus

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
Orientadora: Prof. Dra. Dulce Mára Critelli.

São Paulo
2021

BANCA EXAMINADORA

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – CAPES-PROSUC, Mestrado, Modalidade II.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – CAPES-PROSUC, Mestrado, Modalidade II.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora Profa. Dra. Dulce Mara Critelli pela infinita paciência e generosidade na orientação dessa pesquisa, assim como pelos valiosos apontamentos e sugestões, além de todo apoio, confiança e incentivo desde a idealização do projeto.

Agradeço à leitura cuidadosa e aos pertinentes comentários feitos pela Profa. Dra. Salma Tannus Muchail e pelo Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva na banca de qualificação. A participação de ambos, o cuidado nas observações e diretrizes apontadas contribuíram decisivamente para a condução e conclusão do trabalho.

Devo, ainda, um especial agradecimento ao Prof. Dr. Gabriel Ferreira, a quem considero exemplo de rigor intelectual e generosidade, pela atenção, disponibilidade e pronto auxílio dispensados a mim não apenas no momento da qualificação, mas ao longo de toda pesquisa.

Agradeço, igualmente, ao Prof. Dr. Mário Ariel González Porta, cuja envergadura intelectual reconheço ser inalcançável, por me ensinar a seriedade e comprometimento que o estudo filosófico exige, além da incomensurável ajuda e incentivo nesses últimos anos.

Agradeço aos meus pais, Paulo Roberto e Cristina, por jamais terem cerceado minhas buscas e pela confiança e apoio, sempre, incondicionais. Especialmente a minha mãe Cristina, agradeço o amor, paciência e cuidados diários, além do apoio e suporte sem limites.

Agradeço a Felipe Mendonça pelo carinho, incentivo e apoio desmedidos.

Agradeço aos professores, colegas e amigos da PUC-SP, em especial, as minhas queridas amigas Lucíola Brandes e Maria Clara Fernandes. Assim como agradeço aos inúmeros amigos, incansáveis em oferecer seu apoio e carinho nesses anos de pesquisa, razão pela qual expresso especial gratidão à: Ana Beatriz Domingues; Camila Lencioni; Cristina Kappke; Hernani Leal, Joaquim Simões, Marcela Araújo, Raquel Almeida e Vanessa Hamazaki.

Por fim, agradeço à CAPES e à Fundasp pela bolsa concedida na fase final e mais importante da pesquisa.

A todos, os meus mais sinceros agradecimentos.

« Mais, dans certains cas, continuer, seulement continuer, voilà ce qui est
surhumain ».
Albert Camus, *La Chute*.

« Il faut imaginer Sisyphe heureux ».
Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo explicitar o conceito e as características da justiça a partir do absurdo e da revolta, eixos centrais da análise existencial promovida por Albert Camus, nos ensaios *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L'homme Révolté* (1951). Apesar de recorrente, a temática apresenta-se difusa e carente de delimitação específica. Os estudos acerca do tema atribuem a preocupação de Camus com a justiça a uma inclinação mais pessoal e política do que filosófica. A reconstituição da análise existencial, promovida nos ensaios, demonstra, porém, a estreita relação entre a justiça e os atributos existenciais. A fixação de um conceito válido de justiça só pode emergir a partir do absurdo e da revolta, eixos centrais do pensamento do autor franco-argelino. Considerada a finalidade da pesquisa, opera-se a reconstituição da análise existencial, retomado o absurdo como ponto de partida até culminar com a revolta. Como resultado, o absurdo revela, desde o início, que o esvaziamento da justiça é característico da condição humana. A revolta, por sua vez, consistirá no impulso voltado à construção da justiça da qual o homem é, por constituição, carente. Ao final, é possível sustentar que a justiça para Camus, assim como o absurdo, corresponde a uma paixão, cuja satisfação impossível não constitui empecilho à construção da justiça humana na revolta. As características da justiça camusiana diferenciam-se de acordo com a posição assumida nos ensaios. Como paixão, a injustiça aponta para uma imperfeição ontológica do homem, incapaz de encontrar satisfação integral aos seus desejos. Como construção humana, será o resultado da paixão frustrada por justiça, e por isso, imperfeita e limitada, mas a única salvação humana possível.

Palavras-chave: justiça; absurdo; revolta; existência; paixão; Camus.

ABSTRACT

The present work aims to clarify the concept and characteristics of justice from the absurdity and revolt, central axes of the existential analysis promoted by Albert Camus, in the essays *Le Mythe de Sisyphe* (1942) and *L'Homme Révolté* (1951). Although recurrent, the theme is diffuse and lacking specific delimitation. Studies on the subject attribute Camus' concern for justice to a more personal and political than philosophical inclination. The reconstitution of existential analysis, promoted in the essays, shows, however, the close relationship between justice and existential attributes. The fixation of a valid concept of justice can only emerge from the absurdity and revolt, central axes of thought of the Franco-Algerian author. Considered the purpose of the research, there is the reconstitution of the existential analysis, retaking the absurd as a starting point until culminating with the revolt. As a result, the absurdity reveals from the beginning that the emptying of justice is characteristic of the human condition. The revolt, on the other hand, will consist in the impulse toward the construction of justice, of which man is, by constitution, needy. In the end, it is possible to maintain that justice for Camus, as well as absurdity, corresponds to a passion, whose impossible satisfaction does not hinder the construction of human justice in revolt. The characteristics of Camusian justice differ according to the position assumed in the trials. As passion, injustice points to an ontological imperfection of man, unable to find full satisfaction with his desires. As human construction, it will be the result of the frustrated passion for justice, and therefore imperfect and limited, but the only possible human salvation.

Keywords: justice; absurdity; revolt; existence; passion; Camus.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Exceto quando indicado, todas as citações foram retiradas da edição crítica da *Bibliothèque de la Pléiade*.

1962 – *Théâtre, récits, nouvelles*

1962a – *Carnets I* (mai 1935 – fev 1942)

1962b – *L'étranger*

1962c – *Caligula*

1962d – *La Chute*

1962f – *La Peste*

1964 – *Carnets II* (jan 1942 – mar 1951)

1964a – *Carnets III* (mar 1951 – dez 1959)

1965 – *Essais*

1965a – *Le Mythe de Sisyphe*

1965b – *L'homme révolté*

1965c – *Réflexions sur la Guillotine*

1965d – *Ni victimes ni bourreaux*

1965e – *Defende de « L'homme révolté »*

1965f – *Lettres à un ami allemand*

1965g – *Noces*

1965h – *Remarques sur la Révolte*

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	ABSURDO	15
2.2	Existência e Ética	16
2.3	Condição Humana	19
2.4	Busca por sentido	21
2.5	Percurso do absurdo	29
2.5.1	Absurdo como sentimento	31
2.5.2	Absurdo como noção inteligível	36
2.6	A paixão como dimensão humana	40
2.7	Suicídio	44
2.7.1	Rejeição do suicídio como saída	49
2.8	Suicídio filosófico.....	52
2.9	Aceitação e manutenção do absurdo	58
2.10	Felicidade	63
3	REVOLTA.....	64
3.1	Passagem do absurdo à revolta.....	64
3.2	Revolta	67
3.2.1	Componente positivo e negativo: o sim e o não da revolta.....	68
3.3	Do suicídio ao assassinato	69
3.4	Caráter dúplice da condição humana	75
3.4.1	Condição metafísica e revolta.....	76
3.4.2	Condição histórica e revolta	79
3.5	Revolta e revolução	80
3.6	Conteúdo da história	82
3.7	Solidariedade: a ação esperançosa dentro da história	87
3.8	Moralidade de limites.....	88
4	JUSTIÇA	92
4.1	A justiça na obra jornalística de Camus	93
4.2	A justiça na ficção camusiana	97
4.3	O papel do artista na busca por um conceito de justiça	102
4.4	Noções relacionadas à temática da justiça	106
4.5	A justiça a partir do absurdo e da revolta.....	128
4.6	Justiça como paixão.....	136
4.7	Definição e características da justiça camusiana	139

5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	144

1 INTRODUÇÃO

Albert Camus (1913-1960), pensador franco-argelino, destacou-se em diversas atividades artísticas e intelectuais, nas primeiras décadas do século XX, o que lhe angariou numerosa soma de epítetos. Ensaísta, jornalista e dramaturgo prestigiado, foi, também, laureado com o prêmio Nobel de Literatura em 1957.

A multiplicidade de gêneros textuais que compõe a obra camusiana – ensaios, novelas, peças de teatro, editoriais, artigos para jornais – além de justificar a alcunha de artista que Camus afirmava preferir a de filósofo, é complementar à compreensão do modo particular de conceber e conduzir sua análise existencial. Para Camus, o artista representa o “tipo existencial” melhor arregimentado para garantir a manutenção do absurdo da condição humana, por fazer cintilar em sua criação a fragmentariedade e impossibilidade de síntese da realidade. Além disto, segundo o autor, o artista jamais deve se encontrar subordinado a um *a priori* ou disposto a sacrificar sua criação visando subsumi-la em uma unidade, já que o artista é aquele que compreende a impossibilidade de síntese da experiência humana.

Assim sendo, Camus não foi, porque não lhe interessava ser, um filósofo tratadista. A construção e subsunção de seu pensamento a um sistema fechado e metódico — a exemplo dos moldes formais da tradição filosófica —, jamais integrou o rol de preocupações do autor. Opção formal, aliás, coerente com o modo de conceber o próprio trabalho. Dessa ausência de sistematização, entretanto, não decorre falta de coerência interna da obra, tampouco carece de relevância ou profundidade o enfrentamento das temáticas por ele suscitadas.

Conquanto comumente considerado herdeiro da tradição filosófica existencialista, é igualmente célebre a rejeição de Camus tanto ao rótulo de filósofo quanto ao de existencialista, pois dizia não acreditar, suficientemente, na subsunção da razão humana a um sistema fechado de pensamento, tampouco coadunava integralmente com as preocupações partilhadas entre os existencialistas em voga à época.

O desenvolvimento do pensamento camusiano demonstra, em verdade, ter se orientado mais por uma “*preocupação preponderantemente ética e antropológica*”

(FERREIRA, 2014, p.19, grifo nosso)¹, do que ter se movido por uma inclinação de caráter puramente especulativo e abstrato, de modo que a análise e desvelamento dos caracteres da existência humana, empreendida sobretudo nos ensaios filosóficos, exhibe por finalidade principal iluminar a conduta humana, sem ficar apenas autocentrada nos atributos existenciais examinados.

Assim, a investigação existencial, em que pese central e indispensável, não constitui um fim em si mesma, sua importância na obra camusiana repousa no fato de se tratar da condição de possibilidade para a obtenção de uma diretiva ética ao indivíduo, para quem a pergunta sobre a validade e sentido da existência emerge de modo inapelável, num mundo em que, apesar de insensível ao desejo humano por clareza, é necessário saber como se conduzir. Assim, para Camus: “*O importante ainda não é encontrar a raiz das coisas, mas, sendo o mundo o que é, saber como se comportar nele*” (CAMUS, 1965b, p.414).

Não obstante as diferenças existentes com relação aos modelos tradicionais, Camus partilha de problemas comuns àqueles que se dedicaram a observar a existência, uma vez que sua investigação existencial, promovida para o desvelamento das estruturas subjacentes à condição humana, constitui o cerne incontornável de seu pensamento.

Como extratos principais resultantes da análise existencial, Camus ressalta dois atributos que considera inerentes à condição humana – o absurdo e a revolta – para os quais dedicou dois de seus principais ensaios: *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L’homme Révolté* (1951), constituindo ambos os eixos centrais em torno dos quais todas as questões éticas, metafísicas, estéticas e até políticas do autor confluem e encontram-se relacionadas.

Ao longo da exposição e enfrentamento dos problemas típicos à investigação ético-existencial, para além dos resultados extraídos da análise da condição humana — absurdo e revolta — nota-se que Camus, com frequência, recorreu à justiça como objeto e suporte para as reflexões que pretendia suscitar, seja para denunciar a condição fraturada ou o divórcio permanente entre homem e mundo. Do mesmo modo, também buscou estabelecer a ação adequada diante dos problemas éticos

¹ Cf. FERREIRA, G. (2014, p.19): “podemos dizer que subjaz, às duas linhas das quais Camus se coloca como herdeiro, uma preocupação preponderantemente ética e antropológica. Seja tecendo considerações acerca do helenismo ou explorando autores modernos”.

² Cf. original: « *L’important n’est donc pas encore de remonter à la racine des choses, mais, le monde étant ce qu’il est, de savoir comment s’y conduire* ». (CAMUS, 1965, II, p.414)

típicos do cotidiano humano; ou, até mesmo, para estampar os cenários em torno dos quais as tramas existenciais dos textos ficcionais ganharam desenvolvimento.

A obra camusiana, portanto, se revela pródiga em incursões sobre o tema, apesar da ausência de uma disciplina específica como as que mereceram seus principais conceitos norteadores.

Diferentemente do tratamento dispensado ao absurdo e à revolta, Camus não dedicou à justiça um ensaio para esclarecer as nuances do que concebia por justo, tampouco se ocupou em explicitar seus pressupostos ou desvelar sua estrutura interna. A posição conferida à justiça em sua obra, na maior parte das vezes, se dá mais pela constatação e denúncia de seu esvaziamento ou ausência, tanto nas situações narradas quanto no interior da condição humana, apontando com maior recorrência para aquilo que é injusto e, portanto, em oposição ao que poderia ser considerado justo, sem, entretanto, estabelecer uma definição de justiça. Não se trata, portanto, de uma condição estabelecida e da qual parte o autor, mas de um horizonte que exige constante busca e reivindicação³ para ser conquistado.

Conquanto a temática seja difusa e não apresente contornos conceituais tão bem definidos quanto os conferidos ao absurdo e à revolta, a partir da reunião dos fios esparsos é possível observar que a justiça perpassa a obra em quantidade suficientemente recorrente para deflagrar reflexões acerca da posição e tratamento a ela conferidos no interior do itinerário existencial empreendido pelo autor.

Apesar da imprecisão dos contornos conceituais, desde o início da investigação existencial, a injustiça é denunciada por Camus como a falta de justiça característica da condição humana, a partir da qual são extraídos absurdo e revolta, revelando-se em estreita relação entre esses atributos, sendo o primeiro responsável por denunciar a condição esvaziada de justiça contra a qual, posteriormente, a revolta se encarrega de insurgir-se contra, sob a forma de uma tomada de atitude em direção à construção da justiça percebida, pelo absurdo, como ausente.

Em qualquer hipótese, não é por carecer de um tratamento metódico e específico que a justiça deve ser considerada marginal ou acessória no pensamento camusiano. Também é pertinente salientar que a perquirição da justiça na obra

³ Como sintetiza Sterligman-Silva, no prefácio a obra de Granduque José (2017, p.14): “As obras de Camus vão girar em torno desse eixo, nunca abandonando seu ponto de vista ‘revoltado’ que demanda uma justiça sempre protelada”.

camusiana não chega a ser propriamente inédita, tendo já suscitado análises em outras e variadas frentes. Nota-se, entretanto, que os trabalhos sobre o autor, quando buscam estabelecer sua relação com a justiça, são mais profícuos em reconstituir a carreira jornalística de Camus, ignorando, no mais das vezes, a necessidade de extração do conceito, assim como qualquer outro não explicitado na obra camusiana, necessariamente à luz dos atributos existenciais da condição humana.

Não se olvida que o período entre guerras tenha marcado indelevelmente o pensamento do autor, somando-se a isso o fato de Camus ter participado de forma ativa, sobretudo como jornalista, no combate contra abusos de poder, ilegalidades e injustiças. O testemunho conferido aos problemas que lhe eram contemporâneos, aliado à lucidez com que Camus o fazia, revela-se em consonância à tarefa que acreditava ser a sua enquanto artista. Para a finalidade expositiva, ora buscada, é preciso salientar, entretanto, que mesmo a trajetória política do autor deve ser compreendida à luz de sua visão acerca da condição humana, não podendo ser ignorada ou observada de modo estanque, como parece ter sido até aqui.

Aliás, a tônica do interesse para clarificação do conceito de justiça em Camus deve repousar justamente na diferença do tratamento e posição conferidos ao tema em sua obra. O autor jamais pode ser lido na mesma chave de leitura de autores da tradição filosófica do Direito, tampouco pode ter sua concepção de justiça confundida às teorias que a concebem apenas de um ponto de vista sociológico, contratual ou positivista. Em contrapartida, para além de um conceito de justiça, ineditamente extraído, da condição humana, Camus oferece uma visão lúcida acerca das possibilidades humanas para a construção da justiça, tendo como núcleo intangível de sua ética o próprio homem.

Feitas essas considerações preliminares, o presente trabalho tem por finalidade explicitar o conceito, fixar as características e analisar o tratamento conferido à justiça, rastreando sua presença difusa nos dois principais ensaios de Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L'homme Révolté* (1951). A realização de tal tarefa implica em reconhecer, por sua vez, que a fixação de qualquer conceito de justiça camusiana que se pretenda apurar só pode ser validamente obtida desde que estabelecido em conformidade à concepção de Camus sobre a condição humana e os atributos considerados a ela intrínsecos. Isto porque apenas o absurdo e a revolta podem conferir o direcionamento necessário à perquirição do conceito de justiça, carente de

delimitação ou definição clara e específica na obra camusiana. Para tanto, a exposição contará com o seguinte desenvolvimento:

- (i) Apresentar o problema da justiça como temática difusa, apesar de recorrente e de destacada importância na obra camusiana e estabelecendo o escopo do trabalho em rastrear o tratamento conferido à justiça nos dois ensaios filosóficos de Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L'homme Révolté* (1951). Com isto, almeja-se conseguir explicitar o conceito e características da justiça, além de observar o tratamento conferido ao tema, a partir do absurdo e da revolta, eixos centrais da investigação existencial empreendida pelo autor;
- (ii) Os dois primeiros capítulos devem reconstituir o itinerário da investigação existencial do absurdo à revolta, sendo o primeiro capítulo destinado a explicitar o conceito e características do absurdo, apresentados no ensaio *Le Mythe de Sisyphe* (1942), como atributo existencial e ponto de partida da investigação existencial; já o segundo capítulo esboça o conceito e as características da revolta, conforme a exposição presente em *L'homme Révolté* (1951).
- (iii) O terceiro e último capítulo buscará estabelecer, finalmente, o conceito de justiça camusiana, expondo as características, conteúdo e tratamento a ela dispensados a partir dos pressupostos existenciais orientadores de sua formação e gênese.

A reconstituição do percurso da investigação existencial, elaborado nos dois principais ensaios camusianos, é capaz de revelar em que medida a justiça, tema bastante recorrente, porém carente de definição autônoma, pode ter seus contornos elucidados a partir dos atributos existenciais, absurdo e revolta. Enquanto o primeiro denuncia a falta de justiça característica da condição humana, o segundo reivindica as condições necessárias para restaurar a condição humana a partir da construção de uma justiça, calcado em valores exclusivamente humanos, o que implica, por sua vez, no reconhecimento de uma natureza comum partilhada da qual Camus reconhece derivar os direitos à vida, justiça e liberdade, de que todos os homens são titulares a um só tempo, e cuja defesa deve estar sempre subordinada a uma conduta equilibrada e moderada por limites que atuem para o respeito de cada integrante da comunidade humana.

2 ABSURDO

O absurdo corresponde ao primeiro extrato e registro da análise existencial, designando o estado de perene contradição entre homem e mundo. Apontado em *Le Mythe de Sisyphe* (1942) como a posição inicial e primeira evidência da existência a ser considerada com segurança, o absurdo é, por isso, equiparado à dúvida metódica cartesiana, constituindo o marco zero de cuja trajetória são extraídas as condições para posterior eclosão da revolta, sem jamais deixar de ser um importante eixo de referência de toda sua obra. Trata-se, assim, de um conceito jamais abandonado ou superado no pensamento camusiano.

O capítulo explicita o conceito do absurdo e retoma o percurso de análise feitos nos quatro capítulos que compõe a primeira parte de *Le Mythe de Sisyphe* (1942), intitulada *Um Raisonnement Absurde*.

2.1 Considerações iniciais

Antes, porém, de reconstituir o itinerário da investigação existencial iniciado com o desvelamento do absurdo, é necessário tecer algumas considerações prévias quanto às peculiaridades do tratamento conferido por Camus em relação aos conceitos frequentes em sua obra.

A ausência de linearidade expositiva dificulta a tarefa de lidar com apenas um aspecto do pensamento camusiano. Isto porque as questões metafísicas, éticas e estéticas apresentam-se imbricadas e ligadas umas às outras, exigindo um esforço de constante desambiguação dos conceitos, a fim de possibilitar a demonstração dos diferentes aspectos colocados em relação no tratamento dos problemas abordados por Camus. É possível notar, ainda, oscilações e sutilezas na abordagem dos temas, inclusive nos mais recorrentes que, por sua vez, são atualizados e assumem diferentes perspectivas ao longo da exposição.

Nesse sentido, o aspecto mais importante a ser destacado na construção dos problemas camusianos diz respeito a constante articulação do pensamento do autor em torno de conceitos carregados de ambiguidade e contradições internas, como bem apontado no excerto transcrito a seguir:

A construção dos problemas típicos do pensamento camusiano se dá a partir de antinomias, duplicidades e diferenças que não podem, por definição, ser reconduzidas a um plano de unidade: e é isso que constitui uma de suas noções principais, a saber, de absurdo. Essa noção, que se explicitará adiante, guarda necessária coexistência das antinomias sem possibilidade de síntese restauradora de unidade (FERREIRA, 2014, p.21).

O absurdo, como expressão máxima de uma contradição intransponível, é a epítome desse traço constitutivo e fundamental do pensamento camusiano. Ao designar o absurdo como um dos três componentes da “singular trindade”, Camus contemporiza que o conceito não é uma “América recém-descoberta” (CAMUS, 1965a, p. 120), pois não se trata propriamente de um conceito inaugurado por ele no pensamento filosófico, mas de algo “infinitamente simples e infinitamente complicado⁴”(CAMUS, 1965a, p.120). Parte da exposição do conceito é, inclusive, apresentada em aproximação e contraposição às conclusões obtidas e levantadas por outros pensadores diante da constatação do absurdo. Mas em que pese não se tratar de uma novidade, Camus é quem reforça o caráter de contradição encerrado pelo conceito, identificando-o, ainda, como um dos principais atributos da condição humana e centro de toda sua análise.

2.2 Existência e Ética

O início da análise promovida em *Le Mythe de Sisyphe* (1942) é impulsionado pela pergunta sobre a validade e sentido da existência. Antes de reconstituir o percurso de toda a investigação que se segue à pergunta por sentido, é importante explicitar o conceito de existência do qual parte Camus para estabelecer sua análise.

É célebre a rejeição de Camus à recorrente filiação de seu pensamento ao existencialismo, uma vez que ele não estava comprometido com as mesmas preocupações de natureza especulativa e abstrata dos filósofos existencialistas que, em sua maioria, estavam mais preocupados em estabelecer as distinções formais entre essência e existência do que encontrar a conduta adequada a partir dos resultados obtidos.

Ao recorrer a existência como objeto de análise, Camus demonstrou estar mais preocupado com as consequências passíveis de serem desdobradas para o campo

⁴ Cf. original: “La singulière trinité qu'on met ainsi à jour n'a rien d'une Amérique soudain découverte. Mais elle a ceci de commun avec les données de l'expérience qu'elle est à la fois infiniment simple et infiniment compliquée ». (CAMUS, 1965a, p.120).

da práxis humana. Sua motivação, portanto, era sempre conciliar dois extremos: “a experiência cotidiana cheia de problemas éticos e a estabelecer reflexão de caráter geral sobre a existência humana” (FERREIRA, 2014, p.20). Além disto, Ferreira (2014) aponta que:

[...] um primeiro traço da abordagem camusiana que condiciona todos os desdobramentos posteriores diz respeito a um indivíduo que pergunta pelo sentido da existência de maneira inalienável. Não há possibilidade de justificar uma existência individual que se volte à investigação de qualquer natureza, seja ela científica ou mesmo filosófica, se a pergunta pela validade da existência mesma de tal indivíduo não emerge. Ela é a condição de possibilidade de todas as outras.

O mesmo acontece com relação às demais dúvidas éticas: só há questionamento sobre o agir dentro da perspectiva de que tal ação tenha desdobramentos na vida de um agente singular (FERREIRA, 2014, p.29).

Camus, portanto, se alinha mais como herdeiro de pensadores que não se dedicaram exclusivamente à existência como objeto de análise, mas que ao se debruçarem sobre ela a consideraram um problema exclusivamente humano, estando, por isso, ligada necessariamente a um ente particular e concreto — o homem — único para quem a pergunta sobre a validade e sentido da existência pode afetar diretamente. Deste modo, é possível sintetizar:

Para Camus, as premissas de uma legítima filosofia da existência encontram-se em autores que não se dedicaram somente a lidar com o problema da existência, na chave da tradição — como os medievais ou escolásticos em seus debates sobre a realidade ou não da distinção entre *essentia* e *existentia* —, mas que a consideraram um problema exclusivamente humano, como o fez explicitamente Kierkegaard, e, por isso, necessariamente ligado à existência de um ente particular: o homem (FERREIRA, 2014, p.26).

O conceito de existência, em Camus, não é unívoco. O emprego do termo oscila e, por vezes, deve ser compreendido como sendo atribuído no sentido particular e concreto; portanto, como o denotativo de homem, ou de uma “positividade existencial enquanto presença concreta do existente” (FERREIRA, 2014, p.27). Já, quando assumida num sentido mais geral e abrangente, a existência aproxima-se do conceito de condição humana, como “a totalidade dos componentes que integram a experiência existencial do homem” (FERREIRA, 2014, p.27). Dessa maneira, para Ferreira (2014): “Sua concepção de existência deve ser entendida no sentido de *actualitas* (atualidade), em oposição à *possibilitas* (possibilidade), seguindo o caminho do par aristotélico *enérgeia/dýnamis*, reproduzido pela tradição” (FERREIRA, 2014, p.27).

Como atualidade concreta, a ênfase recai sobre o positivo existente para quem o problema existencial afeta individualmente, ao passo que a existência, quando considerada em seus elementos gerais, pertencem a duas categorias: a categoria da finitude, que encontra na morte o limite obrigatório da experiência humana, e a contingência, que atua através do acaso, impedindo a inteligibilidade completa da experiência existencial.

Entre o problema existencial individual e a generalidade do conceito, Camus considera a existência de um escape que o discurso não é capaz de cobrir e que do mesmo modo, também impede a experiência individual de ascender e amoldar-se perfeitamente à generalidade de um conceito. Daí a resistência em se partir de uma definição unívoca de existência, já que há algo na experiência individual que jamais poderá ser integrável a um conceito geral de existência humana ou, como melhor explicitado por Ferreira (2014):

Posto o problema da existência como da existência de um homem singular, de um indivíduo, segue-se que não é possível sua total integração e assimilação desse indivíduo e de sua existência num pensamento generalizante. Se a questão pela validade e sentido da existência, para ser de fato um problema genuíno que demanda uma deliberação e uma escolha, deve estar conectada a uma existência determinada de um indivíduo que decide, segue-se, dessa determinação, a singularidade dessa existência, como tal, irrepetível. (FERREIRA, 2014, p.30).

Como já mencionado, a maneira com que Camus concebe a existência está de tal modo relacionada à sua preocupação ética em extrair da investigação existencial os resultados cabíveis para o campo da ação humana, que é impossível responder ao problema da ação humana sem a investigação prévia dos caracteres da existência. A diretiva ética buscada pelo autor só pode ser obtida depois de repassada a existência em exame. Como indicado por Ferreira (2014):

A clássica pergunta kantiana “como devemos agir?”, que está diretamente relacionada àquela “o que é o homem?”, é o centro ao redor do qual o pensamento de Camus orbita. O que ele pretende é responder a essas duas perguntas no interior de uma perspectiva que leve em conta uma determinada concepção de existência e de homem, a partir da qual se origina o problema específico do sentido e de sua privação (FERREIRA, 2014, p.20).

A fim de atender a duas frentes problemáticas — ação e existência —, Camus move-se num meio-termo entre certa dose de empiria⁵, de onde extrai a multiplicidade dos problemas éticos para os quais tenta descobrir como o homem deve agir, sem prescindir, contudo, de uma reflexão de caráter geral sobre a existência humana e seus atributos, sendo frequente a articulação constante entre a investigação existencial e a conclusão que pode ser trasladada para a prática.

2.3 Condição Humana

Para além dos momentos em que a existência é tomada em consideração por Camus em seus aspectos universais — a infinitude e contingência —, o conceito de condição humana também pode ser elucidado a partir da relação estabelecida com o absurdo.

Em linhas gerais, entende-se por condição a situação precedente a uma determinada realidade. Com relação à condição humana, essa situação precedente designa a situação “trágica” do homem perante o mundo e diante de si mesmo⁶.

Assim como boa parte dos conceitos camusianos, a condição humana é apresentada como detentora de um caráter duplo: de um lado, ela é metafísica, no que diz respeito à situação de relação entre homem e mundo, cuja ordem é conferida pela natureza; de outro, também é histórica, em aderência à condição metafísica, construída pelo homem e voltada para ele próprio.

Segundo Mélançon (1983) a condição metafísica para Camus caracteriza-se pelo exílio, dualidade, absurdidade, pessimismo e injustiça. Essas características, por sua vez, são comuns ao absurdo.

O exílio é uma metáfora recorrentemente explorada nos textos camusianos para designar a situação do homem no mundo, sua condição de apartado, deixado de fora, a exemplo da figura do estrangeiro. Esta imagem é utilizada com o propósito de

⁵De acordo com Ferreira (2014): “A especulação camusiana move-se num meio-termo: não prescinde de certa dose de *empeiria*, com a qual deve travar contato constante e da qual sorve sua força, mas procura, a partir dessa mesma *empeiria*, evidências mais ou menos gerais que possam assumir o papel de uma diretiva ética” (FERREIRA, 2014, p. 20).

⁶ Segundo Mélançon (1983), a condição humana passou a designar os conteúdos da natureza humana em retomada à concepção clássica grega, operando uma mudança de perspectiva que antes destaca a racionalidade humana, para enfatizar mais propriamente a situação trágica característica do homem. Assim, “O homem não é mais um animal racional, é uma situação existencial trágica” (MÉLANÇON, 1983, p.49).

salientar o divórcio, a separação e a impossibilidade de encontro com um “reino” exclusivamente humano no mundo, ou mesmo para além dele.

Em razão de sua condição de exilado, o homem está fadado a não encontrar um lugar em que seja possível tornar-se um só ou pacificar-se, permanecendo estranho à unidade e, portanto, apartado daquilo pelo qual anseia. Embora seja necessariamente um ser em relação ao mundo, a condição humana encontra-se assentada sobre uma cisão irreconciliável. O mundo figura, nessa relação como a alteridade opaca e insensível aos apelos humanos, permanentemente irredutível e inacessível.

A dualidade característica da condição humana representa a situação do homem cuja alma e desejos são ilimitados, ao mesmo tempo em que se encontra necessariamente atado a um corpo perecível, limitado e incapaz de corresponder à grandeza do seu próprio espírito ou da natureza.

A absurdidade, por sua vez, concerne propriamente ao dilaceramento, ao estado de divórcio constitutivo da relação entre homem e mundo. Viver é estar em necessária relação com o mundo e, portanto, encontrar-se em descompasso.

O pessimismo é atribuído à condição humana por estar de tal modo constituída que não contempla a possibilidade de uma reconstrução capaz de superar e resolver as limitações operadas pela finitude e pela contingência, tampouco possibilita reparar a injustiça e o descompasso presente desde sua base. O otimismo somente é possível quando dirigido em favor da ação humana, que deve ser capaz de limitar, metafísica ou moralmente, a extensão do mal praticado pelo homem.

Quanto à injustiça, presente na condição humana, é possível identificá-la em dois aspectos: primeiramente, quando diz respeito ao desacordo metafísico entre homem e mundo. E nesse sentido, há uma falta de justiça permanente em tudo, uma vez que o homem tem um desejo infinito de clareza, unidade e sentido para o qual se verifica limitado e tem acesso vedado. Dessa forma, há um descompasso entre a sede infinita pela vida e a perecibilidade do corpo; isto é, existe uma luta incessante para dominar o mal, sempre presente, e ainda assim, “*do fundo da alma, o homem clama por justiça*” (CAMUS, 1965b, p. 706, grifo nosso) a fim de superar a própria condição. Nota-se, assim, uma identificação entre injustiça e absurdidade, sendo possível dizer que a condição humana é injusta e, igualmente, absurda.

O segundo aspecto é fornecido pela condição histórica, explicitada nos trabalhos da revolta, concernente à injustiça fabricada pelo homem através do

processo histórico. Trata-se, então, da situação em que, ao invés de insurgir-se e buscar construir a justiça ausente na condição metafísica, o homem aceita a injustiça, aderindo-se a ela.

2.4 Busca por sentido

A busca por sentido, no itinerário existencial camusiano, representa o momento em que o homem assume a existência como problemática para si, colocando-a em questão. Apesar de se tratar de um simples “por quê?” dirigido à própria existência, a pergunta é responsável por romper o torpor em que imerso, até então, o indivíduo. Com este questionamento, inicia-se a investigação existencial, a partir da pergunta fixada como a mais importante sobre qualquer outra que seja possível elaborar. Segundo Camus: “Julgo, então, que o sentido da vida é a mais premente das perguntas. Como respondê-la?”⁷ (CAMUS, 1965a, p.100).

A pergunta fundamental, entretanto, é acompanhada por outra que, por sua vez, aponta para a dificuldade em obter uma solução: “Como respondê-la?” (CAMUS, 1965a, p.100). Apesar da urgência e importância do questionamento, a existência não é capaz de exibir, por si, uma resposta satisfatória e garantidora do sentido buscado por quem a investiga.

Assim sendo, para a pergunta mais elementar e fundamental, não há resposta disponível. Além de frustrada a busca, a impossibilidade de acesso a uma resposta, também dificulta um acesso a obtenção de um direcionamento para o âmbito da ação.

A justificativa oferecida por Camus em conceder tal preponderância à pergunta pelo sentido explicita o compromisso assumido por sua investigação existencial de cujo resultado ele pretende extrair os elementos da ação e, do mesmo modo, também deseja oferecer uma bússola à ética. Nas palavras de Camus: “Se eu me pergunto por que julgo que tal questão é mais premente que tal outra, respondo que é pelas ações a que ela se compromete. Nunca vi ninguém morrer por causa do argumento ontológico”⁸ (CAMUS, 1965a, p.100).

⁷ No original : « Je juge donc que le sens de la vie est la plus pressante des questions. Comment y répondre? » (CAMUS, 1965a, p. 100).

⁸ No original: “Si je me demande à quoi juger que telle question est plus pressante que telle autre, je réponds que c’est aux actions qu’elle engage. Je n’ai jamais vu personne mourir pour l’argument ontologique ». (CAMUS, 1965a, p. 100).

A primazia conferida à busca por sentido deve-se, portanto, às implicações passíveis de desdobramento sobre o campo da *práxis* humana. Em conformidade a essa visão, Camus considera que os problemas essenciais, ou aqueles que merecem ser considerados efetivamente relevantes, pertencem apenas a duas categorias: os que aumentam o perigo de morrer e aqueles que aumentam a paixão de viver. Em suma: para além da busca por sentido, nenhuma outra pergunta ou investigação deve ser considerada suficientemente relevante para valer a morte, ou se a partir dela não resultar um aumento no prazer de viver.

É nesse sentido, ainda, que o autor evoca e afirma concordar com o exemplo fornecido por Galileu Galilei ao ter optado por abandonar suas descobertas científicas a fim de permanecer vivo. O exemplo não é gratuito, tampouco se trata de um menoscabo à ciência, mas apenas reforça o caráter primordial da investigação por sentido existencial, mesmo diante da impossibilidade de resposta.

Apesar do destaque conferido, tal investigação não foi inaugurada por Camus. Trata-se, na verdade, de uma busca recorrente e passível de ser rastreada desde à Antiguidade. É possível afirmar que toda a tradição filosófica ocidental, em certa medida, foi impulsionada pela expectativa em obter respostas satisfatórias à demanda humana por sentido. Como elucida Pieper (1995):

Toda a filosofia ocidental levantou desde sempre perguntas sobre o sentido. Tais perguntas, como aquela sobre o sentido do ser, o sentido do mundo ou o sentido da vida, objetivam uma totalidade indivisa e uma unidade oníabrangente (sic). Quem foi agraciado com sentido não tem mais perguntas; ele encontrou algo que satisfaz plena e integralmente sua necessidade de saber e clareza. 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. O sentido não é, de modo algum, objetivamente detectável. Ele também não adere às coisas; mesmo quando dizemos que algo tem sentido, nós não pensamos que ele tem significado como, p. ex., uma bola tem a cor vermelha ou uma criança uma natureza jovial. Mas, então, o que pensamos, em última análise, com sentido, e qual é a origem do sentido? Sentido, é sem dúvida, algo que nós adicionamos a um objeto. Nós lhe atribuímos sentido, quando a coisa corresponde a uma perfeita concepção que dela temos na consciência? De onde haurimos o modelo, a norma, pela qual medimos as coisas, para, em sua concordância, constatar sentido? (PIEPER, 1995, p.179).

Em linhas gerais, é possível dividir o desenvolvimento da busca humana por sentido em dois grandes grupos: as tradições filosóficas cristãs e as tradições pré-cristãs ou não-cristãs, sendo o traço distintivo entre elas o apoio ou recusa de Deus ou outra causa transcendente e como meio viabilizador de alcançar o significado buscado. A primeira se apoia em Deus, enquanto a segunda recusa ro rejeita.

Para a tradição cristã, a humanidade estaria alijada da possibilidade de participação e unidade com o divino desde o pecado original. Antes, somente no Éden existia a plenitude e conciliação de desígnios. A expulsão do paraíso teria acarretado a impossibilidade de reencontro e pacificação com a unidade, permanentemente dilacerada. Após a ruptura e queda, a busca por sentido teve de se deslocar para além do homem a fim de lhe garantir a reconciliação com a unidade perdida. O agir humano passou a ser orientado segundo a intenção de preencher o sentido e a ordem perdidos em Deus, único garantidor de uma existência plena de significado.

Outra parcela significativa da tradição do pensamento soube reconhecer, igualmente, a ausência de uma unidade pacificadora entre homem e mundo. Porém, tentou atender à demanda existencial por sentido sem apelo à transcendência, abolindo a ideia de cisão em razão do pecado original. Para essas tradições não-cristãs, a capacidade de buscar sentido esteve identificada à razão humana, e a responsabilidade pela elaboração do significado ausente passou a ser atribuída exclusivamente ao homem. Sob essa ótica, a ausência de um todo significativo objetivamente fornecido pelo mundo fez recair sobre os homens o dever de convergirem para a criação do sentido não exibido pelo mundo, incumbindo-lhes a tarefa de forjarem uma unidade. Tal era a direção apontada, por exemplo, por Nietzsche, para quem se fazia necessária a destruição e rompimento com todas as concepções anteriormente vigentes, sobretudo as correlatas à moralidade cristã, responsável por criar uma realidade suprassensível como promessa de consolo e unidade (PIEPER, 1995).

A questão do sentido em Camus, como é característico do pensamento do autor, é ambígua⁹, sendo possível observar, até mesmo, uma oscilação no emprego do termo *sentido* que, por vezes, aparece como sinônimo de significado, onde ele aponta para a necessidade de que algo seja inteligível em termos humanos; enquanto que, em outras ocasiões, a expressão é empregada como denotativo de orientação ou finalidade. Enfim, em qualquer das hipóteses, o vocábulo pode ser tomado objetivamente, independentemente da intenção humana, ou também subjetivamente.

Em nenhuma hipótese, porém, Camus aceita a atribuição de um sentido transcendente ao mundo ou à existência, seja ele conferido por Deus ou pela razão abstrata. A existência de um sentido profundo, elevado e ulterior é, em qualquer

⁹ De acordo com Mélançon (1983), a questão do sentido em Camus é ambígua e sofre uma evolução tanto como sinal de aprofundamento, quanto em sinal de uma ruptura.

circunstância, rejeitada. Camus não aceita o salto de fé ou pela razão, ao qual atribui aos existencialistas e aos fenomenólogos, que operam em nome de uma causa primeira ou do encontro de um princípio explicativo pacificador.

A totalidade do mundo, embora passível de ser parcialmente apreendida em termos humanos, permanece indecifrável na integralidade. A nostalgia de unidade e entendimento encontra-se, em qualquer caso, condenada a ser frustrada frente ao “silêncio irracional do mundo¹⁰” (CAMUS, 1965a, p.117-118).

Assim como o mundo, a existência também não exibe um sentido ou significado transcendente, tampouco um destino elevado ou superior. O valor da existência deve ser considerado intrínseco e, assim, repousar em si mesmo. Apenas o homem e a natureza possuem sentido imanente para Camus, sendo o homem, aliás, o único, ao mesmo tempo, dotado e dotador de sentido, enquanto a natureza, por sua vez, embora não confira um sentido ao mundo, fornece uma justificativa para o homem permanecer vivo¹¹, sendo ela a responsável por mediar na experiência a relação entre homem e mundo. Esse valor intrínseco atribuído à natureza explica a constante presença dos elementos naturais na obra camusiana — mar, luz, sol, vento — meios nos quais é recorrente a dissolução sensível do homem pela experiência e contato com a natureza.

Ainda com relação à busca por sentido, o itinerário existencial traçado por Camus possui peculiaridades, apresentando pontos de tangência, mas também de afastamento das tradições precedentes. O autor comunga da percepção de que o homem possui uma nostalgia de unidade, entendimento e clareza, e, por isso, caminha pela existência em busca de um sentido que o torne uno e conciliado com o mundo, embora esteja condenado a permanecer, de qualquer modo, um estranho para a unidade e perfeição. Por outro lado, Camus se opõe às tradições que, em nome dessa procura, não reconheceram os limites da razão humana e acabaram reconstruindo artificialmente um caminho para a verdade, seja com apoio em Deus ou outra causa transcendente ou, ainda, depositando fé numa razão humana ilimitada.

Camus reconhece o desejo humano por unidade, entendimento e clareza como o propulsor do movimento responsável por lançar o homem em sua busca pelo mundo,

¹⁰ No original: « *L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde* » (CAMUS, 1965a, p.117-118).

¹¹ Nesse sentido, segundo Mélançon (1983): «O mundo também desenha sentido a partir da natureza, ainda que não num sentido transcendente: as faces da terra e seu esplendor dão uma razão para viver no universo» (MELANÇON, 1983, p. 47).

visando à recondução a um plano de unidade. Diferentemente de seus predecessores, porém, o autor conclui a impossibilidade e impotência do ente humano para alcançar, ou mesmo criar, o sentido obstinadamente buscado.

Ao concluir pela impossibilidade de obter sentido é possível notar tanto um afastamento da metafísica clássica que, a exemplo de Platão, defendia a existência de um princípio supremo garantidor do encontro com a unidade, no mundo suprasensível, quanto revela contrariedade e, em certa medida, radicaliza a constatação nietzscheana que acreditava e incumbia ao homem a tarefa de criar o próprio sentido de acordo com a vontade de poder.

A nostalgia, atrelada à dimensão apetitiva, designa o estado de separação do homem daquilo pelo qual anseia: unidade, clareza e conhecimento; podendo ser compreendida como sinônimo da “necessidade de” ou do “apetite por”, algo do qual o homem se encontra inexoravelmente apartado¹². Esse apetite humano, por sua vez, é inafastável, tratando-se de uma condição da qual o homem não é capaz de se esquivar ou, simplesmente, “deixar de desejar”. Não obstante a impossibilidade em refrear os próprios apetites, a nostalgia a partir da qual surge o desejo humano e constitui o motor propulsor de toda busca, segundo Camus, jamais encontra possibilidade de ser satisfeita.

A pretensão do pensamento na tentativa de compreender o mundo é unificar-se a ele. O mundo, entretanto, possui natureza diversa à humana, figurando sempre como um outro em relação ao homem, indiferente e insensível ao apelo humano de aderir a ele em unidade. O homem, por sua vez, é por natureza finito e detentor de uma inteligência limitada para a compreensão da totalidade do mundo, sendo, entretanto, permanentemente imbuído de um desejo ilimitado de unidade.

A situação apresentada conduz ao seguinte impasse: enquanto a pretensão humana está fadada a se chocar contra um mundo fechado e insensível, nenhum movimento da razão humana é capaz de alcançar ou construir um todo significativo apto a satisfazer o apelo por unidade.

[...] é absurdo para razão humana que, segundo sua essência, ela tenda para a unidade e não possa proceder de outra forma, do que ver seu sentido na aspiração por unidade, embora ela faça constantemente a experiência de que sua aspiração cai no vazio. Esta contradição, constatada como absurda, mostra-se como tal somente ao nível da razão [...], a razão é uma capacidade

¹² Segundo Mélançon (1983), no pensamento *camusiano* a nostalgia constitui o próprio sinal do humano.

reflexiva, que não é só dirigida retilineamente para algo, porém simultaneamente sempre se relaciona consigo mesma, sendo assim sabedora de sua capacidade. Por isso, a razão é sabedora de sua aspiração por sentido e da inutilidade desse anseio por sentido (PIEPER, 1995, p. 187).

É preciso renunciar à pretensão de unidade para conhecer¹³, uma vez que o conhecimento humano é sempre limitado, inexistindo unidade de conhecimento no mundo, ou no homem. Para Camus, em termos de conhecimento o que há é, sempre, um fosso entre aquilo que se julga conhecer e aquilo que efetivamente se sabe. Nas palavras do autor:

Efetivamente, sobre o quê ou sobre quem posso dizer: 'Eu conheço isto'? 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. [...] este coração que é 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. Em psicologia, tanto quanto na lógica, há verdades, não uma verdade. "O conhece-te a ti mesmo" de Sócrates [...] revelam tanto uma nostalgia quanto uma ignorância. São jogos estéreis sobre grandes temas. Só são legítimos na medida exata em que são aproximativos¹⁴. (CAMUS, 1965a, p.111)

O desejo de unidade e entendimento encontra-se restrito à possibilidade de conhecimento na fragmentariedade e multiplicidade da experiência. A única clareza concedida à razão refere-se aos próprios limites em que está confinada, ou nas palavras de Camus: "o homem só mantém sua clarividência e o conhecimento preciso dos muros que o cercam¹⁵" (CAMUS, 1965a, p.117), contra os quais o apelo por unidade e clareza se chocam.

¹³ "Excepcionando-se os racionalistas profissionais, desistimos hoje do verdadeiro conhecimento. Se fosse preciso escrever a única história significativa do pensamento humano, deveria ser a de seus arrependimentos sucessivos e de suas impotências". No original: "*Exception faite pour les rationalistes de profession, on désespère aujourd'hui de la vraie connaissance. S'il fallait écrire la seule histoire significative de la pensée humaine, il faudrait faire celle de ses repentirs successifs et de ses impuissances*". (CAMUS, 1965a, p. 111).

¹⁴ No original: "*De qui et de quoi en effet puis-je dire : 'Je connais cela !' Ce cœur en moi, je puis l'éprouver et je juge qu'il existe. Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction. Car si j'essaie de saisir ce moi dont je m'assure, si j'essaie de le définir et de le résumer, il n'est plus qu'une eau qui coule entre mes doigts (...) Ce cœur même qui est le mien me restera à jamais indéfinissable. Entre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même. En psychologie comme en logique, il y a des vérités mais point de vérité. Le « connais-toi toi-même » de Socrate a autant de valeur que le « sois vertueux » de nos confessionnaux. Ils révèlent une nostalgie en même temps qu'une ignorance. Ce sont des jeux stériles sur de grands sujets. Ils ne sont légitimes que dans la mesure exacte où ils sont approximatifs*". (CAMUS, 1965a, p. 111)

¹⁵ No original : « *l'homme garde seulement sa clairvoyance et la connaissance précise des murs qui l'entourent* » (CAMUS, 1965a, p. 117).

Ao reconhecer a existência de um limite em apreender a totalidade do mundo, Camus opõe a razão, como sinônimo de inteligência humana, à “Razão” tipicamente exortada pelos racionalistas, que acreditam tudo poder esclarecer e iluminar a partir de preceitos puramente racionais e humanos. A “Razão” universal emula e confere um sentido ao mundo e ao destino do homem, forjando uma unidade racional, considerada por Camus impossível.

A tentativa da inteligência em unificar pela compreensão provoca no espírito humano uma falsa pacificação e recomposição com a unidade, impossível entre homem e mundo, resvalando numa forma de evasão ao reconhecimento e aceitação do absurdo, denominado pelo autor de salto do espírito.

A atribuição de sentido, ainda quando precária e equivocada, visa justamente à satisfação da voracidade do apetite humano, constituindo uma tentativa de pacificação. Camus, entretanto, rejeita qualquer saída ilusória ou simulação de sentido e unidade, propondo a remoção de todos os subterfúgios e ilusões, devendo restar, apenas, o reconhecimento da contradição característica da condição humana. Portanto, de acordo com Camus:

Um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento da absurdidade¹⁶ (CAMUS, 1965a, p.101).

Camus concede que seria preferível e reconfortante se os racionalistas estivessem certos, porém, tanto a Razão universal, quanto as razões prática e moral nada revelam sobre o espírito humano e acabam por negar ao homem o reconhecimento dos limites em que aprisionada a condição humana¹⁷ (CAMUS, 1965a, p.113).

¹⁶ No original: “*Un monde qu'on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise. Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité.*» (CAMUS, 1965a, p.100).

¹⁷ No original: “*Cette raison universelle, pratique ou morale, ce déterminisme, ces catégories qui [37] expliquent tout, ont de quoi faire rire l'homme honnête. Ils n'ont rien à voir avec l'esprit. Ils nient sa vérité profonde qui est d'être enchaîné. Dans cet univers indéchiffrable et limité, le destin de l'homme prend désormais son sens.*» (CAMUS, 1965a, p.113).

Reconhecer a limitação da inteligência humana para alcançar o sentido e unidades buscados não representa o mesmo que negar a razão humana. Longe de rejeitá-la ou desprezá-la, Camus pretende apenas salientar a existência de um limite da inteligência. Para Camus:

Nosso apetite de compreender, nossa nostalgia do absoluto só são explicáveis na medida em que podemos compreender e explicar muitas coisas. É inútil negar absolutamente a razão. Ela tem a sua ordem, na qual é eficaz. A ordem é justamente, a da experiência humana. É por isso que queremos deixar tudo claro. Se não podemos fazê-lo, se o absurdo então surge, é precisamente no encontro dessa razão eficaz, porém limitada como irracional sempre renascido¹⁸(CAMUS, 1965a, p.124-125).

Camus também não foi o primeiro, nem o único, a apontar para os limites da inteligência humana. A novidade introduzida por ele consiste, no entanto, na relação de frustração estabelecida entre a dimensão apetitiva do homem e os objetos aos quais ele gostaria de aderir em unidade. Além disto, Camus ainda constata que apesar da certeza do fracasso do empreendimento por sentido, o homem não consegue prescindir da busca incessante pelo sentido e unidade, a ele permanentemente negados. A impossibilidade de alcance do sentido é resultado, como se verá melhor adiante, do desnível inerente à condição humana caracterizado pelo absurdo. Como pondera Pieper (1995):

Não existe nenhuma garantia de sentido – nem na forma de uma ideia do bem, nem na de um deus – que garanta, como contraponto a toda as experiências humanas de desunião, dilaceramento, insensatez, um amplo contexto significativo, prometendo ao homem redenção da tortura das cadeias. Para Camus, de uma análise da condição humana resultou o dado irrefutável de que não é possível ao ser humano participar de uma unidade onibrangente(sic), muito menos de fazê-la surgir ou estruturá-la. Ele é um ser carente, o qual, para a satisfação de suas necessidades naturais e espirituais, é orientado a algo diverso, com o qual ele quer unificar-se. Sem esse outro, como o plenificante(sic), a unidade não é possível. Ao mesmo tempo, o homem não pode abrir mão dessa pretensão por unidade, sem perder-se a si próprio, porque somente num mundo plenamente humano, “egoificado”(sic), ele consegue sentir-se em casa. Esta contradição, enraizada na existência humana, entre a aspiração do espírito por uma unidade absoluta e o simultâneo saber de um fracasso dessa aspiração, designa como absurda (PIEPER, 1995, p.185-186).

¹⁸ No original: “Notre appétit de comprendre, notre nostalgie d'absolu ne sont explicables que dans la mesure où justement nous pouvons comprendre et expliquer beaucoup de choses. Il est vain de nier absolument la raison. Elle a son ordre dans lequel elle est efficace. C'est justement celui de l'expérience humaine. C'est pourquoi nous voulons tout rendre clair. Si nous ne le pouvons pas, si l'absurde naît à cette occasion, c'est justement à la rencontre de cette raison efficace mais limitée et de l'irrationnel toujours renaissant.” (CAMUS, 1965a, p. 124-125).

2.5 Percurso do absurdo

O absurdo corresponde ao primeiro extrato e registro da análise existencial, constituindo a primeira evidência a respeito da existência a ser considerada para a investigação dos demais pressupostos e atributos da condição humana.

Por se tratar da posição inicial, o absurdo é equiparado por Camus à dúvida metódica cartesiana na existência, representando, assim, o marco zero a partir do qual toda a investigação existencial deve ser sedimentada até alcançar a revolta, sendo este eixo jamais abandonado no pensamento do autor.

O absurdo representa, portanto, o ponto de partida da investigação existencial, cujo início, por sua vez, é impulsionado pela interrogação do indivíduo acerca do sentido e validade da própria existência.

Conforme descrito em *Le Mythe de Sisyphe* (1942), o início da análise existencial é impulsionado pela pergunta inesperada e de origem incerta, descrita como um desconcertante “*por quê?*”, cujo desvelamento “tinge a tudo de assombro (CAMUS, 1965a, p.106, grifo nosso)”. Uma vez deflagra, a pergunta revela-se de tal modo cogente e incontornável que é suficiente para romper com a cadeia cotidiana de hábitos em que imersa a existência, tornando-a problemática para o indivíduo, convocado a examiná-la a partir da análise sobre si mesmo.

Esse questionamento faz com que o ente humano elabore e projete uma resposta capaz de satisfazer o desejo de clareza e unidade para fora de si. Esse esforço de preencher uma demanda interna do homem é deduzido contra o mundo, uma exterioridade, de natureza necessariamente diversa, insensível e hostil a esse apelo humano.

Assim, no mesmo momento em que o “*por quê?*” desponta no horizonte do indivíduo, segue-se o reconhecimento da impossibilidade em saná-la. O homem constata, pela primeira vez, que sua existência é insuficiente para oferecer o preenchimento do sentido buscado. Obter uma resposta satisfatória seria determinante para apontar a conduta adequada a ser seguida, porém, o homem acaba duplamente frustrado, em seu apelo por sentido e por direção, situação que faz despontar uma sensação de estranheza perante a existência passada em exame, denunciando uma primeira aparição do absurdo, descrito por Camus como um sentimento capaz de:

[...] expressar aquele singular estado de alma em que o vazio se torna eloquente, em que se rompe a corrente dos gestos cotidianos, em que o coração procura em vão o elo que lhe falta, ela é então um primeiro sinal do absurdo¹⁹(CAMUS, 1965a, p.106).

Em mais de uma oportunidade, a arbitrariedade do desvelamento da dúvida existencial e a sensação de estranhamento dela decorrente é destacada pelo autor: “Numa esquina qualquer o sentimento do absurdo pode bater no rosto de um homem qualquer²⁰” (CAMUS, 1965a, p.105).

A qualquer momento e lugar e, também, para qualquer pessoa, o absurdo da condição humana é passível de ser desvelado. O acesso ao percurso existencial não é privilegiado ou reservado a eleitos. Ao contrário, assim como em todas as ações, inclusive as grandes, os sentimentos, tais como o absurdo, podem possuir inícios derrisórios ou mesmo ridículos. O que a pergunta tem de fortuita, porém, tem também de incontornável. Para Camus:

Cenários desabarem é coisa que acontece. Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou 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 “por quê” 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 da consciência. Ela o desperta e provoca sua continuação. A continuação é um retorno inconsciente aos grilhões, ou é o despertar definitivo. Depois do despertar vem, com o tempo, a consequência: suicídio ou restabelecimento²¹ (CAMUS, 1965a, p.106-107).

A lassidão que se segue ao vazio encontrado como resposta à pergunta sobre sentido — ao “*por quê?*” — constitui o “*sentimento inapreensível*”²² do absurdo, que também é responsável por despertar a consciência, até então dormente, e tornar o homem lúcido do absurdo da própria condição.

¹⁹ No original: «si elle figure ce singulier état d'âme où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue, où le cœur cherche en vain le maillon qui la renoue, elle est alors comme le premier signe de l'absurdité.» (CAMUS, 1965a, p. 106).

²⁰ No original: “Le sentiment de l'absurdité au détour de n'importe quelle rue peut frapper à la face de n'importe quel homme. » (CAMUS, 1965a, p. 105).

²¹ No original: « Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement. « Commence », ceci est important. La lassitude est à la fin des actes d'une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement de la conscience. Elle l'éveille et elle provoque la suite. La suite, c'est le retour inconscient dans la chaîne, ou c'est l'éveil définitif. Au bout de l'éveil vient, avec le temps, la conséquence : suicide ou rétablissement ». (CAMUS, 1965a, p.106-107).

²² No original: “il est insaisissable” (CAMUS, 1965a, p.105, grifo nosso).

Por percorrer tanto a sensibilidade quanto à tomada de consciência, Camus identifica e distingue duas dimensões no absurdo: primeiramente como sentimento, em seguida como noção inteligível. Em outras palavras, o absurdo corresponde tanto à tomada de consciência quanto ao sentimento de estranheza resultante da investigação existencial. A tomada de consciência do absurdo, entretanto, só é possível depois de aprofundado o sentimento na experiência, de modo que o sentimento funda o absurdo como noção inteligível²³. Ambas as dimensões do absurdo merecem ser esmiuçadas em maiores detalhes nos tópicos a seguir.

2.5.1 Absurdo como sentimento

Conforme esboçado anteriormente, a primeira aparição do absurdo ocorre na experiência sensível, despontando como um sentimento. O que será, posteriormente, aprofundado na inteligência é justamente esse sentimento inicial do absurdo através do qual o homem se torna lúcido acerca dos próprios limites. Isto acontece, segundo Camus (1965a), uma vez que os sentimentos são mais profundos do que a consciência consegue compreender²⁴.

O absurdo, portanto, não se revela imediatamente à consciência. O primeiro dado do absurdo é captado pela sensibilidade, correspondendo à sensação de estranheza, derivada do estado de contradição existente entre homem e mundo.

O despertar da consciência para o absurdo da condição humana é provocado por um sentimento cuja base não é racional. Como explica Mélançon (1983): “Primeiro, no início, há a atmosfera do absurdo, depois o mundo absurdo é iluminado pela atitude mental” (MÉLANÇON, 1983, p. 18). Assim, pode-se dizer que a consciência é inicialmente despertada por um mal-estar, um sentimento não aprofundado pela razão logo de início, mas cujo desvelamento embora de início trivial, incerto e derrisório, revela-se incontornável por promover um despertar definitivo ao indivíduo afetado por esse estranhamento, também descrito por Camus, como um

²³ Segundo Mélançon (1983): “A inteligência aprofunda e analisa aquilo que originalmente é um sentimento” (MÉLANÇON, 1983, p.17).

²⁴ “os sentimentos profundos significam sempre mais do que têm consciência de dizer”. No original: « les sentiments profonds signifient toujours plus qu'ils n'ont conscience de le dire ». (CAMUS, 1965a, p.105).

“sentimento infinito que priva a mente do sono necessário para a vida²⁵” (CAMUS, 1965a, p.101).

A percepção, inicialmente difusa, pode levar à suposição equivocada de que o mundo é em si mesmo absurdo, quando, na verdade, o absurdo constitui o elo existente entre homem e mundo, exigindo e só se configurando pela presença simultânea de ambos, sem admitir a possibilidade de supressão de um ou de outro, sob pena de acarretar o próprio aniquilamento.

Em se tratando de um sentimento, o conhecimento pela inteligência deve ser sempre considerado provisório e parcial, permanecendo em parte incognoscível. Isto porque a profundidade do sentimento impede que a consciência possa captá-lo e exprimi-lo completamente. Diante da impossibilidade de conhecimento total, o sentimento só pode ser observado conforme as aparições na experiência. Segundo Camus, é ainda através dos sentimentos que é possível depreender a ação, pois nessa última é que eles aparecem refletidos. Nas palavras do autor: “eu conheço na prática os homens e os reconheço em sua conduta, no conjunto de seus atos, nas consequências que sua passagem suscita na vida [...] todos esses sentimentos irracionais sobre os quais a análise não sabe agir, posso defini-los na prática²⁶” (CAMUS, 1965a, p.105).

Considerada a impossibilidade de conhecimento total, Camus (1965a) propõe um método de análise, e não um método de conhecimento²⁷, a fim de enumerar as aparições do sentimento do absurdo. O percurso transcorrido pelo absurdo na sensibilidade é enumerado, de modo não exaustivo, de acordo com as aparições do absurdo como sentimento em quatro situações não excludentes entre si, numa espiral que tende a demonstrar o aprofundamento da sensação inicial de estranhamento e frustração instalada no ente humano com o início da investigação existencial.

Segundo esse método de análise, o sentimento do absurdo pode surgir como consequência diante das seguintes situações:

²⁵ No original : « *Quel est donc cet incalculable sentiment qui prive l'esprit du sommeil nécessaire à sa vie ?* » (CAMUS, 1965a, p.101)

²⁶ No original: « *je connais les hommes et je les reconnais à leur conduite, à l'ensemble de leurs actes, aux conséquences que leur passage suscite dans la vie. De même tous ces sentiments irrationnels sur lesquels l'analyse ne saurait avoir de prise, je puis pratiquement les définir.* (CAMUS, 1965, p. 105).

²⁷ “O método aqui definido confessa a sensação de que todo conhecimento verdadeiro é impossível. Só se pode enumerar as aparências e apresentar o ambiente.” No original: *La méthode définie ici confesse le sentiment que toute vraie connaissance, est impossible. Seules les apparences peuvent se dénombrer et le climat se faire sentir* ». (CAMUS, 1965a, p.106).

1) O confronto do homem com a noção de tempo e a percepção do quanto ele está confinado aos seus limites a despeito do seu desejo de permanecer eterno. O sentimento do absurdo surge, portanto, diante do reconhecimento pelo homem da própria finitude frente à eternidade do mundo e em contraposição ao desejo humano ilimitado por eternidade. O homem é perecível, encontra-se preso ao tempo e tem prazo de expiração certo; ao passo que sua dimensão apetitiva é infinita e inesgotável, tal como o mundo contra o qual seu apelo por eternidade é deduzido. O sentimento de absurdidade com relação à noção de tempo retoma o tema grego do tempo como repetição e pode ser formulado como o embate entre o que é permanente e aquilo que é perecível²⁸. De acordo com Camus:

Chega o dia em que o homem constata ou diz que tem trinta anos. Afirma assim a sua juventude. Mas, no mesmo movimento, situa-se em relação ao tempo. Ocupa nele o seu lugar. Reconhece que está num certo momento de uma curva que, admite, precisa percorrer²⁹ (CAMUS, 1965a, p.107).

2) Quando o homem se dá conta da alteridade que o opõe em relação ao mundo ou à natureza. O mundo revela-se opaco às investidas humanas e indiferente ao desejo humano de clareza, unidade e sentido. Um grau abaixo à percepção da finitude, há a sensação de estranheza perante o mundo, a percepção de que o mundo é opaco e irredutível às investidas humanas. Para Camus: “*No fundo de toda beleza jaz algo de desumano*³⁰” (CAMUS, 1965a, p.107, grifo nosso). A natureza, termo recorrente e ambivalente, por vezes tomado em sua hostilidade, em outras, como sendo amigável à fruição da sensibilidade humana. Na obra camusiana, ela é assumida necessariamente como um outro, uma totalidade de outra substância não integrável ao homem, responsável por negar-lhe a satisfação ao desejo de unidade e pertencimento:

Por um segundo não o [o mundo] entendemos mais, porque durante séculos só entendemos nele as figuras e desenhos que lhe fornecíamos previamente, porque agora já nos faltam forças para usar esse artifício. O mundo nos escapa porque volta a ser ele mesmo. Aqueles cenários disfarçados pelo hábito voltam a ser o que são. Afastam-se de nós. [...] essa densidade e essa estranheza do mundo, isto é o absurdo³¹ (CAMUS, 1965a, p.108).

²⁸ Cf. (MELANÇON, 1983, p.18.)

²⁹ No original : « *Un jour vient pourtant et l'homme constate ou dit qu'il a trente ans. Il affirme ainsi sa jeunesse. Mais du même coup, il se situe par rapport au temps. Il y prend sa place. Il reconnaît qu'il est à un certain moment d'une courbe qu'il confesse devoir parcourir* ». (CAMUS, 1965a, p.107).

³⁰ No original : « *Au fond de toute beauté git quelque chose d'inhumain* » (CAMUS, 1965a, p.107).

³¹ No original : « *Pour une seconde, nous ne le comprenons plus puisque pendant des siècles nous n'avons compris en lui que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions, puisque désormais les forces nous manquent pour user de cet artifice. Le monde nous échappe puisqu'il*

3) A terceira enumeração da aparição do sentimento do absurdo não deixa de se tratar de uma percepção de alteridade, porém, nesse caso, trata-se da alteridade percebida pelo homem perante os outros homens; a percepção do aspecto desumano dos outros em contraposição a si mesmo; tudo o que é exterior, por ser de outra natureza, tem algo de inumano e, por isso, é de impossível subsunção a uma unidade; o exemplo dado por Camus menciona a estranheza perante a falta de humanidade dos outros homens que ainda não tiveram a consciência despertada pelo absurdo e, por isso, agem de forma inautêntica e maquinal; diz-se também do sentimento experimentando por alguém ao ver a si próprio em fotografias do passado ou diante de um espelho, uma vez abstraído e ausente o caráter humano da imagem refletida. Essa terceira dimensão afetiva do absurdo pode ser identificada como equivalente à *náusea sartreana*, representando o incômodo provocado pela aleatoriedade e despropósito da existência, segundo Camus, provocado pela percepção daquilo que os próprios homens têm de desumano. Tal tonalidade afetiva sofrerá um posterior desdobramento em *L'homme révolté* (1951), descrita como os atos de deliberada maldade praticada pelo homem (assassinatos, guerras, violência), sendo caracterizada por Camus como o absurdo praticado por nós mesmos e contra nós mesmos³²:

Os homens também segregam desumanidade. Em certas horas de lucidez, o aspecto mecânico de seus gestos, sua pantomima desprovida de sentido torna estúpido tudo o que os rodeia. [...] Esse mal-estar diante da desumanidade do próprio homem, essa incalculável queda diante da desumanidade diante da imagem daquilo que somos, essa "náusea", como diz um autor dos nossos dias, é também o absurdo³³ (CAMUS, 1965a, p.108).

4) Por fim, é mencionado o estranhamento provocado pela morte, estreitamente relacionado ao primeiro extrato do sentimento do absurdo, apontado como a constatação pelo homem da própria finitude. Portanto, a quarta aparição do

redevient lui-même. Ces décors masqués par l'habitude redeviennent ce qu'ils sont. Ils s'éloignent de nous ». (CAMUS, 1965a, p. 108).

³² Mélançon é quem chama a atenção para esse desdobramento da terceira aparição do absurdo em "*L'homme révolté*" (MÉLANÇON, 1983, p.19).

³³ No original : « *Les hommes aussi secrètent de l'inhumain. Dans certaines heures de lucidité, l'aspect mécanique de leurs gestes, leur pantomime privée de sens rend stupide tout ce qui les entoure. Un homme parle au téléphone derrière une cloison vitrée ; on ne l'entend pas, mais on voit sa mimique sans portée : on se demande pourquoi il vit. Ce malaise devant l'inhumanité de l'homme même, cette incalculable chute devant l'image de ce que nous sommes, cette « nausée » comme l'appelle un auteur de nos jours, c'est aussi l'absurde* » (CAMUS, 1965a, p. 108).

sentimento de absurdo, elencada por Camus, diz respeito ao desconforto produzido pela própria morte. Porém, diferentemente da percepção da finitude, o homem jamais experencia a própria morte, mas pode se confrontar com ela a partir da morte de seus semelhantes, o que não o exime de um embate e desconforto acerca da perecibilidade de si e dos outros: “na realidade, não há experiência da morte. Em sentido próprio, só é experimentado aquilo que foi vivido e levado à consciência. Aqui, pode-se no máximo falar da morte alheia³⁴” (CAMUS, 1965a, p.108). O desconforto é provocado, mais uma vez, pela descoberta da inutilidade do esforço contra a morte, que por sua vez, constitui o estofo do absurdo:

O horror vem do lado matemático do acontecimento. O tempo nos assusta porque ele traz a demonstração: a solução vem atrás [...] a alma desapareceu desse corpo inerte onde uma bofetada não marca mais. Este lado elementar e definitivo da aventura é o conteúdo do sentimento absurdo. Sob a iluminação mortal desse destino, aparece a inutilidade. Nenhuma moral, nenhum esforço são justificáveis *a priori* diante das matemáticas sangrentas que ordenam nossa condição³⁵ (CAMUS, 1965a, p.108).

A enumeração das aparições do absurdo, seja como sentimento ou como noção inteligível, conforme se demonstrará a seguir, reforça o compromisso camusiano de examinar as consequências da investigação para o campo da ação humana, sem jamais pretender exaurir ou esgotar as manifestações, seja no campo da sensibilidade ou da inteligência, como pode-se observar no trecho a seguir:

O que me interessa, repito, não são tanto as descobertas absurdas. São suas consequências. Se estamos certos destes fatos, o que será preciso concluir, até onde chegar para não eludir nada? Será preciso morrer voluntariamente, ou pode-se ter esperança apesar de tudo?³⁶ (CAMUS, 1965a, p.109).

³⁴ No original : « C'est qu'en réalité, il n'y a pas d'expérience de la mort. Au sens propre, n'est expérimenté que ce qui a été vécu et rendu conscient. Ici, c'est tout juste s'il est possible de parler de l'expérience de la mort des autres » (CAMUS, 1965a, p. 108).

³⁵ No original: *L'horreur vient en réalité du côté mathématique de l'événement. Si le temps nous effraie, c'est qu'il fait la démonstration, la solution vient derrière. (...). De ce corps inerte où une gifle ne marque plus, l'âme a disparu. Ce côté élémentaire et définitif de l'aventure fait le contenu du sentiment absurde. Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît. Aucune morale, ni aucun effort ne sont a priori justifiables devant les sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition* ». (CAMUS, 1965a, p. 108).

³⁶ No original: « Ce qui m'intéresse, je veux encore le répéter, ce ne sont pas tant les découvertes absurdes. Ce sont leurs conséquences. Si l'on est assuré de ces faits, que faut-il conclure, jusqu'où aller pour ne rien éluder ? » (CAMUS, 1965a, p. 109).

2.5.2 Absurdo como noção inteligível

A noção inteligível do absurdo funda-se no sentimento, o que quer dizer que o homem é primeiramente afetado pelo sentimento do absurdo, apreendido pela sensibilidade, para só depois aprofundá-lo na consciência. Assim como houve um itinerário percorrido na sensibilidade, Camus descreve um outro trajeto percorrido na inteligência a fim de apresentar o absurdo como noção inteligível.

O que antes se tratava de uma enumeração, não exaustiva, das possíveis aparições do absurdo como sentimento, desloca-se então para a necessidade de desvelar o processo de tomada de consciência acerca do absurdo da condição humana a partir de seu reconhecimento pela inteligência. Nesse momento, o homem se vê confrontado e frustrado em sua pretensão de entendimento, ou ainda, conforme melhor descrito por Camus: “quando o pensamento reflete sobre si mesmo, o que ele descobre antes de tudo é uma contradição³⁷” (CAMUS, 1965a, p.109).

A primeira constatação a ser feita com relação ao percurso da tomada de consciência do absurdo é a de que o pensamento é despertado pela descoberta da existência de uma contradição, uma aporia característica que lastreia e funda a base da condição humana. Essa contradição diz respeito ao estado de cisão interna permanente do indivíduo que, de repente, reconhece que está condenado a uma busca insaciável para atender ao seu anseio irrefreável por unidade, clareza e entendimento, cujo satisfação é permanentemente vedada. Como noção inteligível, o absurdo apresenta-se como uma contradição, também compreendida como a desproporção tanto maior quanto a distância entre termos comparados, estabelecida pela coexistência de dois polos antagônicos entre si – homem e mundo – apresentados, necessariamente, em conjunto, mas sempre como forças rivais e em permanente tensão, irreconciliáveis e sem possibilidade de síntese.

Diz-se da existência se afigurar absurda, justamente, por haver uma incongruência entre o homem e a própria condição, só percebida em contraposição ao mundo, onde a busca por unidade e pacificação revela-se sempre infrutífera. A incongruência se dá necessariamente entre polos que se chocam, mas que não

³⁷ No original : « *Pourtant dès que la pensée réfléchit sur elle-même, ce qu'elle découvre d'abord, c'est une contradiction* » (CAMUS, 1965a, p. 109).

podem se fundir e compor uma unidade. O absurdo, então, denuncia a fratura, o divórcio, a impossibilidade de acordo entre homem e mundo, colocados, sempre, em relação de confronto, como dois polos ou forças irreconciliáveis.

Homem, mundo e confronto representam as propriedades objetivas e os três vértices do que, para Camus (1965a), configura a singular trindade característica do drama humano, cujos termos são inseparáveis e sem possibilidade de isolamento.

O mundo e a condição humana não são intrinsecamente absurdos. O absurdo não está no homem, tampouco no mundo, mas é resultado da presença comum e simultânea de ambos. O absurdo rege as relações entre homem e mundo, não se subsumindo a nenhum dos termos contrapostos relacionados. Se houvesse a possibilidade de dissolução ou identificação do homem às estruturas da condição humana ou do mundo, o absurdo não existiria. O absurdo só está em certa parcela do homem, na medida em que este participa da condição humana, mas não está completamente identificado a ela. O mundo também não é absurdo, apenas não é razoável em si mesmo. O absurdo, portanto, constitui o laço que une homem e mundo, sendo caracterizado pelo confronto e tensão permanente entre ambos. Nas palavras do próprio Camus:

[...] o mais absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. Por ora, é o único laço entre os dois. Ele os adere um ao outro³⁸ (CAMUS, 1965a, p.113).

O reconhecimento do absurdo depende da inteligência humana para apreendê-lo, porém, permanece em partes indecifrável à compreensão humana. A inteligência, antes de despertada, acredita tudo poder compreender.

No momento em que o indivíduo toma consciência do estado de contradição característico da condição humana, a inteligência é capaz de reconhecer que o mundo é ininteligível em termos puramente humanos, reconhecendo, também, a existência de um limite para o conhecimento. A clareza propiciada pelo absurdo restringe-se à iluminação dos próprios limites. A partir desse momento, a inteligência constata ser estrangeira para a verdade e unidade buscadas.

³⁸ No original : « Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur seul lien. Il les scelle l'un à l'autre comme la haine seule peut river les êtres » (CAMUS, 1965a, p.113).

Onde o homem, antes, buscava síntese e identidade, a partir da tomada de consciência do absurdo, ele não consegue deixar de notar a fratura e o desnível. Simultaneamente, o homem percebe a urgência e frustração de seu apelo, a percepção do absurdo, seja pela sensibilidade ou pela tomada de consciência, se exacerba diante da constatação de que, mesmo diante da impossibilidade, o homem não consegue se despojar da paixão propulsora de sua incessante busca, mesmo condenada à eterna frustração. Portanto, segundo Camus:

A própria simplicidade destes paradoxos os torna irreduzíveis. Sejam quais forem os jogos de palavras e as acrobacias da lógica, compreender é, antes de mais nada, unificar. O desejo profundo do próprio espírito em suas operações mais evoluídas une-se ao sentimento inconsciente do homem diante do seu universo: é exigência de familiaridade, apetite de clareza. Compreender o mundo, para um homem, é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com o seu selo [...] O truísmo 'todo pensamento é antropomórfico' não tem outro sentido. E também o espírito que procura entender a realidade não se pode dar por satisfeito sem reduzi-la em termos de pensamento. Se o homem reconhecesse que o universo também pode amar e sofrer, estaria reconciliado. Se o pensamento descobrisse nos espelhos giratórios dos fenômenos relações eternas que os pudessem resumir e resumir a si mesmas num princípio único, poderíamos falar de uma felicidade do espírito da qual o mito dos bem-aventurados seria uma ridícula falsificação. Essa nostalgia da unidade, esse apetite de absoluto ilustra o movimento do drama humano. Que essa nostalgia seja um fato, porém, não implica que deva ser imediatamente apaziguada³⁹(CAMUS, 1965a, p.110).

Depois de impregnada pelo absurdo, a inteligência passa a reconhecer a impossibilidade de sintetizar toda a experiência existencial em um princípio. O esforço humano de unificação se depara com a multiplicidade dos fenômenos. Assim, o objeto a ser conhecido esbarra sempre na fronteira do outro, necessariamente de outra natureza e cuja composição é impossível. A existência dos objetos, por sua vez, nunca pode ser conhecida e assimilada pelo mesmo tipo de conhecimento que se tem acerca da própria existência. Nesse sentido, o conhecimento, para Camus, só pode se dar pela descrição e enumeração:

³⁹ No original: « La simplicité même de ces paradoxes fait qu'ils sont irréductibles. Quels que soient les jeux de mots et les acrobaties de la logique, comprendre c'est avant tout unifier. Le désir profond de l'esprit même dans ses démarches les plus évoluées rejoint le sentiment inconscient de l'homme devant son univers : il est exigence de familiarité, appétit de clarté. Comprendre le monde pour un homme, c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau. L'univers du chat n'est pas l'univers du fourmilier. Le truisme « Toute pensée est anthropomorphique » n'a pas d'autre sens. De même l'esprit qui cherche à comprendre la réalité ne peut s'estimer satisfait que s'il la réduit en termes de pensée. Si l'homme reconnaissait que l'univers lui aussi peut aimer et souffrir, il serait réconcilié. Si la pensée découvrait dans les miroirs changeants des phénomènes, des relations éternelles qui les puissent résumer et se résumer elles-mêmes en un principe unique, on pourrait parler d'un bonheur de l'esprit dont le mythe des bienheureux ne serait qu'une ridicule contrefaçon » (CAMUS, 1965a, p.110).

Um homem consciente do absurdo está ligado a ele para sempre. Um homem sem esperança e consciente de sê-lo não pertence mais ao futuro. Isto é normal. Mas também é normal que se esforce para escapar do universo que criou. Tudo o que foi dito até aqui só tem sentido em função, justamente, deste paradoxo⁴⁰. (CAMUS, 1965a, p.121).

A fim de demonstrar que o absurdo consiste numa desproporção, tanto maior quanto a distância dos termos comparados, Camus lança mão do mesmo recurso utilizado para descrever o absurdo como sentimento: a enumeração. Com isto, ele passa a elencar situações em que o absurdo pode ser constatado pela inteligência.

As aparições mencionadas como exemplo da tomada de consciência do absurdo são representadas pelo autor nos seguintes cenários: (1) um inocente acusado de um crime hediondo; (2) um homem com uma faca atacando um ninho de metralhadoras; (3) um veredicto que não corresponda aos fatos e provas; (4) algo pode ser considerado absurdo quando o afirmado é demonstrado pelo seu contrário. No trecho a seguir, Camus apresenta os seguintes exemplos:

Se eu acusar um inocente de um crime monstruoso, se eu afirmar que um homem virtuoso desejou sua própria irmã, ele me responderá que isso é absurdo. Tal indignação tem seu lado cômico. Mas também tem sua razão profunda. Com tal réplica o homem virtuoso ilustra a antinomia definitiva que existe entre o ato que lhe atribuo e os princípios de toda a sua vida. “É absurdo” significa: “é impossível”, mas também: “é contraditório”. Se eu presenciar um homem atacando um ninho de metralhadoras com uma arma branca, pensarei que seu ato é absurdo. Mas só é absurdo em virtude da desproporção entre sua intenção e a realidade que o espera, da contradição que posso perceber entre suas forças reais e o objetivo a que ele se propõe. Assim como acharemos absurdo um veredicto que se opõe ao veredicto que os fatos aparentemente exigiam. Como também uma demonstração pelo absurdo é feita comparando-se as consequências desse raciocínio com a realidade lógica que se quer instaurar. Em todos esses casos, do mais simples ao mais complexo, o absurdo será tanto maior quanto maior for a distância entre os termos da minha comparação. Há casamentos absurdos, desafios, rancores, silêncios, guerras, e também pazes. Em toda parte, o absurdo nasce de uma comparação. (...) o sentimento do absurdo não nasce do simples exame de um fato ou de uma sensação, mas sim da comparação entre um estudo de fato e uma certa realidade, uma ação e o mundo que a supera. O absurdo é essencialmente um divórcio. Não consiste em nenhum dos elementos comparados. Nasce de sua confrontação⁴¹ (CAMUS, 1965a, p.119-120).

⁴⁰ No original : « *Un homme sans espoir et conscient de l'être n'appartient plus à l'avenir. Cela est dans l'ordre. Mais il est dans l'ordre également qu'il fasse effort pour échapper à l'univers dont il est le créateur. Tout ce qui précède n'a de sens justement qu'en considération de ce paradoxe* » (CAMUS, 1965a, p. 121).

⁴¹ No original: “*Si j'accuse un innocent d'un crime monstrueux, si j'affirme à un homme vertueux qu'il a convoité sa propre sœur, il me répondra que c'est absurde. Cette indignation a son côté comique. Mais elle a aussi sa raison profonde. L'homme vertueux illustre par cette réplique l'antinomie définitive qui existe entre l'acte que je lui prête et les principes de toute sa vie. « C'est absurde » veut dire : « c'est impossible », mais aussi : « c'est contradictoire ». Si je vois un homme attaquer à l'arme blanche un groupe de mitrailleuses, je jugerai que son acte est absurde. Mais il n'est tel qu'en vertu de la disproportion qui existe entre son intention et la réalité qui l'attend, de la contradiction que je puis saisir*

Em todos os cenários propostos, o que fica patente é a desproporção como sinônimo do absurdo, apreendido pela razão como noção inteligível. Cada uma das quatro situações apresentadas ilustram a fratura existente entre homem e mundo, sendo o absurdo originado da comparação entre os termos comparados.

Mesmo limitada, a inteligência é de central importância, pois sem ela não seria sequer possível a tomada de consciência do absurdo e ele próprio não exsurgiria. O absurdo, como se destacou até aqui, depende da presença simultânea do homem e do mundo, constituindo-se a partir da relação de confronto entre eles. Ao mesmo tempo, o absurdo também tem um laço indissolúvel com a inteligência que o percebe.

2.6 A paixão como dimensão humana

Os traços comuns e característicos apontados por Camus como pertencentes de forma indissociável e partilhados por toda condição humana integram duas categorias: a finitude, tendo a morte como limite incontornável no horizonte de todo e qualquer indivíduo; e a contingência, proveniente do acaso, responsável por reger os elementos do mundo e da experiência cotidiana.

Para além dos dois atributos gerais e intrínsecos, Camus identifica um terceiro atributo, correspondente à dimensão apetitiva do homem. Para o autor, a paixão é um substrato irredutível à condição humana, impossível de ser subsumido às categorias gerais da finitude e contingência. Além disto, revela-se de modo único e particular em cada indivíduo, ao mesmo tempo que se apresenta de forma incontornável e universal entre os entes humanos.

Por se dar na *práxis* individual, qualquer análise da existência humana é incapaz de recobrir todos os aspectos, sobretudo os mais particulares. Nota-se, portanto, a existência de um resíduo inerente à subjetividade e, portanto, singular e irrepetível em cada indivíduo. O que é irredutível à condição humana e, ainda assim,

entre ses forces réelles et le but qu'il se propose. De même nous estimerons qu'un verdict est absurde en l'opposant au verdict qu'en apparence les faits commandaient. De même encore une démonstration par l'absurde s'effectue en comparant les conséquences de ce raisonnement avec la réalité logique que l'on veut instaurer. Dans tous ces cas, du plus simple au plus complexe, l'absurdité sera d'autant plus grande que l'écart croîtra entre les termes de ma comparaison. Il y a des mariages absurdes, des défis, des rancœurs, des silences, des guerres et aussi des paix. Pour chacun d'entre eux, l'absurdité naît d'une comparaison. Je suis donc fondé à dire que le sentiment de l'absurdité ne naît pas du simple examen d'un fait ou d'une impression mais qu'il jaillit de la comparaison entre un état de fait et une certaine réalité, entre une action et le monde qui la dépasse. L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation" (CAMUS, 1965a, p. 119-120).

afigura-se como atributo geral e comum a todo e qualquer indivíduo, corresponde ao desejo humano por clareza, unidade e entendimento.

A mera existência humana, como já se viu, não oferece resposta ou solução satisfatória à pergunta descortinada no horizonte do indivíduo acerca do sentido de sua existência. Essa constatação culmina com a tomada de consciência da diferença radical entre o homem, que empreende a investigação acerca da própria existência, e o mundo, contra o qual o apetite humano por clareza vê-se em permanente choque. Essa situação, além de se tratar da condição de possibilidade do juízo que reconhece e afirma o absurdo existencial, também constitui a condição da procura pelo homem daquilo que excede para além de sua existência positiva.

A paixão tem o papel de animar a consciência, sendo responsável por atualizar o conhecimento do homem acerca de si e da condição humana, à qual indissociavelmente pertence — embora seja incapaz de aderir completamente a ela.

O homem, portanto, para além da finitude e contingência, é constituído e impulsionado pela paixão, termo denotativo, na obra camusiana, não apenas de um elã vital, mas que aponta, sobretudo, para uma falha epistêmica, uma imperfeição ontológica responsável por lançar o homem, ao longo de toda existência, na busca incansável pela satisfação do desejo por unidade, entendimento e clareza, a despeito de estar condenado a jamais concretizar tal anseio na experiência humana.

É pela comunhão dessa imperfeição ontológica, calcada na paixão, que os homens são permanentemente premidos e impulsionados a buscar no mundo a unidade, clareza e entendimento de que são carentes. Embora o termo esteja relacionado à individualidade concreta, Camus(1965a) enxerga no compartilhamento da dimensão desejante a solidariedade entre todos os indivíduos componentes da natureza humana.

A demanda humana por sentido é deduzida contra um mundo que nega a resposta buscada, isto é, um mundo que frustra o desejo humano por unidade, clareza e entendimento. A condição humana, por sua vez, está engendradora de tal forma que, mesmo condenando à eterna frustração de seus apelos, o homem jamais deixa de ser impelido na direção apontada pela paixão. Tal situação é descrita por Camus no trecho a seguir:

Posso negar tudo desta parte de mim que vive de nostalgias incertas, menos esse desejo de unidade, esse apetite de resolver, essa exigência de clareza e coesão [...]. 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 em 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 irreducibilidade deste mundo a um princípio racional e razoável, sei também que não posso conciliá-las⁴² (CAMUS, 1965a, p.136).

A paixão seria, portanto, o substrato irrepetível da condição humana subjacente às categorias da finitude e contingência, cuja presença constitui o motor da busca incessante e o cerne da imperfeição ontológica do homem. Assim sendo, a paixão é responsável por lançar o homem em direção a desejos jamais logrados.

Conforme observa Ferreira (2014, p. 53), a dimensão apetitiva da existência exsurge e pode ser desdobrada das seguintes maneiras:

- a) Como paixão pela vida, traduzida numa ligação afetiva entre o homem e a própria vida. Pode-se dizer que se trata de um esforço inútil, manifestado como recusa à morte e à lógica da finitude, sendo, assim, denotativa do divórcio entre o ente finito e o desejo ilimitado e inalcançável de eternidade;
- b) Paixão pela unidade, traduzida pela busca incessante por um sentido ou princípio capaz de pacificar e unificar homem e mundo; desejo que se contrapõe à natureza humana que, em razão da própria condição, está condenada a somente relacionar-se com a alteridade e multiplicidade;
- c) Por fim, a paixão pelo entendimento, por clareza, traduzindo-se pelo impulso e desejo humano de conhecimento total em contraposição à opacidade e insensibilidade do mundo frente à razão e apelos por clareza; diz respeito, portanto, a impossibilidade do mundo ser subsumido a princípios exclusivamente conforme à razão humana. Inexiste um objeto apto a atender e satisfazer o anseio humano por conhecimento. O mundo jamais é elucidado por completo, pois não se deixa traduzir em termos unicamente humanos, já que há sempre algo de desumano que subjaz e escapa à

⁴² No original: « Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure, me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie. Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi une signification hors de ma condition ? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. Et ces deux certitudes, mon appétit d'absolu et d'unité et l'irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier ». (CAMUS, 1965a, p.136).

compreensão, razão pela qual a paixão por clareza e entendimento, tal como os outros desdobramentos, encontra-se igualmente fadada a eterna frustração.

O reconhecimento da paixão humana, manifestada pelo apego à vida e anseio por unidade e clareza, aliado à simultânea percepção de frustração às investidas humanas, faz despontar no homem o reconhecimento do absurdo da condição humana, a partir da constatação do desnível entre ele e o mundo.

É com relação à camada apetitiva da existência que o absurdo estabelece uma relação de correspondência. Embora constitua o laço que une homem e mundo, o absurdo identifica-se à paixão humana dependendo da coexistência de ambos e sem corresponder ou estar presente propriamente em um ou em outro, na parcela em ressonância ao homem:

A partir do momento em que é reconhecido, o absurdo é a paixão mais dilacerante de todas. Mas toda a questão é saber se podemos viver com as nossas paixões, se podemos aceitar sua lei profunda, que é queimar o coração que elas ao mesmo tempo exaltam⁴³(CAMUS, 1965a, p.113).

O absurdo, “ao mesmo tempo, tão evidente e tão difícil de conquistar” (CAMUS, 1965a, p.136), encontra na paixão humana seu reino, o que significa dizer que apenas no homem o absurdo encontra as condições de possibilidade de ser reconhecido pela inteligência humana, em confronto e oposição ao mundo. O absurdo corresponde, segundo Camus, “à paixão mais dilacerante de todas” (CAMUS, 1965a, p.136), justamente por ligar o homem consciente ao absurdo de forma inapelável.

O reconhecimento do absurdo como paixão ratifica, mais uma vez, o compromisso camusiano em extrair as diretivas válidas para a ética. A pretensão, nesse caso, volta-se para a investigação quanto à possibilidade de o homem viver sem apelo ou subterfúgio, aceitando o absurdo com toda a contradição que se encerra, pela impossibilidade de pacificação denunciada.

A identificação do absurdo à paixão salienta, ainda, a limitação com que Camus enxergava a razão humana para o conhecimento da totalidade, sendo um dos motivos pelos quais à busca e investigação empreendida pelo autor tenha recebido *status* e tratamento de problema verdadeiramente existencial, ao invés do tratamento típico de um problema de natureza epistemológica.

⁴³ No original: « À partir du moment où elle est reconnue, l'absurdité est une passion, la plus déchirante de toutes. Mais savoir si l'on peut vivre avec ses passions, savoir si l'on peut accepter leur loi profonde qui est de brûler le cœur que dans le même temps elles exaltent, voilà toute la question ». (CAMUS, 1965a, p.113).

O reconhecimento da identificação do absurdo à paixão abre caminho para a investigação, como se verá adiante, das eventuais soluções para confrontação do homem com o absurdo. Dentre essas atitudes, temos: (1) o suicídio; (2) o suicídio filosófico ou (3) a manutenção do absurdo pela consciência.

2.7 Suicídio

É célebre a frase de abertura de *Le Mythe de Sisyphe* (1942), em que Camus atribui ao suicídio o *status* de problema mais sério da filosofia: “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 filosofia⁴⁴” (CAMUS, 1965a, p.99).

A preponderância concedida ao tema, para além da literalidade da afirmação, é responsável por inaugurar a descrição do absurdo que se seguirá à sentença mencionada e deixa explícita a abordagem concreta de que parte Camus para assumir a existência como objeto de reflexão. Além disso, reforça a postura de afastamento do autor com relação às especulações puramente abstratas em torno da existência, denotando, ao mesmo tempo, o compromisso ético de sua investigação.

Interessa a Camus, sobretudo, descobrir como o homem deve se conduzir a partir dos resultados obtidos pela investigação existencial. Dessa maneira, ele busca estabelecer, sempre que possível, uma conexão entre a conclusão obtida com a interrogação sobre a validade da existência e a ação correspondente cabível. Sobre a questão do suicídio, Ferreira pondera:

Em outras palavras, a pergunta pelo sentido deve ser acompanhada de uma ação que dela decorra. O suicídio só pode ser dito como a questão fundamental da filosofia porque, se a pergunta sobre a validade ou não da existência venha a receber resposta negativa, o existente “sério”, que não mente para si mesmo, deve considerá-lo como ação possível diante da constatação do não-sentido existencial (FERREIRA, 2014, p.25).

O objetivo, enunciado pela frase de abertura de *Le Mythe de Sisyphe* (1942), visa reconstituir o itinerário da investigação existencial antecedente ao suicídio. A partir disto, Camus estabelece se tal ato corresponderia a uma ação humana válida e adequada diante do reconhecimento do absurdo, obtido como resultado da análise existencial.

⁴⁴ No original: « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie » (CAMUS, 1965a, 99).

A questão do suicídio deve ser considerada sob o prisma individual⁴⁵, ao invés de um fenômeno social. Isto porque, segundo Camus⁴⁶ (1965a), a sociedade nada ou pouco tem a ver com o início dessa reflexão. Para o autor, essa questão só pode ser deflagrada no interior do indivíduo concreto e existente, para quem a pergunta sobre a validade e sentido da própria existência importa.

O suicídio só tem sua relevância e seriedade destacadas pela relação estabelecida com uma interrogação prévia sobre a própria existência. O objeto de exame, portanto, não trata do ato tomado sob violenta emoção ou após uma desilusão, mas decorrente de uma lógica derivada da constatação do absurdo da condição humana.

O suicídio é examinado como possibilidade de conexão entre pensamento e ação. Com isso, Camus pretende estabelecer uma relação consequencial. A constatação da falta de sentido buscado para a existência e a recusa de clareza e unidade pelo mundo, exige determinar se o suicídio seria uma saída logicamente daí decorrente.

As causas aparentes ou imediatas do suicídio não são consideradas relevantes para a análise pretendida, já que o deflagrador da crise é quase sempre incontrolável e de foro íntimo. A causa remota a ser mais detidamente observada, por Camus, é a consciência do absurdo que enlaça homem e mundo. O suicídio, nesse cenário, representaria uma forma da consciência escapar à própria iluminação.

Retomando a citação⁴⁷ de Camus apresentada no começo deste tópico, fica evidente que o processo individual de deliberação pelo suicídio pressupõe, anteriormente, a interrogação sobre a validade da existência, sendo o suicídio examinado como um dos possíveis desdobramentos da pergunta pelo sentido.

O problema do suicídio só é apresentado como primordial por derivar da investigação acerca da validade da existência e somente é analisado de tal forma porque possibilita uma conexão entre a investigação existencial, em certa medida especulativa e abstrata, e a ação concreta, apontada como eventual solução ao ente

⁴⁵ Suicídio como a “relação entre o pensamento individual e o suicídio”. No original: « *du rapport entre la pensée individuelle et le suicide* ». (CAMUS, 1965a, p.100).

⁴⁶ “Começar a pensar [sobre a própria existência] é começar a ser atormentado. A sociedade não tem muito a ver com esses começos”. No original: « *Commencer à penser, c'est commencer d'être miné. La société n'a pas grand-chose à voir dans ces débuts* » (CAMUS, 1965a, p.101).

⁴⁷ «[...] Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia.” No original: « *Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie* » (CAMUS, 1965a, p. 99).

que se interroga e se debruça sobre si mesmo. Após, provocativamente, propor o suicídio como o problema mais sério da filosofia, Camus conclui apontando para o problema principal, aquele de que visa efetivamente tratar como propulsor da investigação existencial: a busca humana por sentido.

A colocação do suicídio como eventual resposta para o problema da ação humana atende à finalidade expositiva de Camus em inaugurar sua investigação existencial relembrando sua questão principal: afinal, qual a validade e sentido da existência? Considerada a partir do âmago do ente individual e concreto, para quem tal questionamento é o responsável por deflagrar todo o processo descrito em *Le Mythe de Sisyphe* (1942), que culminará com a apresentação do absurdo, revelado como o primeiro extrato resultante da análise existencial e pressuposto da condição humana.

O início da investigação existencial é impulsionado pela interrogação do indivíduo acerca do sentido da validade da própria existência. A pergunta foi fixada por Camus com preponderância sobre quaisquer outras, uma vez que a resposta seria determinante para apontar, ao ente que a elabora, a conduta a ser seguida. Porém, a despeito da urgência, segue-se à pergunta a impossibilidade de obter uma resposta. A existência do homem não é capaz de exhibir, por si, um resultado satisfatório, garantidor do preenchimento do sentimento buscado.

Como já salientado, a busca por sentido e o desvelamento dos caracteres da existência humana são orientados por uma preocupação ética, que visa obter os elementos da conduta humana a partir dos pressupostos existenciais. A partir da aparição e reconhecimento do absurdo, o problema central da ação desloca-se para como o homem deve conduzir sua vida em uma existência que se revela privada do sentido incansavelmente buscado.

Diante da falta de reconhecimento da falta de sentido existencial, a constatação do absurdo, daí oriundo, revela-se incontornável para aquele que se propõe a indagar-se a sério acerca do sentido da existência.

É nesse sentido que Camus se propõe a verificar em que medida suicídio e absurdo estão relacionados. Além disso, indaga se o suicídio seria a solução para o absurdo. Segundo Camus: “É uma curiosidade legítima perguntar, com clareza e sem

falso pateticismo, se uma conclusão desta ordem exige que se abandone de imediato uma condição incompreensível⁴⁸ (CAMUS, 1965a, p.101).

O método expositivo de Camus concentra-se nas consequências⁴⁹ passíveis de extração para o campo da ação humana a partir do resultado obtido pela investigação existencial. Daí a proposta em examinar se há um percurso lógico que aponte o suicídio como resposta válida e adequada para o esvaziamento de sentido percebido pelo ente que, buscando atender à demanda existencial por significado, percebe frustrada sua pretensão.

A atenção de Camus continua voltada para a ação. A preocupação norteadora, uma vez apurado o absurdo como resultado da interrogação mais importante de todas para o indivíduo, tem como passo seguinte interrogar se há uma lógica no absurdo que encaminhe necessariamente para a morte como saída diante do vazio existencial.

Segundo o pensamento camusiano, se o absurdo comanda a morte, temos que dar prioridade a esse problema em relação aos outros. Assim, Camus (1965a) se propõe a investigar se haveria uma lógica que conduziria à morte⁵⁰, em que o reconhecimento da falta de sentido existencial diante do absurdo culmina no suicídio.

Sob um ponto de vista estritamente lógico, aquele que se indaga seriamente sobre o sentido existencial e encontra a impossibilidade de resposta acaba por perceber a contradição dessa situação. Com isto, a antecipação da própria morte pode se apresentar como saída viável. Tendo isto em vista, Camus apresenta a dificuldade, bem como injustiça, de um maximamente lógico e consequente:

As nuances as contradições, a psicologia que um espírito objeto sempre sabe introduzir em todos os problemas não têm lugar nessa busca e nessa paixão. O que faz falta aqui é um pensamento injusto, quer dizer, lógico [...]. É sempre cômodo ser lógico. É quase impossível ser lógico a fundo. Os homens que morrem pelas próprias mãos seguem até o fim a inclinação de seu sentimento⁵¹ (CAMUS, 1965a, p.103).

⁴⁸ No original: « *C'est une curiosité légitime de se demander, clairement et sans faux pathétique, si une conclusion de cet ordre exige que l'on quitte au plus vite une condition incompréhensible.* » (CAMUS, 1965a, p.101).

⁴⁹ “Mas se é difícil fixar o instante preciso, o percurso sutil em que o espírito apostou na morte, é mais simples extrair do gesto em si as consequências que ele supõe. Matar-se, em certo sentido, e como no melodrama, é confessar. Confessar que fomos superados pela vida ou que não a entendemos”. No original: « *Mais, s'il est difficile de fixer l'instant précis, la démarche subtile où l'esprit a parié pour la mort, il est plus aisé de tirer du geste lui-même les conséquences qu'il suppose. Se tuer, dans un sens, et comme au mélodrame, c'est avouer. C'est avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne la comprend pas.* » (CAMUS, 1965a, p.100).

⁵⁰ « Há uma lógica que conduza à morte”. No original : « *y a-t-il une logique jusqu'à la mort ?* » (CAMUS, 1965a, p. 103).

⁵¹ No original: “ *Les nuances, les contradictions, la psychologie qu'un esprit « objectif » sait toujours introduire dans tous les problèmes, n'ont pas leur place dans cette recherche et cette passion. Il y faut seulement une pensée injuste, c'est-à-dire logique (...). Il est toujours aisé d'être logique. Il est presque*

É necessário, portanto, examinar outras soluções para, assim, tomar uma atitude posterior à investigação existencial. Até porque, como o próprio autor contemporiza, para a maioria, mesmo após assistir a pretensão por significado restar frustrada, o suicídio não se revela a melhor saída, seja pela dificuldade em estritamente *logicizar* o campo da ação humana, seja pela confluência de outros fatores que se sobrepõem à lógica — tal como o instinto de preservação humana. Além disso, ainda há aqueles que simulam ter percebido algum sentido na existência, mas que na verdade tentam fugir do absurdo de sua condição⁵² (CAMUS, 1965a, p.101-102).

Embora não seja possível desprezar o juízo que se tem sobre a vida, ainda que se queira ser lógico e levar a cabo as consequências das conclusões alcançadas, Camus não desconsidera a influência de outras variáveis, tal como a preponderância do instinto humano de sobrevivência — “o juízo do corpo” — sobre à razão humana:

No apego de um homem à sua vida há algo mais forte que todas as misérias do mundo. O juízo do corpo tem o mesmo valor que o do espírito, e o corpo recua diante do aniquilamento. Cultivamos o hábito de viver antes de adquirir o de pensar. Nesta corrida que todo dia nos precipita um pouco mais em direção à morte, o corpo mantém uma dianteira irrecuperável⁵³(CAMUS, 1965a, p.102).

A proposição e investigação do suicídio, que inaugura *Le Mythe de Sisyphe* (1942), tem por finalidade fornecer um suporte para a investigação existencial, sendo mais uma maneira de abordar a existência a partir das consequências passíveis de serem desdobradas no campo da ação humana. É a maneira, portanto, de Camus tornar concreta e particular uma especulação abstrata e teórica acerca da existência.

impossible d'être logique jusqu'au bout. Les hommes qui meurent de leurs propres mains suivent ainsi jusqu'à sa fin la pente de leur sentiment.» (CAMUS, 1965a, p. 103).

⁵² “Mas temos que pensar naqueles que não param de se interrogar sem chegar a nenhuma conclusão. E não estou ironizando: trata-se da maioria. Vejo também que aqueles que respondem não, agem como se pensassem sim. Na verdade, se aceitarmos o critério nietzscheano, eles pensam sim de uma maneira ou de outra. Aqueles que se suicidam, pelo contrário, costumam ter certeza do sentido da vida. Tais contradições são constantes”. No original: “*Mais il faut faire la part de ceux qui, sans conclure, interrogent toujours. Ici, j'ironise à peine : il s'agit de la majorité. Je vois également que ceux qui répondent non agissent comme s'ils pensaient oui. De fait, si j'accepte le critérium nietzschéen, ils pensent oui d'une façon ou de l'autre. Au contraire, ceux qui se suicident, il arrive souvent qu'ils étaient assurés du sens de la vie. Ces contradictions sont constantes*”(CAMUS, 1965a, p.101-102).

⁵³ No original: « *Dans l'attachement d'un homme à sa vie, il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde. Le jugement du corps vaut bien celui de l'esprit et le corps recule devant l'anéantissement. Nous prenons l'habitude de vivre avant d'acquiescer celle de penser. Dans cette course qui nous précipite tous les jours un peu plus vers la mort, le corps garde cette avance irréparable* ». (CAMUS, 1965a, p.102).

2.7.1 Rejeição do suicídio como saída

Da forma que colocado o problema, uma vez constatada a falta de sentido buscado pelo indivíduo, que se interroga acerca da própria existência, parece restar apenas duas alternativas: “parece que ou você se mata ou não se mata, só há duas soluções filosóficas, a do sim e a do não⁵⁴”(CAMUS, 1965a, p.101).

Após investigar a lógica que, eventualmente, poderia conduzir ao suicídio como saída para o absurdo, Camus rejeita tal alternativa, chamando-a de “insulto à existência” (CAMUS, 1965a, p.102). Camus afirma ter estabelecido um jogo com as palavras ao propor o suicídio como alternativa à falta de sentido da vida e, assim, ele conclui que não existe qualquer relação de causalidade ou determinação entre ambas:

Não foi à toa que até aqui jogamos com as palavras, fingindo acreditar que negar um sentido à vida leva obrigatoriamente a declarar que ela não vale a pena ser vivida. Na verdade, não há nenhuma medida obrigatória entre estes dois juízos⁵⁵ (CAMUS, 1965a, p.103).

Embora a proposição do problema sugira a existência de apenas duas saídas — um sim ou um não — as alternativas são complexas e revelam a ambiguidade da condição absurda. Camus chama a atenção para o fato da preponderância de outros fatores para além da lógica maximamente consequente quando entra em jogo, por exemplo, o “juízo do corpo” ou a paixão pela vida. Por conta disto, muitos acabam optando, segundo Camus, por uma via intermediária: a emulação de um sentido. Nesse caso, o absurdo é reconhecido, mas esquivando-se do resultado final, o indivíduo, como saída, simula a existência de um sentido, evitando assim a precipitação para a morte.

A experiência absurda, na verdade, em tudo se afasta do suicídio, uma vez que o absurdo corresponde à aceitação de uma condição que não pode ser resolvida ou superada pela morte. O absurdo exige a presença simultânea do homem e do mundo, tratando-se justamente do confronto entre eles, não admitindo a supressão ou aniquilamento de nenhum de seus componentes. Assim, precipitar-se sobre o futuro

⁵⁴No original :«*qu'on se tue ou qu'on ne se tue pas, il semble qu'il n'y ait que deux solutions philosophiques, celle du oui et celle du non*» (CAMUS, 1965a, p. 101).

⁵⁵ No original : «*Ce n'est pas en vain qu'on a jusqu'ici joué sur les mots et feint de croire que refuser un sens à la vie conduit forcément à déclarer qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue, En vérité, il n'y a aucune mesure forcée entre ces deux jugements*». (CAMUS, 1965a, p.103).

inevitável pela antecipação do fim da vida não oferece uma solução adequada. Em suma: “Com o puro jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite à morte — e rejeito o suicídio⁵⁶”(CAMUS, 1965a, p.145).

Enfim, os motivos apontados para rejeitar o suicídio, como saída ao absurdo, podem ser sintetizados da seguinte maneira: a aniquilação do homem acarretaria o fim do confronto que caracteriza o absurdo enquanto o que se pretende descobrir é como viver e se orientar diante do absurdo a partir da constatação contradição que carrega, sem, entretanto, aniquilá-lo. Além disso, a vida encerra em si mesmo valor, em tudo oposto ao suicídio e ao homicídio, portanto justificando ser vivida.

A recusa ao suicídio constitui, ao mesmo tempo, a consciência e recusa à morte, mesmo se tratando de um limite intransponível no horizonte de todo indivíduo. “O contrário do suicida é, precisamente, o condenado à morte⁵⁷” (CAMUS, 1965a, p.139), tal como Meursault de *L'Étranger* (1942), ou aquele que morre irreconciliado com o limite que lhe é imposto pela finitude, e não de bom grado, como quem se antecipa em direção ao evento fatal. Nas palavras de Camus:

O homem absurdo não pode fazer outra coisa senão esgotar tudo e se esgotar. O absurdo é sua tensão mais extrema, aquela que se mantém constantemente com um esforço solitário, pois sabe que com essa consciência e com essa revolta dá testemunho cotidianamente de sua única verdade, que é o desafio⁵⁸ (CAMUS, 1965a,139).

A falta de sentido não implica de forma necessária o suicídio, que, por sua vez, não é determinado pela ausência de sentido da vida, inexistindo uma relação determinante entre esses dois.

A intenção de Camus ao cogitar o suicídio como saída aponta para o estado de contradição em que recai o indivíduo ao perceber a insuficiência da própria condição ao tentar alcançar o sentido da sua existência. Segundo o autor, alguns optam por nada fazer, outros fingem não ter sido atingido pela absurdidade, cuja percepção, entretanto, é incontornável.

A falta de reação frente à ausência de sentido existencial constitui uma esQUIVA ao absurdo, mas quando o homem escolhe não se retirar da vida pelo suicídio, revela

⁵⁶No original : «*Par le seul jeu de la conscience, je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort — et je refuse le suicide*». (CAMUS, 1965a, p.145-146).

⁵⁷No original : «*Le contraire du suicidé, précisément, c'est le condamné à mort* ». (CAMUS, 1965a, p.139).

⁵⁸No original: “*L'homme absurde ne peut que tout épuiser, et s'épuiser. L'absurde est sa tension la plus extrême, celle qu'il maintient constamment d'un effort solitaire, car il sait que dans cette conscience et dans cette révolte au jour le jour, il témoigne de sa seule vérité qui est le défi. Ceci est une première conséquence.*”

uma esperança de escapar da própria morte. Assim, descartado o suicídio como resposta, resta verificar se o absurdo oferece uma alternativa a essa falta de sentido (CAMUS, 1965a, p.103).

A esperança, descrita aqui em sentido negativo como fuga do absurdo, pode ocorrer de duas maneiras: primeiramente, como uma expectativa de outra vida, sendo essa esperança um típico resquício da tradição cristã, revelada como a promessa de uma vida supra-humana em que é necessário orientar a própria trajetória na busca do merecimento do sentido negado na vida terrena e alcançado apenas para além do mundo e vida humana; em segundo lugar, a esperança pode refletir, ainda, o apego daqueles que deixam de viver pela vida em si, substituindo o sentido não obtido pela análise existencial por alguma ideia ou valor que ultrapassa e sublima a vida em nome de um sentido forjado, traduzindo-se numa busca por um sentido transcendente à existência, ainda que não seja buscado em Deus.

O homem confrontado com os limites da própria razão pelo absurdo, para além do reconhecimento da contradição sobre a qual está assentada a condição humana, deve emitir um juízo e determinar as conclusões a partir daí derivadas. Sendo o absurdo inafastável à condição humana e seu reconhecimento igualmente incontornável para o indivíduo consciente, torna-se pertinente investigar quais as saídas encontradas como tomada de atitude perante o absurdo.

Conforme delineado até aqui, Camus propôs investigar em que medida o suicídio representaria uma solução ao absurdo. Esse dilema foi posteriormente descartado, uma vez que a supressão de um dos componentes da equação — o homem — faria desaparecer o absurdo, sem o resolver ou superar. Sendo assim, o absurdo permanece, em qualquer caso, sendo um drama característico e peculiar de quem está vivo.

Camus também não vê com bons olhos a evasão do problema através da simulação ou criação de sentido que a partir do absurdo se constata inexistente. Fingir que há uma resposta ou desviar-se da contradição da condição humana como modo de se furtar ao enfrentamento do absurdo não consiste tampouco numa solução. Afastado o suicídio como saída, remanesce o problema da ação a ser adotado por quem, apesar de arrebatado pelo absurdo, opta por permanecer em vida e sem se esquivar.

2.8 Suicídio filosófico

No levantamento das atitudes passíveis de serem tomadas por outras vertentes da filosofia, Camus destaca a evasão como uma forma de não enfrentamento ou negação do absurdo da condição humana.

Para o autor, qualquer tomada de posição que defenda a eliminação de um dos termos da equação, ou que simplesmente ofereça uma simulação para retornar ao estado anterior ao reconhecimento do absurdo, representa uma forma de salto: “Qualquer outra posição supõe para o espírito absurdo a escamoteação e o recuo do espírito diante daquilo que o próprio espírito revela⁵⁹”(CAMUS, 1965a, p.135). Tal “recuo do espírito” é denominado, por Camus, de suicídio filosófico, sendo esse uma expressão denotativa do “movimento pelo qual um pensamento nega a si mesmo e tende a superar-se no que diz respeito à sua negação⁶⁰”(CAMUS, 1965a, p.128).

Ao tratar do suicídio filosófico, Camus retoma, principalmente, os caminhos empreendidos nas investigações em busca do sentido existencial realizadas pelo existencialismo e a fenomenologia. Camus, além disso, não incorpora os entendimentos esboçados pelos racionalistas, por considerá-los lastreados em uma atitude espiritual típica do iluminismo, em que tudo é explicado pela razão⁶¹ (CAMUS, 1965a).

Por outro lado, negar completamente a razão também não oferece a solução buscada ao problema colocado em questão pelo absurdo, sendo assim, segundo Camus, “é preciso dizer, no entanto, que a desmesura não justifica nada⁶²”(CAMUS, 1965a, p.127). Portanto, reconhecer a existência de limites à razão não representa o mesmo que rejeitá-la ou desconsiderá-la por completo, tal como o fizeram os existencialistas.

Ao mesmo tempo em que a razão foi alçada, pelos racionalistas, como a solução última para qualquer problemática, ela também sofreu uma série de ataques

⁵⁹ No original: « Toute autre position suppose pour l'esprit absurde l'escamotage et le recul de l'esprit devant ce que l'esprit met à jour ». (CAMUS, 1965a, p.135).

⁶⁰ No original: « le mouvement par quoi une pensée se nie elle-même et tend à se surpasser dans ce qui fait sa négation » (CAMUS, 1965a, p.128).

⁶¹ “O objetivo deste com efeito, é esclarecer o procedimento mental que, partindo de uma filosofia da não significação do mundo acaba encontrando-lhe um sentido e uma profundidade”. No original: « Son but en effet c'est d'éclairer la démarche de l'esprit lorsque, parti d'une philosophie de la non-signification du monde, il finit par lui trouver un sens et une profondeur » (CAMUS, 1965a, p.129).

⁶² No original: « il faut dire cependant que la démesure ne justifie rien ». (CAMUS, 1965a, p.127).

por outros intelectuais. Ao tratar da trajetória de alguns expoentes do existencialismo, Camus menciona alguns desses autores, dentre eles estão Søren Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883-1969), Martin Heidegger (1889- 1976) e Lev Chestov (1866-1938). Segundo Camus (1965a), esses pensadores incorreram no erro de tentar elaborar, ainda que pela via irracional e religiosa, um único caminho para “A Verdade” no esforço de superar a contradição inerente à condição humana⁶³.

Segundo Camus (1965a), Heidegger teve o papel de identificar o absurdo da condição humana, equiparando-o à existência humilhada do homem. Desse modo, Heidegger foi responsável por denunciar o caráter perecível do ser humano. Com isso, o filósofo reduziu o homem ao papel de aguardar seu próprio fim atemorizado pelo desamparo e com medo.

Já para Jaspers, o mundo sempre esteve devastado e, ao mesmo tempo, é indecifrável ao conhecimento humano. O que restaria para o homem, diante disto, seria a busca dos segredos divinos como solução para o absurdo provocado pela inacessibilidade do sentido do mundo (CAMUS, 1965a).

Chestov, por sua vez, acreditava numa primazia do irracional sobre o racional. Segundo ele, mesmo o sistema mais fechado e completo de raciocínio acabaria por se deparar com o irracional do pensamento humano. Conforme esse raciocínio, o absurdo apenas ilumina a revolta humana contra aquilo que é irremediável à sua condição. Pensamento com que Camus (1965a) pactua, em certa medida, concorda com Chestov, sem desprestigiar, entretanto, a razão em detrimento do irracional; pois, para Camus, a constatação do limite da inteligência não retira o papel da razão.

Camus, em contraposição, afirma que a proeminência do irracional, como faz Chestov, não é evidente, pois falta a ele a noção de limite. Camus não retira a validade das leis naturais, até certo limite, pois admite a possibilidade de que essas sejam legitimadas no campo da explicação. Portanto, o homem absurdo não despreza completamente a razão, muito menos adere completamente ao irracional. Na verdade, ele apenas reconhece a impossibilidade de conhecer o todo, justamente em razão da existência de um limite.

⁶³ No original: *Quelles que soient ou qu'aient été leurs ambitions, tous sont partis de cet univers indicible où règnent la contradiction, l'antinomie, l'angoisse ou l'impuissance.* (CAMUS, 1965a, p. 114); “Não importa qual tenha sido a intenção, todos eles partiram do universo indizível em que reinam a contradição, a antinomia, a angústia ou a impotência”

Dentre os autores mencionados, Kierkegaard parece ser aquele com o qual Camus tem mais afinidade, pois, segundo ele, o filósofo demonstrava não pretender fugir da dor provocada pelo absurdo. Ao contrário disto, ele movia-se ao encontro dela, destacando que a realidade sempre ultrapassa o alcance do homem. Camus ressalva, porém, que a antinomia e o paradoxo são critérios religiosos para Kierkegaard. Assim, para o pensador dinamarquês, uma vez que a impossibilidade da via racional é reconhecida, a única saída seria buscar a nostalgia de outro mundo e a fé em Deus. Portanto, todo o esforço de Kierkegaard em superar o absurdo da condição humana absurda seria pela via religiosa e não racional (CAMUS, 1965a).

Camus não rejeita completamente a razão como os existencialistas. Na verdade, ele apenas reconhece o confinamento da inteligência humana a certos limites, concedendo apenas em relação ao último grupo, que ao espírito humano não é dado tudo conhecer.

O salto do espírito, ou ainda, o “suicídio filosófico” de que os existencialistas são acusados de praticar, consiste em adotar o apoio de Deus — ou de qualquer outra causa transcendente — na tentativa de superar o absurdo da condição humana que, por definição, é impossível de ser suplantado.

Assim, para Camus, os existencialistas acertaram ao indicar a impossibilidade da razão humana preencher o vazio deixado na busca por sentido existencial, entretanto, se equivocaram ao tentar corrigir esse vazio por meio de respostas de inspiração religiosa, pois acabaram apontando para uma realidade transcendente e inacessível.

Enquanto os existencialistas se apoiavam em negações redentoras do absurdo, Edmund Husserl (1859-1938) e os fenomenólogos aspiravam construir uma ordem racional, porém mantendo de todo modo a busca por uma eternidade, porém sem origem religiosa ou divina, e sem seguir na mesma inclinação do salto pelos existencialistas⁶⁴ (CAMUS, 1965a, p.135).

Para Camus (1965a), o método fenomenológico de Husserl teve como mérito negar o poder transcendente da razão. A partir da fenomenologia, pensar deixou de ser o equivalente a unificar ou tentar tornar familiar a aparência da realidade sob o

⁶⁴ Husserl, em seu salto final, acaba por restituir o eterno e seu conforto, o salto também não chega a ser o perigo extremo denunciado por Kierkegaard. O perigo está no instante sutil que precede o salto. No original: “*mais le saut final nous restitue chez lui l'éternel et son confort. Le saut ne figure pas un extrême danger comme le voudrait Kierkegaard. Le péril au contraire est dans l'instant subtil qui précède le saut* » (CAMUS, 1965a, p.135).

rosto de um único grande princípio. Dessa maneira, a realidade passou a ser refletida em toda sua multiplicidade. E a consciência, por sua vez, passou a ser a atitude para conhecer, no entanto, sem a promessa ou uma garantia de unidade.

A fenomenologia se limita em descrever a realidade em sua fragmentariedade, considerada a impossibilidade de captá-la em uma unidade, ou de explicá-la como um todo. Para Camus, por conta de o método fenomenológico explorar a realidade por meio da enumeração e descrição da experiência —sem defender a existência de um princípio de unidade —, é que o método fenomenológico mais se aproxima do absurdo.⁶⁵ (CAMUS, 1965a, p.129).

Segundo Camus, o problema da nova dinâmica formulada pela fenomenologia está no fato de que, ao enriquecer a experiência a partir da multiplicidade, cada ideia e imagem ganha um lugar privilegiado na consciência⁶⁶ (CAMUS, 1965a, p.130). Nessa busca incessante por uma “essência” de cada objeto do conhecimento, Husserl caí, no que Camus (1965a) chama, de uma forma de realismo platônico.

Desse modo, segundo Camus, com o método fenomenológico “Este mundo não tem mais seu reflexo num universo superior, porém o céu das formas é representado na multidão das imagens desta Terra⁶⁷”(CAMUS, 1965a, p.133). Assim sendo, ainda que Husserl jamais tenha postulado a existência de modelos perfeitos para as essências produzidas na consciência, para Camus, seu “pensamento se lança num politeísmo abstrato⁶⁸” (CAMUS, 1965a, p.131), e constata: “Não se explicam

⁶⁵ “O método husserliano, primitivamente, nega o procedimento clássico da razão, para Husserl, pensar/conhecer não é unificar, familiarizar, a fenomenologia se nega a explicar o mundo, quer simplesmente ser uma descrição do vivido. Coincide com o pensamento absurdo na sua afirmação inicial de que não existe verdade, só existem verdades.” No original: « *Primitivement, la méthode husserlienne nie la démarche classique de la raison. Répétons-nous. Penser, ce n'est pas unifier, rendre familière l'apparence sous le visage d'un grand principe. Penser, c'est réapprendre à voir, diriger sa conscience, faire de chaque image un lieu privilégié. Autrement dit, la phénoménologie se refuse à expliquer le monde, elle veut être seulement une description du vécu. Elle rejoint la pensée absurde dans son affirmation initiale qu'il n'est point de vérité, mais seulement des vérités. Depuis le vent du soir jusqu'à cette main sur mon épaule, chaque chose a sa vérité.* » (CAMUS, 1965a, p.129)

⁶⁶ “Nessa lanterna mágica, todas as imagens são privilegiadas. O que caracteriza a consciência é essa ‘intenção’. Mas esta palavra não implica nenhuma ideia de finalidade, é tomada em seu sentido de direção: tem valor meramente topográfico.” No original: “*Dans cette lanterne magique, toutes les images sont privilégiées. La conscience met en suspens dans l'expérience les objets de son attention. Par son miracle, elle les isole. Ils sont dès lors en dehors de tous les jugements. C'est cette « intention » qui caractérise la conscience. Mais le mot n'implique aucune idée de finalité ; il est pris dans son sens de « direction », il n'a de valeur que topographique.*»(CAMUS, 1965a, p.130)

⁶⁷ No original: « *Ce monde n'a plus son reflet dans un univers supérieur, mais le ciel des formes se figure dans le peuple des images de cette terre.* » (CAMUS, 1965a, p. 133).

⁶⁸ No original: « *Mais ici la pensée se jette dans un polythéisme abstrait.* » (CAMUS, 1965a, p. 131).

todas as coisas por uma só, mas por todas. Não vejo diferença.⁶⁹ (CAMUS, 1965a, p.131)

Em outras palavras, embora com o método fenomenológico deixe de haver uma única ideia para explicar tudo, passa a haver uma infinidade de essências para conferir sentido a uma infinidade de objetos⁷⁰ (CAMUS, 1965a, p.131) Há, portanto, uma substituição do princípio de unidade explicativa por uma multiplicidade de essências dotadoras de sentido.

Ainda segundo a lógica do método fenomenológico, o que é verdadeiro é verdadeiro em si, independentemente dos seres que apreendam o fenômeno⁷¹. Husserl, depois de negar o poder integrante da razão humana, passa a defender a razão eterna. Para Camus (1965a), tal afirmação não é somente paradoxal, mas também constitui um salto do pensamento.

O homem absurdo, ou seja, aquele que aceita sua situação e não tenta superá-la através de um salto, aproxima-se da fenomenologia pois não nota nenhuma unidade e hierarquia no mundo, como também percebe que todas as facetas da realidade são equivalentes do ponto de vista da experiência. No entanto, o homem absurdo rejeita a ideia de que todo fragmento particularizado pela consciência tenha uma essência privilegiada, segundo afirma o método fenomenológico. Embora a fenomenologia elimine a necessidade de recorrer à transcendência, Camus enxerga no método um resquício de “uma espécie de imanência fragmentária que restitui a profundidade do universo.”⁷² (CAMUS, 1965a, p.131).

Por fim, é possível concluir que a forma paradoxal de negar o pensamento por ele próprio encontra-se presente tanto na razão humilhada dos existencialistas quanto na razão triunfante eterna de Husserl. Nas palavras de Camus:

A distância entre o Deus abstrato de Husserl e o deus fulgurante de Kierkegaard não é tão grande. A razão e o irracional levam à mesma predicação. Na verdade, o caminho importa pouco, a vontade de chegar basta para tudo. O filósofo abstrato e o filósofo religioso partem do mesmo desconcerto e se apoiam na mesma angústia. Mas o essencial é explicar. Aqui a nostalgia é mais forte do que a ciência. É significativo que o

⁶⁹ No original: « On n'explique pas toutes choses par une seule, mais par toutes. Je n'y vois pas de différence ». (CAMUS, 1965a, p.131).

⁷⁰ No original: Il n'y a plus une seule idée qui explique tout, mais une infinité d'essences qui donnent un sens à une infinité d'objets. (CAMUS, 1965a, p.131).

⁷¹ Definição de apreensão de fenômenos: “prestígio do real que meu interesse isola no mundo”. No original: « ce prestige du réel que mon intérêt isole dans le monde. » (CAMUS, 1965a, p.133).

⁷² No original: « Mais un tournant brusque de la pensée réintroduit dans le monde une sorte d'immanence fragmentaire que restitue à la profondeur à l'univers. » (CAMUS, 1965a, p.131).

pensamento da nossa época seja ao mesmo tempo um dos mais impregnados por uma filosofia da não significação do mundo e um dos mais dilacerados em suas conclusões. Não cessa de oscilar entre a extrema racionalização do real, que leva a fragmentá-lo em razões-tipos, e sua extrema irracionalização, que leva a divinizá-lo. Mas tal divórcio é apenas aparente. A questão é reconciliar-se e, nos dois casos, o salto basta para fazê-lo. Sempre se pensa, erroneamente, que a noção de razão tem um sentido único. Na verdade, por mais rigoroso que seja em sua ambição, o conceito não deixa de ser tão movediço quanto os outros. A razão tem um rosto totalmente humano, mas também sabe voltar-se para o divino⁷³ (CAMUS, MS, p.133).

Assim, segundo o pensamento camusiano, a melhor resposta para o absurdo corresponderia a um caminho intermediário entre a razão eterna de Husserl e o irracionalismo de Kierkegaard.

No universo de Husserl, o mundo fica mais claro e o apetite de familiaridade que reside no coração do homem torna-se inútil. No apocalipse de Kierkegaard, esse desejo de clareza deve renunciar se quiser ser satisfeito. O pecado não consiste tanto em saber (quanto a isso, todo mundo é inocente), mas em desejar saber. Este, justamente, é o único pecado do qual o homem absurdo pode se sentir ao mesmo tempo culpado e inocente. [...] É preciso conservar sua verdade, que consiste em não serem satisfeitas. Ele [o homem absurdo] não quer a predicação.

Meu raciocínio deseja ser fiel à evidência que o despertou. Tal evidência é o absurdo, o divórcio entre o espírito que deseja e o mundo que decepçiona, minha nostalgia de unidade, o universo disperso e a contradição que os enlaça. Kierkegaard suprime a minha nostalgia e Husserl reúne esse universo. Não o que eu esperava. A questão era viver e pensar com esses dilaceramentos, saber se era preciso aceitar ou recusar. Não pode ser uma questão de disfarçar a evidência, suprimir o absurdo negando um dos termos de sua equação⁷⁴ (CAMUS, 1965a, p.134-135).

⁷³ No original: « *Du dieu abstrait d'Husserl au dieu fulgurant de Kierkegaard, la distance n'est pas si grande. La raison et l'irrationnel mènent à la même prédication. C'est qu'en vérité le chemin importe peu, la volonté d'arriver suffit à tout. Le philosophe abstrait et le philosophe religieux partent du même désarroi et se soutiennent dans la même angoisse. Mais l'essentiel est d'expliquer. La nostalgie est plus forte ici que la science. Il est significatif que la pensée de l'époque soit à la fois l'une des plus pénétrées d'une philosophie de la non-signification du monde et l'une des plus déchirées dans ses conclusions. Elle ne cesse d'osciller entre l'extrême rationalisation du réel qui pousse à la fragmenter en raisons-types et son extrême irrationalisation qui pousse à le diviniser. Mais ce divorce n'est qu'apparent. Il s'agit de se réconcilier et, dans les deux cas, le saut y suffit. On croit toujours à tort que la notion de raison est à sens unique. Au vrai, si rigoureux qu'il soit dans son ambition, ce concept n'en est pas moins aussi mobile que d'autres. La raison porte un visage tout humain, mais elle sait aussi se tourner vers le divin.* » (CAMUS, 1965a, p. 133).

⁷⁴ No original: *Dans l'univers d'Husserl, le monde se clarifie et cet appétit de familiarité qui tient au coeur de l'homme devient inutile. Dans l'apocalypse de Kierkegaard, ce désir de clarté doit se renoncer s'il veut être satisfait. Le péché n'est point tant de savoir (à ce compte, tout le monde est innocent), que de désirer savoir. Justement, c'est le seul péché dont l'homme absurde puisse sentir qu'il fait à la fois sa culpabilité et son innocence. On lui propose un dénouement où toutes les contradictions passées ne sont plus que des jeux polémiques. Mais ce n'est pas ainsi qu'il les a ressenties. Il faut garder leur vérité qui est de ne point être satisfaites. Il ne veut pas de la prédication. Mon raisonnement veut être fidèle à l'évidence qui l'a éveillé. Cette évidence, c'est l'absurde. C'est ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit, ma nostalgie d'unité, cet univers dispersé et la contradiction qui les enchaîne. Kierkegaard supprime ma nostalgie et Husserl rassemble cet univers. Ce n'est pas cela que j'attendais. Il s'agissait de vivre et de penser avec ces déchirements, de savoir s'il fallait accepter ou refuser. Il ne*

2.9 Aceitação e manutenção do absurdo

Após rejeitar o suicídio como saída⁷⁵, na dupla acepção conferida ao termo — tanto como o ato definitivo de retirada da própria vida, quanto como o salto efetuado por alguns pensadores em evasão ao absurdo — Camus conclui, afinal, que diante do incontornável reconhecimento da aporia em que se encontra a condição humana, não resta outro caminho senão a aceitação do absurdo mediante sua própria manutenção, mesmo com toda a contradição encerrada em tal atributo.

Aceitar a contradição inerente à condição humana, por sua vez, implica em reconhecer, de antemão, a “luta sem trégua⁷⁶” (CAMUS, 1965a, p.121) a ser travada pelo indivíduo consciente do absurdo.

Ao mesmo tempo em que a tomada de consciência do absurdo permite reconhecer que o espírito humano anseia pelo absoluto, também possibilita um rompimento com qualquer esperança de realização desse desejo, que antes era proporcionada por saltos operados em nome da fé ou da razão. O absurdo, ao contrário, deixa o homem entregue à própria contradição da condição humana, sem nenhum subterfúgio.

Se antes, tradicionalmente, se tratava de descobrir ou criar um sentido para existência a fim de superar o vazio e, assim, cessar o martírio da busca humana, a partir da constatação e aceitação do absurdo, a vida passa a ser tanto melhor quanto maior o desprendimento do homem em relação ao resultado de sua busca. O absurdo deixa de visar uma superação de si mesmo. O homem, assim, reconhece a impossibilidade de alcançar a unidade buscada. Com essa postura, ele encontra na aceitação e manutenção de sua condição a solução mais viável para essa “luta sem trégua”.

De acordo com Camus(1965a), a aceitação e manutenção do absurdo teria três consequências: a revolta, a liberdade e a paixão.

peut être question de masquer l'évidence, de supprimer l'absurde en niant l'un des termes de son équation. »(CAMUS, 1965a, p.134-135).

⁷⁵ “Com o puro jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite à morte — e rejeito o suicídio”. No original: « *Par le seul jeu de la conscience, je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort — et je refuse le suicide* ». (CAMUS, 1965a, p.145-146).

⁷⁶ “Acabo de defini-lo como uma confrontação e uma luta sem trégua.” No original: « *Je viens de le définir comme une confrontation et une lutte sans repos.* » (CAMUS, 1965a, p.121)

A revolta surge como a primeira consequência da manutenção do absurdo, por se tratar da atitude oposta à renúncia ou à evasão do problema humano constituinte. Sobre essa primeira reação, Camus afirma que:

Viver uma experiência, um destino, é aceitá-lo plenamente. Mas sabendo-o absurdo, não se viverá esse destino sem fazer de tudo para manter diante de si o absurdo iluminado pela consciência. Negar um dos termos da oposição na qual se vive é fugir dela. Abolir a revolta consciente é eludir o problema. O tema da revolução permanente se transfere assim para a experiência individual. 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 lhe viramos as costas. 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 [...] 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-la⁷⁷ (CAMUS, 1965a, p.138).

Portanto, não se deve escapar do absurdo por nenhum tipo de suicídio. O homem deve aderir ao absurdo avivando-o por meio da revolta, conceito esse que será melhor desenvolvido em *L'Homme Révolté* (1951). Em *Le Mythe de Sisyphe* (1942), a revolta corresponde à atitude filosoficamente coerente frente ao absurdo, dizendo respeito, nesse estágio da investigação existencial, a uma recusa da condição humana, porém sem nenhum tipo de evasão, mas sim promovendo o confronto entre o homem e sua obscuridade.

Nesse estágio, em certa medida embrionário da revolta, nota-se, ainda, uma falta a ser suprida e mais bem elaborada em *L'Homme révolté* (1951) com relação ao escalonamento de valores. O absurdo deve ser preservado e mantido na multiplicidade e fragmentariedade da experiência, o que não permite, ainda, um escalonamento de valores para além da vida humana.

Com relação à liberdade, o homem passa a compreender que, antes de aceitar o absurdo, ele vivia uma liberdade ilusória em relação ao futuro. Segundo Camus, “Na

⁷⁷ No original: « Vivre une expérience, un destin, c'est l'accepter pleinement. Or on ne vivra pas ce destin, le sachant absurde, si on ne fait pas tout pour maintenir devant soi cet absurde mis à jour par la conscience. Nier l'un des termes de l'opposition dont il vit, c'est lui échapper. Abolir la révolte consciente, c'est éluder le problème. Le thème de la révolution permanente se transporte ainsi dans l'expérience individuelle. Vivre, c'est faire vivre l'absurde, Le faire vivre, c'est avant tout le regarder. Au contraire d'Eurydice, l'absurde ne meurt que lorsqu'on s'en détourne. L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte. Elle est un affrontement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité. Elle est exigence d'une impossible transparence. Elle remet le monde en question à chacune de ses secondes. De même que le danger fournit à l'homme l'irremplaçable occasion de la saisir, de même la révolte métaphysique étend la conscience tout le long de l'expérience. Elle est cette présence constante de l'homme à lui-même. Elle n'est pas aspiration, elle est sans espoir. Cette révolte n'est que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner. » (CAMUS, 1965a, p. 138)

medida em que imaginava uma meta para sua vida, ele se conformava com as exigências da meta a ser atingida e se tornava escravo de sua liberdade⁷⁸ (CAMUS, 1965a, p.141). A percepção da finitude, a partir do reconhecimento do absurdo da condição humana, demonstra a existência de um limite também à liberdade. A morte impõe esse limite indistintamente a todos, subordinando, inclusive, a liberdade.

A verdadeira liberdade começa com a descoberta do absurdo. Não se trata, porém, daquela mesma liberdade tal como a sartreana, por exemplo, cujo papel tem caráter atualizador e constitutivo da existência por meio das escolhas feitas pelo indivíduo. Para Camus, a liberdade não pode ser irrestrita, dada a finitude da condição humana. Assim, seu campo de ação estaria circunscrito ao presente, já que o destino é restringido pela morte. Isto é, a liberdade deve ter na morte o reconhecimento ao seu limite de ação. Desse modo, para Camus, “o absurdo me esclarece o seguinte ponto: não há amanhã. Esta é, a partir de então, a razão da minha liberdade profunda.”⁷⁹(CAMUS, 1965a, p.141) No trecho a seguir, Camus desenvolve melhor seu conceito de liberdade:

Da liberdade só posso ter a concepção do prisioneiro ou do indivíduo moderno no seio do Estado. A única que conheço é a liberdade de espírito e de ação. Ora, 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 liberdade e de futuro significa um crescimento na disponibilidade do homem. Antes de encontrar o absurdo, o homem cotidiano vive com metas, uma preocupação com o futuro ou justificação [...]. Ainda acredita que alguma coisa em sua vida pode ser dirigida. Na verdade, age como se fosse livre, por mais que todos os fatos se encarreguem de contradizer tal liberdade. Depois do absurdo, tudo fica abalado. A ideia de que ‘existo’, minha maneira de agir como se tudo tivesse um sentido (mesmo que, eventualmente, eu diga que nada tem), tudo isso acaba sendo desmentido de maneira vertiginosa pelo absurdo de uma morte possível. Pensar no amanhã, determinar uma meta, ter preferências, tudo isso supõe acreditar na liberdade, mesmo que se assegure, às vezes, não ter essa crença. Mas nesse momento sei perfeitamente que não existe tal liberdade superior, a liberdade de existir que é a única que pode fundar uma verdade. A morte está ali como única realidade. [...] Que liberdade pode existir sem segurança de eternidade?⁸⁰ (CAMUS, 1965a, p.140).

⁷⁸ No original: « Dans la mesure où il imaginait un but à sa vie, il se conformait aux exigences d'un but à atteindre et devenait esclave de sa liberté. » (CAMUS, 1965a, p.141).

⁷⁹ No original: « L'absurde m'éclaire sur ce point : il n'y a pas de lendemain. Voici désormais la raison de ma liberté profonde. Je prendrai ici deux comparaisons. Les mystiques d'abord trouvent une liberté à se donner. » (CAMUS, 1965a, p.141).

⁸⁰ No original: Je ne puis comprendre ce que peut être une liberté qui me serait donnée par un être supérieur. J'ai perdu le sens de la hiérarchie. Je ne puis avoir de la liberté que la conception du prisonnier ou de l'individu moderne au sein de l'État. La seule que je connaisse, c'est la liberté d'esprit et d'action. Or si l'absurde annihile toutes mes chances de liberté éternelle, il me rend et exalte au contraire ma liberté d'action. Cette privation d'espoir et d'avenir signifie un accroissement dans la disponibilité de l'homme. Avant de rencontrer l'absurde, l'homme quotidien vit avec des buts, un souci

Ao mesmo tempo em que a morte impõe um limite à liberdade, por aniquilar a esperança de um amanhã, ela também se configura como um modo de manutenção do absurdo. Isto acontece porque a morte convida o homem a valorizar o momento presente, desconsiderando promessas futuras. Assim, ao viver e, conseqüentemente acumular experiências, o homem mantém vivo o absurdo de sua condição. Por conta disto, Camus aponta uma moralidade quantitativa no absurdo.

O conceito de liberdade passa, posteriormente, por uma evolução ao alcançar a revolta. Desde o início, porém, ela jamais é concebida de forma irrestrita. A liberdade tratada em *Le Mythe de Sisyphe* (1942), como alternativa à manutenção do absurdo, restringe-se à liberdade individual de ação, ao passo que em *L'homme révolté* (1951), a liberdade abrange uma nova dimensão: o coletivo, a solidariedade entre os homens.

A concepção de liberdade fica ainda mais restrita em *L'homme révolté* (1951). Segundo Camus (1965b), a liberdade não é restringida somente pela finitude da vida, mas também por outros limites necessários à ação, já que uma liberdade irrestrita pode conduzir ou legitimar o assassinato — sendo essa justamente a questão central desse ensaio.

Deduzidos em termos éticos, o absurdo obtém como primeira máxima moral a ideia de que, ainda que a rigor nada seja proibido no campo da ação, nem por isso tudo deve ser permitido. Ou seja, ainda que os valores sejam equivalentes, o valor da vida tem preponderância sobre os demais. Mesmo com o reconhecimento quantitativo e não qualitativo da experiência, em que as consequências dos atos são equivalentes e não escalonadas, nem todos os atos são válidos. Nessa característica já se observa a presença de um limite à liberdade de ação que possibilitará a criação de uma moralidade de limites e ordenação desses valores, ainda que sejam equivalentes no absurdo.

d'avenir ou de justification (à l'égard de qui ou de quoi, ce n'est pas la question). Il évalue ses chances, il compte sur le plus tard, sur sa retraite ou le travail de ses fils. Il croit encore que quelque chose dans sa vie peut se diriger. Au vrai, il agit comme s'il était libre, même si tous les faits se chargent de contredire cette liberté. Après l'absurde, tout se trouve ébranlé. Cette idée que « je suis », ma façon d'agir comme si tout a un sens (même si, à l'occasion, je disais que rien n'en a) tout cela se trouve démenti d'une façon vertigineuse par l'absurdité d'une mort possible. Penser au lendemain, se fixer un but, avoir des préférences, tout cela suppose la croyance à la liberté, même si l'on s'assure parfois de ne pas la ressentir. Mais à ce moment, cette liberté supérieure, cette liberté d'être qui seule peut fonder une vérité, je sais bien alors qu'elle n'est pas. La mort est là comme seule réalité. Après elle, les jeux sont faits. Je suis non plus libre de me perpétuer mais esclave, et surtout esclave sans espoir de révolution éternelle, sans recours au mépris. Et qui sans révolution et sans mépris peut demeurer esclave ? Quelle liberté peut exister au sens plein, sans assurance d'éternité? » (CAMUS, 1965a, p.140).

Por fim, ao tratar da paixão como um meio para manutenção do absurdo, Camus (1965a) se refere ao termo não no sentido moral, mas como a sede pela vida, o apetite por fruir de tudo o que é dado pela experiência, já que o futuro é reconhecido como inexistente.

Entre um mundo irreduzível aos apelos humanos e à falta de sentido, resta ao indivíduo consciente do absurdo viver a experiência com paixão. Ainda que seus apelos estejam condenados a frustração, o homem consciente do absurdo deve manter o apetite e a nostalgia pelo absoluto, unidade e entendimento. No entanto, ele deve se manter lúcido e sempre recusar uma causa transcendente ou, ainda, ter fé numa razão ilimitada. Em suma, o homem não deve se refugiar na esperança, mas deve escolher viver com paixão. De outro modo⁸¹:

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

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, nossas preferências. A crença no absurdo, segundo nossas definições, ensina o contrário.⁸² (CAMUS, 1965a, p.142-143).

O homem absurdo não abandona a nostalgia, mas prefere a coragem de viver sem apelo e em conformidade ao raciocínio que o ensina acerca dos próprios limites para alcançar a unidade, clareza e entendimento que tanto busca. Assim, o homem absurdo deve viver apaixonadamente seu tempo, e, ao mesmo tempo, ser consciente e revoltado, mas sem esperança. Ou, sintetizado por Camus: “O que é, de fato, o

⁸¹ Segundo Mélançon (1983, p.34), tal escolha traz duas implicações: 1) o homem deve viver sem apelo a Deus ou causa transcendente, dentro de seu próprio tempo, sem buscar a eternidade e unidade, devendo-se valer para isso da coragem, que ensina a viver de forma independente e autônoma, e da razão, responsável por constatar as próprias limitações e; 2) o homem deve viver o máximo possível, acumulando o maior número de experiências, consciente de que deve se manter vivo num universo sem futuro, com a ressalva de que a falta de esperança não significa o mesmo que viver em desespero.

⁸² No original: « *L'homme absurde entrevoit ainsi un univers brûlant et glacé, transparent et limité, où rien n'est possible mais tout est donné, passé le quel c'est l'effondrement et le néant. Il peut alors décider d'accepter de vivre dans un tel univers et d'en tirer ses forces, son refus d'espérer et le témoignage obstiné d'une vie sans consolation. * Mais que signifie la vie dans un tel univers ? Rien d'autre pour le moment que l'indifférence à l'avenir et la passion d'épuiser tout ce qui est donné. La croyance au sens de la vie suppose toujours une échelle de valeurs, un choix, nos préférences. La croyance à l'absurde, selon nos définitions, enseigne le contraire. Mais cela vaut qu'on s'y arrête.* » (CAMUS, 1965a p.142-143).

homem absurdo? Aquele que sem negá-lo, nada faz pelo eterno⁸³.” (CAMUS, 1965a, p.149)

2.10 Felicidade

Contrariamente ao absurdo, a felicidade indica um acordo do homem com o mundo, com os outros e consigo próprio. Apesar de terem significados distintos, absurdo e felicidade não são excludentes. Assim, a descoberta do absurdo não exclui necessariamente o encontro com a felicidade. No entanto, a impossibilidade de conciliação entre homem e mundo permanece inalterável, pois cada qual possui uma natureza distinta, não sendo impossível que eles formem uma unidade.

Tampouco há uma relação de causalidade entre o absurdo e a felicidade. Isto é, a descoberta do primeiro não acarreta, necessariamente, o segundo. Sendo assim, a felicidade é apenas uma das possibilidades vislumbradas pelo homem ao aceitar o absurdo.

A felicidade deve ser alvo da busca humana tanto quanto deve procurar uma diretiva ética capaz de orientar sua conduta. A impossibilidade de superar o confronto característico da condição humana, marcada pela absurdidade, não deve ser impeditivo à conquista da felicidade, na verdade, podendo ser, inclusive, um desdobramento do absurdo.

A felicidade, portanto, apresenta um caráter ambíguo, assim como o absurdo. Da mesma forma que é impossível ao homem não desejar uma unidade, clareza e entendimento — mesmo que nunca satisfazendo esse anseio —, também a busca pela felicidade não poder abandonada.

A conquista da felicidade não repousa em nenhuma certeza, o que não significa que ela não possa ser uma solução para o absurdo. Assim, apesar do homem estar aprisionado em uma condição má e injusta, caracterizada pela absurdidade, a felicidade, contraditoriamente, representa uma possibilidade no seu horizonte e que jamais deve ser descartada.

⁸³ No original: «*Qu'est-ce en effet que l'homme absurde ? Celui qui, sans le nier, ne fait rien pour l'éternel.*» (CAMUS, 1965a, p.149).

3 REVOLTA

3.1 Passagem do absurdo à revolta

A compreensão da revolta exige que a consideremos como um desdobramento do absurdo. Embora distintos e delimitados em âmbito próprio, esses atributos existenciais não existem separadamente, sendo, além disso, indissociáveis à condição humana.

O absurdo é para a existência o equivalente à dúvida metódica cartesiana, tratando-se rigorosamente do único ponto de partida para todos os desdobramentos posteriores da filosofia camusiana, cujo ápice, por sua vez, é alcançado pela revolta. Assim, sem o desvelamento do absurdo no horizonte do indivíduo, não há possibilidade de eclosão da revolta.

O sentimento do absurdo é o intercessor para o movimento de superação de si mesmo (CAMUS, 1965b, p. 20), propiciado pela revolta. Embora as exigências do percurso do absurdo devam ser mantidas, para desembocar na ascensão da revolta, o movimento deve-se estender para além da resignação e complacência próprias do absurdo, recusada a mera dispersão na experiência. A revolta exhibe, desde *Le Mythe de Sisyphe* (1942), o caráter de agente transformador da experiência do absurdo (CAMUS, 1965b, p. 22).

Conforme já visto, o absurdo é, por definição, a relação de contradição, calcada no seio da condição humana, perante si e em oposição ao mundo. Caracterizado pelo dissenso e a perpétua impossibilidade de síntese entre opostos, o absurdo, ao mesmo tempo em que aponta para a falta de um sentido ulterior à existência, exhibe a necessidade de expressar-se a si mesmo, a fim de alcançar a inteligência e dar-se a conhecer. Como regra de conduta, o absurdo pouco tem a oferecer para além da constatação da necessidade de um limite à ação.

É possível observar um acréscimo à tonalidade afetiva do absurdo em *L'homme révolté* (1951). Além de sentimento apreendido pela sensibilidade, o absurdo é uma emoção privilegiada, cuja finalidade é fornecer um diagnóstico, um espelho da condição humana, por assim dizer, sendo, além disso, a condição de possibilidade da promoção de um impulso transformador, instaurado pela revolta. Segundo Camus:

O sentimento do absurdo é um sentimento entre outros. O fato de ter emprestado suas cores a tantos pensamentos e ações no período entre as duas guerras prova apenas a sua força e legitimidade. Mas a intensidade de um sentimento não implica que ele seja universal. O erro de toda uma época foi o de enunciar, ou de supor enunciadas, regras gerais de ação, a partir de uma emoção desesperada cujo movimento próprio, na qualidade de emoção, era o de se superar. Os grandes sofrimentos, assim como as grandes alegrias, podem estar no início de um raciocínio. Mas não se saberia como encontrá-los e mantê-los ao longo desses raciocínios. Se, portanto, era legítimo levar em conta a sensibilidade absurda, fazer o diagnóstico de um mal tal como se encontra em si e nos outros, é impossível ver nesta sensibilidade, e no niilismo que ela supõe, mais do que um ponto de partida, uma crítica viva, o equivalente, no plano da existência, à dúvida sistemática. Em seguida, é preciso quebrar os jogos fixos do espelho e entrar no movimento pelo qual o absurdo supera a si próprio⁸⁴. (CAMUS, 1965b, p. 418-419).

O absurdo corresponde ao espelho quebrado, no qual é refletido, numa infinidade de fragmentos, a multiplicidade da experiência, indecomponível em uma única unidade ou apta a ser captada em sua totalidade. Essa metáfora apresenta o absurdo como a aporia insuperável e característica do drama humano, além de também ressaltar a limitação do alcance da absurdidade enquanto uma solução para os problemas que Camus considerava fundamentais na época de *L'homme révolté* (1951). No trecho a seguir, Camus trata dessa questão:

Quebrado o espelho, não resta nada que nos possa servir para responder às questões do século. O absurdo, assim como a dúvida metódica, fez tábula rasa. Ele nos deixa sem saída. Mas, como a dúvida, ao desdizer-se, ele pode orientar uma nova busca. Com o raciocínio acontece o mesmo. Proclamo que não creio em nada e que tudo é absurdo, mas não posso duvidar de minha própria proclamação e tenho de, no mínimo, acreditar em meu protesto. A primeira e única evidência que assim me é dada, no âmbito da experiência absurda, é a revolta⁸⁵. (CAMUS, 1965b, p.419)

⁸⁴ No original: «Le sentiment de l'absurde est un sentiment parmi d'autres. Qu'il ait donné sa couleur à tant de pensées et d'actions entre les deux guerres prouve seulement sa puissance et sa légitimité. Mais l'intensité d'un sentiment n'entraîne pas qu'il soit universel. L'erreur de toute une époque a été d'énoncer, ou de supposer énoncées, des règles générales d'action à partir d'une émotion désespérée, dont le mouvement propre, en tant qu'émotion, était de se dépasser. Les grandes souffrances, comme les grands bonheurs, peuvent être au début d'un raisonnement. Ce sont des intercesseurs. Mais on ne saurait les retrouver et les maintenir tout au long de ces raisonnements. Si donc il était légitime de tenir compte de la sensibilité absurde, de faire le diagnostic d'un mal tel qu'on le trouve en soi et chez les autres, il est impossible de voir dans cette sensibilité, et dans le nihilisme qu'elle suppose, rien d'autre qu'un point de départ, une critique vécue, l'équivalent, sur le plan de l'existence, du doute systématique. Après quoi, il faut briser les jeux fixes du miroir et entrer dans le mouvement irrésistible par lequel l'absurde se dépasse lui-même.» (CAMUS, 1965b, p. 418-419)

⁸⁵ No original : «Le miroir brisé, il ne reste rien qui puisse nous servir pour répondre aux questions du siècle. L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase. Il nous laisse dans l'impasse. Mais, comme le doute, il peut, en revenant sur lui, orienter une nouvelle recherche. Le raisonnement se poursuit alors de la même façon. Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte.» (CAMUS, 1965b, p.419)

A revolta tem origem na dimensão apetitiva do homem, no inesgotável anseio por unidade, clareza e entendimento. Porém, ela avança um passo a mais em direção à ação, em comparação ao absurdo. A revolta é, assim, reforçada pelo sentimento de dilaceramento característico do absurdo. Dessa forma, a revolta é responsável por promover uma ampliação da experiência e capacidade de ação, até então restrita.

Aderir à revolta significa viver julgando, o que pressupõe, por sua vez, organizar e escalonar os valores de acordo com a necessidade de estabelecer um equilíbrio. Além disso, a revolta também repara, ainda que de modo precário, a condição injusta em que foi naturalmente engendrada. Ou seja, segundo Camus, “A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível. Mas seu ímpeto cego reivindica a ordem no meio do caos e a unidade no próprio seio daquilo que foge e desaparece⁸⁶.” (CAMUS, 1965b, p.419).

A revolta promove um aprofundamento da experiência absurda, tanto na sensibilidade quanto na inteligência, ao constatar a fratura sobre a qual a condição humana está assentada. A revolta, portanto, é o clamor de ordem e restauração dessa condição. O revoltado, por sua vez, é aquele que percebe a injustiça da situação humana, assumindo que a impossibilidade de satisfação dos desejos de unidade, clareza e entendimento constitui a violação de um direito que pertence a toda comunidade humana.

Apesar de se tratar de uma reivindicação, o impulso gerador da revolta carece de direcionamento específico. Embora a revolta note a fratura e anseie a recomposição da ordem, trata-se de um impulso cego que, por si só, não reconhece os valores necessários para alcançar aquilo que almeja.

Sobretudo em *L’homme révolté* (1951), Camus salienta a necessidade da ação humana ser conduzida em conformidade com valores construídos pelos homens e escalonados segundo uma ordem de gradação. Com isso, Camus rejeita a postura niilista, onde todos os valores e condutas são equivalentes, até mesmo aquelas que atentam contra a vida humana, como guerras e o próprio assassinato. Enfim, segundo Camus:

Ela [a revolta] clama, ela exige, ela quer que o escândalo termine [...] Sua preocupação é transformar. Mas transformar é agir e agir, amanhã, será matar, enquanto ela ainda não sabe se matar é legítimo. Ela engendra justamente as ações cuja legitimação lhe pedimos. É preciso, portanto, que a

⁸⁶ No original: « *La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. Mais son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au cœur même de ce qui fuit et disparaît.* » (CAMUS, 1965b, p.419)

revolta tire as suas razões de si mesma, já que não consegue tirá-las de mais nada. É preciso que ela consinta em examinar-se para aprender a conduzir-se⁸⁷ (CAMUS, 1965b, p.419-420).

Para direcionar a revolta, em seu clamor por ordem e justiça, é preciso organizar e selecionar os valores capazes de direcionar e iluminar sua trajetória, sob pena de qualquer pretensão ser motivo para deflagrá-la.

A dimensão desejanste do homem passa de uma paixão condenada a não ser realizada para um direito de insurgência que não deixa, entretanto, de encontrar resistência a sua pretensão por igualdade e equilíbrio.

Nesse sentido, é importante que a revolta seja reconhecida como uma conquista, pois só pode emergir no itinerário existencial desde que sejam abdicadas as ilusões de unidade e entendimento. É necessário que o homem se interroge acerca de si mesmo, reconheça o absurdo de sua condição e, somente a partir daí, tenha condições para se insurgir.

Note-se, porém, que as ilusões de alcance de unidade e obtenção de entendimento total devem ser abandonadas. Enquanto a paixão, conforme já visto, é inderrogável, tratando-se da dimensão propulsora para a ação na revolta, não há revolta quando o homem acredita ter encontrado a unidade em Deus, tampouco há condições para que ele se revolte na unidade forjada pela razão, onde todas as respostas estão dadas e não há margem para a autorreflexão.

3.2 Revolta

Após ser apontada no ensaio *Le Mythe de Sisyphe* (1942) como uma das vias para a manutenção do absurdo, em *L'homme révolté* (1951) a revolta é apresentada como o segundo atributo da condição humana e o único capaz de oferecer uma solução à injustiça característica da absurdidade. A revolta é, portanto, um desdobramento e, ao mesmo tempo, requisito para a superação do absurdo⁸⁸.

Para além disso, a revolta também consiste numa reação à absurdidade, sendo, simultaneamente, uma manifestação de insurgência contra à situação do

⁸⁷ No original: « Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse [...] souci est de transformer. Mais transformer, c'est agir, et agir, demain, sera tuer, alors qu'elle ne sait pas si le meurtre est légitime. Elle engendre justement les actions qu'on lui demande de légitimer. Il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d'elle-même, puisqu'elle ne peut les tirer de rien d'autre. Il faut qu'elle consente à s'examiner pour apprendre à se conduire. » (CAMUS, 1965bp. 419-420).

⁸⁸ É importante salientar que o termo superação aparece aqui não no sentido de abandono, mas de ampliação no campo da ação, ainda que esteja restrita no absurdo.

homem e também um pedido de melhorias. Embora o absurdo seja intransponível, a revolta propicia as condições necessárias para a instauração do equilíbrio carente na condição humana.

A absurdidade constitui a base a partir da qual o revoltado formula suas reivindicações. A impossibilidade de solução do drama característico da condição humana permanece e infiltra-se em todos os atos posteriores da investigação existencial. A revolta estende a possibilidade de ação para além da simples aceitação e manutenção do absurdo, inaugurando uma forma de tomada de posição.

Em *L'homme révolté* (1951), a revolta é definida como a insurgência do oprimido em face de seu opressor. O revoltado é aquele que resiste à opressão e busca a igualdade com quem o oprime. Não se trata de vingança, ou sequer de reivindicar uma vantagem sobre o inimigo. A revolta é mais do que a simples recusa em aceitar o desequilíbrio e injustiça da condição humana, constituindo, também, a reivindicação por uma outra condição em que haja igualdade.

3.2.1 Componente positivo e negativo: o sim e o não da revolta

Camus (1965b) afirma ser a revolta caracterizada, ao mesmo tempo, por um sim e um não. Sendo o “sim” derivado da afirmação e adesão à uma condição natural e comum a todos os homens, ao passo que o “não” representa uma tomada de posição voltada para a criação de um equilíbrio numa condição naturalmente injusta.

A revolta possui conteúdos positivos e negativos, complementares entre si, que devem estar em permanente equilíbrio e harmonia, pois, do contrário, recair-se-ia numa postura equivalente à típica do niilismo.

Não cabe ao revoltado apenas recusar sua condição, mas ele também deve afirmá-la, reconhecendo sua adesão a ela. O revoltado só pode criar as condições necessárias para restaurar sua própria situação a partir do momento que reconhece os limites em que está confinado.

O conteúdo positivo da revolta (o “sim”) afirma e reconhece a adesão do ser humano a uma condição marcada pela absurdidade e injustiça. O conteúdo negativo (o “não”), por sua vez, reivindica a reformulação dessa situação de desequilíbrio, visando, portanto, construir uma situação de igualdade e de justiça.

O “não” representa o reconhecimento e afirmação da existência de uma fronteira entre o indivíduo e o outro. A revolta deve eclodir, portanto, quando esse limite for violado pelo outro. Trata-se, assim, de uma tomada de posição contra alguém ou alguma ordem opressora ou, ainda, a reivindicação do direito de não ser oprimido para além do que seja possível suportar (MELANÇON, 1983, p.83).

Do mesmo modo, é indispensável que a revolta contenha a noção de limite, pois, caso contrário, ela rompe com o necessário equilíbrio existente entre o elemento positivo e negativo, acabando por oscilar entre a aniquilação de si ou a dos outros. Dessa maneira, a revolta não pode ser apenas uma recusa, mas também deve afirmar sua própria condição.

Ao mesmo tempo em que a revolta nega tudo contra o qual se insurge — à condição humana — ela também o afirma em face daquilo que recusa. Há uma repulsa do homem contra aquilo que o oprime, representada pelo não, e uma adesão, um sim, àquela parcela de si mesmo percebida como violada ou negada. Essa adesão a si próprio deve preponderar sobre todo o restante elevando, assim, a natureza humana e os direitos dela decorrentes aos valores supremos a serem respeitados, constituindo o cerne da revolta (MELANÇON, 1983, p.85).

O homem que não é capaz de se reconhecer naquilo que é inerente à sua condição e partilhado por todos, permanece irreconhecível perante o outro. É por não aderir a sua parcela de humanidade que o homem nega sua condição, e, conseqüentemente, não se revolta. O revoltado reconhece que deve respeitar algo em si mesmo, justamente naquela porção comum a todos. A identificação de uma comunidade natural impede a aceitação do sofrimento e tirania sobre o outro, estabelecendo uma igualdade assentada numa solidariedade humana e metafísica.

O homem parte do reconhecimento de sua condição individual para, com isso, conhecer uma comunidade natural entre todos os homens, tanto para afirmar seus interesses, quanto para reparar as injustiças.

A afirmação e aderência total e irrestrita a si mesmo ou a uma sociedade em detrimento de outra também não se revela adequada, uma vez que é necessário o equilíbrio entre o componente positivo e o negativo. A aceitação de tudo, irrestritamente, acarreta o desequilíbrio na revolta, podendo levar, inclusive, a justificar o assassinato, a violência e a injustiça.

3.3 Do suicídio ao assassinato

A introdução de *L'homme révolté* (1951) expõe a passagem do raciocínio do absurdo à revolta, deixando claro não se tratar de uma superação do problema inicial, no qual o absurdo é desvelado como o primeiro resultado da investigação existencial. Da passagem de um atributo a outro, há também um deslocamento do problema concreto colocado sob análise:

Os dois raciocínios se sustentam e sustentam os homens, há uma coexistência dos problemas, da perspectiva individual a negação de si mesmo pelo suicídio e a negação dos outros pelo assassinato. Este ensaio se propõe a prosseguir, diante do assassinato e da revolta, uma reflexão começada em torno do suicídio e da noção de absurdo⁸⁹ (CAMUS, 1965b, p.414).

A exposição procura evidenciar o tipo de registro a partir do qual a revolta será abordada no ensaio. Antes, em *Le Mythe de Sisyphe* (1942), Camus havia se proposto a investigar a questão do suicídio. Em *L'homme révolté* (1951), o autor se volta para a lógica que conduz ao assassinato. Ambas as opções —suicídio e assassinato— acabam sendo ao longo da exposição rejeitadas: "Suicídio e assassinato são, nesse caso, as duas faces de uma mesma ordem — a de uma inteligência infeliz, que prefere ao sofrimento de uma condição limitada a negar exaltação em que o céu e a terra se aniquilam⁹⁰." (CAMUS, 1965b, p.416)

A mudança do eixo problemático não altera o fio condutor do pensamento camusiano, permanecendo o mesmo: a partir da investigação existencial, Camus procura uma diretiva ética para servir de regra para conduta do homem. Portanto, a finalidade do ensaio reforça a preocupação ética de toda obra camusiana:

O essencial, portanto, não é remontar às origens das coisas, mas, sendo o mundo o que é, saber como conduzir-se nele⁹¹. No tempo da negação⁹², podia ser útil examinar o problema do suicídio. No tempo das ideologias, é preciso decidir-se quanto ao assassinato. Se o assassinato tem suas razões, nossa época e nós mesmos estamos dentro da consequência. Se não as tem,

⁸⁹ No original: « Les deux raisonnements se tiennent. Ils nous tiennent plutôt, et de façon si serrée que nous ne pouvons plus choisir nos problèmes. Ils nous choisissent, l'un après l'autre. Acceptons d'être choisis. Cet essai se propose de poursuivre, devant le meurtre et la révolte, une réflexion commencée autour du suicide et de la notion d'absurde ». (CAMUS, 1965b, p. 414).

⁹⁰ No original: « Suicide et meurtre sont ici deux faces d'un même ordre, celui d'une intelligence malheureuse qui préfère à la souffrance d'une condition limitée la noire exaltation où terre et ciel s'anéantissent. » (CAMUS, 1965b, p. 416).

⁹¹ A frase retoma e é praticamente idêntica a afirmação feita em *Le Mythe de Sisyphe* (1942).

⁹² Referência à época de publicação de *Le Mythe de Sisyphe* (1942), nove anos antes da publicação de *L'homme révolté* (1951).

estamos loucos, e não há outra saída senão encontrar uma consequência ou desistir⁹³. (CAMUS, 1965b, p.414).

Nas páginas iniciais de *L'homme révolté* (1951), Camus anuncia ter como objetivo compreender e elucidar a realidade do momento vivido, designada por ele como “época do crime lógico”.

Desde *Le Mythe de Sisyphe* (1942), Camus atribui ao artista o papel de conferir testemunho do presente, devendo ser fonte de preocupação constante a multiplicidade de dilemas éticos descortinados no horizonte humano, cujos componentes existenciais necessitam ser desvelados para que a partir deles seja extraída a ação deles derivada, capaz de orientar a conduta humana.

As páginas iniciais de *L'homme révolté* (1951) trazem um diagnóstico do cenário, então atual, denunciando a mudança na tomada de posição humana frente aos dilemas éticos habituais. Na altura em que escrito, Camus reuniu a convicção necessária para afirmar o deslocamento do eixo problemático do suicídio para as questões em torno do assassinato, porque: “*no tempo da negação, podia ser útil examinar o problema do suicídio. No tempo das ideologias, é preciso decidir-se quanto ao assassinato*” (CAMUS, 1965b, p.414).

Quando se fala em mudança no eixo problemático, não se quer dizer que o suicídio deixou de suscitar ou superou as reflexões anteriores, tampouco que o assassinato como algo premeditado e fruto da lógica somente passou a despontar como problema na época de *L'homme révolté*, tampouco há qualquer relação dos problemas com a sua maior ou menor ocorrência na em termos quantitativos, ou seja, suicídio e assassinato não são abordados como preponderantemente problemáticos em razão da maior ou menor frequência com que praticados.

Camus inicia a exposição de *L'homme révolté* (1951) apontando para um sintoma, observável no campo da ação humana: uma mudança na motivação e legitimação da prática de crimes, antes, realizados, preponderantemente, de forma passional e, por isso, em certa medida, pueris⁹⁴, premidos por motivos individuais e

⁹³ No original: « *L'important n'est donc pas encore de remonter à la racine des choses, mais, le monde étant ce qu'il est, de savoir comment s'y conduire. Au temps de la négation, il pouvait être utile de s'interroger sur le problème du suicide. Au temps des idéologies, il faut se mettre en règle avec le meurtre. Si le meurtre a ses raisons, notre époque et nous-mêmes sommes dans la conséquence. S'il ne les a pas, nous sommes dans la folie et il n'y a pas d'autre issue que de retrouver une conséquence ou de se détourner.* » (CAMUS, 1965b, p.414)

⁹⁴ O termo deve ser entendido não como uma relativização ao crime, mas como oposição àquele cometido de forma racional e premeditada.

assentados em raízes difusamente rastreáveis nas emoções, para a época vigente, em que os crimes passaram a ser fruto de deliberação, premeditados e, portanto, derivados de uma lógica racionalmente construída para legitimá-los.

A maior preocupação de Camus (1965b) era que esses crimes eram praticados em nome do futuro, da humanidade e da liberdade. Esses objetivos, colocados como superiores a tudo, acabavam por depreciar o valor da vida humana. Ao longo do ensaio, Camus (1965b) defende, no entanto, que nenhum anseio deve autorizar a prática de crimes ou se colocar acima da vida. E com maior motivo para preocupação: praticados em nome do futuro, da humanidade, liberdade. Objetivos considerados, sobretudo pela prática histórica, elevados e superiores à vida humana, malbaratando-a. Nenhum valor, entretanto, conforme incessantemente salientado ao longo do ensaio, deve ser suficiente para autorizar a prática de crimes, não devendo nenhum valor jamais se sobrepujar à vida.

A mudança observada na prática do assassinato é apontada, especialmente, para alertar o perigo do uso excessivo da razão abstrata ou, ainda, da elevação do *status* da filosofia a um valor absoluto. Camus, assim, observa que essas duas passaram a justificar tudo, inclusive a prática de crimes e, pior, transformaram “assassinos em juízes” (CAMUS, 1965b, p. 413).

Nesse novo cenário, o assassinato passa a ser racionalizado, pois sua validade é retirada de um sistema que assume, segundo Camus, “todas as figuras do silogismo” (CAMUS, 1965b, p. 413). O crime, antes, um ato individual “como um grito” (CAMUS, 1965b, p. 413), motivado, sobretudo, pela paixão, passa, então, a ser “universal como a ciência” (CAMUS, 1965b, p. 413). Camus, ao tentar sintetizar a legitimação das práticas criminosas em nome da razão e da ideologia, afirma: “Ontem julgado. Hoje faz a lei.” (CAMUS, 1965b, p. 413)

Ao analisar esses crimes racionalizados, deve-se ter em mente que eles são cometidos em nome de valores artificialmente elevados, como “futuro”, “liberdade” e até mesmo “humanidade”. Por conta disso, esses conceitos acabam por atrapalhar a instauração da justiça e, também, confundem o juízo do homem sobre o que é justo ou não.

Os exemplos oferecidos por Camus (1965b), nesse sentido, são bastante elucidativos. No período clássico, em que os tiranos orquestravam o brutal espetáculo dos gladiadores e animavam os festivais para manutenção do seu poder, não haveria

dificuldade de julgamento, pois os fins dessa ação eram claros e não se escondiam atrás de valores elevados, capazes de confundir quem os julgava. A dificuldade maior, porém, começou quando práticas criminosas passaram a ser disfarçadas em ações boas e desejáveis.

A dinâmica apontada como mais nociva diz respeito à época que o homem passou a assassinar, conspurcar e escravizar em nome da liberdade, do futuro e promessas de bem aventurança.

Ora, é certo que a escravidão, o assassinato e a guerra não surgiram recentemente. O que é novo é a racionalização dessas práticas em nome da salvação da humanidade. Na história contemporânea, por exemplo, seres humanos eram enviados para campos de concentração a fim de garantir, contraditoriamente, a liberdade do povo que os enviava. Assim, se antes os tiranos organizavam espetáculos punitivos com clara intenção de preservar sua autoridade e poder, agora, o Estado extermina milhões em prol da liberdade, do futuro e, até mesmo, da própria humanidade.

Os crimes praticados no passado são condenados por terem ostentado claramente as intenções com que eram praticados. Já as condutas criminosas da modernidade são aceitas por usarem valores elevados para dissimular suas verdadeiras intenções.

O que se pretende apontar é a incorporação de uma incongruência no campo da *práxis* no que diz respeito aos valores escolhidos para legitimar a conduta do homem. Camus (1965b), ao analisar essa situação, afirma que essa incoerência prejudica a capacidade de julgamento e, conseqüentemente, a própria noção de justiça.

Camus salienta, além disso, que responder ao problema do crime de morte passa a ser tarefa “nossa”, pois somos parte integrante da questão. Com as indagações em torno do assassinato, o ensaio volta sua atenção para o coletivo. Essa mudança se dá a partir da constatação de que antes o problema fundamental da investigação existencial era a negação do homem para si mesmo, o que fazia do suicídio um tema essencial. A partir do momento em que a ideologia passou a negar os outros, e com isso matar se tornou aceitável, o problema do assassinato se tornou ainda mais relevante.

A passagem do absurdo à revolta, bem como dos problemas observados na *práxis* humana (suicídio e assassinato), demonstra o deslocamento da investigação existencial cuja ênfase, antes, recaía apenas no indivíduo e, agora, alcança o coletivo. O que, deve-se destacar, não representa um abandono da reflexão existencial por Camus, mas sim um desdobramento e ampliação desta. Ao focar no coletivo, a análise camusiana não se torna, por isso, sociológica. Portanto, tanto o suicídio quanto o assassinato são fenômenos examinados a partir de pressupostos existenciais que podem ser ligados ao absurdo e a revolta.

A reflexão acerca do assassinato exige a preservação dos passos iniciais percorridos pelo absurdo. Da mesma maneira que o problema do suicídio foi analisado por meio do itinerário esboçado no *Le Mythe de Sisyphe* (1942), a questão do assassinato também demanda uma investigação consequencial, a fim de examinar de examinar a existência de uma lógica que aponte como resultado a prática do assassinato.

Diante do assassinato, a negação de todos os valores pode estimular, erroneamente, a indiferença em relação ao crime. Afinal, segundo Camus, “Se não se acredita em nada, se nada faz sentido e se não podemos afirmar nenhum valor, tudo é possível e nada tem importância. O assassinato não está certo nem errado.”⁹⁵ (CAMUS, 1965b, p. 415).

A partir dessa falsa equivalência entre todos os valores e condutas, Camus faz sua crítica ao niilismo: “Se o nosso tempo admite tranquilamente que o assassinato tenha suas justificações, é devido a essa indiferença pela vida que é a marca do niilismo.”⁹⁶ (CAMUS, 1965b, p.416).

Ao tomar como premissa a inexistência de quaisquer valores, deve-se estar preparado para assassinar ou ser morto. Seguindo a mesma lógica, não seria possível que o assassinato ora fosse válido ora fosse proibido. Assim, o niilismo absoluto, além de aceitar o suicídio, também garante legitimidade ao assassinato lógico. E, se não existe um valor superior para orientar a conduta humana, a eficácia imediata se torna o único critério para definir se uma ação é conveniente ou não. Portanto, de acordo com Camus, “Se nada é verdadeiro nem falso, bom ou mau, a regra será mostrar-se

⁹⁵ No original : «Si l'on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance. Point de pour ni de contre, l'assassin n'a ni tort ni raison.» (CAMUS, 1965b, p. 415)

⁹⁶ No original: « Si notre temps admet aisément que le meurtre ait ses justifications, c'est à cause de cette indifférence à la vie qui est la marque du nihilisme ». (CAMUS, 1965b, p. 416).

o mais eficaz, quer dizer o mais forte. O mundo não estará mais dividido em justos e injustos, mas em senhores e escravos.⁹⁷ (CAMUS, 1965b, p.414).

Quando a negação recaía apenas sobre o indivíduo, era possível distinguir com clareza o justo do injusto. Entretanto, na época das ideologias, quando a negação se volta contra os outros, passa-se para o critério de força, de subjugação.

A atitude absurda é meio para a superação de si mesma, transformando-se, assim, em revolta. O raciocínio empregado na rejeição do suicídio deve também ser utilizado para deslegitimar a negação dos outros através do assassinato. Na passagem a seguir, Camus explica minuciosamente esse argumento:

A conclusão última do raciocínio absurdo é, na verdade, a rejeição do suicídio e a manutenção desse confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo. O suicídio significaria o fim desse confronto, e o raciocínio absurdo considera que ele não poderia endossá-lo sem negar suas próprias premissas. Tal conclusão, segundo ele, seria fuga ou liberação. Mas fica claro que, ao mesmo tempo, esse raciocínio admite a vida como o único bem necessário porque permite justamente esse confronto, sem o qual a aposta absurda não encontraria respaldo. Para dizer que a vida é absurda, a consciência tem necessidade de estar viva. [...] Não se pode dar uma coerência ao assassinato, se a recusamos ao suicídio. A mente imbuída da ideia de absurdo admite, sem dúvida, o crime por fatalidade; mas não saberia aceitar o crime por raciocínio. Diante do confronto, assassinato e suicídio são a mesma coisa: ou se aceitam ambos ou se rejeitam ambos (CAMUS, 1965b, p.414-415).

Mais adiante, o mesmo raciocínio empregado por Camus na rejeição do suicídio é, então, adotado para reforçar sua recusa ao assassinato: “[...] se recusamos ao suicídio as suas razões, não é possível conferi-las ao assassinato. Não se é niilista pela metade. Não se pode ao mesmo tempo preservar a vida daquele que fala e aceitar o sacrifício dos outros.” (CAMUS, 1965b, p.418) Em outras palavras, não agir diante da questão do assassinato não é sinal de indiferença, mas sim de uma aceitação de que outros podem ser assassinados de acordo esse raciocínio.

3.4 Caráter dúplice da condição humana

Conforme já salientado, a ambiguidade e a contradição são recorrentes no pensamento camusiano. Nesse sentido, observa-se que o absurdo é a contradição por excelência da obra do autor. Em *L’homme révolté* (1951), a situação humana

⁹⁷ No original: «Rien n’étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace, c’est-à-dire le plus fort. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et en injustes, mais en maîtres et en esclaves.» (CAMUS, 1965b, p. 414)

também é caracterizada de forma dúplice. Assim, a condição metafísica, identificada no atributo em que repousa o absurdo, alia-se à condição histórica.

A condição humana, além de denotar a situação de contradição entre homem e mundo, também passa a ser designada pelo caráter histórico do qual o homem não consegue se dissociar.

A condição metafísica é caracterizada pelo absurdo decorrente da injustiça e o mal que lhes são constitutivos, porém dos quais não pode ser considerado culpado. Ao passo que a condição histórica, adensada à condição humana, espelha a injustiça existente desde a base da condição metafísica, refletindo no mal provocado, do qual, culpado ou inocente, o homem é de qualquer maneira o responsável.

A revolta dirige-se tanto contra a condição metafísica, e por isso, contra Deus, responsável pelo estado de coisas que condena o homem a uma situação de insuperável contradição, injustiça e exílio, quanto levanta-se também contra à condição histórica, construída pelo homem e adensada à condição humana, como um mal moral. À revolta incumbe a dupla tarefa de construir valores capazes de orientar a ação humana a fim de criar e instaurar a justiça, inexistente tanto na condição metafísica quanto na condição histórica.

A revolta é luta contra uma situação duplamente intransponível e indissociável do homem. Seu esforço, porém, deve ser dirigido visando à superação dessa condição, ainda que fadada ao fracasso. A revolta deve, ao menos, reduzir os efeitos da injustiça sobre a qual se funda e, também, evitar que maior número de males e danos sejam acrescidos à condição humana.

Por fim, é importante destacar que a dimensão coletiva alcançada na passagem do absurdo à revolta diz respeito ao que é comum à totalidade dos homens. Não se deve, portanto, ser considerado como um atributo sociológico, e sim como um desdobramento na existência, presente numa multiplicidade de indivíduos e em uma determinada situação histórica, cuja camada, assim como na condição metafísica, adere e integra à existência de todos.

3.4.1 Condição metafísica e revolta

A revolta metafísica designa o movimento pelo qual o homem se volta contra a própria condição e contra toda a criação pela forma em que está configurada. Trata-se, portanto, da revolta subjetiva, do homem enquanto homem, cujo objeto de

contestação é o mundo de acordo com a ordem conferida por Deus. Todo revoltado é movido pela oposição à sua condição no mundo e ao criador que a engendrou. De acordo com Mélaçon:

O revoltado protesta contra a condição que é feita para ele como homem. O escravo protesta contra a condição que é feita por ele dentro dessa condição. A revolta metafísica considera a si mesmo frustrada pela natureza da criação, oposta à revolta histórica, não é o movimento individual de um certo homem sofrendo sob determinadas circunstâncias, mas é o que pertence de homem para homem (MÉLANÇON, 1983, p.89).

A revolta metafísica reivindica aquilo que não encontra na condição humana: ordem, unidade, compreensão e justiça. Sua base de deflagração tem início a partir do reconhecimento da absurdidade e injustiça em que se encontra a condição do homem no mundo. As revoltas, ao reivindicar mudanças, exigem uma ordenação e unidade do mundo — o que já se sabe ser impossível. A revolta exhibe uma força cega, de onde extrai suas demandas. Por isso, é necessário que a noção de limites esteja presente para que ela não se exceda e se torne um exercício de tirania.

Entre as ambiguidades constantes presentes na obra camusiana, nota-se, sem surpresa, haver uma dupla dimensão, também, no interior do movimento da revolta metafísica. Ao mesmo tempo em que rejeita a injustiça da condição humana, ela também aspira por uma restauração da condição que percebe estar fraturada.

Ainda que inviável, é no campo da ação que a revolta se revela um passo à frente do absurdo, já que esse último se limita contemplar a situação humana. As demandas da revolta na dimensão metafísica permanecem sendo reivindicações por justiça e unidade, que por sua vez estão presentes no horizonte do indivíduo desde da revelação do absurdo.

A demanda por unidade é o ponto de partida da deflagração da revolta, eclodindo como a reivindicação por clareza e unidade. Mais uma vez, como um conceito que engendra a síntese de opostos, a revolta refere-se a uma força desordenada expressa em função do desejo irrefreável por ordem. A revolta se dá contra a fratura do mundo, constatada pelo absurdo, objetivando construir a ordem e unidade inexistentes a partir de valores exclusivamente humanos.

Não se trata, porém, de emular a existência de um sentido ou unidade para se esquivar da absurdidade e injustiça características da condição humana. O revoltado, dessa maneira, não finge nem ignora a situação humana, tampouco opera um salto para a fé ou para a razão. Isso se acontece porque ele não acredita ser possível fugir

ou superar sua própria condição. Da mesma forma, o revoltado não crê que sua ação será capaz de resolver a fratura percebida.

Apesar do revoltado não se conformar em aceitar o desnível contemplativamente, ele parte da constatação da absurdidade e injustiça com o objetivo de utilizá-las como combustível às suas reivindicações. Mesmo sem acreditar na possibilidade de solução, a revolta visa, ao menos, orientar a conduta para a construção de uma saída que reduza a distância entre dois polos permanentemente irreconciliáveis, isto é, o homem e o mundo. Embora essa intenção já exista desde o absurdo, na revolta ela se tornará um esforço concreto e direcionado. Assim, segundo Mélaçon:

A revolta metafísica se levanta contra um mundo quebrado, para criar uma unidade, protestando contra uma condição deixada inacabada pela morte e toda a sorte de males, a revolta não reflete o desejo por uma unidade feliz em oposição ao desejo de sofrer e morrer. Em qualquer caso, a revolta revela se dirigir contra o que estiver em dissonância na criação. É a dissonância ou ininteligência, ou ruptura de continuidade (MÉLANÇON, 1983, p.90).

Enquanto o absurdo é a luta incessante travada no interior do indivíduo, a revolta é a reivindicação constante por unidade, ordem, clareza e permanência que, uma vez recusada por conta da condição humana, deve ser construída pelo esforço humano. É certo que os revolucionários, os niilistas, os românticos também reivindicavam a unidade. O fanatismo, porém, com que exacerbaram suas queixas, não contemplava um limite ou moderação à ação, razão pela qual excederam-se à revolta.

O revoltado, quando confrontado com o mal, deve estar disposto em combatê-lo, ainda que impossibilitado de alterar a ordem das coisas e de se apartar, completamente, do mal metafísico. O esforço deve ser dirigido para atenuar os efeitos e diminuir o sofrimento. Após constatar sua condição de exilado do reino da graça, a conduta deve estar comprometida apenas com as demandas humanas, visando a restauração de sua condição.

A noção de restaurar é adequada para apontar o estado de coisas em que o homem se encontra e o alcance de sua ação. A restauração não prescinde a parte restaurada, uma vez que é possível melhorá-la, atenuar suas imperfeições, mas jamais abandonar a condição da qual parte, tampouco substituí-la por outra melhor.

No caso da condição humana, o mal, a absurdidade e a injustiça são elementos dos quais o revoltado deve estar consciente da permanência, mas isso não deve

impedi-lo de buscar realizar melhorias. Tal máxima pode ser verificada, por exemplo, na conduta do personagem Rieux, em *La Peste* (1947): confortar o homem e na impossibilidade de salvá-lo, diminuir o mal, tanto quanto possível, ou ao menos não conferir a ele maior sofrimento.

Os confrontos característicos da existência humana não encontram solução definitiva. A absurdidade condena o homem a uma luta eterna e sem trégua, ao passo que a revolta é a insurgência e tomada de atitude contra a condição humana. Ainda assim, a revolta é orientada por um esforço obstinado, ainda que caótico, de melhora e restauração. Embora a salvação ou solução não sejam possíveis, não é uma opção para o revoltado parar de lutar.

O esforço obstinado por melhora na revolta, além disso, é duplo. Como busca individual, o revoltado, a partir do aprimoramento dos valores e possibilidades individuais, tem como objetivo restaurar a condição metafísica. Da mesma forma, coletivamente, ele busca, a partir da cooperação e união dos esforços humanos, a construção da justiça.

3.4.2 Condição histórica e revolta

A situação do homem perante a condição histórica, assim como na condição metafísica, encontra-se difundida na absurdidade, no pessimismo e injustiça. O mal dominante nesta condição assume, geralmente, a feição da violência injusta e do assassinato. Em *L'homme révolté* (1951), a relação do homem com a história é estabelecida a partir do assassinato.

A história, termo frequentemente empregado em sentido pejorativo e sinônimo de infelicidade, diz respeito à condição criada coletivamente pelos homens e adensada à condição humana, construída através do poder, da servidão e violência.

Para Camus, a história seria, ainda, a responsável por substituir gradualmente a relação e o sentimento do homem pela natureza, afetando e deturpando seu comportamento. Não à toa, os conteúdos atribuídos à história apontam para injustiças, guerras, mentiras. Portanto, esses elementos constituem sua substância.

Assim como não é dado ao homem escapar da própria condição, também a ninguém é facultado evadir-se ou situar-se à margem da história. Dessa forma, a condição histórica é atravessada por todos, indistintamente. E, apesar de considerada

uma limitação a mais da condição humana, cabe à revolta definir uma regra de conduta capaz de iluminar a ação no interior da história, sem jamais pretender eliminá-la ou superá-la.

3.5 Revolta e revolução

História e revolução são termos que carregam um sentido pejorativo na obra camusiana — o que se depreende sem novidade alguma, aliás. No entanto, é importante destacar que não se deve atribuir um valor absolutizante nem mesmo à revolta, pois pode-se, com isso, subjugar a condição humana em nome de algo para além dela própria.

Para Camus (1965b), o discurso da história é operado por uma lógica de máxima eficiência em detrimento da vida humana, que acaba por naturalizar o homicídio. A história deve ser reconhecida em sua relação de causalidade com o homem, porém, jamais como um atributo intrinsecamente valioso, tampouco isento de qualquer valor.

Sob um aspecto positivo, Mélançon aponta que Camus fez uma pequena concessão favorável à história. Sendo assim, segundo Melélaçon, na obra camusiana, “A história é apenas a oportunidade, entre outras, que o homem tem de experimentar a existência de um valor que pode ajudá-lo a julgar a própria história.” (MÉLANÇON, 1983, p. 103) A história pode ser entendida, portanto, como um valor que, na impossibilidade de ser descartado, pode ser utilizado em prol da construção de um juízo acerca do processo histórico do qual não se pode escapar.

A revolução é apontada como nociva por representar uma supressão dos direitos e, também, uma imposição exclusiva de deveres em nome dos quais esses direitos são retirados. Para Camus, por esse motivo, “se a revolução for o único valor, deve ser censurado o tempo todo” (CAMUS, 1965b, p.568). De acordo com Mélaçon (1983), os princípios da revolução são nihilistas e, por isso, não estão em acordo com a regra metafísica ou com a reivindicação moral do seu interior (MÉLANÇON, 1983). Ao contrário, a revolução desdenha de qualquer moralidade ou da formulação de uma moral para a conduta.

A carga pejorativa atribuída à história é apontada pelos componentes que estão no seu âmago: os assassinatos, a pena de morte, a violência, a mentira e as guerras. Por outro lado, a felicidade, a paixão, e a beleza natural são valores frequentemente

ignorados pela história, mas que deveriam ser reconhecidos como os mais importantes. Assim sendo, aquele que se rende à superioridade da natureza e da beleza, segundo Camus, acaba como um produto da própria história, sendo possível dizer o mesmo com relação à arte, que é impossível de ser reduzida à história.

A revolta deve caminhar em igual passo com a lucidez, pois é necessário um equilíbrio de seus componentes positivos e negativos. Nesse sentido, a diferença entre revolta e revolução é algo evidente, já que esta última representa uma transgressão ao equilíbrio necessário na revolta.

Enquanto a revolta é o movimento impulsionado pela experiência individual, encontrando uma base comum compartilhada pela natureza humana, a revolução é a encarnação histórica de uma revolta desenfreada, que visa a implantação de uma ideia considerada superior ao próprio homem.

A revolução não tem sua origem no interior do indivíduo, mas em um ideal que se cristaliza na experiência histórica. Dessa maneira, a revolução representa uma tentativa de modelar a ação de acordo com um viés ideológico, deixando de lado os valores humanos. A revolução acaba se excedendo, revelando-se, com isso, um “esforço sanguinário do homem em se afirmar contra aqueles que o negam” (MÉLANÇON, 1983, p.87).

A promessa da revolução é promover uma estabilização definitiva e total. Com ela, a marcha da história cessaria, atingindo seu ponto máximo. Nota-se, portanto, que a revolução é orientada pela busca de unidade e composição que, como dito anteriormente, são impossíveis de alcançar. É importante destacar, além disso, que o objetivo da retomada das revoluções em *L'homme révolté* (1951) não é fazer uma história dos fenômenos revolucionários, mas estabelecer, em contraponto, uma lógica da revolta. Sob qualquer aspecto, a revolta será sempre uma tomada de posição assumida na direção contrária de qualquer postura que trate o homem como um instrumento colocado à serviço de uma ordem ou ideologia.

O revoltado, portanto, rejeita ser um instrumento ou engrenagem no aparato do Estado ou da revolução. Ou, nas palavras de Mélançon: “A revolta não aceita a submissão do homem a uma condição análoga a de uma roda dentada, uma engrenagem.” (MÉLANÇON, 1976, p. 84) Nesse sentido, o nazismo oferece um exemplo da utilização do homem como um dispositivo à serviço de seus fins, isto porque o homem do partido era considerado uma ferramenta, enquanto aquele que se opunha era um produto de consumo do aparato nazista.

3.6 Conteúdo da história

Cabe ao revoltado insurgir-se contra os conteúdos da história — assassinato, pena de morte, violência, mentira e guerra — em nome dos valores presentes na revolta. Já que não existe a possibilidade de rejeitar ou fugir da história, deve-se então criticar a elevação da história a um valor absoluto. É necessário, igualmente, criticar a revolução, pois, caso contrário, ela se tornará o meio responsável por difundir valores, no espaço e no tempo, que se excederão e se tornarão absolutos.

Assassinato, violência e injustiça não são produtos derivados da revolta. Tais conteúdos perniciosos são atribuídos à história e só são provocados quando ocorre um desequilíbrio e abandono da tensão entre afirmação e recusa. Ou seja, isto só ocorre quando a ação cede à negação de tudo ou à adesão total. A fim de esclarecer as questões em torno do conteúdo da história em *L'homme révolté* (1951), é pertinente analisar cada item minuciosamente:

a) *O Assassinato*. O preceito ético contra o uso do assassinato como meio para alcançar um fim pode ser extraído da recomendação feita ao revoltado em utilizar sua dimensão apetitiva por unidade, clareza e entendimento como impulso para restaurar o equilíbrio de sua condição, reduzindo, assim, o crime ao redor de si. Ainda que o homem seja impotente para refrear a marcha da morte, ele não deve jamais matar em nome de qualquer outro valor que se sobreponha à vida humana.

Não há qualquer ingenuidade do autor quanto ao desaparecimento das práticas de assassinato, pois são, segundo ele, o conteúdo da história. Camus (1965b), assim, se opõe as concessões feitas ao assassinato, principalmente quando esse é praticado a serviço de ideologias, sejam elas de qualquer espectro político. Camus contesta, veementemente, as filosofias da história que legitimam o assassinato em nome de valores que consideram superiores à vida humana, isto é, justificam os fins pelos meios.

b) *A Pena de morte*. Em *L'homme révolté* (1951), a pena de morte é apontada como um dos conteúdos da história, tratando-se da prática do assassinato legitimada e tutelada pelo Estado, de caráter punitivo.

Camus, em diversas oportunidades, demonstrou-se um ferrenho opositor à pena de morte, dentro e fora do âmbito filosófico, tendo, inclusive, dedicado um ensaio específico ao tema. Em *Refléxions sur la guillotine* (1947), Camus apresenta um

verdadeiro código em defesa dos direitos do homem à vida. O ensaio foca na espetacularização do assassinato público, isto é, no texto, o autor analisa o crime praticado pela sociedade contra o indivíduo.

O argumento para recusar a pena de morte não é só pragmático, mas também é composto por argumentos existenciais. Assim, para Camus (1965c), o homem não é somente uma máquina cognitiva falível, mas o ser humano também é consciente da morte que, por sua vez, revela a preciosidade da própria vida.

É possível citar, entre as principais razões oferecidas por Camus em oposição a essa prática, o fato de se tratar de uma antecipação de um evento fatal e natural, inerente à condição humana. Dessa maneira, para Camus (1965c), não cabe ao Estado emular a natureza, justamente em seu aspecto mais ultrajante, a finitude. Em suma, para Camus, “As leis não são feitas para reproduzir a natureza.” (CAMUS, 1965c, p. 1038)

A ordem do mundo e da condição humana já são suficientemente marcados pela morte. Cabe ao homem impedir ou, ao menos, adiar ao máximo esse fim, sem jamais antecipá-lo. Por conta disso, para Mélaçon, ninguém deveria ser condenado à morte: “A pena capital estraga a solidariedade, sendo uma quebra na comunidade humana contra a morte” (MÉLANÇON, 1983, p.105). Assim, a vida humana, em qualquer circunstância, deve, necessariamente, ter seu valor superior ao do Estado. A pena de morte, então, representa um ultraje à vida.

Além disso, segundo a noção de culpa e inocência, presente na obra camusiana, nenhum homem pode ser considerado completamente inocente ou inteiramente culpado. Isto porque existe um mal inerente à condição humana, que faz com que o homem, apesar dos esforços, nem sempre consiga fazer o bem.

Do mesmo modo, a ninguém deveria ser conferido o poder atribuir a outra vida humana uma punição definitiva e irreparável, tal como a morte. Até porque, além de irreversível, a medida não se encontra a salvo de erro por quem a impõe, por depender de um juízo humano e, portanto, falível.

A pena de morte será, sempre, desproporcional perante qualquer crime cometido, por mais hediondo que seja, pois não pode reparar o mal consumado. Isso acontece porque se trata de um assassinato imposto pela sociedade, praticado e chancelado pelo Estado, no exercício da função jurisdicional, portanto sem qualquer simetria, proporcionalidade ou equivalência entre a conduta punida e a punição. Além

de todas essas razões, a pena de morte também é ineficácia para a diminuição da criminalidade, pois não expurga a existência do crime.

c) *A Mentira*. A mentira é apontada como um dos conteúdos da história em oposição a outro grande valor camusiano: a verdade. Mélaçon, sobre esses termos, afirma que:

Se as palavras 'justiça' e 'bondade' não tiverem significado, o homem poderá destruir a si mesmo. Camus é apaixonado pela verdade tanto quanto pela justiça, o único diálogo possível é entre pessoas que falam a verdade. (MÉLANÇON, 1983, p. 106).

Ao estabelecer a mentira como um conteúdo da história, Camus pretende orientar o revoltado a não servir à mentira universal, forjada pela ideia de avanço da história. Além disso, Camus também aconselha o revoltado a não compactuar com a falsidade que mascara a condição humana. Pois, ainda que o homem seja estranho para a unidade, entendimento e clareza, nenhuma grandeza decorre da falsidade, devendo ser possível viver de modo autêntico, mesmo diante de uma existência absurda. Por fim, para Camus (1965d), a mentira propicia as condições para o engodo, a tirania, a perpetuação da violência e a manutenção do terror e da guerra. Nas palavras de Camus: “Quando a falsidade prolifera, a tirania aparece e se perpetua, inibe a comunicação entre os indivíduos e as nações. Servidão, injustiça e falsidade são as escórias que estragam a comunicação e afastam o diálogo.” (CAMUS, 1965d, p. 350)

d) *As Ideologias*. Camus exhibe, em *L’homme révolté* (1951), sua desconfiança em relação a pensadores — sobretudo, Karl Marx (1818-1883) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) — que, segundo ele, visaram construir um caminho para a unidade no processo histórico e, mais do que isso, defenderam a construção e alcance dessa unidade pelo uso da violência e de uma supremacia da razão.

Desde *Le Mythe de Sisyphe* (1942), o homem é considerado um estranho para a unidade e entendimento, em virtude da limitação da inteligência humana para conhecer o todo. Embora não se trate de um incentivo ao irracionalismo, o uso da razão é defendido, desde que com o reconhecimento acerca dos próprios limites.

A raiz do mal moderno e histórico encontra-se na ambição da razão em dominar o mundo de acordo com um projeto de salvação que acaba por se elevar acima dos homens, transformando-os apenas em abstrações ou em figuras, cujas fronteiras

individuais são diluídas a fim de servir a um projeto que os suplanta.⁹⁸(CAMUS, 1965b, p.401)

Desde as páginas iniciais de *L'homme révolté* (1951) Camus estabelece a distinção entre crimes de paixão e crimes de lógica. Para o autor, é inconcebível que a filosofia seja utilizada para legitimar a prática de crimes, e que o assassinato seja legitimado pelas ideias (CAMUS, 1965b). Camus não se preocupa com os argumentos utilizados por alguns pensadores, mas com uso da lógica e da história para justificar a prática de crimes a fim de atingir os seus objetivos. De acordo com Mélançon: “É assassina a vocação da inteligência que justifica os seus fins. As justificações da história são ilegítimas, técnicas privadas e públicas de aniquilação” (MÉLANÇON, 1983, p. 75).

Qualquer forma de submissão do homem a uma promessa elevada de salvação, construída pela história, deve ser rechaçada pois, certamente, o homem se tornará escravo de uma ideologia, definida, por Camus, como uma “abstração furiosa da razão” (CAMUS, 1965b, p.1660), responsável por mutilar o homem em seu aspecto individual.

Na revolta, o homem age em reação à injustiça e à morte. A revolução oferece um contraponto da conduta humana no interior da história, onde a revolta, porém, se excede e acaba por trair os próprios limites ao utilizar dos mesmos meios contra os quais investe, ou seja, através da injustiça e a morte.

A ideologia legitima a aplicação da violência como aparato repressivo. O medo e o terror, causados pelas guerras e ideologias assassinas, também são meios frequentemente utilizados para a manutenção do poder e unidade histórica. A abstração pertencente à ordem vigente na época dos crimes de lógica promove a substituição das verdadeiras paixões humanas pertencentes ao reino sensível e irracional. (MÉLANÇON, 1983, p. 80) Não à toa, o século XX é denominado como o século do medo por Camus:

Nós vivemos no medo porque a persuasão não é mais possível; porque o homem se rendeu à história em sua inteireza e não pode voltar mais para aquela parte tão verdadeira de si quanto à natureza, que ainda é capaz de ver a beleza do mundo e das faces humanas; e porque nós vivemos num mundo de abstração, de escritórios e máquinas e um absolutismo de ideias e messianismo sem nuances. Nós sufocamos entre pessoas que acreditam estar absolutamente certas, seja por conta de suas máquinas ou por causa de suas ideias. (CAMUS, 1965d, p.332)

⁹⁸Para Camus, “O homem para assumir a salvação do mundo, depende de sua própria supremacia e a consequência é que os homens, pela força, se tornam apenas silhuetas, são tratados como abstrações anônimas.” (CAMUS, 1965, p. 401)

e) *A Violência*. Camus, em relação a esse conteúdo da história, não tem nenhuma esperança que ela seja extirpada do mundo. Até porque é, por ele, considerada inerente ao homem, metafísica e historicamente, tratando-se, por vezes, do único recurso para fazer reprimir uma violência injusta.

A violência, considerada como conteúdo da história, pode ser tanto a imposta pelos indivíduos uns aos outros, quanto à praticada pelo Estado. A violência institucionalizada, entretanto, sob as formas do autoritarismo e da guerra, como fruto de deliberação com vistas à construção de unidade histórica, é de forma ainda mais veementemente rechaçada por Camus: “Eu detesto menos a violência do que as instituições de violência” (CAMUS, 1965, p.357).

Segundo Crowley (2007), Camus não era ingênuo ao ponto de esperar um mundo sem violência. Na verdade, Camus desejava apenas um mundo onde a violência não fosse legitimada a fim de atender um projeto de poder. Nas palavras de Camus: “É inconcebível que a violência seja legitimada. Um julgamento, uma denúncia, uma prisão ou terror oprimem o homem, já suficientemente oprimido pela condição metafísica” (CAMUS, 1965b, p. 568).

A violência jamais deve ter seu uso legitimado pela inteligência em nome de uma ideologia. Tal crítica é especialmente voltada ao marxismo, segundo Camus (1965b), capaz de justificar a morte de cem em nome da felicidade futura de milhões. Podendo-se fazer a mesma crítica ao nazismo, como exemplo de ideologia legitimada por uma ideia de supremacia da inteligência.

O uso da violência, portanto, deve ser restrito a situações específicas e excepcionais. Assim, a violência só é válida como resposta e proteção. Isto é, ela jamais deve ser admitida como meio para imposição ou manutenção de uma tirania ou de uma forma de dominação. Em nenhuma circunstância a violência deve ser utilizada como instrumento das ideologias, sendo, em qualquer hipótese, quando utilizada para esse fim, condenável e injustificável.

A violência encontra-se autorizada desde que orientada para reprimir outra violência desproporcional e injusta. De qualquer modo, deve ser proporcional à violência sofrida, e contra a qual se revida, e praticada com a finalidade de fazer esta cessar. Aqui, nota-se, também, haver uma ideia de limite e moderação. Nesse sentido, a ação autêntica deveria autorizar o uso das armas pelas instituições responsáveis

para apenas limitar, reprimir e cessar a violência, sem jamais causa-la por conta própria.

A guerra e o terror são indicados como dois tipos de violência. O terror é responsável por objetificar o homem. Segundo Mélançon, o terror “é a destruição não só da pessoa como das possibilidades humanas universais” (MÉLANÇON, 1983, p.108). E acrescenta:

Terror é o sistema instalado por ditadores que querem unificar as pessoas subjugando-as a uma totalidade, mas uma unidade que não é harmoniosa pelos seus contrastes, representada pelo choque de diferença. A revolta ensina que o terror envolve um abuso do princípio de unidade [...] a totalidade das pessoas no terror é um abuso da unidade. (MÉLANÇON, 1978, p. 108).

A guerra até pode fazer avançar o curso da história, mas deve ser rejeitada em razão da destruição e do enfraquecimento da solidariedade que causa entre os homens. Segundo Camus, a guerra se trata da última violência, um evento absurdo e o mais infeliz de todos. É a absurdidade abjeta que surge do estado de contradição com as mais fundamentais aspirações humanas, sobretudo, o anseio pela vida. A revolta deve fornecer valores a partir da natureza humana capazes de restaurar e promover uma melhor condição (MÉLANÇON, 1983).

3.7 Solidariedade: a ação esperançosa dentro da história

Por se tratar de uma dimensão constante da existência, cabe ao homem participar ativamente da história a fim de transformá-la⁹⁹. Assim como o artista tem por dever de ofício confrontar a realidade, o revoltado deve confrontar a história. Todos devem trabalhar para construir os valores ausentes na condição histórica, a fim de aperfeiçoá-la, daí a necessidade em se estabelecer uma solidariedade.

A solidariedade humana é um pré-requisito e a única esperança para que a história avance positivamente. Por sua vez, ela implica na tarefa de cooperação e ajuda mútua, através da revolta dirigida contra quem ou o que quer que oprima ou avilte o homem em sua condição, devendo empregar esforços para afastar ou, ao menos, reduzir o mal presente na condição humana e provocado na história.

⁹⁹ Segundo Mélançon: “Já que não é possível negar ou afastar-se dela, o revoltado deve afirmar-se dentro da história.” (MÉLANÇON, 1983, p.109)

Enquanto o absurdo é caracterizado por um confronto intransponível entre homem e mundo, na revolta, o confronto estabelece-se entre homem e história. Em ambos, não há possibilidade de saída. Aliás, é importante assinalar que os confrontos coexistem, uma vez que os passos do absurdo são preservados na revolta. Assim, mesmo em confronto com a história, o homem não deixa de estar em relação de confronto com o mundo e sua situação perante ele.

A esperança do destino humano repousa no confronto enfrentado pelo homem na revolta. Esperança que deve ser compreendida num sentido concreto e positivo, muito diferente da concepção de fuga à realidade, atribuída ao termo, no percurso do absurdo.

Apenas a solidariedade humana é capaz de construir os valores necessários para criar o bem e a justiça, dos quais a condição humana é carente — uma vez que essa não pode aderir à unidade e à graça.

3.8 Moralidade de limites

A partir da revolta, a necessidade da eleição de valores, para a construção de uma moralidade que sirva de balizador para a ação, passa a ser mais propriamente sustentada e defendida.

O ápice da argumentação de *L'homme révolté* (1951) é alcançada na exposição do parece ser uma moralidade de limites. Desde o início, o delineamento do conceito de revolta salienta a necessidade de um constante equilíbrio entre o componente positivo e negativo, bem como afirma a importância da escolha de valores que direcionem o impulso cego da revolta para que ela não se desnorteie.

A moralidade deve estar calcada em valores exclusivamente humanos, sem apelo a transcendência ou subordinação a uma causa superior. O que não quer dizer que se trata de um convite à construção de uma moralidade dogmática, mas, na verdade, tem como objetivo uma moral que estabeleça limites à ação humana. Além disso, tal moralidade representa, ainda, uma resposta ao niilismo, cuja postura representava um nivelamento de todos os valores, onde vida e morte se equivaliam.

É no mundo terreno que o homem deve aprender a conduzir a si próprio, a partir de valores encontrados no interior de si mesmo e na experiência humana. Em um mundo sem Deus e carente de significado, resta ao homem atender a demanda humana por unidade, clareza e entendimento, criando a partir de si mesmo os valores

necessários para reduzir o mal da condição humana. O homem deve, portanto, criar a ordem ausente em sua condição e no universo.

No interior da revolta, sobretudo, por se tratar de um impulso cego e sem controle, qualquer ação, para ser considerada adequada e não recair em excessos, deve ser marcada pela noção de limites. A autenticidade da revolta depende da construção de uma moralidade que contemple a imposição de limites para a ação do revoltado. Os limites representam a noção mais próxima à herança clássica presente no pensamento camusiano, tratando-se, assim, do componente responsável por calcular o risco e a ignorância da ação, impedindo a exacerbação do impulso da revolta.

Para Camus (1965b), o pensamento clássico pautava-se em uma moralidade de limites, cujos valores deveriam preceder e delimitar toda conduta humana. Ao retomar a exigência de limites para ação, o autor critica o erro cometido pela filosofia moderna ao construir valores apenas objetivando o avanço da marcha histórica, sem exhibir qualquer preocupação em moderar a conduta humana.

A moralidade camusiana não se vincula a princípios abstratos, revelando-se no calor da insurreição, propiciada pela revolta, e deflagrada no movimento incessante de disputa característico da condição humana. Os preceitos morais carecem de fixação no interior da ética, podendo variar ao longo do tempo. Independentemente da flutuação dos valores que podem compor a moralidade, a revolta, por definição, é sempre conclamada como uma insurgência contra a servidão, a mentira e o terror, pois essas situações sempre violam a condição humana.

É possível notar uma certa transcendência na concepção de moralidade no pensamento camusiano, isto é, ela acaba se situando acima e para além da história. No entanto, esse conceito se trata de uma transcendência horizontal, pois renuncia a qualquer relação verticalizada com Deus ou com outras instâncias superiores. Desse modo, a moralidade camusiana é construída a partir de valores extraídos exclusivamente da natureza humana.

Trata-se, ainda, de uma moralidade informal, pois, do contrário, uma moralidade formal teria de ser extraída a partir de princípios abstraídos da razão e da história. Para a moralidade camusiana, nem a moral abstrata racionalista, tampouco a moralidade divina, são fiéis ao próprio homem, pois rejeitam a natureza humana em suas particularidades, visando a sua superação.

Da mesma forma que deve ser informal, a moralidade deve ser real, ou seja, aplicar-se às dimensões concretas e individuais, bem como em relação ao homem temporalmente situado no presente, em oposição aos modelos morais e abstratos de Louis Antoine Léon de Saint-Just (1767-1794) e Marx, mencionados a título de exemplo, como moralidades abstratas construídas voltadas para um homem do futuro. Segundo Camus:

A virtude não pode ser separada do real sem que se torne um princípio do mal, nem pode se identificar completamente ao real sem negar a si mesma. O valor moral originado na revolta está acima da vida e da história, mais do que a história e a vida estão acima dele (CAMUS, 1965b, p.699).

A crítica feita à moralidade se volta quando sua finalidade é elevada ao status de uma espécie de religião da virtude, portanto, quando a própria moralidade excede os limites dos valores que a deveriam compor. O modelo moral de Saint-Juste é mencionado como exemplo condenável de busca por uma perfeição moral, responsável por propor a aniquilação de todo o resto considerado imperfeito ou em desconformidade. A mesma crítica é deduzida, aliás, contra qualquer moralidade que represente uma busca desenfreada por pureza, perfeição moral ou valor absoluto, a exemplo, também, do marxismo que, ao prometer o fim da história, oferecia, em contrapartida, poder, força e eficiência — valores esses colocados acima da vida humana. Qualquer virtude que se pretenda pura é assassina por defender a exclusão de qualquer mácula ou imperfeição.

Para Denton (1964), as contradições morais, em Camus, devem ser solucionadas à luz do conceito de limites. A lei da moderação serve para ensinar que deve haver um pouco de realidade na ética, e vice-versa. Para Camus, isso deve acontecer para que a virtude não seja absolutizada ou, ainda, para evitar que ela se transforme em um cinismo dissociado da realidade.

Com relação à natureza, os limites retomam a noção clássica de moderação, denotando a busca pelo equilíbrio entre dois extremos. Na moderação, o objetivo não é a supressão de um dos termos de uma equação, mas a afirmação da coexistência de dois extremos em necessário equilíbrio. A imoderação, por sua vez, seria o movimento cego da alma que acarretasse numa desestabilização entre os extremos, que deveriam estar balanceados, passando, assim, a prevalecer um sobre o outro.

Importante destacar que a moderação, por evocar o equilíbrio, nem por isso representa uma postura confortável. Logo, não representa, em nenhuma hipótese, um

convite à mediocridade ou resignação do revoltado. A situação humana não consegue abandonar o confronto característico de sua composição, embora a conduta e expressão da revolta deva ser moderada a fim de alcançar o equilíbrio entre dois opostos, impedindo, de qualquer maneira, a aniquilação de um elemento ou a preponderância de um sobre o outro.

A moderação deve existir no interior da revolta para promover um equilíbrio entre os componentes afirmativos e negativos. Portanto, é necessário que se evite a preponderância de um em detrimento do outro, para, com isso, evitar que a revolta se transforme em uma atitude niilista, causando seu esvaziamento. Mélançon, ao tratar da moralidade camusiana, afirma:

Há uma medida no homem e nas coisas, o que configura um elemento transcendente em Camus. Ele descobre esse limite na metafísica, onde ser e se tornar estão em equilíbrio; na física, em que o material força a ter a própria medida e na ciência em geral. Ele encontra o limite, de novo, no pensamento onde o irracional limita o racional e lhe confere medida na esfera da arte, em que alguém deve ter algumas medidas e não ir além delas. Um limite também deve existir na tecnologia, necessidade de um limite para não acarretar a destruição, mas é na moralidade que Camus vê a necessidade de um limite. Já que não há nenhuma razão divina ditando os limites da ação humana, é a razão que deve superá-la, seja de um ponto de vista pessoal, quanto por um ponto de vista coletivo. Toda revolta completa a si mesma e se estende para afirmação do limite humano. (MÉLANÇON, 1983, p.118).

O confronto característico da condição humana, responsável por suscitar a revolta, exige que a reivindicação do homem seja feita com moderação e coordenada pela inteligência humana por meio da fixação de limites para a conduta. Sobre a moderação e a revolta, Mélançon assinala que:

A moderação não supera nem o impossível nem o abismo, é o balanço entre os dois. A definição do limite se origina no mesmo movimento da revolta. A análise da revolta só leva a descobrir a afirmação de um limite pela própria revolta [...]. Essa análise conclui que a revolta longe de ser uma negação sem limites é definida precisamente pela afirmação desse limite (MÉLANÇON, 1983, p.118).

4 JUSTIÇA

Embora recorrente, não existe delimitação temática ou tratamento específico conferido à justiça na obra camusiana. Assim, se Camus abordou o absurdo e a revolta em *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L'homme révolté* (1951), ele, no entanto, não tratou especificamente da justiça e do que concebia por justo em nenhum ensaio. Da exposição feita até aqui, nota-se, porém, que a justiça, e sobretudo sua ausência na condição humana, encontra-se imbricada aos seus pressupostos existenciais. Dessa forma, a exposição do conceito só se revela na medida em que apresentados, também, o absurdo e a revolta.

Apesar da ausência de tratamento específico, a incursão na temática da justiça é suficientemente recorrente para não ser ignorada, tanto que a busca por uma aproximação conceitual não chega a ser, exatamente, uma novidade. Muitos comentadores já apontaram, antes, para uma articulação constante entre os dois eixos – homem e justiça – considerados jamais abandonados nos escritos camusianos¹⁰⁰ (DENTON, 1964, p.100). Estudiosos como Thorson (1964), por exemplos, consideram a mobilização em torno da justiça a maior tarefa e contribuição intelectual oferecida por Camus¹⁰¹.

Camus tateou com frequência o tema, como é possível observar desde anotações feitas em seus registros pessoais, bem como em sua produção literária, jornalística, dramatúrgica e ensaística. O interesse pelo assunto chega a ser destacado em uma nota pessoal onde o autor diz notar partilhar da atração sentida por “certos espíritos pela justiça e seu funcionamento absurdo”, identificando entre esses espíritos, Kafka, Melville, Dostoiévski, Balzac. Seguida à percepção da afeição pelo tema, Camus conclui a nota: “Procurar explicação¹⁰²”. (CAMUS, 1964).

Apesar de recorrente, o conceito de justiça permaneceu latente e sem tratamento específico ou delimitado na obra camusiana, o que não impediu que sua

¹⁰⁰ Cf. Denton (1964, p.100): a relação entre homem e mundo jamais desaparece dos escritos camusianos, assim como é persistente o seu clamor pela justiça. Os dois eixos são articulados incessantemente.

¹⁰¹ Thorson afirma que o pensamento de Camus foi fundamental para a restauração do conceito de justiça (THORSON, 1964, p. 283).

¹⁰² No original: « Attirance ressentie par certains esprits pour la justice et son fonctionnement absurde. Gide, Dostoiévski, Balzac, Kafka, Malraux, Melville, etc. Chercher l'explication ». (CAMUS, Carnets II, jan 42 – mar 51).

presença fosse percebida, ainda que difusamente, como um importante centro de forças de seu pensamento, suscitando, por isso, diferentes análises.

Os estudos que se debruçaram sobre o tema, entretanto, mesmo quando examinam os ensaios filosóficos, dificilmente observam a justiça como uma noção presente e intrinsecamente relacionada aos extratos principais de análise da investigação existencial, o absurdo e a revolta. Embora não falem análises, há uma lacuna no que tange à justiça e os atributos da condição humana.

Antes, porém, de se buscar extrair o conceito de justiça e estabelecer suas características a partir do absurdo e da revolta, é pertinente demonstrar algumas das abordagens recorrentes ao tema na obra camusiana. Atendo-se a essa finalidade, o presente capítulo adotará a seguinte estrutura de exposição: demonstrar o tratamento conferido à justiça pela maioria dos comentadores de Camus que, na maior parte do tempo ao se ocuparem do tema, optaram por destacar os aspectos biográficos, a atuação jornalística ou a presença da justiça na obra ficcional do autor, desprezando, porém, os ensaios filosóficos, eixos centrais de todo seu pensamento; apontar como a figura do artista, mencionada em *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L'homme révolté* (1951), se sobrepuja à atuação jornalística do autor, sendo mais compatível não só à compreensão da integralidade da obra, como representa uma importante chave de leitura para elucidar os contornos da justiça; em seguida, abordar as noções frequentemente mobilizadas em torno da temática da justiça para só, finalmente, passar à exposição mais detida do conceito e de suas características a partir do absurdo e da revolta.

4.1 A justiça na obra jornalística de Camus

Enquanto alguns críticos se concentraram em apontar para a presença constante da justiça entre os problemas que movimentaram o pensamento camusiano, outros trabalhos, partindo dessa constatação, como o mais recente de Granduque José¹⁰³ (2017) e o de Mark Orme¹⁰⁴ (2007), dedicaram-se, preponderantemente, em reconstituir a trajetória jornalística e do que, em certa medida, pode ser chamado de constituição da sensibilidade política de Camus, como

¹⁰³ Albert Camus: a justiça entre o avesso e o Direito. (GRANDUQUE JOSÉ, 2017)

¹⁰⁴ The Development of Albert Camus's Concern for Social and Political Justice (ORME, 2007).

modo de rastrear a preocupação do autor com a justiça, a partir do posicionamento adotado pelo autor frente aos embates de seu tempo.

Nesse sentido, Granduque José (2017) dedicou-se, especialmente, em retomar, os editoriais e reportagens assinados por Camus desde o *Alger Républicain*, e principalmente no *Combat*, jornal clandestino editado pela Resistência Francesa. A aproximação à justiça, no estudo, é feita quase que exclusivamente a partir da carreira jornalística e atuação do autor no debate público¹⁰⁵, não sendo seu objetivo estabelecer uma aproximação ao conceito de camusiano justiça ou precisar seus contornos, mas demonstrar o comprometimento do autor na concretização efetiva daquilo que acreditava ser o socialmente justo, reabilitando sua trajetória. Segundo as razões conferidas para revisitar a justiça na obra camusiana:

Revisitar o pensamento camusiano se mostra fundamental para refletir sobre a crise paradigmática que assola o fenômeno jurídico na Modernidade, porquanto divorciado da justiça ao ter se reduzido em insípida tecnologia social de resolução de conflitos [...] eis que devolve dignidade à justiça e se volta para os dramas daqueles cuja opressão lhes interdita qualquer possibilidade de futuro (GRANDUQUE JOSÉ, 2017, p.23).

A justiça é, portanto, considerada como um fenômeno exclusivamente jurídico. Sendo assim, Granduque José (2017) examina a trajetória jornalística de Camus a fim de verificar a possibilidade do pensamento camusiano sobre o assunto ser validamente utilizado no campo da ciência jurídica.

Orme (2007), por sua vez, procurou analisar a gênese e o desenvolvimento da preocupação de Camus com a justiça como um problema não estritamente jurídico, mas, sobretudo, de natureza sociológica e política. Para isso, o autor reconstitui a infância pobre de Camus na Argélia, sua juventude como bolsista na instituição de ensino que o permitiu concluir os estudos em filosofia e, por fim, seu trabalho como jornalista e ensaísta. Com isso, Orme (2007) analisa a evolução da consciência política de Camus em torno da sua busca por justiça. Dessa forma, enquanto Granduque José (2017) considera que a justiça que Camus defende é a mesma

¹⁰⁵ São fatos conhecidos da biografia de Camus, que se mesclam à sua trajetória jornalística, as reportagens e artigos que assinava denunciando a pobreza, a miséria, a corrupção e falhas do sistema judicial, a defesa de inúmeros presos condenados à pena de morte, da qual foi ferrenho opositor, assim como também se opôs veementemente ao uso opressivo da ideologia e do terror por qualquer forma totalitária de poder. O estudo de Granduque José (2017) é profícuo na reconstituição de todas as lutas encampadas por Camus em seu trabalho jornalístico.

operacionalizada pelo Direito, para Orme (2007) a justiça de que trata Camus é um fenômeno social.

Embora mais rigoroso e robusto, o estudo de Orme (2007) tece poucas considerações acerca dos ensaios filosóficos *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L'homme révolté* (1951). Em sua análise, Orme (2007) não examina propriamente o conteúdo dessas obras, mas as apresenta como marcos biográficos da preocupação do autor com o tema. No trabalho de Orme (2007), o desenvolvimento do conceito de justiça camusiano aparece como tendo se desenvolvido sem relação ao pensamento filosófico do autor. Quando muito, Orme (2007) considera as temáticas dos ensaios apenas tangenciais à concepção de justiça.

Com exceção feita ao papel desempenhado pela revolta na afirmação da existência dos direitos dos homens, os ensaios filosóficos costumam ser relegados a uma posição marginal na compreensão da justiça no pensamento camusiano. Tanto Orme (2007) quanto Granduque José (2017) consideram a justiça como derivada de uma preocupação mais social, política e pessoal do autor, ignorando, assim, a presença do tema nos ensaios filosóficos¹⁰⁶.

A análise da justiça camusiana por estudiosos das ciências jurídicas, das quais Orme (2007) e Granduque José (2017) são exemplos, promove uma recorrente judicialização do conceito de justiça camusiano, instrumentalizando-o em conformidade aos seus princípios. Outro problema frequente diz respeito a abordagem da justiça camusiana como sinônimo de justiça social. Camus, entretanto, dentre as diversas atividades em que se destacou, não assumiu entre elas nem a função de sociólogo tampouco a de jurista. A solidariedade humana que reconhecia existir e da qual partia para afirmar a revolta, como meio de reconhecimento e reivindicação de direitos, é distinta e deve ser compreendida fora da chave da tradição do Direito ou da Sociologia, sob pena de se promover distorções em seu pensamento. Por essa razão, se insiste que a melhor compreensão da justiça nos escritos camusianos deve ser aquela derivada dos seus ensaios filosóficos, sobretudo o *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L'homme révolté* (1951).

Outra chave de leitura frequentemente utilizada para destacar a relação de Camus com a justiça, e que não deixa de ser política, diz respeito ao posicionamento

¹⁰⁶ Por exemplo: a absurdidade — característica da falta de justiça na condição humana — não é sequer apontada em nenhum dos estudos, sendo tratada apenas como o ponto de partida e passagem para a revolta.

adotado pelo autor durante a Revolução Argelina. Camus rejeitou publicamente apoio ao *Front de Libération Nationale (FLN)* por não concordar com as práticas de terror empregadas pelo grupo na luta pela independência da Argélia. Por conta disto, ele sofreu duras críticas apesar de ter, reiteradamente, denunciado os efeitos negativos do colonialismo francês e reivindicado igualdade de direitos para os argelinos. Também é importante mencionar que tal postura e raciocínio também estão presentes na crítica de Camus à revolução marxista presente no ensaio *L'homme révolté* (1951).

Carroll (2006) resgatou em seu trabalho os temas mobilizados por Camus para justificar a adoção de tal posicionamento. Colonialismo, terrorismo e violência são articulados em conjunto ao que, para Carroll (2007), poderia ser considerada a concepção camusiana de justiça, tendo a independência da Argélia como ponto de interseção entre as temáticas e de pano de fundo para as considerações levantadas.

Grigg (2011), seguindo a linha de Carroll (2007), resgata em seu ensaio os motivos conferidos pelo discurso pós-colonialista para que o pensamento de Camus tenha sido deliberadamente ignorado. Grigg (2011) aponta, inclusive, para como a fama de eurocentrista e colonialista acabou por subordinar a obra literária de Camus, sobretudo *L'Étranger* (1942), a uma gama de (más) interpretações com relação aos árabes¹⁰⁷.

Não foi apenas no estudo de Carroll (2007) que a questão argelina foi considerada central para a compreensão da justiça em Camus. Os já mencionados Orme (2007) e Granduque José (2017) não deixaram de apontá-la em seus respectivos estudos. Granduque José, por exemplo, afirma que “o direito revela-se rapidamente como instrumento do terror e não da justiça. Ele percebe na vida jurídica da Argélia uma normalização da exceção” (GRANDUQUE JOSÉ, 2017, p. 15).

Além deles, ao menos dois¹⁰⁸ dos ensaios reunidos pela edição *The Cambridge Companion to Camus* (2007) colocam a Argélia como central para a compreensão do pensamento político do autor e, conseqüentemente, como forma de compreender a sua concepção de justiça.

Nessa obra, especialmente no capítulo dedicado à justiça (CROWLEY, 2007, p. 93-105), é destacado não só a questão argelina, como também é apontado que,

¹⁰⁷ Grigg (2011) aponta no ensaio como a morte de um árabe, não identificado, em *L'Étranger* (1942), foi capaz de corroborar as críticas até então feitas e justificar o esquecimento de Camus na Argélia.

¹⁰⁸ Cf. CROWLEY, 2007 e MARX-ESCOURAS, 2007.

para a compreensão da justiça no pensamento camusiano, sua atuação jornalística é mais elucidativa do que sua obra literária.

Segundo Crowley (2007), a busca por justiça social é uma demanda específica de seus anos iniciais no jornalismo, podendo ser dividida em duas categorias. Primeiramente como uma preocupação identificada com a ideia de justiça social, entendida como uma organização equitativa das estruturas sociais — sobretudo com relação à distribuição de riquezas. Em segundo lugar, como o compromisso com a ideia de justiça em acordo com os eventos históricos. Os artigos de Camus, como o famoso editorial contra a miséria na Kabylia, acabam ganhando importância na análise de Crowley (2007), embora essa edição tenha como objetivo tratar de sua obra literária.

Se na maior parte das vezes a rejeição de Camus em apoiar a luta armada pela independência da Argélia é retomada para que os comentadores, de certa maneira, tomem seu partido e operem uma espécie de reabilitação do pensamento camusiano¹⁰⁹, Daniel Just (2010), por sua vez, enxergou na postura de Camus uma atitude de oposição ao processo histórico de descolonização, da qual acredita que o autor tenha, posteriormente, tentado se redimir com a publicação de *La Chute*¹¹⁰ (1956).

Como é possível observar, seja para reabilitar o pensamento do autor ou atacá-lo, a preponderância conferida à atuação jornalística de Camus acaba por sobrepor os aspectos biográficos¹¹¹ do autor em detrimento ao restante de sua obra. Entretanto, continuam obscuros as características do conceito de justiça no pensamento camusiano.

4.2 A justiça na ficção camusiana

¹⁰⁹ Essa é a finalidade do trabalho desenvolvido por Carroll (2006). Segundo o autor, após a morte de Camus, sua obra foi praticamente ignorada e colocada à margem do debate acadêmico em razão da posição adotada pelo autor na Revolução Argelina, tendo sido retomada somente a partir da década de 1980 para ser atacada pelo discurso pós-colonialista.

¹¹⁰ Just (2010) sugere que a figura de Clamence, personagem central de *La Chute* (1956), seria uma forma de confissão de culpa e vergonha de Camus por ter se silenciado sobre a descolonização da Argélia. Essa suposição, entretanto, não tem qualquer suporte documental, uma vez que Camus jamais se retratou de sua visão da história.

¹¹¹ Os tributos prestados em homenagem a Camus, após sua morte, tais como o do amigo Andre Malraux, e do mestre Jean Grenier, ressaltam como traço característico da personalidade do autor sua busca obstinada por justiça que, de modo algum, deve ser ignorada. É proposto, aqui, que seja analisado também seus ensaios, pois representam a matéria-prima de seu pensamento intelectual.

Para além da atividade jornalística, a obra ficcional de Camus foi a que mais despertou análises acerca do tema da justiça. O tribunal do júri em *L'Étranger* (1942) suscitou, de fato, investigações sob várias perspectivas — na Literatura (NORMAN, 2016), no Direito (SIMON, 1991) e até mesmo na Psicanálise (COUTINHO, 2010) — sendo abordado, ao menos uma vez, sempre que a discussão menciona a presença da justiça em sua obra.

O léxico camusiano possui um vocabulário repleto de conceitos próprios à administração da justiça. Além disso, também conta com várias metáforas, símbolos e elementos que remetem ao imaginário do ambiente jurídico.

As figuras representativas do que se pode denominar um imaginário da composição orgânica da justiça — juiz, tribunal e lei — chamam de fato a atenção por serem frequentemente apresentadas, tanto nos ensaios filosóficos quanto nas obras ficcionais, como um entrave à concretização do que poderia, apenas por razoabilidade, ser considerado como justo. O aparato judicial aparece como inútil à finalidade que ostenta, entregando um resultado divorciado do justo e assumindo, por isso, uma feição contraditória, típica aos problemas camusianos marcados por antinomias e contradições.

A trama judiciária, pela complexidade inerente aos seus meandros burocráticos, fornece mais do que apenas um recurso estilístico¹¹² pois também propicia o suporte adequado para representar o desnível característico da condição existencial. A utilização do ritual judiciário como um suporte para a explicitação das dicotomias que perpassam o pensamento camusiano foi observada por Franklin Leopoldo e Silva, como é possível observar no excerto a seguir:

Entre os complicados liames que tecem a burocracia do mundo absurdo, certamente a teia que corresponde à administração da Justiça se destaca pela lógica implacável de seus inescapáveis paradoxos. É nesses fios que o indivíduo pode ser preso e enredado, sucumbindo às armadilhas da normalidade. Por isso o mundo de Camus é aquele em que os encadeamentos mais simples do cotidiano podem esconder, sob a aparente inocência dos fatos, a terrível incompreensibilidade das coisas. E talvez a situação em que a banalização e o mistérios se entrecruzam de forma mais nítida seja a farsa do ritual jurídico. (E SILVA, 2017, p. 17).

Leopoldo e Silva (2017) estabelece uma relação entre o absurdo e a justiça ao apontar para maneira como o aparato judicial é apresentado como um símbolo da

¹¹² Eximamente utilizado por Camus no tribunal de Meursault em *L'Étranger* (1942).

disjunção e descompasso entre a finalidade que ostenta e o resultado entregue — distante e dissociado da justiça. Assim como ele, Granduque José também aponta:

As diversas narrativas da sua obra ficcional, por outro lado, produtoras de riquíssimas imagens de direito moderno, desveladoras de arquétipos obsoletos e da encenação muitas vezes trágica e por vezes cômica dos atores jurídicos, seja no clássico e festejado romance *O Estrangeiro*, seja na peça teatral *Estado de Sítio*, passando pelos romances *A peste* e *A queda*, não se olvidando *Calígula* e *Os Justos*, descortinam a absurdidade do funcionamento da máquina judiciária do Estado Moderno (GRANDUQUE JOSÉ, 2017, p.23).

Para Lincoln (2011), a pretensão de Camus com relação à justiça consistia em submeter sob escrutínio o próprio mecanismo do julgamento a fim de desmontá-lo e apontar suas inconsistências internas. Portanto, Camus não se propôs a oferecer uma solução ou definição para a questão da justiça. De acordo com Lincoln:

Ao olhar para as instâncias de justiça representadas nos textos literários de Camus, torna-se claro rapidamente que este tema é muito mais complexo do que poderia parecer à primeira vista. Mais do que a simples defesa de uma noção (i.e., justiça) em relação a outra, noção oposta (que seria então injustiça), ou uma tentativa de justificar suas ideias sobre o que é justo (e, em consequência, o que não é), o interesse de Camus neste tema parece derivar de um objetivo muito mais matizado. Ele está, de fato, interessado não tanto em transmitir (seja por promoção ou denúncia) uma ideia de justiça, mas sim em questionar como é que chegamos a decidir o que é justo em uma determinada situação ou contexto (não se Meursault é culpado ou inocente, por exemplo, mas como a inocência ou culpa de Meursault é decidida; o que leva o tribunal a determinar o que é justo no seu caso?) (LINCOLN, 2011, p.276)¹¹³.

Lincoln (2011)¹¹⁴ defende que diferentemente do humanismo e da defesa de uma justiça universal, pela qual ficou notoriamente conhecido, o objetivo de Camus

¹¹³ No original: “In looking at the instances of justice as represented in Camus’ literary texts, it becomes clear rather quickly that this theme is much more complex than it might appear at first glance. More than the simple defense of one notion (i.e. justice) with regards to another, opposite notion (which would then be injustice), or an attempt to justify his ideas about what is just (and, in consequence, what is not), Camus’ interest in this theme appears to stem from a much more nuanced objective. He is, in fact, interested not so much in transmitting (whether through promotion or denunciation) an idea of justice but rather in questioning how it is that we come to decide what is just in a given situation or context (not whether Meursault is guilty or innocent, for example, but rather how Meursault’s innocence or guilt is decided; what brings the court to determine what is just in his case?).”

¹¹⁴ Segundo Lincoln: “Justice, then, far from being a universal value, is inextricably linked to power for Camus. This interdependence between power and discourse is of course a predominant idea in the work of many postmodern thinkers (...) In the Nietzschean tradition, Camus sees justice as being a construct, something which is created by and for discourse in order to ensure the perpetuation of its power, and the enforcement of the value system it represents. Discourse, in this view, is inseparable from the will to power, and, indeed, is an expression of it” (LINCOLN, 1976, p.276).

era mais criticar o mecanismo da justiça e a própria capacidade humana de julgamento do que oferecer uma resposta:

[...] Gostaria de sugerir que esta contradição indica uma profunda resistência no trabalho de Camus às noções convencionais de justiça, uma resistência que impede a assimilação suave de seu trabalho no cânone do direito e da literatura. Esta resistência não é melhor ilustrada senão em suas obras literárias questionando e problematizando o estado de direito. Longe de defender noções tradicionais de justiça universal ou literatura moralmente engajada, vou argumentar que o trabalho de Albert Camus tenta subverter essas noções. (LINCOLN, 2011, p.271-272)¹¹⁵.

Numa linha menos radical, Simon (1991) também sustenta que a justiça na obra ficcional de Camus, sobretudo em *L'Étranger* (1942), não pode ser assumida em sentido literal como a imitação de um processo legal. Simon (1991), porém, chega a uma conclusão oposta à de Lincoln (2011).

Para Simon (1991), o julgamento de Meursault assume, na literatura, a função de estabelecer o julgamento moral pelas circunstâncias que escapam à jurisdição legal. Assim, nas palavras do autor:

Minha tese é que podemos avaliar a culpa e/ou inocência de Meursault somente se entendermos seus julgamentos não como uma *mimesis* do processo legal, mas como uma metáfora para outro tipo de julgamento em que seu tipo particular de culpa – uma culpa que, realisticamente, não pode ser formalmente submetido a um tribunal – é examinado e avaliado. [...] Em *O Estrangeiro*, Camus utiliza o tribunal para examinar e julgar não o crime real, mas o tipo de comportamento que tem sido tradicionalmente julgado pela literatura porque escapa à jurisdição da lei. (SIMON, 1991, p.112)¹¹⁶.

Simon (2011) considera inócuas as celeumas acerca da culpa ou inocência de Meursault, principalmente aquelas que se concentram nos aspectos formais da defesa e acusação encenadas em *L'Étranger* (1942), pois embora sejam fidedignas reproduções do rito judiciário de um julgamento, as condições submetidas a crivo

¹¹⁵ No original: "(...) I would like to suggest that this contradiction indicates a deep resistance in Camus' work to conventional notions of justice, a resistance that stalls the smooth assimilation of his work into the canon of law and literature. This resistance is nowhere better illustrated than in his literary works questioning and problematising the rule of law. Far from defending traditional notions of universal justice or morally engaged literature, I will argue that the work of Albert Camus attempts to subvert these notions."

¹¹⁶ No original: "My thesis is that we can assess Meursault's guilt and/or innocence only if we understand his trial not as a *mimesis* of legal process, but as a metaphor for another kind of trial in which his particular kind of guilt - a guilt that, realistically, cannot be formally submitted to a court of law - is examined and evaluated. In *The Stranger*, Camus uses a court to examine and judge not the actual crime, but the kind of behavior that has traditionally been judged by literature, because it escapes the law's jurisdiction" (SIMON, 1991, p.112).

dizem respeito a circunstâncias extralegais e jurídicas, sendo um aparato judicial apenas simbólico para efetuar uma justiça, no máximo, poética. Para Simon:

Isso sugere, ainda, que o objetivo do julgamento na estrutura do romance (e de acordo com a estratégia do procurador) não é julgar Meursault pelo assassinato do árabe, mas para examinar seu caráter e valores, para julgar um homem que não chora no funeral da mãe -- ou seja, avaliar a sua vida pregressa e os pressupostos que determinaram o seu curso. Quando visto sob esta luz, o assassinato pode ser entendido como o evento necessário que puxa Meursault dentro da órbita da lei e provoca o processo elaborado através do qual ele (e nós os leitores) podem reexaminar sua vida¹¹⁷ (SIMON, 1991, p.113).

O enquadramento legal e ambientação jurídica servem apenas para possibilitar o exame existencial de Meursault, sendo, como anteriormente destacado, um recurso utilizado por Camus para colocar em cena a análise existencial, razão pela qual Simon (1991) se opõe a excessiva “judicialização” do pensamento camusiano, geralmente operada por estudiosos do Direito que se deparam com a ficção de Camus.

No que diz respeito a justiça nos textos ficcionais de Camus, a tese *The concept of justice in the fiction of Albert Camus*, de Aleida J. Gehrels, publicada em 1969, fornece um dos mais completos panoramas sobre a justiça na literatura camusiana. Na introdução, a autora critica os estudos feitos a respeito da temática da justiça nas obras de Camus. Para Gehrels:

Estudiosos dos escritos de Camus, especialmente aqueles interessados em aspectos filosóficos e sociais muitas vezes geralmente mencionam a justiça como um dos pontos focais de seu pensamento. Ao fazê-lo, entretanto, restringem-se a generalidades acerca da profunda preocupação do autor com os direitos humanos (GEHRELS, 1969, p.11-12)¹¹⁸.

Gehrels (1969) ao analisar os textos ficcionais de Camus não desprezou o papel e a importância dos seus principais ensaios filosóficos — *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L'Homme révolté* (1951) — sendo, talvez, uma das únicas a ter ressaltado que a interpretação adequada da prosa ficcional camusiana não pode escapar de uma

¹¹⁷ No original: “This further suggests that the purpose of the trial in the structure of the novel (and according to the prosecutor's strategy) is not to judge Meursault for the murder of the Arab but to examine his character and values, to judge a man who does not cry at his mother's funeral -- that is, to evaluate his former life and the assumptions that determined its course. When viewed in this light, the murder can be understood as the necessary event that pulls Meursault within the orbit of the law and provokes the elaborate process through which he (and we the readers) can reexamine his life” (SIMON, 1991, p.113).

¹¹⁸ No original: “Students of Camus' writings, especially those interested in philosophical and social aspects, often mention justice as one of the focal point of his thought. They do so in passing, however, restricting themselves to generalities about the author's deep concern with human rights” (GEHRELS, 1969, p.11-12).

compreensão clara de seu pensamento filosófico¹¹⁹, como forma de buscar o horizonte intelectual em que as questões da ficção são colocadas (GEHRELS, 1969, p. 13). Assim, para Gehrels:

Não há dúvida de que os romances de Camus se enquadram nos termos de sua própria definição de criação artística. Todos os três contam uma história realista e expressam ao mesmo tempo um aspecto filosófico do destino do homem no século XX. Cada um dos romances está intimamente ligado com o sentido do homem de insignificância e seu protesto contra ele. Estilo e assunto são completamente fundidos, um apoiando e reforçando o outro. (GEHRELS, 1969, p.48)¹²⁰.

Segundo Gehrels (1969), a preocupação com o homem enquanto indivíduo e suas ações, está presente na obra camusiana desde seu primeiro ensaio, *L'Envers et l'endroit* (1937), até seu último romance, *La Chute* (1956). A falta de sentido existencial encontra-se, igualmente, presente em todas as suas obras ficcionais, o que justifica a presença constante da justiça em torno das questões existenciais levantadas por Camus.

Em síntese, a busca de Camus pela justiça é evidenciada pela recorrência do tema bem como pela utilização do aparato judicial como suporte para sua investigação existencial. As nuances do conceito de justiça perseguido por Camus, no entanto, não podem ser completamente elucidadas por meio de suas obras de ficção. Por isso, é necessário analisar o tema em seus ensaios filosóficos.

4.3 O papel do artista na busca por um conceito de justiça

¹¹⁹ Cf. “Não se deve inferir que os romances de Camus são simplesmente demonstrações de sua filosofia. Seria melhor dizer que eles são iluminações de certas ideias. Uma referência incessante ao conteúdo de seus escritos discursivos privaria o romance da espontaneidade da ação e do pensamento que Camus queria preservar em sua ficção. A partir destas observações podemos aprender, em primeiro lugar, que uma interpretação dos romances de Camus deve repousar, em certa medida, sobre uma clara compreensão de suas ideias filosóficas, e em segundo lugar, que é importante traçar uma linha entre o desenvolvimento lógico dos ensaios e do imprevisível, muitas vezes ambíguo movimento do drama humano” (GEHRELS, 1969, p.12). No original: *It must not be inferred that Camus' novels are simply demonstrations of his philosophy. It would be better to say that they are illuminations of certain of his ideas. A too-frequent reference to the contents of his discursive writings would deprive the novel of the spontaneity of action and thought that Camus wanted to preserve in his fiction. From these observations we may learn, first, that an interpretation of Camus' novels must rest, at some point, on a clear understanding of his philosophical ideas, and second, that it is important to draw a line between the logical development of the essays and the unpredictable, often ambiguous movement of human drama.*

¹²⁰ No original: “There is no doubt that Camus' novels fall within the terms of his own definition of artistic creation. All three tell a realistic story and express at the same time a philosophical aspect of man's fate in the twentieth century. Each of the novels is closely bound up with man's sense of meaninglessness and his protest against it. Style and subject are completely merged, one supporting and reinforcing the other” (GEHRELS, 1969, p.48).

Uma outra chave de leitura útil para a compreensão da problemática da justiça na obra camusiana, mencionada, de passagem, por Gehrels (1969), mas praticamente ignorada nos demais estudos sobre a questão, diz respeito ao modo de Camus conceber seu próprio trabalho. Para ele, este se trata, acima de tudo, de um fazer artístico¹²¹. O artista, segundo Camus, é aquele cujo compromisso deve ser firmado com a fragmentariedade da experiência para, a partir dela, criar e dar seu testemunho. As questões humanas, manifestadas pela experiência num horizonte constantemente atualizado e problemático, para Camus, são mais importantes para o artista do que para o filósofo ou para o jornalista.

Nesse sentido, é conhecida a resposta dada pelo autor à entrevista conferida a *Servir*, em que ele nega se considerar um filósofo, sobretudo um existencialista, tanto por não acreditar na razão ou em um sistema, quanto por afirmar que seu interesse não seria o mesmo dos pensadores — na concepção formal do termo —, uma vez que estes estão mais preocupados em estabelecer distinções formais entre existência e essência. A principal preocupação de Camus era descobrir como conduzir sua própria conduta, levando em consideração o fato de que ele não acreditava em Deus e nem se apoiava na razão¹²².

Assim, segundo Camus, o artista seria aquele que detém as melhores condições para estabelecer esse compromisso com a realidade¹²³. Na segunda parte de *Le Mythe de Sisyphe* (1942), intitulada *L'homme absurde*, Camus menciona quatro tipos, não exaustivos, de condutas possíveis diante do reconhecimento, enfrentamento e manutenção do absurdo inerente à existência humana¹²⁴. As quatro figuras mencionadas são: o Don Juan, o ator, o conquistador e o artista. Este último¹²⁵, é considerado, por Camus, o mais absurdo e mais importante entre eles. Sobre essa questão, Gehrels afirma:

¹²¹ Na anotação do *Carnet II* (jan 42- mar 51): “Por que eu sou um artista e não um filósofo? É porque penso segundo as palavras e não as ideias”. No original: “*Pourquoi suis-je un artiste et non un philosophe? C'est que je pense selon les mots et non selon les idées*” (CAMUS, 1964, p. 117).

¹²² No original: « *Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison* ». (CAMUS, 1965, p. 1427).

¹²³ Segundo Gehrels. Camus entende o engajamento como uma obrigação moral do artista. No original: “*Camus accepts 'engagement' as a moral obligation for the artist*” (GEHRELS, 1969, p. 6).

¹²⁴ Ou nas palavras de Ferreira: “figuras que representam possibilidades éticas ao homem absurdo, enquadrando-se na dinâmica de se estabelecer caracteres necessários ao *éthos* posterior à tomada de consciência do absurdo” (FERREIRA, 2014, p. 100).

¹²⁵ Ainda Segundo Ferreira: “Todos compartilham do mesmo problema e partem da mesma inquietação fundamental, a frustração de sua *passion* essencial” (FERREIRA, 2014, p. 100).

A última ilustração de Camus é a mais importante. O criador é descrito como "*le plus absurde des Personnages*" (MS, 170). O termo "criador" é usado para descrever qualquer artista, mas para Camus é o escritor que mostra a posição absurda em sua forma mais pura. Embora ele saiba, que não há mais significado na escrita do que em qualquer outra ação, ele persiste na prática de seu ofício. Há uma diferença importante entre os atos do amante, do ator, ou do conquistador e os do artista — a arte permanece. Obras de arte são, além disso, o único meio de apoiar e manter uma consciência lúcida em face do absurdo para através do mimetismo da arte vivermos não uma, mas duas vezes: "*Creer, c'est vivre deux fois*" (MS, 173)¹²⁶(GEHRELS, 1969, p.24-25).

Como se pode observar, o artista é considerado por Camus o melhor "tipo existencial", pois ao descrever a realidade em sua fragmentariedade, ele acaba refletindo, em sua criação, sobre o absurdo da própria condição humana. Mais do que isso, a posição e importância conferida ao artista não se encontra circunscrita apenas à manutenção do absurdo, mas ele também é igualmente essencial para o posterior desdobramento do pensamento camusiano, alcançado com a revolta. Como se sabe, a passagem do absurdo à revolta desloca a ênfase da quantidade para a qualidade da experiência. A criação artística, por sua vez, permanece sendo a conduta mais adequada para o enfrentamento lúcido e corajoso dos problemas éticos descortinados na experiência humana, como bem explicita Ferreira no excerto destacado a seguir:

[...] não só Camus diferencia o artista das demais, como também faz convergir o seu ofício com a ascese da revolta, única postura logicamente plausível diante do absurdo, ao ponto de ser possível identificá-lo, fazendo com que o revoltado seja artista, esteta da existência, nos moldes que o filósofo pensa o trabalho estético. O criador não seria apenas um tipo, uma figura, no sentido de expor uma entre as distintas possibilidades que se abrem pela consciência do absurdo existencial, porém subsumiria a própria vocação do homem perante sua existência. [...] toda a terceira e última parte de *Le Mythe de Sisyphe* é consagrada ao exame da figura do artista e de seu ofício por diversas óticas. A própria parcela do livro dedicada a tal análise indicia o interesse que Camus nutre por tal posição. Devemos lembrar que, a exemplo de *Le Mythe*, o périplo de *L'homme révolté* também desemboca nas considerações sobre a arte, o artista e sua relação justamente com a revolta. As demais figuras do Don Juan, do ator e do conquistador simplesmente não estão presentes no desdobramento posterior do pensamento camusiano. (FERREIRA, 2014, p.100-101).

¹²⁶ No original: *Camus' last illustration is the most important. It is the creator who is described as "le plus absurde des personnages"* (MS, 170). *The term "createur" is used to describe any artist, but for Camus it is the writer who shows the absurd position in its purest form. Although he knows, that there is no more meaning in writing than in any other action, he persists in the practice of his craft. There is an important difference between the acts of the lover, the actor, or the conqueror and those of the artist - art has permanence. Works of art are, moreover, the one means to support and maintain a lucid awareness in the face of the Absurd for through the mimicry of art we live not once but twice: "Creer, c'est vivre deux fois"* (MS, 173)

A tomada de consciência do absurdo não permite ilusões quanto ao futuro, restando apenas a experiência do momento presente, que deve ser ampliada e enriquecida. A ausência de um escalonamento dos valores da moral do absurdo, a princípio, encaminha para uma ética que indica como saída viver o maior número de experiências, daí ser considerada quantitativa e não qualitativa. No interior dessa perspectiva ética, o artista não é apenas importante por ser considerado a figura mais absurda de todas, mas também por permitir a radicalização da experiência pelo fluxo constante de sua criação em contraposição à lucidez que ele apresenta acerca do caráter limitado de si e da própria obra. Além disso, o artista pode, segundo Camus, ultrapassar a moralidade da quantidade e atingir a moral qualitativa na revolta¹²⁷.

A figura do artista não é apenas a mais absurda, como também é aquela que abre a perspectiva e é igualmente compatível ao *éthos* da revolta. Não se trata de uma tentativa de superar o absurdo, mas, a partir da lucidez alcançada pelo seu reconhecimento, o artista inaugura a possibilidade de ação que visa restaurar a condição humana naturalmente injusta. A criação artística é tanto absurda quanto se molda às exigências da revolta, sendo possível observar a existência de um objetivo comum partilhado entre o artista e aquele que se revolta, conforme é apontado, por Ferreira, no trecho a seguir:

A existência do limite, conferido pela estrutura existencial, não autoriza a pretensão à superação. Com isso, o foco da ação do artista e, consequentemente do homem revoltado, dirige-se ao trabalho e à tarefa ela mesma, e menos para os resultados finais. (FERREIRA, 2014, p. 107).

Gehrels também afirma que “o artista, para Camus, é o revoltado por excelência¹²⁸” (GEHRELS, 1969, p. 44). E mais do que isso, o artista deve, segundo o autor, ser o protagonista na formulação dos protestos contra o sofrimento e a injustiça denunciados pela revolta:

É claro que Camus vê a revolta como um protesto contra o sofrimento e a injustiça e não como uma tentativa de transformar radicalmente a natureza do mundo. Ele insiste no caminho do meio, na tendência central entre dois extremos, ou na tensão entre niilismo destrutivo e conformismo, entre total compromisso e isolamento. Segundo Camus há uma categoria de indivíduos

¹²⁷ Segundo Ferreira: “Camus atribui ao artista tarefas que ultrapassam a mera tentativa de esgotar a experiência existencial” (FERREIRA, 2014, p. 104).

¹²⁸ Segundo Gehrels: “[...] he [Camus] considers the artist as the rebel par excellence. The artist, like the — rebel, lives between consent and despair: “L’art aussi est ce mouvement qui exalte et nie en meme temps” (HR, 657). In the sense that all art imposes a form on reality by rejecting part of it and exalting another part, it is rebellion in its purest form” (GEHRELS, 1969, p. 44).

que é capaz de encontrar o equilíbrio certo, e que é a categoria do artista¹²⁹. (GEHRELS, 1969, p. 43).

A forma com que Camus enxergava a função do artista, presente em seus ensaios principais, deve ser compreendida como indissociável ao comprometimento ético que tinha em mente ao promover sua investigação existencial, igualmente presente em todas as suas demais atividades, inclusive a jornalística.

É por esse motivo que para a finalidade explorada pelo presente trabalho — obter um conceito válido de justiça a partir dos dois principais ensaios camusianos — é mais pertinente elucidar o conceito de justiça a partir da perspectiva que o autor tinha da figura do artista, e de acordo com a qual enxergava o próprio trabalho, ao invés de conceder maior ênfase à sua atuação jornalística, que embora já tenha sido muito destacada em razão da importância para o debate de seu tempo, deve ser considerada como um corolário do fazer artístico.

Isto porque, como se pretendeu destacar até aqui, antes do jornalista, ou mesmo do literato ou filósofo, é o artista quem deve deter a responsabilidade de sinalizar as injustiças e reivindicar, pela revolta, a justiça. Nas palavras de Gehrels: “O artista, Camus sentia, deve falar em nome daqueles seus companheiros-homens que padecem sob a tirania e injustiça¹³⁰” (GEHRELS, 1969, p. 121).

4.4 Noções relacionadas à temática da justiça

A proposta de trazer à tona e esmiuçar o conceito de justiça, a partir das leituras dos ensaios *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L’homme révolté* (1951) revela, num primeiro plano de análise, a ligação dessa temática com outras noções recorrentes no pensamento camusiano.

A ausência de uma exposição rigorosamente sistemática exige que os temas difusos, porém recorrentes do pensamento camusiano, como a justiça, sejam vistos como interpenetrados uns aos outros, e orbitando numa coexistência harmônica em

¹²⁹ No original: “It is clear that Camus sees revolt as a protest against suffering and injustice and not as an attempt to radically transform the nature of the world. He insists on the middle way, on the central tendency between two extremes, or on the tension between destructive nihilism and conformism, between total commitment and isolation. According to Camus there is one category of individuals who is able to find the right balance, and that is the category of the artist”.

¹³⁰ No original: “The artist, Camus felt, should speak out on behalf of those of his fellow-men who suffer under tyranny and Injustice”.

torno dos eixos centrais dos ensaios — absurdo e revolta —, esses sim dotados de delimitação específica.

Antes de se proceder a análise mais direta do conceito de justiça, é importante para a precisão conceitual buscada, destacar algumas dessas noções colocadas em constante articulação à justiça no intercurso dos dois ensaios.

a) *Morte e liberdade*. De início, é possível afirmar, como Mélançon, que “A ordem do mundo, para Camus, é ditada pela morte” (MÉLANÇON, 1983, p. 62). Mais até do que o absurdo e a revolta, a morte se encontra assinalada em todas as obras camusianas, ficcionais ou não, apresentando-se sob as mais diferentes feições — suicídio, assassinato, pena de morte —, permanecendo inalterada, porém, em um único aspecto: como obstáculo incontornável à imortalidade.

Sempre associada a um mal, para Camus a morte é a sentença condenatória, cujo efeito atinge a todos indistintamente, sem possibilidade de apelo ou salvação, sendo por isso chamada de “pena de morte generalizada” (CAMUS, 1951, p. 436).

Enquanto o absurdo corresponde ao equivalente à dúvida metódica cartesiana na existência, para Camus a morte representa um dos poucos dados da experiência humana, quiçá o único, dos quais é possível ter certeza, razão pela qual a finitude, junto à contingência, corresponde a uma das categorias gerais e principais da existência¹³¹, sendo o dado mais concreto e viabilizador da investigação existencial.

A vida humana incute em si a condenação ao próprio aniquilamento, sendo tal circunstância revelada pelo absurdo. A percepção da finitude é o que desencadeia e possibilita o desenvolvimento da investigação existencial camusiana, sendo o primeiro dado obtido pela experiência sensível, assim que iniciado o percurso do absurdo na sensibilidade. A lucidez do homem com relação ao absurdo de sua condição só é alcançada ao perceber a morte como limite intransponível da existência.

A morte assinala a ausência de justiça na condição humana, se igualando nesse sentido ao absurdo, também responsável por denunciar o esvaziamento da justiça em sua composição. A injustiça advém do evento considerado por Camus como o mais injusto de todos, a morte, que representa o fim do valor supremo, a vida, e do apetite humano por eternidade. Trata-se da condenação mais injusta de todas

¹³¹Segundo Ferreira: “Um dos aspectos principais que resultam da análise camusiana da existência é aquilo que poderíamos denominar como categoria da finitude [...] Essa repetição do tema durante toda sua obra já seria índice de sua importância. Mas persigamos os elementos que fazem com que, em *Le Mythe de Sisyphe*, a presença da morte como traço necessário da experiência do homem a configure como categoria da existência. (FERREIRA, 2014, p. 32)

não só pelo aniquilamento das paixões humanas, mas também porque é a demonstração cabal de sua inutilidade. A existência humana não seria injusta, tampouco absurda, se não estivesse fadada ao perecimento.

A categoria da finitude é importante para investigação existencial não somente porque propicia o desvelamento do absurdo. A morte é considerada determinante por Camus pois auxilia na escolha da melhor conduta a ser seguida, já que dela não é possível escapar. Portanto, é necessário saber como se conduzir sem a promessa de salvação ou de futuro.

Deduzidas em termos concretos, como sintetizou Denton (1964), são duas as questões que Camus suscita no itinerário existencial em relação à morte paralelamente à explicitação dos principais extratos de sua análise: (1) *devo continuar vivendo?* e (2) *deve-se aniquilar os extremos?* A resposta à primeira pergunta envolve a validade do suicídio como saída para o absurdo, enquanto a resposta à segunda, levanta a questão da aniquilação dos outros pelo assassinato (DENTON, 1964, p. 99-127).

Enquanto em *Le Mythe de Sisyphe* (1942), investiga-se a existência de uma lógica que possa justificar o suicídio como ação válida diante da absurdidade, em *L'homme révolté* (1951), o objetivo passa a ser apurar a existência de uma lógica que conduza ou legitime o assassinato. O problema é trasladado da legitimidade de um indivíduo antecipar a própria morte para a legitimidade de causá-la a outrem. Há um evidente paralelismo na exposição e tratamento dos problemas analisados nos dois ensaios a fim de determinar a existência de um percurso estritamente lógico, cujas ações derivem dos resultados da análise existencial previamente dirigida. Em ambos os casos, tanto suicídio quanto assassinato são rechaçados, enquanto os eventuais argumentos lógicos para legitimação de tais conduta são examinados e desconstruídos ao longo das exposições.

O suicídio é rejeitado como saída ao absurdo, pois este último depende da necessária coexistência entre dois extremos — homem e mundo. Da mesma maneira, a revolta demanda a coexistência necessária de um equilíbrio entre a afirmação e negação daquilo que é reivindicado para restaurar a condição humana, a partir de um direito que é reconhecido, a um só tempo, ao ofendido e seu agressor, o que impede que o aniquilamento recaia sobre o outro. Em linhas gerais, de um extremo a outro da investigação existencial, a aniquilação de qualquer extremo é vedada.

Enquanto a morte e o absurdo apontam para a condenação naturalmente injusta que se abate sobre toda a humanidade, a revolta representa a reivindicação por uma condição mais justa, a partir de valores exclusivamente humanos, entre os quais o mais importante é a vida. Assim sendo, a aniquilação dos outros também é reconhecida como igualmente injusta. Com isso, quando o homem se atribui o direito em antecipar o evento natural e fatal de outro, ao mal metafísico presente na categoria de finitude, é acrescentado outro mal, o mal moral ou histórico, aquele praticado pelo homem conforme sua vontade e deliberação.

A pena de morte, por sua vez, seria a espécie de assassinato que Camus rejeita com mais veemência, pois se trata de uma forma legalizada e institucionalizada do Estado utilizar seu poder para matar e aniquilar aquilo que entende estar em oposição a ele. Retomando a distinção feita na página inicial em *L'homme révolté* (1951)¹³², a pena de morte corresponderia ao crime de lógica por excelência, sendo fruto de deliberação e cálculo consciente do poder de quem a aplica, infligida por um ser humano, investido no poder jurisdicional, contra outro (CAMUS, 1965b, p. 413).

A preponderância da vida sobre quaisquer outros valores implica no reconhecimento, por sua vez, da imposição de limites à liberdade como forma de se impedir o aniquilamento de opostos, seja na esfera individual ou coletiva. O reconhecimento da existência e necessidade de limites, tanto na razão quanto da ação exige lucidez, já que apenas o homem lúcido reconhece o absurdo de sua condição.

A categoria da finitude traz ainda consequências para a noção de liberdade no pensamento camusiano. A liberdade é um dos conceitos que mais afasta Camus do existencialismo, embora a finitude seja um interesse comum partilhado entre o autor e a corrente de pensamento assim conhecida. Ainda que seja possível rastrear uma evolução do conceito de um ensaio ao outro, desde o início a liberdade é considerada sempre limitada e jamais um valor absoluto.

A diferença a ser destacada em relação aos existencialistas é que a liberdade não exerce o mesmo papel crucial para atualização da existência, como exercia para sujeitos como Sartre. Ao reconhecer entre as categorias da existência a finitude e a contingência, Camus considera a liberdade subordinada à finitude, no absurdo, e

¹³² No original: « Il y a des crimes de passion et des crimes de logiques. Le Code pénal les distingue, assez commodément, par la préméditation » (CAMUS, 1965b, p. 413). “Há crimes de paixão e crimes de lógica. O Código Penal distingue-os, convenientemente, pela premeditação”.

depois como um valor na revolta, que, entretanto, deve necessariamente contemplar a noção de limite e ser interpenetrado pela justiça, ambos valores subordinados à vida.

A liberdade de escolha embora não seja rejeitada, não possui o mesmo caráter atualizador, pois atua na finitude como um limite individual carregado por todos. A revolta, por outro lado, é a constatação desse limite justamente pela existência do outro. Para Camus, a morte impede que o homem seja completamente livre, já que dela não lhe é facultado escapar. Da mesma forma, porque a morte existe é preciso saber como se conduzir numa vida que não exhibe um valor para além da gratuidade de si mesma. De um extremo a outro, o limite é deslocado do individual para o coletivo no interior da noção de liberdade.

b) *O problema do mal, Deus, culpa e inocência*. São muitas as temáticas que perpassam a morte e a finitude e que, além disso, podem ajudar a elucidar o conceito camusiano de justiça. A mais importante entre elas, está intrinsecamente relacionada ao problema do mal — outro tema central — que pode ser abordado, por sua vez, em estreita relação à problemática de Deus nos ensaios.

Antes de continuar a exposição é pertinente fazer uma observação. Embora a presença da justiça tenha sido destacada incontáveis vezes e suscitado as mais diferentes análises, a precisão conceitual em torno do tema se torna, por vezes, mais acessível a partir de estudos que, ao abordar os ensaios filosóficos de Camus, não se ocuparam da justiça diretamente, mas que ao terem inspecionado outros aspectos dos ensaios detectaram a sua relação recorrente com o tema. É o que ocorre com os problemas destacados por Mélançon (1983) que reconstituiu a trajetória dos ensaios camusianos a fim de abordar a problemática de Deus. Em seu estudo, Mélançon (1983) acabou por esmiuçar todos os demais conceitos frequentemente entrelaçados nos ensaios, iluminando, reflexamente, boa parte do caminho para a justiça.

Retomado o problema inicial do mal e de Deus, como já observado no tópico anterior, a morte para Camus sempre esteve associada a um mal, seja por incutir na vida a condenação ao próprio fim, denunciando assim um mal metafísico, seja pela possibilidade, desdobrada para o campo da ação, em matar, situação em que a morte é fruto de deliberação, sendo, portanto, um mal moral.

Com relação ao tratamento conferido a Deus, é possível notar uma mudança de perspectiva de *Le Mythe de Sisyphe* (1942) para *L'homme révolté* (1951). No primeiro ensaio, Deus não é mencionado, portanto, a existência ou inexistência divina não interfere no desvelamento do absurdo. Deus, da mesma forma, não aparece como

criador ou responsável pela condição humana. Embora o salto pela fé — a utilização de Deus ou causa transcendente como apoio para emular o alcance de unidade e sentido — seja expressamente rejeitado no ensaio, ao divino não é atribuído qualquer papel. Assim, o desvelamento da absurdidade independe da criação divina. Do mesmo modo, a possibilidade de salvação não é considerada, com ou sem auxílio divino. Logo, o absurdo é o estado de contradição sem solução.

No início da investigação existencial, Deus ainda não é apontado como o responsável pela morte, pois não exerce qualquer papel na forma em que é engendrada a condição humana. A impossibilidade de alcançar um sentido à existência, que concilie homem e mundo, também não é atribuída a uma divindade ou causa transcendente. A situação humana é absurda, independentemente da existência ou inexistência divina. Apesar de já ser considerado um exilado da unidade, a absurdidade não é apontada como decorrente da expulsão do homem do reino da graça por uma divindade que tampouco figura, ainda, como a responsável pela finitude da condição humana.

A partir de *L'homme révolté* (1951), a existência de Deus deixa de ser ignorada para ser confirmada e apontada como a responsável pela criação da condição humana. Deus deixa de ser irrelevante para a situação humana para se tornar seu criador e responsável. Sendo assim, Deus seria tanto aquele que nega a eternidade ao homem, por incluir a finitude como limite inexorável da existência, tornando-o estranho para unidade que irá incessantemente buscar, como também se torna responsável por todo mal e injustiça presente na condição humana. Deus passa a ser, então, o juiz da sentença que condena os homens à morte.

O apelo por unidade faz com que o homem persiga Deus, mesmo quando o rejeita. O revoltado é antes um blasfemo do que um agnóstico¹³³ (MÉLANÇON, 1983, p. 92). Isto é, ele crê em Deus para contra ele se insurgir. A finalidade do revoltado não é suprimir a ordem divina, mas deduzir contra ela suas demandas por unidade e justiça, ausentes na condição metafísica.

Considerando que a situação humana no absurdo já era insuscetível de salvação pela fé na existência de um transcendente, a partir da afirmação de Deus,

¹³³ Cf. *"The metaphysical rebel therefore is surely not an atheist, as one could believe, but perforce a blasphemer. He simply blasphemes at first in the name of order, in denouncing God as the father of death and the supreme scandal..."* (MÉLANÇON, 1983, p.92).

em *L'homme révolté* (1951), a salvação divina é expressamente rejeitada¹³⁴. Deus é o responsável por criar e engendrar a humanidade numa condição má, absurda e injusta, para a qual nega ou deixa de oferecer as condições necessárias de superação, sendo impotente ou indiferente para modificá-la.

O reconhecimento da criação divina como causa da morte, do mal e da injustiça presentes na condição humana, além de reunir todas as temáticas¹³⁵, também é crucial na defesa em que Camus faz da tomada de posição humana frente à restauração da própria condição. O homem revoltado preserva os passos iniciais da investigação existencial, razão pela qual é lúcido em relação ao absurdo e a injustiça da própria condição, pois também reconhece estar exilado da graça e salvação divinas. Dessa forma, ele deve assumir a tarefa de construir os valores necessários para a construção da justiça ao seu alcance, ou seja, uma justiça humana e terrena.

A retomada da figura mítica de Prometeu, responsável por roubar o fogo divino de Zeus para entregá-lo aos homens, oferece para Camus o referencial de conduta a ser adotado pelo homem na revolta: como aquele que reconhece a privação divina e, então, se insurge contra ela, tentando suprir essa falta através de sua própria força e ação. Ivan Karamazov, o personagem dostoiévskiano, também é mencionado como exemplo de figura que rompe com Deus na tentativa de empreender a substituição do reino da graça pela construção de um reino terreno da justiça.

A concepção de Deus de que parte Camus é análoga a considerada por Dostoiévski e Nietzsche, tratando-se do Deus cristão europeu, dissociado de qualquer relação ou referência aos deuses míticos gregos ou mesmo ao deus metafísico aristotélico.

Os revoltados devem se insurgir contra a injustiça presente na condição humana, produto da criação divina. A revolta dirige-se contra uma divindade considerada cruel e caprichosa, mais próxima ao Deus bíblico representado no Velho Testamento¹³⁶, como a figura soberana, o juiz supremo e vingativo responsável, a um só tempo, por toda criação e por todos os infortúnios impostos sobre ela: guerras,

¹³⁴ No léxico camusiano é recorrente a utilização de termos que remetem ao cristianismo. Por exemplo: o exílio, a graça, a punição coletiva como expurgação ao curso divino e etc.

¹³⁵ O entrelaçamento das questões levantadas em torno das temáticas de Deus, morte, mal, graça e injustiça, pode ser observado em uma das anotações de Camus: "Graça? Nós devemos servir à justiça porque nossa condição é injusta, assim como deveríamos acrescentar felicidade e alegria porque o mundo é infeliz. Da mesma forma, nós não deveríamos condenar os outros à morte [...] (CAMUS, 1964, p. 129).

¹³⁶ Mélançon (1983) destaca que o Velho Testamento é expressamente mencionado em *La Peste* (1947) e *L'État de siège* (1948).

miséria e pragas. Essa divindade é, sobretudo, injusta, como bem explica Mélançon: “A Graça em Camus está sempre atrelada a uma concepção de injustiça, uma vez que o autor assume que Deus escolhe aqueles que salva¹³⁷” (MÉLANÇON, 1983, p. 159). Deus, portanto, age como um déspota que escolhe a quem socorrer.

Além de ser o responsável pela injustiça universal e por toda a sorte de males infligidas à humanidade, Deus é retratado em *L’homme révolté* (1951) como sendo inacessível aos apelos humanos. Os muros contra os quais o apelo humano por clareza, unidade e entendimento se entrecrocavam no absurdo, são substituídos pela indiferença surda e cega de Deus, na revolta.

O resgate da figura divina, em *L’homme révolté* (1951), estabelece um paralelo entre a injustiça humana e a injustiça do criador. Para Camus, a violência é a raiz da criação divina e, também, uma manifestação da injustiça praticada pelos homens na condição histórica. A revolta, portanto, é o atributo existencial capaz de reagir à injustiça da criação e da condição humana, causada por quem a criou e, por fim, contra a injustiça praticada pelos próprios homens.

O revoltado deve, entretanto, impor um limite na ação a ser empregada para a restauração de sua condição e construção da justiça em seu modo de enfrentamento e revolta contra Deus. Isto porque a revolta autêntica exige o necessário equilíbrio entre a afirmação e negação, sob pena de exacerbar-se e perder-se. Na revolução, quando a ação do homem deixa de contemplar a noção de limite e excede-se à revolta, os homens, ao invés de se revoltarem e criarem os meios necessários para transpor a situação injusta a que estão confinados, acabam apenas competindo e rivalizando com Deus, praticando a morte. Para Hanna (1956), nessa aproximação feita por Camus entre cristianismo, história e moderação, repousa a originalidade do pensamento do autor. Sendo assim, Hanna destaca:

A originalidade do Cristianismo, que Camus sustenta, é trazer dentro dele duas noções que até então nunca tinham sido relacionadas: a moderação e a história. A ideia de moderação vem dos gregos e de historicidade, judaica, e foi a síntese dessa última que permitiu propagar o cristianismo do Mediterrâneo para o mundo afora. É característico das atitudes históricas não considerar o mundo como objeto de contemplação, mas de transformação. Os primeiros cristãos esperaram impacientemente o fim do mundo e, em vez disso, acabaram ajudando no domínio e transformação do mundo; ação humana e pensamento era centrado na história, para ela há um plano, um

¹³⁷ No original: “Grace,” with Camus, is always connected with the injustice of God, who saves whom he chooses”

objetivo, um destino a ser preenchido dentro da história¹³⁸(HANNA, 1956, p.227).

A comparação estabelecida entre cristianismo e comunismo, em *L'Homme révolté* (1951), entende ambos enquanto práticas históricas. Tanto em um quanto em outro é possível observar uma redução da condição humana à dimensão histórica. A diferença seria, apenas, que enquanto para o cristianismo a revelação inaugura o início da condição história, para o comunismo a salvação é prometida ao final, quando alcançado o ápice da história, promovido pela revolução. Além disso, tanto a religião quanto a política afiguram-se nocivas por reivindicarem o eterno para si mesmas.

Embora Camus não tenha trabalhado diretamente com a teologia cristã, seu trabalho é cheio de referências diretas ou indiretas ao Cristianismo, pois essa religião se constitui como uma espécie de atmosfera em que seu pensamento se move¹³⁹ (HANNA, 1956). Segundo Hanna (1956), a falta de uma maior ênfase e extensão da crítica ao cristianismo em *L'homme révolté* (1951), em comparação à crítica mais intensa voltada ao marxismo, é explicada pelo fato de que Camus, embora fosse um anticomunista, não chegava a ser exatamente um anticristão. Camus jamais se recusou a dialogar com pensadores cristãos, preferindo manter uma relação de tensão com o cristianismo, direcionando seu criticismo aos efeitos morais da fé sem condenar suas últimas fontes, ainda que não as aceitasse¹⁴⁰ (HANNA, 1956). No mesmo sentido, Gherels afirma que:

Camus estava mais aberto ao diálogo com o mundo cristão do que qualquer outro escritor francês do nosso tempo. E assim é porque, ao lidar com culpa, inocência, mal e pecado, Camus chega a lidar com algumas das principais questões da existência humana, o tipo de questões comumente rotuladas como religiosas¹⁴¹ (GEHRELS, 1969, p.129).

¹³⁸ No original: "The originality of Christianity, Camus holds, is that it brought together within itself two notions which up to that time had never been linked: that of mediation and that of history. The idea of mediation was Greek and that of historicity was Judaic, and it was the synthesis of the latter with the former that made possible the spread of Christianity throughout the Mediterranean world. It is the characteristic of historical attitudes that the natural world is not considered as an object of contemplation but of transformation. The first Christians impatiently awaited the end of the world and, in lieu of this, later assisted in the mastery and transformation of the world; human action and thought was centered in history, for there is a plan, a goal, a destiny, to be fulfilled within this history."

¹³⁹ Segundo Hanna: "Camus has nowhere, up to the present, dealt at length with Christian theology. But yet all his major works are filled with direct or indirect references to Christianity, and these constant references create the atmosphere in which Camus's positive thought moves". (HANNA, 1956, p. 225)

¹⁴⁰ De acordo com Hanna: "This lack of an extended critique of Christianity is explained by the fact that, although Camus is an anti-Communist, he is not an anti-Christian-he is simply a non-Christian" (HANNA, 1956, p.225).

¹⁴¹ No original: "Camus was more open to dialogue with the Christian world than any other French writer of our time. And this is so because, in dealing with guilt, innocence, evil, and sin, Camus comes

Para Camus, o cristianismo, como prática histórica, corresponde a uma “doutrina da injustiça” (GADOUREK, 1964, p. 22), pois sua resposta ao mal e sofrimentos humanos se limita a uma promessa de vida eterna num além incerto, o que exige fé. Mas, conquanto a religião cristã seja tratada em termos frequentemente pejorativos, Camus foi um admirador de Jesus Cristo e dos santos católicos, de cujas trajetórias considerava ser possível extrair modelos de princípios morais úteis para auxiliar o homem a promover a salvação de sua própria condição, no lugar e em oposição a Deus¹⁴². De acordo com Hanna:

Em Cristo o homem está reconciliado com Deus porque ele partilha a condição humana, e a partir desse conhecimento o homem pode aceitar sua condição sem revolta. Apenas o sacrifício voluntário de um Deus inocente justificaria o longo e universal sofrimento humano. Por isso, Cristo fechou o golfo entre céu e terra¹⁴³ (HANNA, 1956, p. 227).

Cristo é visto com maior simpatia, por ter vivido de modo autêntico e tentado, embora sem sucesso, resolver o problema do mal e da morte. O caráter sagrado de Cristo é negado, sendo considerado como um homem inocente, exaltado por sua humanidade e ensinamentos, conferindo o modelo de ação denominado por Camus de “santidade sem Deus”, como aqueles que buscam a construção do reino da justiça por meios exclusivamente humanos, uma vez expulsos da graça e unidade divina. De acordo com Mélançon: “Cristo encorpa o drama humano do absurdo da condição em seu mais alto nível, sua aventura foi inútil, tal como a empresa de todo o homem contra a própria condição, e Ele morreu, vítima do próprio Criador¹⁴⁴” (MÉLANÇON, 1983, p.96).

A procura por um modelo moral capaz de restaurar a condição humana é perseguida desde o *Le Mythe de Sisyphe* (1942) passando por modulações e aperfeiçoamentos que culminam com o desenvolvimento de um certo tipo moral ideal já despontado em *La Peste* (1947): o modelo da santidade sem Deus, depois

to grips with some of the major questions of human existence, the kind of questions commonly labelled as religious ones”.

¹⁴² Cf. Mélançon: “o cristianismo oferecia um modelo de homem magnífico e um conjunto de princípios morais de extraordinária grandeza que nos ensina a ser Deus” (MÉLANÇON, 1976, p. 97)

¹⁴³ No original: “*In Christ man is reconciled to God because God has shared man's condition, and with this knowledge man can accept his condition without revolt. Only the willing sacrifice of an innocent God could justify the long and universal suffering of men. Thus, Christ closed the gulf between heaven and earth*”.

¹⁴⁴ No original: “*Christ embodied the human drama in its absurd condition to the highest degree. His adventure was useless and he died as a victim of God.*”

retomado em o *L'homme révolté* (1951). O esforço humano deve ser voltado à criação da universalidade de valores conquistados por meio da solidariedade humana.

O protótipo de moralidade, alcançado por Camus, se trata de uma santidade sem Deus, um tipo de heroísmo do homem ordinário, em acrescentar esforços para salvação da humanidade através de si mesma, sem apelo à graça ou intercessão divina, calcada apenas nos próprios recursos e valores, sendo o principal exemplo de tal conduta o personagem Rieux de *La Peste* (1947).

A condição humana desde o absurdo se revela sem solução ou chance de superação, seja pela constatação da situação metafísica, histórica ou moral do homem. Ainda assim, o homem precisa de uma direção, para a qual a orientação divina se mostra ineficaz. Desse modo, a salvação só pode ser alcançada por meio do emprego de recursos humanos. A salvação, no caso, é aquela possível dentro dos limites do homem. Portanto, se trata de uma preocupação de não acrescentar maior danos a uma condição naturalmente injusta.

Como se sabe, Camus rejeita o salto a Deus e o depósito das esperanças humanas na razão. O herói de que fala o autor é aquele que encara sem subterfúgios o trabalho de ser autenticamente humano. Assim, o heroísmo não é um fim em si mesmo, mas representa um avanço em direção a uma condição, senão perfeita, ao menos mais restaurada, com amparo em valores que não implicam necessariamente em grandes ações, mas que se traduz em um esforço de reduzir a distância da fratura característica da condição humana, no absurdo, e das opressões contra os direitos dos homens, pela revolta.

Ao contrário do que se poderia supor, a vida heroica é a do homem ordinário, aquele já consciente do absurdo de sua condição, que tendo já superado o estágio de entorpecimento e mecanização do cotidiano, mobiliza seus recursos para manter sua condição de homem. A tarefa heroica consiste apenas em enfrentar a condição humana com autenticidade.

A revolta faz com que Camus reconheça a existência de uma natureza humana partilhada entre todos, e dessa decorrem os direitos comuns. A diferença verificada da ética da revolta para os princípios éticos cristãos está assentada no fato de o homem prescindir de uma revelação para descobrir a solidariedade da situação em que se encontra, estando a salvação também situada fora da graça divina ou de uma divinização da razão humana.

O homem revoltado passa a ser visto como dotado de uma santidade sem Deus, uma vez que ele é estranho à graça divina, mas está consciente que partilha uma natureza humana. Decorrente dessa condição, surge o dever de criar as condições necessárias para garantir a manutenção da vida, justiça e liberdade. A virtude do homem revoltado não serve para seu exclusivo proveito, mas para a possibilidade de se aperfeiçoar na busca pela salvação de si e de todos os homens a partir de valores exclusivamente humanos.

A esperança em Deus ou outra causa transcendente não existe em *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e é completamente abandonada em *L'homme révolté* (1951), sendo assim é afastada a esperança de salvação em Deus ou na imortalidade. Deus e a promessa de uma vida futura permanecem, do início ao fim da exposição do itinerário existencial, como falsas esperanças. A esperança que Camus passa a defender, na revolta, é uma esperança humana, portanto, uma esperança construída de acordo com os valores humanos e voltada para o homem e, por isso, uma esperança sem fé.

A esperança autêntica repousa na vida presente, na ação humana possível dentro de uma existência confinada a limites de eternidade e de ação. Tal esperança repousa na vida como valor em si mesma, em oposição ao suicídio e ao assassinato. Embora Camus não deposite qualquer fé na história, tampouco na condição humana, ainda assim ele não enxerga a humanidade em estado de declínio ou perdição, havendo uma esperança depositada exclusivamente no homem, enquanto manancial das possibilidades que ele encerra.

Parte da distinção que pode ser feita entre Camus e o existencialismo, sobretudo na vertente bastante popular na época, pode ser atribuída pelo distanciamento de Camus com relação à parcela que pregava a precedência da existência sobre a essência, uma vez que o autor não estava sequer preocupado em se ocupar de estabelecer distinções formais e teóricas sobre a existência. Assim, diferentemente de Sartre, por exemplo, Camus concluiu que a existência humana possui características comuns, o que permite estabelecer generalizações *a priori* a seu respeito¹⁴⁵ (GEHRELS, 1969). Mais do que isso, essa possibilidade de contemplar atributos gerais e intrínsecos à existência humana foi o que permitiu a Camus afirmar a necessidade da existência e construção de valores lastreados na condição humana,

¹⁴⁵ Para Gehrels: "During the period of political and moral crises of World War II Camus came to the conclusion that man possesses characteristics which do allow a priori generalizations" (GEHRELS, 1969, p. 5)

possibilitando a discussão acerca da possibilidade de construir uma justiça calcada em valores exclusivamente humanos¹⁴⁶ (GEHRELS, 1969).

Embora também partilhasse de preocupações comuns ao existencialismo, tais como a finitude, a falta de unidade no mundo e a própria absurdidade, Camus, como aponta Gehrels, foi o único que, ao reconhecer a falibilidade da condição humana e sem nem mesmo tentar amenizar seus traços desagradáveis, não deixou de depositar sua confiança exclusiva no homem, acreditando em sua capacidade de corrigir e aperfeiçoar a própria condição¹⁴⁷ (GEHRELS, 1969, p. 102). No mesmo sentido, Mélançon afirma que Camus era um pessimista em relação à condição humana, mas otimista em relação ao homem (MÉLANÇON, 1983, p. 51).

Gehrels lamenta¹⁴⁸, ainda, que Camus tenha sido, por tanto tempo, considerado um niilista, enquanto seu interesse e a finalidade de seus ensaios era apenas estabelecer as consequências derivadas do reconhecimento da falta de sentido da existência, sempre apontando, afinal, para o valor da vida humana em si mesma (GHERELS, 1969, p. 147-148). O objetivo de Camus consistiu, desde o início, em obter uma orientação ética válida à conduta humana, a despeito da falta de sentido ou possibilidade de salvação por forças extra-humanas, de modo a restaurar e não acrescentar mais dor e sofrimento à condição humana, naturalmente injusta, metafísica e historicamente.

¹⁴⁶ Ainda segundo Gehrels (1969, p. 5): “A única explicação que Camus poderia oferecer foi seu desejo apaixonado por justiça e a convicção de que a justiça só pode ser afirmada por referência a alguma concepção prévia de valor humano”. No original: “*The only explanation Camus could offer was his passionate desire for justice and the conviction that justice can only be affirmed by reference to some prior conception of human value*”. (GEHRELS, 1969, p. 5)

¹⁴⁷ Para Gherels: “*Camus’ preoccupation with the individual is shared by all existential philosophers and writers of his time. What is unique in Camus is his confidence in man. He recognizes human weaknesses in himself and in others, and certainly does not expect perfection of anyone. But, instead of concentrating on the evil side of people (which is an unfortunate tendency of our time), he firmly believes in the corrigibility of the individual*”. (GHERELS, 1969, p. 102)

¹⁴⁸ Cf. Gherels: “*Although he has written repeatedly about the absurdity of life and sometimes in pessimistic tones, “l’homme absurde” as defined by Camus is not a nihilist. When Camus wrote the essay he was not interested in creating a new philosophy, but rather in describing the experience of the Absurd in an attempt to clarify some of its consequences (...) His only desire had been to find the source of and to go beyond the morbid pessimism of his time (...) When the English translation of Le Mythe de Sisyphe was published in the United States in 1955, Camus added a Preface which gives some insight into his perception of his earlier work. He states that since the writing of Le Mythe de Sisyphe, his thinking has progressed beyond several of the positions set forth in the essay. These progressions have involved expansions and changed emphases but no repudiations of the basic tenets of that work. He contends that his conclusion in 1942 was that even within the limits of nihilism it is possible to find the means to go beyond nihilism*” (GHERELS, 1969, p. 30-31).

Como se viu até aqui, a morte é um mal presente na condição humana, assim como a injustiça e absurdidade. A partir do momento em que é reconhecido pela criação, Deus é apontado como o responsável por todos os males que se abateram sobre a condição humana. A revolta consiste no meio do homem reivindicar a restauração de sua condição a partir dos próprios valores.

A problemática do mal é abordada de duas maneiras nos ensaios. Quanto à origem, o mal pode ser natural ou metafísico, tratando-se do mal inerente à condição humana, fruto da criação divina e, portanto, independente de vontade e deliberação e do qual, por conseguinte, o homem não pode ser considerado culpado. O único responsável pelo mal metafísico seria o criador da condição humana, que a partir da revolta é apontado como Deus. O mal pode ser, ainda, conforme a origem, moral, sendo, nesse caso, provocado pelo homem de acordo com sua vontade, e por isso, atrelado à condição histórica, fruto da vontade e deliberação humana.

Além do problema de Deus na obra camusiana, a noção de mal é estabelecida em estreita relação às noções de responsabilidade, culpa e inocência que, por sua vez, são imprescindíveis para a apuração do conceito de justiça¹⁴⁹.

Para o mal metafísico, presente na condição humana, o homem será, sempre, considerado inocente, tanto do sofrimento oriundo de sua situação absurda quanto do fato de viver condenado à morte. Neste caso, a culpa, a partir de *L'homme révolté* (1951), é intransferível de Deus, como seu criador. Com relação ao mal moral, por sua vez, o homem será sempre o responsável pelo mal deliberadamente provocado, não podendo, entretanto, ser considerado nem completamente culpado ou inocente.

Com relação ao mal metafísico, é importante destacar não existir propriamente uma explicitação do seu conceito, o que se observa é a procura por uma conduta adequada para combatê-lo. Esse tipo de mal é vislumbrado como um dos componentes indissociáveis da condição humana, assim como a injustiça.

¹⁴⁹ Com relação à obra ficcional, Gehrels aponta o mesmo entroncamento entre as temáticas, já na introdução de seu trabalho: "*L'Etranger deals with the crisis of the individual facing a hostile world, La Peste is a call for action, a call to reduce, by united revolt, the injustices of the world and society. Related to the problems of action and revolt is Camus' concern with the existence of evil, and consequently with man's innocence and guilt. It is shown that Camus always held on to a certain innocence of mankind, but that he became more aware of man's participation in guilt in his later novels (...) Guilt, in Camus' thought, is accidental and relative, never a proven reality*". (GEHRELS, 1969, p. viii).

O motivo para a condição humana abrigar o mal metafísico, em seu seio, deriva da ausência de unidade e compreensão, tratando-se do mal proveniente do desmembramento e da impossibilidade de síntese.

O bem, ao contrário, corresponderia, portanto, à unidade. A partir do absurdo, o homem percebe-se como um estranho para a unidade e, por conseguinte, para o bem. O pior mal para a inteligência humana é a impossibilidade de compreensão total, analogamente comparável ao sofrimento de uma criança ou um inocente.

A ausência de clareza e unidade justifica a presença do mal na condição humana, responsável pela dor, morte e sofrimento. Desse mal metafísico, o homem é inocente, e a partir da consciência da injustiça de sua situação, sofrer por um componente existencial do qual não se escapa faz eclodir a revolta.

A posição do mal, como integrante da condição metafísica, implica na rejeição de uma ideia de culpa coletiva, oriunda de um pecado original ou erro primordial cometido pelo homem; rejeitando, igualmente, a graça divina como saída para recuperação da condição humana. A salvação deve ser aquela construída pelo homem, pois Deus, apontado como o pai da morte em *L'homme révolté* (1951), não oferece saída ou salvação à condição humana pela via divina.

Desde *Le Mythe de Sisyphe* (1942), a situação do homem é caracterizada pela presença do mal metafísico em sua base, uma situação de pecado, porém, ainda sem Deus atribuído como causa ou responsável. Mesmo depois de assumida a responsabilidade de Deus pelo mal metafísico em *L'homme révolté* (1951) a situação humana, ainda assim, permanece inalterada: o sofrimento dos inocentes é perene¹⁵⁰.

Os homens são inocentes do sofrimento eterno a que estão todos condenados tão-somente por estarem vivos e terem a condição humana engendrada sobre o mal metafísico, a morte e a injustiça. Ao mesmo tempo, os homens são sempre responsáveis, mas nem completamente culpados ou inocentes pelo mal moral praticado na condição histórica.

Isto porque, independentemente da liberdade de ação, o mal metafísico, instalado na condição humana, impossibilita o homem a fazer sempre o bem. Para

¹⁵⁰ Nesse sentido é possível citar uma passagem de *La Peste*, em que o personagem do padre Paneloux, em um de seus sermões, chama a atenção para o fato de que os homens são condenados por um crime que apesar de desconhecem os condena a um extraordinário aprisionamento. A exortação é feita em razão do flagelo da peste que recai sobre a cidade de Oran, sitiando-a, mas também constitui uma metáfora do próprio aprisionamento da condição humana, da qual o homem não é propriamente responsável, nem culpado, entretanto, não deixa de sofrer as consequências da condição a que aprisionado.

Camus, o homem carrega de forma latente a possibilidade de fazer o mal, ao passo que nem sempre é possível conduzir-se adequadamente e alinhar a capacidade de escolha à uma conduta ética adequada. Segundo o autor: “Por isso o revoltado não pode jamais descansar. Ele sabe o que é bom, e ainda assim faz o mal¹⁵¹” (CAMUS, 1965b, p. 689).

A condição humana, como já se disse por vezes, é ambígua. O homem pode ser inocente quando age em contrariedade aos interesses humanos, mas também em relação ao seu estado de cisão permanente — mal metafísico —, o que pode levá-lo a praticar o mal, por erro ou ignorância. O mal reflete a dispersão, a ausência de unidade no mundo ou na compreensão.

Apesar de nem sempre acertar, o homem também é capaz de fazer o bem e é nessa capacidade que repousa a responsabilidade e esperança de Camus sobre os homens que tentam restaurar a condição humana e estabelecer no mundo, por conta própria, a justiça ausente em sua condição. Segundo Mélançon: “No entanto, o homem também não é radicalmente mau. Camus tem tanta confiança no homem que lhe confia a tarefa de aliviar a injustiça de Deus a fim de restaurar a justiça no mundo¹⁵²” (MÉLANÇON, 1983, p.71).

Da trajetória percorrida entre *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L’homme révolté* (1951), o homem caminha da ignorância e, portanto, da inocência, para o desenvolvimento paulatino de uma noção de responsabilidade, de acordo com o mal com que deliberadamente atua. No simples enriquecimento da experiência pela multiplicidade, no absurdo, os atos são derivados do erro e ignorância, e não da culpa. A revolta inaugura não só a possibilidade de restaurar a justiça, como torna o homem responsável por essa restauração, introduzindo, assim, a noção de responsabilidade e culpabilidade. De acordo com Camus, a revolta “descobre o princípio da culpa razoável¹⁵³” (CAMUS, 1965b, p. 420).

Segundo Mélançon (1976), o homem, nos textos camusianos, caminha nas duas direções, sendo, a um só tempo, bom e mau. É possível notar, portanto, uma transição da inocência à culpa, cuja trajetória encerra, desde o início, ambiguidades

¹⁵¹ No original : « *Le révolté ne peut donc trouver le repos. Il sait le bien et fait malgré lui le mal* ». (CAMUS, 1965b, p.689)

¹⁵² No original: “*However, man is not radically bad either. Camus has so much confidence in man that he entrusts him with the task of relieving unjust God in order to restore justice in the world.*” (MÉLANÇON, 1983, p.71).

¹⁵³ No original: “*elle peut découvrir le principe d’une culpabilité raisonnable*”.

decorrentes dos próprios atributos da condição humana¹⁵⁴. Apesar da ausência completa de culpa ou inocência em qualquer circunstância, entretanto, mesmo no mal metafísico o homem deve ser sempre considerado responsável pelo mal que propaga. A respeito do conceito de culpa e inocência, Gehrels também salienta:

O conceito de inocência de Camus é interessante e diferente do conceito tradicional. Ele defende neste período inicial uma certa pureza de coração, uma inocência interior do homem. Somos inocentes quando nós reconhecemos pelo que somos, e quando vivemos com o que podemos entender em termos humanos, e somente com isso. Se o termo "pecado" tivesse algum significado para Camus, seria vivendo com ilusões de imortalidade e desesperado pela vida na Terra. O homem absurdo sente sua inocência muito fortemente e recusa qualquer religião que oferece uma fuga¹⁵⁵ (GEHRELS, 1969, p.22-23).

O absurdo caracteriza-se pela nostalgia de uma unidade impossível, em que o homem é incapaz de unificar o conhecimento do mundo e de si mesmo, restando a ele aceitar essa situação. Na passagem para a revolta, embora o homem permaneça, igualmente, estranho para a unidade e, por isso, continue sem poder escapar completamente ao mal inerente à sua condição, sua revolta deve estar voltada para a ação, na intenção de construir os valores necessários para restabelecer uma ordem. Na impossibilidade de construí-la por completo, se deve ao menos se esforçar para reduzir a possibilidade de acrescentar novos males à condição humana.

Algumas das tentativas de reconstruir o mundo, descritas em *L'homme révolté* (1951), tais como o comunismo ou os campos de concentração nazista, pretendiam um mundo unificado, mesmo que em sacrifício da liberdade e da vida¹⁵⁶. Essa busca

¹⁵⁴ A ambiguidade em torno do tema culpa/inocência é apontada de forma recorrente nas análises de *L'Étranger* (1942), a respeito de Meursault. Como aponta Gherels, Camus nunca quis representá-lo como inocente do assassinato. Portanto, a injustiça do julgamento não se deve ao fato de Meursault ser inocente da prática do crime (até porque não era), mas porque no julgamento foram consideradas circunstâncias alheias ao fato praticado para justificar a condenação excessiva. Ou seja, o julgamento não foi proferido com justiça. Para Camus, o homem permanece responsável por suas ações. No caso de Meursault, entretanto, há um erro de concordância e adequação entre o crime e o resultado proferido pela Corte judicial. Nas palavras de Gherels: "*Camus never intended to present Meursault as innocent. In fact, if we insist too much on his innocence, we commit the same error as the Court. The point is that Meursault killed the Arab, but apparently the point is not made in Court, and therefore justice failed*" (GEHRELS, 1969, p.87).

¹⁵⁵ No original: "*Camus' concept of innocence is interesting and different from the traditional concept. He defends at this early period a certain purity of heart, an inner innocence of man. We are innocent when we recognize ourselves for what we are, and when we live with what we can understand in human terms, and only with that. If the term "sin" had any meaning at all for Camus, it would be by living with illusions of immortality and by despairing of life on earth. The absurd man feels his innocence very strongly and refuses any religion which offers an escape*".

¹⁵⁶ Cf. "A necessidade de unidade, enganada pela criação, tem de ser satisfeita dentro de um microcosmo. A lei do poder nunca teve paciência de alcançar o império do mundo. É necessário estabelecer suas fronteiras, sem demora, mesmo cercado por arame farpado e pontos de observação".

obstinada por uma unidade impossível, em nome de valores construídos pelos homens, mas atentatórios à vida, ao invés de restaurarem ou atenuarem o mal metafísico, do qual os homens são inocentes, acabam por acrescentar à condição humana um novo mal, o mal moral.

De qualquer maneira, permanece a ambiguidade: ninguém é absolutamente culpado ou inocente. Não pode ser totalmente culpado, pois ninguém individualmente pode ser considerado responsável por dar início à marcha histórica, onde o mal é deliberadamente produzido. Tampouco pode se dizer inocente, uma vez que a todos incumbe à tarefa de fazer avançar a marcha da história, indissociável ao ser do homem no mundo, goste-se ou não dela.

A partir da revolta, apesar de nem sempre ser culpado, o homem, em qualquer circunstância, deve ser considerado responsável pelo mal que propaga, seja ele moral, fruto de erro e ignorância. A responsabilidade detém um caráter dúplice, pois além de responsabilizar o homem pelo mal, impõe a ele a tarefa de construir a justiça, ausente na condição humana, com a intenção de ao menos reduzir a incidência do mal. Expulso da graça e irreconciliável com a unidade divina, o homem deve se encarregar de construir o próprio reino, forjando a unidade a partir da construção da justiça.

A transposição da graça divina para um reino terreno, solidificado pela justiça, entretanto, não decorre tão facilmente, apenas, do esforço solidário. É nesse ponto que a história intercepta o caminho da revolta. O erro frequentemente apontado, em *L'homme révolté* (1951), decorre da tentativa de construir o reino humano a partir da identificação com a história, ao invés de ser orientado para a construção do reino pela justiça, ausente desde a base da condição humana. O reino da graça acaba não sendo substituído pelo reino da justiça, mas pelo da história. Entretanto, a história é, segundo Camus, uma nova injustiça adicionada à injustiça divina.

O preceito ético básico da revolta pode ser deduzido, afinal, na seguinte fórmula: na impossibilidade de suprimir o sofrimento, o esforço deve ser dirigido para que, ao menos, não seja acrescentado maior mal à condição humana.

No original: *L'exigence d'unité, déçue par la Création, se satisfait à toute force dans un microcosme. La loi de la puissance n'a jamais la patience d'atteindre l'empire du monde. Il lui faut délimiter sans tarder le terrain où elle s'exerce, même s'il faut l'entourer de barbelés et de miradors.* (CAMUS, 1965b, p. 451-452).

A solidariedade humana constitui-se pela união de esforços voltada para este objetivo: evitar, através da revolta, adicionar à miséria da condição humana, um mal ou injustiça construída deliberadamente pela vontade humana.

No plano individual, cabe ao homem manter-se revoltado, sem jamais conciliar-se com a morte, o mal ou a injustiça. A revolta metafísica tem por objetivo diminuir o mal existente na condição humana. A virtude do homem é caminhar em direção ao bem, apesar de configurado a partir de uma condição má e injusta.

Sob o aspecto prático, a atividade humana deve assegurar as condições para que o homem seja o único responsável pela construção da própria felicidade e destino. A prática deve estar imbuída da finalidade de acrescentar um bem, ainda que pequeno, porquanto humano e, por isso, de alcance limitado, a fim de compensar o mal maior, presente na condição humana.

Cabe ao homem, permanentemente frustrado no seu desejo por ordem e unidade, restaurar, tanto quanto possível, sua carência por unidade. Embora impotente para a supressão do mal, a tarefa deve ser voltada para o enfrentamento e a adoção de uma postura de contenção dos danos provocados. Sobre o mal, Camus afirma que: “Nossa tarefa não é liberá-los no mundo, mas lutar contra eles dentro de nós e dos outros¹⁵⁷” (CAMUS, 1965b, p.679).

c) *Moralidade de limites e natureza humana*. Assim como a ambiguidade é um traço constitutivo do pensamento camusiano, verifica-se, da mesma forma, o uso recorrente de termos que evocam às noções de limite, moderação, proporção e medida.

Como já se adiantou, em toda ação há a necessidade de imposição de limite, ainda que para se insurgir contra a injustiça divina e buscar a restauração da condição humana fraturada e injusta. Conforme sustenta Gehrels¹⁵⁸ (1969), o principal motivo apontado por Camus para as revoluções terem fracassado se deveu ao fato de não terem observado o princípio da moderação.

A noção de limite, sobretudo em *L’homme révolté* (1951) é a que mais aproxima Camus de suas raízes estoicas. A incorporação do tema retoma a noção grega de moderação, determinando que a ação do revoltado seja moderada pela existência de

¹⁵⁷ No original: “Mais notre tâche n’est pas de les déchaîner à travers le monde; elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres”. (CAMUS, 1965, p. 679).

¹⁵⁸ De acordo com Gherels: “In the concluding pages of *L’Homme revolts* Camus shows that most revolutions of recent years have failed because they ignored the principle that is basically involved in the logic of any revolutionary action — the principle of moderation” (GHERELS, 1969, p.37).

limites. O papel restaurador de uma ordem, cerne da revolta, também remonta a uma visão estoica de universo.

Diferentemente da concepção de limitação, reproduzida pelo senso comum, a moralidade de limites prevista por Camus não deve ser entendida como uma barreira ou ruptura imposta entre um extremo e outro (DENTON, 1964, p. 99-127), mas, ao contrário, como a coexistência moderada e harmônica entre extremos que deve, inclusive, ser o cerne da moralidade e pautar a conduta humana.

Enquanto Mélançon (1976) considera a moderação e os limites tópicos quase que exclusivos da revolta, Denton (1964) considera a noção de limite central, para a compreensão da relação entre homem e natureza, desde os trabalhos sobre o absurdo. Gehrels (1969), assim como Denton (1964), pontifica que a noção de limite pode ser rastreada no pensamento camusiano desde *Le Mythe de Sisyphe* (1942). Dessa forma, segundo Gehrels:

A ideia de moderação de Camus é baseada em sua dupla atitude em relação ao mundo, persistente ao longo de seu trabalho. Em *Le Mythe de Sisyphe* é descrito como uma revolta contra a injustiça da morte e um consentimento à terra. Na revolta de *L'Homme révolté*, torna-se um equilíbrio entre a natureza e a história, entre o mundo em que o homem procura a felicidade e a harmonia e o mundo em que tenta mudar¹⁵⁹ (GEHRELS, 1969, p.37)

A ética camusiana, desde o princípio, busca o estabelecimento de um acordo com o mundo, a despeito de sua inviabilidade, por sua vez denunciada pela absurdidade. Tal acordo, entretanto, só pode ser estabelecido através da felicidade, alcançada por meio de uma sabedoria humana desenvolvida sem qualquer influência ou apoio divino.

O absurdo prevê, desde o início, a necessidade, em termos de diretiva ética, de se conferir um limite à ação humana, pois estabelece a vida como principal valor a ser assegurado e preservado. A revolta, por sua vez, surge como uma das consequências do absurdo, tornando-se o principal veículo da filosofia camusiana, incorporando em si a noção de limite como pressuposto para alcançar a ação autêntica. Enquanto o absurdo aponta para a constatação da existência de limites, a

¹⁵⁹ No original: "Camus' idea of moderation is based on his dual attitude toward the world which is persistent throughout his work. In *Le Mythe de Sisyphe* it is described as a revolt against the injustice of death and a consent to the earth. In *L'Homme révolté* it becomes a balance between nature and history, between the world in which man seeks happiness and harmony and the world he attempts to change."

revolta definitivamente os incorpora, impondo que mesmo as contradições morais sejam solucionadas à luz do conceito de limites (DENTON, 1954).

Desde *Le Mythe de Sisyphe* (1942), a supressão de qualquer termo da equação no absurdo é rechaçada como saída, pois a aniquilação de um dos pólos da equação do absurdo seria o equivalente à aniquilação do próprio absurdo sem lhe conferir, propriamente, uma solução. A revolta, da mesma maneira, impõe um necessário equilíbrio entre o seu elemento positivo e negativo, insurgindo-se contra a eliminação de qualquer extremo como forma de desconstituir uma relação de oposição. Ambos os conceitos internalizam em sua composição a noção de dissenso e confronto. Assim, a discussão subsequente ao absurdo e a revolta jamais prevê a resolução do dissídio, mas a maneira de manter os polos neles contrapostos em equilíbrio, daí a necessária incorporação de limites no interior da conduta.

Nem o absurdo, tampouco a revolta, devem visar a supressão de extremos como meio de garantir a própria manutenção. Qualquer que seja a matéria sob consideração, visar a aniquilação de um extremo para a primazia de um outro acaba por negar a realidade dos termos em questão, ultrapassando, assim, o limite. Assim como a revolta incute em si a necessidade de um constante equilíbrio entre o elemento positivo e negativo, o sim e o não, a ação revoltada também deve exprimir sua força em um movimento pendular que caminhe de um extremo outro, sem jamais buscar a aniquilação de qualquer extremo, sob pena de aniquilar-se a si mesma. A falta de limite acarreta a violação dos valores que a revolta pretende construir a fim de restaurar a condição humana, acabando por propender a um extremo ou outro, quando o que se busca é a coexistência harmônica dos extremos, e não a hegemonia de um sobre outro.

Assim como a ação, há uma exigência na moralidade camusiana de que os pressupostos e elementos existenciais também sejam moderados e contemplem limites. Nem mesmo a virtude pode ser irrestrita e completamente dissociada da realidade, pois, com isso, ela pode se tornar um mal. Da mesma maneira, a virtude também não pode estar completamente identificada à realidade; isto porque em nome de uma virtude pura e total, todas as imperfeições reais teriam o aniquilamento justificado. A moderação exige que tanto a realidade quanto a virtude sejam resguardadas e cada qual seja limitada, sendo sempre necessário, em qualquer circunstância, que os extremos sejam temperados pelos limites conferidos de um extremo pelo outro.

Os postulados éticos da moralidade camusiana são esvaziados de autoridade superior ou de origem religiosa, sendo provenientes exclusivamente dos valores oriundos da natureza humana, encontrados no interior da revolta. Diante da ofensa, o homem deixa de, apenas, se resignar diante do absurdo e passa a dirigir sua ação para construção daquilo que enxerga carente em sua condição e no mundo.

A ação do homem revoltado, entretanto, consiste num impulso restaurador e criativo que precisa de direção para não se exacerbar, razão pela qual ela deve possuir limites que confirmem a medida adequada a fim de orientar e pautar a conduta. Os valores orientadores da conduta além de escolhidos de acordo com a necessidade humana, devem ser capazes de conduzir a ação através da iluminação acerca dos limites a serem observados. Por isso, a revolta se trata de uma reivindicação de um direito pertencente a toda categoria humana e, ao mesmo tempo, também deve ser iluminada pela constatação de seu limite para não constituir ameaça ou ofensa ao direito alheio.

Nenhum valor deve se sobrepujar ao valor da vida, tampouco oferecer uma superação aos limites intransponíveis da condição humana. A inteligência e a lucidez são colocadas à serviço da iluminação dos próprios limites, sejam os limites da razão, seja quanto à necessidade de limitar a ação para não ultrapassar o limite do outro.

Diferentemente das filosofias que elegem os valores necessários conforme os fins buscados pela ação, na moralidade de limite, os valores devem ser vislumbrados desde o início da ação, devendo a conduta estar confinada por eles. Ao deixar de conferir limite na ação dentro da história, os fins perseguidos acabam elevados a categorias absolutas, a exemplo da revolução, que acaba por ferir e desvalorizar vidas humanas em nome de valores considerados erroneamente elevados. O apetite humano deve ser, igualmente, moderado por limites. Além de permanentemente frustrado para a satisfação total de seus anseios, o desejo humano esbarra e deve ser conformado, constantemente, pelo desejo do outro.

A moralidade de limites prevista na revolta representa a base e, também, o ápice da moralidade camusiana, permitindo delineamento daquilo que considera ser constitutivo da natureza humana. Segundo esclarece Denton (1964), a natureza humana é explicitada de acordo com a exposição dos pressupostos da condição metafísica e histórica, revelando, sobretudo, os limites confrontantes dessa natureza.

A concepção de natureza humana, assim como a noção de moralidade e limite, também aproxima o autor mais à tradição clássica e estoica do que propriamente

moderna. Camus criticou os ideólogos alemães e outros que tentaram reformular a natureza humana para além daquilo que ela representava para os gregos: a situação trágica do homem no mundo. Todo homem participa da mesma natureza de onde considera derivar a solidariedade. Por este raciocínio, mesmo quem tiraniza está ligado por natureza àquele por ele tiranizado.

Da mesma forma que desde *Le Mythe de Sisyphe* (1942) já existe, ao menos em germe, a necessidade da previsão de limites à ação, também desde o início já se defende a existência de uma natureza comum, partilhada por todos, havendo, ainda, um substrato individual e irrepetível, presente em cada um, de modo único, manifestado pela paixão. O homem corresponde, portanto, a figura corpórea a quem incumbe rolar a pedra da existência, apesar de condenada à eternada frustração de seus desejos. Tal condição, embora se manifeste de modo individual e irrepetível é, na verdade, universal.

O reconhecimento da existência de uma solidariedade entre todos os seres humanos, em razão da partilha comum de uma base naturalmente injusta, a partir de *L'homme révolté* (1951), é alçado ao status de um direito decorrente da natureza humana em reivindicar a construção da justiça, verificada como ausente. É reforçado, desse modo, a necessidade de um limite tanto à ação quanto aos apetites individuais e coletivos. O limite, portanto, é em si mesmo, inseparável da natureza humana.

As reivindicações, deduzidas pelos revoltados, podem ser agrupadas em torno das demandas feitas em busca da concretização da justiça, cujo conceito, por sua vez, emerge do conteúdo dessas reivindicações. Para Camus, a partir da natureza humana decorre o direito à felicidade, à vida, à liberdade e à justiça. A luta pela manutenção e garantia desses valores é reconhecida, desde *Le Mythe de Sisyphe* (1942), embora seja em *L'homme révolté* (1951) que alcance o status de direito, oriundo da natureza humana, como ainda se demonstrará melhor adiante.

4.5 A justiça a partir do absurdo e da revolta

Até aqui, por se tratar de um conceito implícito, cujas nuances encontram-se esparsas e carentes de delimitação específica, procurou-se observar outras noções frequentemente abordadas nos ensaios filosóficos que se relacionam com a justiça, — ou a falta dela. Com isso, é possível dar um passo adiante na análise para

conseguir, finalmente, aprofundar e explicitar seus contornos conceituais a partir do absurdo e da revolta.

Desde o início da análise existencial, o absurdo, descrito em *Le Mythe de Sisyphe* (1942), aponta para um estado de contradição característico da existência humana, responsável por revelar o aprisionamento do homem a uma condição injusta. Posteriormente, em *L'homme révolté* (1951), o desdobramento da análise existencial culmina com a revolta, cuja possibilidade de ação é inaugurada visando permitir a construção dos critérios necessários para a justiça, denunciada como ausente na condição humana pela absurdidade.

Apesar de apontada como uma ausência e, posteriormente, como o componente a ser instaurado para a restauração da condição humana, não há uma definição precisa do que Camus entende por justiça. Do absurdo à revolta, o que desponta é a constatação da justiça a partir de aspectos negativos, ou seja, pelo seu esvaziamento e ausência. Assim, a denúncia da situação contrária é mais recorrente no pensamento camusiano do que a própria justiça. Por essa razão, para se explicitar o conceito, deve-se partir do seu avesso.

O dilema moral do revoltado é travado em sua relação e enfrentamento com a injustiça¹⁶⁰ (GEHRELS, 1969). A constante denúncia do esvaziamento da justiça, em detrimento ao oferecimento de uma definição, encontra-se da mesma forma presente na ficção camusiana. É a injustiça do julgamento de Meursault que ganha relevo na narrativa de *L'Étranger* (1942), da mesma maneira, que Tarrou, em *La Peste* (1947), declara ter conhecido a injustiça em sua perseguição pelo justo.

Para Gehrels (1969), apesar das inúmeras referências à justiça, Camus nunca analisou sistematicamente o conceito, a exemplo do que fizeram Platão e Hobbes¹⁶¹. Já Orme (2007), além de salientar o aspecto problemático de conceituar a justiça na filosofia, também enfatiza que “buscar a justiça está intrinsecamente ligado à percepção da injustiça¹⁶²” (ORME, 2007, p.3) de Camus.

¹⁶⁰ Cf. Gehrels: “If, as Camus believes, revolt is the only means, then what action can we take to reduce the injustice of the world which will not at the same time increase suffering and death? The true rebel will always be faced with this dilemma” (GEHRELS, 1969, p. 123).

¹⁶¹ Cf. Gehrels: “References to justice of one sort or another are numerous in all of Camus* work; but yet Camus never analysed the concept systematically in the sense that Plato did, for instance, in his *Republic*, or Hobbes in *Leviathan*.” (GEHRELS, 1969, p.2)

¹⁶² Segundo Orme: “Given that pursuing justice is intricately linked to perceiving injustice” (ORME, 2007, p.3)

Crowley (2007), por sua vez, assim como Mélançon¹⁶³(1983), reconhece que a condição humana, em Camus, caracteriza-se pela ausência da justiça em sua composição¹⁶⁴. O primeiro passo em direção à formulação de um conceito deve apontar, portanto, para a constatação da ausência da justiça.

O estado de cisão entre homem e mundo é denunciado pela absurdidade, caracterizada, por sua vez, pela injustiça que decorre da impossibilidade de síntese ou acordo entre ambos. A injustiça, assim como a absurdidade, é apontada como a falta de ajuste na condição humana. Outro ponto de identificação entre absurdo e injustiça deve-se ao fato de que a justiça, assim como o absurdo, não se encontra nem no homem, tampouco no mundo, mas se estabelece pela relação entre um e outro. Assim como o mundo e a existência humana não são absurdas em si mesmos, o homem e o mundo também não são justos ou injustos em si.

O homem é tanto estranho para a unidade e perfeição quanto é, também, estranho para a justiça. O que o homem carrega, na verdade, é a desmedida: *“O que quer que façamos, a desmedida sempre guardará o seu lugar no coração do homem, no lugar da solidão”*¹⁶⁵ (CAMUS, 1965b, p.704, grifo nosso). Construir a justiça consiste, portanto, na busca por instaurar um equilíbrio na condição humana do qual o homem se percebe carente.

A percepção do homem revoltado é em certa medida difusa e imprecisa, semelhante ao início derrisório que deflagra o percurso do absurdo na sensibilidade e que depois é aprofundado na inteligência. Ao final de *L’homme révolté* (1951), depois de exortada a necessidade de construção da justiça como forma de restaurar a condição humana, é o esvaziamento da justiça que permanece sendo ressaltado como marca da existência humana:

Se a injustiça é má para a revolta, não é no fato de contradizer uma ideia perene da justiça, que não sabemos onde situar, mas no fato de perpetuar a

¹⁶³ Cf. Mélançon: *“The word ‘injustice,’ when used by Camus to describe the human condition, contains two meanings. In its objective sense, it indicates the lack of metaphysical agreement between man and the world: a man does not come into the universe as a man justly treated; there is an absence of justice; evil envelops nearly everything. This state of things is therefore properly called absence of justice: man’s rights to unity and clarity are not respected”*. (MÉLANÇON, 1983, p.52).

¹⁶⁴ Cf. Crowley: *“Camus is also motivated by his sense of the fundamental injustice of the human condition”*. (CROWLEY, 2007, p.94)

¹⁶⁵ No original : *“Quoi que nous fassions, la démesure gardera toujours sa place au couer de l’homme, à l’endroit de la solitude.”*

muda hostilidade que separa o oprimido. Ela mata o pouco de pode vir a ser no mundo pela cumplicidade dos homens entre si¹⁶⁶ (CAMUS, 1965b p.687).

Segundo Orme (2007), a definição mais enfática e categórica de justiça para Camus pode ser encontrada no *Combat*¹⁶⁷. Observados os ensaios, em *L'homme révolté* (1951) a justiça é definida como um clamor deduzido com a finalidade de superar a própria condição. Nas palavras de Camus: “do fundo da alma, o homem clama por justiça¹⁶⁸” (CAMUS, 1965b, p. 706, grifo nosso). Tal afirmação, entretanto, pouco oferece em termos de precisão conceitual.

Apesar da pouca definição, tanto Brée (1961) quanto Orme (2007) salientam que a justiça camusiana não foi um ideal abstrato, mas um conceito formado a partir da sensibilidade moral de Camus aliada a uma preocupação pragmática (ORME, 2007, p. 101). Nesse sentido, Orme (2007) sustenta que Camus não perseguiu a justiça de um ponto de vista ideal ou ideológico, mas de um ponto de vista prático, isto é, de acordo com o que é observável e pode ser retirado da experiência. Por isto Orme (2007) destaca a atividade jornalística de Camus em detrimento de seus ensaios.

Retomado o itinerário da análise existencial desde o desvelamento dos caracteres do absurdo, a condição humana pode ser caracterizada pelo esvaziamento da justiça em seu conteúdo. A fratura e desequilíbrios constatados denunciam a injustiça como traço constitutivo e característico da condição humana. O que antes, no absurdo, se descortinava no interior do indivíduo como o apetite insaciável por unidade, entendimento e clareza, na revolta, passa a ser reivindicado como um direito pertencente a toda categoria dos indivíduos humanos. Assim, de acordo com Camus:

O movimento da revolta surge nele como uma reivindicação de clareza e unidade. A rebelião mais elementar exprime, paradoxalmente, a aspiração a uma ordem [...]. Ele opõe o princípio da justiça que há em si ao princípio da injustiça que vê no mundo¹⁶⁹ (CAMUS, 1965b, p.435).

¹⁶⁶ No original: « Si l'injustice est mauvaise pour le révolté, ce n'est pas en ce qu'elle contredit une idée éternelle de la justice, que nous ne savons où situer, mais en ce qu'elle perpétue la muette hostilité qui sépare l'opresseur de l'opprimé. Elle tue le peu d'être qui peut venir au monde par la complicité des hommes entr'eux. »

¹⁶⁷ “Nós podemos chamar de justiça um estado social em que cada indivíduo recebe todas as suas oportunidades no início, e onde a maioria de um país não é mantida numa condição vergonhosa por uma minoria privilegiada. E nós chamaremos de liberdade, um clima político em que os seres humanos são respeitados pelo que eles são e pelo que dizem.” (CAMUS, 1965, p. 1527-1528)

¹⁶⁸ No original: « l'homme au plus profond de lui-même crie justice »

¹⁶⁹ No original: « Le mouvement de révolte apparaît chez lui comme une revendication de clarté et d'unité. La rébellion la plus élémentaire exprime, paradoxalement, l'aspiration à un ordre.[...] Il oppose le principe de justice qui est en lui au principe d'injustice qu'il voit à l'oeuvre dans le monde »

A revolta surge como a constatação de ofensa a um princípio interno de justiça que o homem verifica não estar presente no mundo e nem na própria condição. A absurdidade, nem por isso, pode ser considerada superada. O revoltado, desse modo, acredita ser impossível aderir ao mundo em unidade ou alcançar a perfeição, mas considera que o esforço humano deve ser dirigido para a restauração da condição humana a partir da construção da justiça. Com isso, o revoltado visa reduzir, tanto quanto possível, os efeitos negativos da ausência de justiça.

O revoltado ao constatar a falta de justiça, apontada pela absurdidade, passa a formular, no campo da ação, a instauração do reino da justiça, do qual se reconhece expropriado desde a criação divina. A partir desta constatação, cabe ao homem escolher servir à justiça humana, construindo-a. Para Camus: “o homem pode denunciar a injustiça total do mundo e, em seguida, reivindicar a justiça total que ele criará sozinho¹⁷⁰” (CAMUS, 1965b, p.661). Rejeitada a salvação divina, os homens devem salvar uns aos outros promovendo a restauração na condição que partilham.

O itinerário do absurdo, percorrido na sensibilidade e aprofundado na inteligência, torna o indivíduo consciente da injustiça característica de sua situação. A revolta possibilita a tomada de consciência acerca dos direitos que decorrem da natureza humana. O homem absurdo é lúcido acerca de sua condição, enquanto o homem revoltado é aquele consciente de seus direitos¹⁷¹. Esses direitos, por sua vez, devem ser compreendidos como o reconhecimento de uma aderência do homem a si próprio naquilo que partilha com a natureza humana. Para Camus: “[...] há em toda revolta uma adesão integral e instantânea do homem a uma certa parte de si mesmo¹⁷²” (CAMUS, 1965b, p.423).

A afirmação dos direitos universais é uma descoberta da revolta simultânea à revelação da natureza humana. A injustiça, como traço característico, revela a existência de uma natureza comum, analogamente à postulada pelos gregos. Essa natureza humana só se revela no momento que algum direito dela decorrente é violado.

¹⁷⁰ No original: « *L'homme peut s'autoriser à dénoncer l'injustice totale du monde et revendiquer alors une justice totale qu'il sera seul à créer* ».

¹⁷¹ Para Camus: « *la révolte est le fait de l'homme informé, qui possède la conscience de ses droits.* » (CAMUS, 1965b, p.430).

¹⁷² No original: « *il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même* »

Da mesma maneira em que só é possível postular a construção da justiça quando ela é percebida como ausente na condição humana, os direitos só alcançam reconhecimento quando se percebem violados. Esse direito pelo qual o revoltado está disposto a sacrificar-se, quando percebe ofendido, não é só individual, mas é um valor comum a todos os homens. Assim, Camus, pontifica: “o movimento da revolta não é, em essência, um movimento egoísta¹⁷³” (CAMUS, 1965b, p.426); e, além disso, também afirma que “a revolta é profundamente positiva, porque revela aquilo que no homem sempre deve ser defendido¹⁷⁴” (CAMUS, 1965b, p.427) Sobre essa questão, Gehrels esclarece que:

Quando o homem se revolta, ele descobre algo de valor dentro de si mesmo que é idêntico a algo de valor em outros homens. A revolta é mais do que a rejeição a uma opressão, é a afirmação de um direito. E o direito afirmado é um direito universal, baseado no reconhecimento de um limite de sofrimento. Assim, a revolta não é para o próprio revoltado, mas para a humanidade ultrajada em ambos, em si mesmo e em todos os outros. No mundo da opressão e da miséria, o ato da revolta revela o valor universal¹⁷⁵. (GEHRELS, 1969, p.5).

A vida, a justiça e a liberdade são direitos oriundos da natureza humana, titularizados por todos os indivíduos, unidos em solidariedade. Esses direitos não são reconhecidos em razão de seu conteúdo, mas por consistirem em limites a serem preservados. A constatação da existência dos direitos, assim como a justiça, também é negativa. Portanto, são reconhecidos não pelo o que são, mas pela percepção de que algo neles fora violado. Como bem apontado por Gehrels (1969), a afirmação do direito se dá pelo reconhecimento de “um limite de sofrimento”.

Apesar de extraídos de uma natureza humana comum, da qual Deus é considerado o responsável, os direitos não possuem fonte divina, sendo emanados exclusivamente do homem¹⁷⁶ (MÉLANÇON, 1976). Esses direitos apenas conferem limites e atuam na moderação da conduta humana. Cada indivíduo é titular de um

¹⁷³ No original: « le mouvement de révolte n'est pas, dans son essence, un mouvement égoïste. »

¹⁷⁴ No original: « la révolte est profondément positive puisqu'elle révèle ce qui, en l'homme, est toujours à défendre »

¹⁷⁵ No original: “when man revolts, he discovers something of value within himself which is identical with something of value in other men. For rebellion is more than a rejection of oppression; it is an affirmation of a right. And the right affirmed is a universal right, based on the recognition of a limit of suffering. Thus revolt is not for the rebel himself, but for humanity outraged both in himself and in all others. In the world of oppression and misery, the act of revolt uncovers universal value”.

¹⁷⁶ Cf. Mélançon. A ordem com que Deus fez os homens também não respeita os direitos humanos. Os direitos estão do lado daqueles que sofrem, Deus não respeita nem considera o direito dos homens ao entendimento, unidade e felicidade”. (MÉLANÇON, 1976, p.84).

plexo de direitos somente em razão do fato de integrar a natureza humana, que constitui um núcleo intangível a ser preservado. Os direitos são apenas limites que atuam tanto na própria delimitação quanto na restrição ao trespasse do limite conferido pelo direito alheio. Sendo assim, a violação demanda a restauração do equilíbrio perdido.

Embora Camus não tenha se interessado em dogmatizar a sua concepção de justiça, ao estabelecer que os direitos decorrentes da natureza humana conferem, na verdade, limites, ele acabou por estabelecer um intrincado modelo que exige para seu sucesso a implementação constante da moderação para garantir o respeito a limites infinitamente justapostos. A revolta, nesse sentido, é tanto a percepção da existência de um direito violado, ainda que imprecisa e difusa¹⁷⁷, quanto a reivindicação pela restauração do equilíbrio perdido a partir de sua violação.

Ao denunciar o trespasse de limite ao direito violado, a reivindicação pela recomposição de um equilíbrio perdido é postulada em nome de toda natureza humana, partilhada, inclusive, com quem a ofende. A reivindicação da revolta deve ser voltada apenas para a restauração do equilíbrio. Assim, deve ser recusada, em qualquer circunstância, a opressão do agredido e do opressor. Não se trata de vingança ou de uma inversão de papéis. O revoltado não reivindica a opressão daquele que o agride, mas busca restabelecer um equilíbrio e manter preservada o núcleo intangível de direitos que preserva a humanidade própria e alheia.

A revolta ao mesmo tempo em que é a afirmação do estado de contradição humana, é também a negação dessa condição. Ela se constitui então pelo impulso que direciona a ação para reivindicar a vida, liberdade e justiça, e de tudo aquilo considerado ausente na base da condição humana e para o qual o revoltado deixa de apenas se resignar e passa a lutar para criar as condições necessárias e construir os valores faltantes por si e para si.

Segundo Mélançon (1983), são dois os objetivos principais da revolta: construir a justiça e alcançar a liberdade. Ambos, quando buscados e instaurados na *práxis* humana, devem contemplar limites para não se aniquilarem mutuamente. Justiça e liberdade jamais devem ser consideradas valores ou direitos absolutos, tampouco devem ser buscados como valores isolados e distantes entre si. Os objetivos da

¹⁷⁷ Camus menciona “a sensação” um direito violado.

revolta só são alcançados desde que ambas sejam moderadas e coexistam harmonicamente.

Para Camus, um dos erros das revoluções do século XX foi conferir tratamento estanque à justiça e liberdade, apartando-a uma da outra. Não é possível conceber justiça e liberdade sob formas totalizantes e autônomas, sob pena de privilegiar uma em detrimento e aniquilação da outra: “A liberdade absoluta ri da justiça, a justiça absoluta nega a liberdade¹⁷⁸” (MÉLANÇON, 1983, p.130). As duas devem estabelecer os próprios limites a fim de alcançarem o equilíbrio, num movimento análogo ao da revolta, entre o componente positivo, um sim, e o componente negativo, um não.

A vida é o único valor, traduzido em direito pela revolta, que pode ser considerado absoluto para Camus. Justiça e liberdade, por sua vez, devem ser buscadas, necessariamente, em conjunto, pois além de inseparáveis, devem ser moderadas e limitadas uma pela outra de modo intercambiável a fim de que se complementem, evitando sobreposições ou dominância entre elas. Assim como Mélançon (1983), Gehrels (1969) e Orme (2007) também salientam a necessidade da justiça e liberdade compatibilizarem entre si. Nesse sentido, como bem sintetizou Gehrels, “o problema que mais preocupava Camus era como definir os limites da liberdade e da justiça do homem para que o equilíbrio preciso, a tensão entre os dois, pudesse ser determinado e mantido¹⁷⁹” (GHERELS, 1969, p.121).

A moderação, no caso da justiça, é encontrada no reconhecimento da existência de direitos universalmente partilhados, cuja garantia de manutenção repousa na observação do limite representado pelo direito do outro. A alteridade, portanto, confere o limite a ser respeitado.

O erro a ser evitado é a construção de uma justiça que se pretenda total e busque a perfeição. A justiça humana, como produto humano, jamais poderá ser perfeita. Somente com lucidez e em abandono à ilusão de perfeição é que a justiça pode ser construída. O esforço deve ser voltado ao aperfeiçoamento da condição humana, constituindo grande parte da tarefa apenas buscar não acrescentar maior mal a uma condição naturalmente injusta.

¹⁷⁸ No original: “*Absolute freedom mocks at justice. Absolute justice denies freedom*”.

¹⁷⁹ No original: “*The problem that most concerned Camus was how to define the limits of man's freedom and justice so that the precise balance, the tension between the two, could be determined and maintained*”.

Com relação mais especificamente à liberdade, Camus pretendeu restaurar a noção de liberdade usurpada pelos ideais revolucionários que passaram a ditar a conduta humana, cerceando-a. Para o autor, a liberdade foi o valor mais caluniado da história. Em nome da liberdade, os homens sacrificaram a vida humana, havendo uma absolutização ao seu direito, quando jamais deveria ultrapassar ou relativizar o direito à vida. A ética da revolta reprime a absolutização da liberdade e preconiza a existência de limites para a ação, repelindo por completo a legitimação do assassinato. A revolta, portanto, não pode ser o apelo pela liberdade total, ao contrário, ela deve ser colocada em xeque.

A liberdade, que desde o absurdo já não era irrestrita, passa, sobretudo na revolta, a ter de ser temperada pela noção de limites conferida e moderada pelos direitos justapostos de cada indivíduo. Cada pessoa deve encontrar o limite da liberdade individual na liberdade do outro. Assim não se trata de uma liberdade absoluta que não reconhece limites, como àquela reivindicada e justificada pelo direito de dominância do mais forte. A liberdade irrestrita, seguindo uma lógica estrita, para Camus, acabaria por alcançar a legitimação ao assassinato, sendo importante, nesse sentido, a conclusão de Mélançon: “Qualquer que seja a liberdade que a revolta demande essa liberdade é para todos, e o que quer que a revolta proíba é proibido para todos. Toda liberdade humana é, no fundo, relativa”¹⁸⁰ (MÉLANÇON, 1976, p.127).

4.6 Justiça como paixão

Como salientado no primeiro capítulo, para além das categorias gerais da finitude e da contingência, Camus reconhece uma outra dimensão intrínseca ao ser humano, correspondente à paixão, insuscetível, entretanto, de ser completamente traduzida em termos abstratizantes e gerais, por se manifestar em cada indivíduo de modo particular e único. Como bem explica Ferreira:

Aquilo que na análise camusiana não encontra plena satisfação é, justamente, o que podemos chamar de um *páthos* próprio, uma ligação afetiva do homem, um sentimento que, ao desejar a si mesmo infinitamente, manifesta-se em uma miríade de aspectos subsumidos nos quais se seguem e ultrapassam as categorias da condição humana. (FERREIRA, 2014, p.51).

¹⁸⁰ No original: “Whatever freedom it demands is for everybody; whatever it rejects is forbidden for everybody... Every human freedom, at bottom, is relative”.

Em termos gerais, é possível depreender que a paixão aponta para um desejo incessante cuja satisfação plena é impossível. Além disso, para Camus, “o absurdo é a paixão mais dilacerante de todas¹⁸¹” (CAMUS, 1965a, p.113).

Assim como o absurdo é identificado à paixão, em *Le Mythe de Sisyphe* (1942), a injustiça é apontada como característica da condição humana, irmanada ao absurdo, por também denunciar a impossibilidade de ajuste e acordo entre homem e mundo.

Por conseguinte, a ausência de justiça como característica da condição humana, análoga à absurdidade, permite concluir que o desejo por justiça também corresponde a uma paixão humana. Aqui, a lição de Ferreira ajuda, mais uma vez, a compreender essa questão:

Assim, a paixão pode ser dita signo de imperfeição humana, na medida em que é desejo que não se pode obter. E como ela é incessante em si mesma, permanece por toda a existência, constituindo *‘tout ce qu’il y a d’irréductible et de passionné dans un cœur humain’* (CAMUS, 1965a, p.139). (FERREIRA, 2014, p.53)

Como paixão, o desejo por justiça deve ser reconhecido como uma imperfeição ontológica. O homem deseja aquilo de que é esvaziado por constituição, não sendo capaz, entretanto, de prescindir de sua busca.

Tal como o absurdo, a justiça é estabelecida pela relação homem e mundo, não se encontrando nem na natureza humana, tampouco isoladamente no mundo, não prescindindo dos dois termos também imprescindíveis para a manutenção do absurdo. Outro ponto de tangência, entre ambos, é que assim como o absurdo pode não se revelar de modo cogente para todo e qualquer indivíduo, mas somente para aqueles que, em algum momento, sejam atingidos pelo espanto e tocados pela dúvida acerca do sentido da própria existência. É perfeitamente possível que o homem não seja afetado ou não reconheça a falta de justiça sobre a qual sua condição está lastreada.

O desdobramento posterior alcançado na revolta, embora opere uma mudança do tratamento conferido à justiça, tornando-a ainda mais central na análise existencial, corrobora seu *status* de paixão humana.

¹⁸¹ No original « *l'absurdité est une passion, la plus déchirante de toutes* ».

Depois de denunciada como uma ausência, pelo absurdo, a revolta surge como o movimento do homem consciente em reivindicar a restauração da condição humana a partir da construção de uma justiça alicerçada em valores exclusivamente humanos.

Descartada a possibilidade de salvação divina, a justiça é considerada o principal objetivo a ser alcançado para promover essa restauração na condição humana. Até o absurdo, a paixão consistia num esforço inútil. Na revolta, a satisfação plena do desejo humano permanece também impossível de ser alcançada. Ainda assim, o revoltado age em direção àquilo que entende ser necessário restaurar na condição humana, a fim de alcançar um equilíbrio.

O revoltado reconhece carregar a desmedida em si, assim como também reconhece ser um estranho para ordem e perfeição buscadas. Mesmo assim, ele não aceita mais se resignar e resolve agir para restaurar aquilo que enxerga carente em sua condição. Como destaca Camus: “O movimento da revolta surge nele como uma reivindicação de clareza e unidade. A mais elementar rebelião exprime, paradoxalmente, a aspiração a uma ordem¹⁸² [...]” (CAMUS, 1965b, p.435). Em outras palavras, apesar de lúcido acerca da inutilidade do desejo por uma ordem para a qual já se reconhece como estranho desde o absurdo, é o desejo, a paixão que, ainda assim, impulsiona a revolta.

A revolta não deixa de reivindicar e agir na direção daquilo que sabe não encontrar plena satisfação, contentando-se em alcançar o que for possível. Não é por ser inviável a construção de uma justiça perfeita que se deve abdicar de construí-la. Ao contrário, é nesse sentido que Camus sustenta que todo o esforço heroico do homem consiste em apenas esforçar-se para não adicionar um mal maior ou provocar mais danos à uma condição naturalmente má e injusta.

A justiça permanece sendo uma paixão, mesmo na revolta, pois a construção de uma justiça humana, embora seja o caminho apontado para a restauração da condição humana, jamais é capaz de suprir a falta ontológica caracterizada pela sua ausência na base da condição humana. O homem revoltado age para tentar reduzir a distância entre sua condição naturalmente injusta e a justiça limitada e provisória que humanamente lhe é possível construir na realidade. Mas o desejo de justiça, entretanto, permanece sendo uma paixão, embora jamais seja satisfeita plenamente.

¹⁸² No original : « Le mouvement de révolte apparaît chez lui comme une revendication de clarté et d'unité. »

4.7 Definição e características da justiça camusiana

Reconstituído o itinerário do absurdo à revolta a fim de explicitar o conceito de justiça, é possível observar uma evolução e mudança do tratamento conferida ao tema de um ensaio para o outro.

É preciso percorrer o itinerário do absurdo, na sensibilidade e inteligência, para observar que a fratura denunciada pela absurdidade aponta para a falta da justiça na condição humana, enquanto o esforço do homem, na revolta, passa a ser dirigido à construção da justiça.

Apesar de pouco esclarecer, a definição mais direta oferecida ao conceito se encontra em *L'homme révolté* (1951), onde a justiça é definida como um clamor: “do mais profundo do ser, o homem clama por justiça¹⁸³” (CAMUS, 1965b, p. 706).

A forma mais adequada de compreender a justiça camusiana, considerando a ausência de uma definição específica, é considerá-la, assim como o absurdo, como um dos desdobramentos da paixão humana.

Como paixão, a justiça camusiana permanece sendo, de um extremo a outro da investigação existencial, um desejo intenso, abrigado no mais profundo do homem, condenado, entretanto, a jamais se satisfazer plenamente.

Apesar da eterna frustração, o homem não é capaz de abandonar as paixões. A paixão aponta tanto para o fracasso de obter aquilo que é incessantemente buscado, como também significa a impossibilidade de abandonar esse apelo, sendo a um só tempo a imperfeição ontológica e o único modo de garantir a manutenção do absurdo na existência.

Esse caráter dúplice da paixão é preservado na revolta, que inaugura a possibilidade do homem agir em direção às paixões, buscando a satisfação possível. O revoltado busca construir a própria salvação a partir da construção de uma justiça humana e terrena, que reconhece ser incapaz de satisfazer plenamente à paixão por justiça, mas que visa ao menos reduzir a distância provocada entre a condição humana injusta e a justiça que é capaz de construir.

A justiça como paixão também permite reconhecer que ela não é uma garantia da busca humana, mas uma conquista, e ainda assim precária. O revoltado, animado pela paixão, sabe de antemão ser impossível encontrar o que deseja, mas sem se

¹⁸³ No original: « *l'homme au plus profond de lui-même crie justice* »

resignar, tenta construir o resultado mais próximo possível da justiça que não encontra na própria condição humana ou no mundo.

Assim, o raciocínio encaminha a uma segunda conclusão: a construção da justiça constitui o reino humano, a salvação humana possível. A condição humana é esvaziada de justiça em razão da criação divina que assim a engendrou. O revoltado ao rejeitar a salvação divina busca criar a salvação humana a partir da construção do reino terreno da justiça. Expropriado da graça divina, o reino do revoltado é a justiça que ele próprio constrói.

É possível depreender, portanto, que a justiça de Camus aparece na obra tanto como correspondente a uma paixão, quanto à possibilidade de restauração da condição humana a partir da construção de um reino terreno da justiça. As diferentes concepções não são excludentes, mas complementares. Como paixão, a justiça assinala o desejo por aquilo que é intrinsecamente ausente na condição humana. A construção de uma justiça humana e terrena, por sua vez, afigura-se como a solução possível dentro dessa configuração. Mesmo quando construído o reino terreno da justiça, porém, a justiça permanece sendo uma paixão, pois o que é alcançado jamais será capaz de atender satisfatoriamente o desejo humano.

Porém, existem diferenças com relação às características quando a justiça é empregada em atribuição a um sentido ou outro. Como paixão, a justiça é apontada em razão de sua ausência, assinalada, na maior parte das vezes, como a injustiça característica da condição humana, sendo por definição, uma afecção do homem a si mesmo que ao deduzir sua pretensão na realidade, a vê impossibilitada de obter o resultado procurado sem, entretanto, deixar de ser impulsionado para a busca por sua satisfação, sempre incompleta. Da mesma maneira que no absurdo, na justiça como paixão há “uma luta sem trégua¹⁸⁴” (CAMUS, 1965a, p.121).

Quando considerada em seu aspecto terreno, a justiça não abandona o *status* de paixão, mas passa a ser o resultado concreto da busca impulsionada por ela. Nesse sentido, a justiça seria um constructo exclusivamente humano, construída pelos homens a fim de conferir uma alternativa à expulsão do reino e graça divinos. Em outras palavras, a justiça é a salvação humana possível de ser alcançada.

Por ser calcada em valores exclusivamente humanos, a justiça também será imperfeita e limitada. Imperfeita, pois sendo o homem estranho para a unidade e

¹⁸⁴ No original: “une lutte sans repos”.

perfeição tudo o que constrói tem a possibilidade de alcance da perfeição vedada. Além disso, a construção da justiça busca suprir uma falta metafísica intransponível, razão pela qual a ação do homem consegue, no máximo, promover uma melhoria, mas jamais oferecer uma solução definitiva. Até porque a justiça deve, ainda, servir para a manutenção dos direitos e interesses humanos, o que exige constante atualização dos valores que lhe inspiram e que lhe conferem substância.

Por conta dos necessários limites da justiça e da moralidade camusianas, é preciso considerá-las relativas. Aqui, novamente Gehrels (1969), Mélançon (1983), e Orme (2007) insistem em afirmar que a justiça camusiana é relativa. Se considerarmos relativo em oposição ao absoluto, num sentido totalizante, é possível concordar que tanto a moralidade camusiana quanto a justiça são relativas. Entretanto, Camus não pode ser entendido como um relativista moral, cujos valores são escolhidos de acordo com as circunstâncias e conveniências do momento. A justiça apontada como relativa pelos comentadores decorre, portanto, da moralidade camusiana de limites. Segundo Camus: “A revolução, pelo seu lado, visa apenas o relativo e só pode permitir. uma certa dignidade acompanhada de uma justiça relativa. Ela toma o partido de um limite ou estabelece-se a comunidade dos homens. O seu universo é o do relativo”¹⁸⁵ (CAMUS, 1965b, p. 693).

Sendo assim, a justiça não existe sem limites — noção resgatada da equidade e moderação grega. Toda a moralidade camusiana encontra seu ápice na noção de limite, devendo ser o princípio regente, inclusive, do absurdo e da revolta. De acordo com Gehrels:

Como um meio de resolver o dilema da teoria e da prática da revolta, como mencionado acima, Camus sugere uma “philosophie des limites”. Todas as nossas ações devem ser à luz da revolta - revolta contra a doença e a morte, revolta contra a injustiça social e política, mas uma revolta que está sempre contida dentro dos limites impostos pelo respeito pela vida e dignidade humana¹⁸⁶. (GEHRELS, 1969, p.124).

O absurdo atua na constatação de limites a partir dos quais a revolta reconhece a existência de direitos. Esses direitos são reconhecidos, por sua vez, em razão do

¹⁸⁵ No original: « La revolte, elle, ne vise qu'au relatif et ne peut permettre qu'une dignité certaine assortie d'une justice relative. Elle prend le parti d'une limite ou s'établit la communauté des hommes. Son univers est celui du relatif ».

¹⁸⁶ No original: “As a means of resolving the dilemma of theory and practice of revolt as mentioned above, Camus thus suggests a “philosophie des limites”. All our actions should be in the light of revolt — revolt against illness and death, revolt against social and political injustice — but a revolt which is always contained within the bounds imposed by respect for human life and dignity”.

limite que estabelecem entre si. Como bem salientado por Mélançon (1983), diferentemente da primeira impressão que se pode ter, a moralidade de limites e moderação não é uma conquista fácil, pois exige para sua manutenção luta constante. Portanto, “a justiça, como a liberdade, exige luta¹⁸⁷” (MÉLANÇON, 1983, p. 131, grifo nosso).

A moderação pelos limites exige o reconhecimento de uma ética que subverte a lógica da máxima “*Os fins justificam os meios*”, para Camus toda a ação deve ter seus meios iluminados e delimitados por limites. Os meios empregados sobrelevam-se em importância aos fins, já que o núcleo intangível a ser preservado, em qualquer hipótese, repousa na vida humana.

Por tudo até aqui considerado, é possível concluir que a justiça corresponde para Camus à paixão, como uma deficiência ontológica, traduzida a partir na revolta como o impulso criador do revoltado em construir a justiça ausente na condição humana, como forma de restaurá-la. Como constructo humano, a justiça não deixa de ser uma paixão, pois permanece como um desejo impassível de plena satisfação, ganhando outras características ao ser analisada como o resultado do movimento deflagrado por essa paixão.

Portanto, a justiça, considerada como fruto da vontade e da construção de valores exclusivamente humanos, será imperfeita e deverá ser necessariamente moderada, contemplando, em sua ação, limites. Desse modo, a justiça representa uma salvação humana possível, uma vez que o ser humano é privado da graça divina.

¹⁸⁷ No original: “*Justice, like freedom, calls for struggle*”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou estabelecer o conceito de justiça, a partir da leitura dos dois principais ensaios filosóficos de Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L'homme révolté* (1951).

Embora apontada como recorrente, a presença da justiça na obra camusiana é difusa e carente de delimitação própria. Os diversos estudos que se debruçaram sobre o tema foram mais profícuos em reconstituir a trajetória jornalística ou resgatar a representação da justiça na obra literária do autor, enquanto a análise existencial foi colocada à margem e permaneceu ignorada na discussão sobre a justiça.

A explicitação do conceito de justiça, entretanto, assim como qualquer outro carente de definição na obra camusiana, só pode ser validamente obtida desde que em consonância aos dois extratos principais da análise existencial, absurdo e revolta, eixos centrais de todo o pensamento do autor.

Reconstituído o percurso da investigação existencial, é possível observar que o desvelamento do absurdo e da revolta não pode ser considerado dissociado à percepção camusiana de justiça.

Da leitura de *Le Mythe de Sisyphe* (1942), reservada ao primeiro capítulo, demonstrou-se que para além da absurdidade, a condição humana é caracterizada pela falta da justiça. Já no segundo capítulo, dedicado à revolta, demonstra-se como em *L'homme révolté* (1951), é a busca pela construção da justiça que impulsiona todo o movimento da revolta.

Superada a exposição dos atributos existenciais, o terceiro capítulo pretendeu demonstrar mais detidamente os inúmeros pontos de tangência entre absurdo e revolta, além de reexaminar outras noções também frequentes sempre que a justiça é de alguma maneira abordada nos ensaios.

Por fim, a conclusão alcançada demonstra como a justiça pode ser compreendida, desde o início da análise existencial, como uma paixão humana, denunciando uma falha ontológica da condição humana, que o revoltado, posteriormente, tentará em vão corrigir. Ao mesmo tempo em que a justiça, como paixão, jamais pode ser satisfeita plenamente como resultado da ação revoltada, a justiça construída será, por sua vez, imperfeita, limitada e humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. W. O Ensaio como Forma. In: **Theodor Adorno**. Tradução de Flávio R. Kothe. São Paulo, Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

ALVES, Marcelo. **Camus: entre o sim e o não a Nietzsche**. Florianópolis, Letras Contemporâneas, 2001.

AÑON, María-José. Albert Camus, le droit entre la revolte et la justice. **Revue des lettres modernes**, n.14, 1991.

ARENDT, Hannah. O que é a filosofia da Existenz? In: **A Dignidade da Política**. Tradução de H. Martins. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, pp. 15-38, 1993.

ARONSON, Ronald. **Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra**. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2007.

BOWKER, Matthew H. **Rethinking the Politics of Absurdity: Albert Camus, Postmodernity, and the Survival of Innocence**. New York. Routledge, 2013.

BREE, Germaine. **Camus: a collection of critical essays**. Englewood Cliffs, Prentice-Hall Inc., 1962.

CAMUS, Albert. **Théâtre, Récits, Nouvelles**. Paris : Gallimard, 1962.

_____. L'Étranger. Théâtre, Récits, Nouvelles. Paris: Gallimard, 1962b.

_____. Carnets I (jan/1942 – mar 1951). Paris, Gallimard. 1962a.

_____. Carnets II (jan/1942 – mar 1951). Paris, Gallimard. 1964.

_____. Carnets III (mar-1951 – déc.1959). Paris, Gallimard. 1964b.

_____. **Essais**. Paris, Gallimard. 1965.

_____. Le Mythe de Sisyphe. In: **Essais**. Paris, Gallimard. 1965a

_____. L'Homme Révolté. In: **Essais**. Paris, Gallimard. 1965b

_____. Réflexions sur la guillotine. In: **Essais**. Paris: Gallimard. 1965c

_____. Ni victimes ni bourreaux. In: **Essais**. Paris, Gallimard. 1965d

CAROLL, David. **Albert Camus the Algerian: Colonialism, Terrorism, Justice**. New York: Columbia University Press, 2007.

COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (Org). **Direito e Psicanálise: interseções a partir de “O Estrangeiro” de Albert Camus**. Rio de Janeiro, Lumen Iuris, 2006.

COPLESTON, Frederick C. **A history of Philosophy vol. IX: Modern Philosophy from the french Revolution to Sartre, Camus and Levi-Strauss.** Nova York, Image Books, 1994.

CROWLEY, Martin. Camus and Social Justice. In: HUGHES, Edward J. **The Cambridge Companion to Albert Camus.** Cambridge University Press, 2007.

DANIEL, Jean. **Avec Camus : comment résister à l'air du temps.** Paris, Gallimard, 2006.

DAVIS, Colin. Violence and Ethics in Camus. In: HUGHES, Edward J. **The Cambridge Companion to Albert Camus.** Cambridge University Press, 2007.

DENTON, David E. Albert Camus: Philosopher of Moral Concern. **Educacional Theory.** Wiley Online Library, Vol.14. Issue 2, 1964.

DREYFUS, Hurbert L. & WRATHALL, Mark. A. **A Companion to Phenomenology and Existentialism.** Blackwell Companions to Philosophy Book 121. Wiley-Blackwell, 2011.

DURFEE, Harold A. Albert Camus and the Ethics of Rebellion. In: **Foundational Reflections.** American University Publications in Philosophy, vol. 29. Springer, 1987, pp. 147-177.

FLYNN, Thomas. **Existentialism: A Very Short Introduction.** OUP Oxford, 2006.

FOLEY, John. **Albert Camus: from the Absurd to Revolt.** New York, Routledge, 2014.

GADOUREK, Carina. **Les Innocents et les coupables : Essai sur l'évolution de sa pensée.** Lausanne, Cahiers de la Renaissance Vaudoise, 1964.

GEHRELS, Aleida Joana. **The Concept of Justice in the Fiction of Albert Camus.** The University of Arizona. PhD, 1969.

GIRARD, René. Por um novo processo de *O Estrangeiro*. In: **A Crítica do subsolo.** Tradução Martha Gambini. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2011.

GOLOMB, Jacob. **In Search of Authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus.** New York. Routledge, 2005.

GRANDUQUE JOSÉ, Caio Jesus. **Albert Camus: a Justiça entre o avesso e o direito.** São Paulo, LiberArs, 2017.

_____. **A Construção Existencial dos Direitos Humanos.** Curitiba, CRV, 2012.

GRENIER, Roger . **Albert Camus, soleil et ombre.** Paris, Gallimard, 1987.

GRIGG, R. The trial of Albert Camus, 2011. In: **Springer Science**, p. 591-602.

HANNA, Thomas L. Albert Camus and the Christian faith. **The Journal of Religion**, v. 36, n. 4, p. 224-233, 1956.

HENGELBROCK, Jürgen. **Albert Camus: sentimento espontâneo e crise do pensar**. Tradução de Maria Luísa Guerra e Ivone Kaku. São Leopoldo, Nova Harmonia, 2006.

HERZOG, Annabel. Justice or Freedom Camus's Aporia. **European Journal of Political Theory**, vol. 4, 2005, pp.188-199.

HOCHBERG, Herbert. Albert Camus and the Ethic of Absurdity, In: **Ethics**. The University of Chicago Press, vol. 75, no. 2, 1965, pp. 87-102.

HOURDIN, Georges. **Camus le juste**. Paris, Collection Tout le monde em parle. Éditions du Cerf, 1960.

HUGHES, Edward. J. **The Cambridge Companion to Camus**. New York, Cambridge Companion University Press, 2007.

JACOMINO, Baptiste. **Apprendre à philosopher avec Camus**. Paris, Ellipses, 2012.

JOHNSTON, David. **Breve História da Justiça**. Tradução: Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

JUST, Daniel. From Guilt to Shame: Albert Camus and Literature's Ethical Response to Politics. **MLN**, v. 125, n. 4, p. 895-912, 2010.

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

MACHADO, Antônio Alberto. O direito e a ética do absurdo: uma leitura de Albert Camus. In: CASARA, Rubens; LIMA, Joel Corrêa de (org.). **Temas para uma perspectiva crítica do direito**. Rio de Janeiro, 2010.

MAFFETONE, Sebastiano; SALVATORE, Veca (org.) **A ideia de Justiça de Platão a Rawls**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. O estrangeiro: a justiça absurda. In: Coutinho, Jacinto Nelson de Miranda (Org). **Direito e Psicanálise: interseções a partir de "O Estrangeiro" de Albert Camus**. Rio de Janeiro, Lumen Iuris, 2006.

MARX-ESCOURAS. Portraits of women, visions of Algeria. In: HUGHES, **Edward J. The Cambridge Companion to Albert Camus**. Cambridge University Press, 2007.

MATTÉI, Jean-François e AMIOT, Anne Marie (org.). **Albert Camus et la philosophie**, Paris, PUF, 2000.

MELANÇON, Marcel. **Albert Camus: analyse de sa pensée**. Montreal, La Société de belles-lettres Guy Maheux Inc., 1978.

_____. **Albert Camus: an analysis of his thought.** Translated by Robert Dole. Tecumseh Press, 1983.

MRÓZ, Piotr. **From the Absurd to Revolt: Dynamics in Albert Camus's Thought.** Jagiellonian University Press, 2017.

MULLER, Jean-Marie. **Penser avec Camus: le meurtre est la question.** Lyon: Chronique Sociale, 2013.

MUSSO, Frédéric. **Albert Camus ou la fatalité des natures.** Paris, Gallimard, 2006.

NGUYEN-VAN-HUY, Pierre. **La métaphysique du bonheur chez Albert Camus.** Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1968.

NORMAN, J.M. **Choices and Consequences, Justice and Justice : Duality in Albert Camus' The Stranger and The Guest,** 2016.

OHANA, David. **Albert Camus and the Critique of Violence.**

ORME, Mark. **The Development of Albert Camus's Concern for Social and Political Justice: Justice pour un juste.** Fairleigh Dickinson University Press, 2007.

PIEPER, Annemarie (2004). Albert Camus: a pergunta sobre o sentido numa época absurda. In: FLEISCHER, Margot (org.) **Filósofos do século XX.** Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, Editora Unisinos (Coleção História da Filosofia), 2004, pp.178-196.

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

PÖLZLER, Thomas. **Absurdism as Self-Help: Resolving an Essential Inconsistency in Camus' Early Philosophy.** Journal of Camus Studies 2014:91-102, 2014.

RIBEIRO, Hélder. **Do absurdo à solidariedade: a visão do mundo de Albert Camus.** Lisboa: Estampa, 1996.

RUBINLICHT-PROUX, Anne. L'Étranger et le positivisme juridique. **La Revue de Lettres Modernes.** Albert Camus, n.17, Paris, 1996.

SAGI, Avi. **Albert Camus and the Philosophy of the Absurd.** Amsterdam – New York: Ed. Rodopi, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. Tribute to Albert Camus. **The Reporter Magazine,** 1960.

SHARPE, Matthew. **Camus, Philosophe: To Return Our Beginnings.** Social and Critical Theory, vol. 18. Brill Academic Pub, 2016.

SHERMAN, David. **Camus.** Blackwell Great Minds book 26. Wiley – Blackwell, 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Arte, subjetividade e história em Sartre e Camus. In: **Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo, Editora Unesp (Coleção Biblioteca de Filosofia), 2004.

SILVA, Gabriel Ferreira da. **Esculpir em Argila: Albert Camus – uma estética da existência**. São Paulo, Educ, 2014.

SIMON, Pierre-Henri. A. Camus ou l'invention de la justice. **L'Homme en procès. Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéri**. Neuchâtel. La Baconnière, 1950

SIMON, Ernest. Palais de Justice and Poetic Justice in Albert Camus' The Stranger. **Law & Literature**, v. 3, n. 1, p. 111-125, 1991.

SOLOMON, Robert C. **Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre**. Nova York, Oxford University Press, 2006.

_____. & MURPHY, Mark C. (org.) **What is Justice? Classic and Contemporary Readings**. Oxford University Press, 1999.

_____. Albert Camus, "The Unique Horror of the Death Penalty" from "Reflections on the Guillotine" In: **What is Justice? Classic and Contemporary Readings**. Oxford University Press, 1999.

SPRINTZEN, David. **Camus: A Critical Examination**. Temple University Press, 1991.

SRIGLEY, Ronald. **Albert Camus' Critique of Modernity**. Jefferson City: Missouri Press, 2011.

STEGMÜLLER, Wolfgang (2012). **A filosofia contemporânea: Introdução crítica**. Tradução Adaury Fiorotti e Edwino A. Royer, et ali. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

THORSON, T. "Albert Camus and the rights of man". In: **Ethics**. The University Chicago Press: 1964, pp. 281-291.

TODD, Olivier. **Albert Camus: uma vida**. Tradução de Monica Stahel. Rio de Janeiro, Record, 1998.

VIGGIANI, Carl A. Camus and the Fall from Innocence. In: **Yale French Studies**, no. 25, 1960, pp. 65–71.

ZARETSKY, Robert. **A Life Worth Living – Albert Camus and the Quest for Meaning**. Harvard University Press, 2016.