

CAMUS: LITERATURA E HISTÓRIA

CAMUS: LITTÉRATURE ET HISTOIRE

Aulo Plácio Gontijo Neiva

Mestre em História pela UFG.

Docente do Curso de História da Universidade Estadual de Goiás.

aologuanaes@gmail.com

292

*“...se o mundo fosse claro, a arte não existiria – mas se o mundo me parecesse ter um sentido, então não escreveria” (CAMUS, Albert. *Primeiros cadernos*).*

RESUMO: Neste artigo procuramos analisar, a partir da aproximação entre literatura e história, a questão do poder na obra de Albert Camus (1913-1960), cuja literatura e vida estão entranhadas na realidade histórica, da resistência francesa ao nazismo, na crítica que o autor fez aos regimes totalitários participando dos debates políticos da época. Camus refletiu profundamente sobre a questão da existência humana, tratando da participação individual e coletiva em face da revolta e do poder, e estas reflexões ainda lançam luzes sobre a realidade do tempo atual. Os livros de Camus abordados neste artigo foram os seguintes ensaios: *O mito de Sísifo* e *O homem revoltado*, as peças teatrais *Calígula* e *Os justos*, a novela *O estrangeiro* e o romance *A peste*. Com o objetivo de tratar a questão da liberdade, opondo-se ao poder, como tema central em Camus, trataremos especificamente, dos debates entre Sartre, filósofo existencialista, e Camus, explicitando a sua proximidade teórica e suas divergências. O nosso objetivo é enfatizar estas pontes entre história, literatura e política, na abordagem das obras de Camus, quando, contemporaneamente, muitos olham de maneira desdenhosa tanto o existencialismo como a rica obra literária de autores como Sartre e Camus.

PALAVRAS-CHAVE: Camus. Revolta. Totalitarismo. Absurdo. Existência.

RÉSUMÉ: Dans ce article, nous cherchons à analyser, à partir du rapprochement entre littérature et histoire, l'œuvre de Albert Camus (1913-1960), d'une littérature et d'une vie que sont gravée dans la réalité historique. Camus reflétait profondément sur la question de l'existence humaine, traitant de la participation individuel et collectif en face de la révolte et du pouvoir, et cette réflexions encore contribuent avec la réalité du temps actuel. Les livres de Camus, abordés dans l'article, sont l'ensais: *Le mythe de Sisyphe* et *L'homme révolté*, en tant que pièces théâtraux *Calígula* et *Les justes*, des romans *L'étranger* et *La peste*. Avec le but de traiter la question de la liberté, par opposition au pouvoir, comme le thème central de Camus, nous aborderons spécifiquement les débats entre Sartre, un philosophe existentialiste, et Camus, en expliquant leur proximité théorique et leurs différences. Notre but est de souligner ces

v. 11, n. 2 (2021) ISSN 2237-2075

raport entre l'histoire, la littérature et la politique, en abordant les travaux de Camus, quand, actuellement, nombreux auteurs regardent avec mépris l'existentialisme ainsi comme le riche travail littéraire d'auteurs comme Sartre et Camus.

MOTES-CLÉ: Camus. Révolte. Totalitarisme. Condition humaine. Existence.

Albert Camus (1913-1960), escritor franco-argelino, muitas vezes foi confundido como um autor de filiação existencialista. Camus não era um existencialista, é correto, mas há muitos elementos desta filosofia em sua obra. Aqui não será possível discorrer sobre toda ela, mas procurarei verificar a preocupação existencialista, numa discussão voltada para a questão do poder e da revolta, em apenas alguns de seus livros, citados acima.

Antes farei, sumariamente, a exposição de alguns pontos do existencialismo. Trata-se de uma corrente filosófica do século XX, que teve a influência de autores oitocentistas como Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard e muitos outros filósofos anti-hegelianos, e cujos expoentes formam um conjunto de pensadores com ideias bastante diferenciadas uns dos outros: do existencialismo cristão de Karl Jaspers ao existencialismo ateu de Sartre. Ficaremos apenas com Sartre, o que mais influenciou o século XX.

Para o existencialismo sartreano, a existência precede a essência. Isto quer dizer que o homem é um “ser-aí”, jogado num mundo hostil. Ao nascer, o homem não é nada; ele vai ser o que se fizer diante de situações em sua vida, diante de escolhas que terá que fazer.

Nesse sentido, o homem não possui nenhuma natureza humana pronta e acabada como queriam os jusnaturalistas¹ e os iluministas, nenhuma natureza

¹ Os teóricos jusnaturalistas ou contratualistas partiram do conceito de estado de natureza, explicando que o homem tem uma natureza humana pronta e acabada, seja má (Hobbes) ou boa/pura (Rousseau e Locke). Para Hobbes, vivendo sem segurança à sua vida, os homens precisavam celebrar um contrato social, estabelecendo um pacto de submissão a um Estado poderoso, o Leviatã, a fim de que a guerra generalizada de todos contra todos, existente em estado de natureza, quando então praticavam sua liberdade ilimitada, inclusive de matar o outro, fosse contida pela autoridade do soberano (rei absoluto). Locke, embora pensasse um estado de natureza mais benévolo do que o de Hobbes, ainda via alguns inconvenientes neste estado, com o homem legislando em causa própria; daí via também a necessidade de um pacto, mas não de submissão, e sim de consentimento, em que o Legislativo se sobrepusesse ao Executivo, garantindo assim os direitos naturais dos homens (vida, liberdade, propriedade). Rousseau criticou Hobbes, por este confundir estado de natureza com estado de guerra, e detectou a existência deste é na civilização construída pelos homens, já que em estado de natureza o homem era puro, sendo pervertido pela cultura e pela sociedade. Defendia um novo contrato social, a partir do qual a vontade geral expressaria a soberania do povo, e o governo não passaria de executor da vontade geral deste povo soberano (HOBBS, 1974; **v. 11, n. 2 (2021)** **ISSN 2237-2075**

religiosa ou mesmo uma natureza humana, essência comum a todos os homens. Primeiramente, o homem existe, é jogado no mundo; só depois ele se torna alguma coisa, ele se define, sua consciência projetada intencionalmente para fora fá-lo adquirir algo que vem a ser a sua essência. O homem é, portanto, o que ele se fizer, o que ele projetar ser. Só a partir de sua existência e experiência pessoais, ele se torna alguma coisa. Mas para isto ele terá que escolher, escolher o seu projeto de vida, escolher os seus valores ou mesmo criar os valores nos quais baseará a sua existência. Então, ele é um ser livre. Para Sartre, a liberdade do homem é total, total no sentido de que ele, não tendo uma natureza humana religiosa com a sua moral limitativa determinando os seus atos e predeterminando a sua vida, a cada momento deve saber escolher o que fazer. A escolha de seu projeto é pessoal e, sem um certo e errado apriorísticos determinando esta escolha, ela leva-o à angústia. O homem, estando condenado à liberdade, necessariamente se angustia em relação ao seu projeto, à sua escolha, principalmente diante de certas situações-limites. Pois ele não tem nada que justifique exteriormente a si a sua escolha, ele é responsável por seus atos. Não tem desculpa nenhuma que o isente da responsabilidade de sua ação (SARTRE, 1973), nem o inconsciente psicanalítico, já que para Sartre este não existe, nem o livre-arbítrio religioso, pois neste há um bem e um mal *a priori*, pré-determinados.

Há nesse pensamento sartreano algo próximo ao imperativo categórico kantiano (PASCAL, 1986), pois ao escolher para si o que deve fazer, ao estabelecer o seu projeto existencial, o homem, na verdade, escolhe para toda a humanidade uma forma de agir que seja respaldada por uma norma ética que tenha validade universal. Pois se é cada homem que dá significado ao mundo, que o “cobre” de valores, com base em sua liberdade, a partir da intencionalidade de sua consciência, de acordo com a fenomenologia husserliana, todos os homens também possuem a condição de escolher, já que a liberdade tem um caráter universal. Portanto, a angústia se torna maior ainda, pois a escolha do indivíduo não incide somente sobre sua vida pessoal, porém diz respeito a toda a humanidade. E se até as escolhas banais já trazem uma

LOCKE, 1974; ROUSSEAU, 1974). Todas estas abordagens tratam do homem sendo portador de uma natureza pronta e acabada, diferentemente do historicismo do século XIX, do marxismo e das abordagens existencialistas.
v. 11, n. 2 (2021)

carga de angústia, o que dizer de escolhas mais sérias em situações-limites, como, por exemplo, um jurado votando a absolvição ou a condenação de um réu?

Passemos agora a Camus. Começamos com seu livro *Os justos*, escrito em 1950, uma peça teatral. Uma situação-limite logo é colocada para o grupo de revolucionários, em 1905, na Rússia, que vivia uma ebulição pré-revolucionária ou revolucionária mesmo. Os revolucionários planejaram durante meses assassinar o czar, detonando-o com explosivos. Eis que no dia em que a carruagem do czar passaria no lugar marcado, os conspiradores à espreita, ficam sabendo que ele estaria não só com a czarina, mas também com seus filhos, crianças inocentes que não tinham nada a ver com a política opressiva do Estado czarista. Estabelece-se logo entre os revolucionários a polêmica: alguns, como Stepan, defendiam que, depois de meses de planejamento e espera, não poderiam perder a oportunidade e teriam que cumprir sua tarefa, e que não poderiam se compadecer com a morte de algumas crianças aristocráticas, pois na Rússia, oprimida, morriam milhares de crianças por dia e continuariam a morrer se o regime autocrático do czar não terminasse, se a revolução não se desse.

Des enfants! (...) Parce que Yanek n'a pas tué ces deux-là, des milliers d'enfants russes mourront de faim pendant annés encore (CAMUS, 1979, p.62).²

Um outro, Kaliayev, defendia que revolução nenhuma que almejasse um futuro de felicidade, mas que ele não saberia quando e como se daria, o faria sujar suas mãos matando crianças inocentes:

...pour une cité lointaine, dont je ne sais pas, ne n'irai pas frapper le visage de mes frères. Je n'irai pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte (...) tuer des enfants est contraire à honneur (CAMUS, 1979, p.65).³

² “Algumas crianças! (...) Porque Yanek não matou aqueles dois, milhares de crianças russas ainda morrerão de fome durante anos” (Tradução do autor). Todas as citações que aparecem em francês neste artigo foram traduzidas pelo próprio autor, com todas as imperfeições desta tradução.

³ “Por uma sociedade distante, da qual eu nada sei, não irei ferir a face de meus irmãos. Não irei juntar à injustiça viva uma justiça morta (...) matar crianças é contrário à honra”.

Colocado assim o problema em sua peça teatral, temos vários temas existencialistas. Um é o da escolha, principalmente em uma situação-limite. Para a filosofia existencialista, sobretudo em Sartre, o homem estando condenado à liberdade de escolher se angustia diante de sua liberdade irrestrita, que não lhe oferece desculpas nenhuma, mas o deixa totalmente responsável por suas ações. Como já foi dito, se não existem o bem e o mal, já definidos previamente, também não existem valores morais absolutos. Não existindo um Deus a conduzir as ações humanas, o ser humano vê-se jogado em um mundo sem nenhum sentido superior. Como Camus disse em *Cartas a um amigo alemão*: “Acho que o mundo não possui nenhum sentido final, mas sei que algo nele tem sentido, e é o homem, porque é o único ser que reclama um sentido”. (1980, p.17).

Este texto acima foi escrito quando Camus se engajara na *Resistência* contra a ocupação alemã da França. Poderíamos afirmar a necessidade que o filósofo contemporâneo sentia de partir para a ação diante de uma situação-limite combatendo pela liberdade contra o domínio nazista. Hannah Arendt considerava o existencialismo francês, inclusive o de Camus, como um compromisso com a ação; neste sentido a filósofa alemã afirmou: “...o existencialismo, pelo menos na sua versão francesa, é basicamente uma fuga dos impasses da Filosofia moderna para o compromisso incondicional para a ação” (ARENDR, 2011, p.34). Na verdade, esta autora estava discutindo, a partir do aforismo de René Char: “*notre héritage n’est precede d’aucun testament*” (“nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”), o que ela vê como dilema na filosofia contemporânea: a perda da herança da ideia de liberdade com as “*irrupções apaixonadas contra a razão*” (ARENDR, 2011, p.32), quando há um hiato, ou melhor, uma quebra entre o passado e o futuro na compreensão filosófica do mundo. No presente, os filósofos são chamados à ação política; portanto, para ela, o existencialismo significaria a “*rebelião do filósofo contra a Filosofia*”; havia uma perda nesta quebra entre o passado e o futuro, no que a autora, repetindo René Char, chama de tesouro, que “*nunca foi uma realidade*” (ARENDR, 2011, p.30). E esse tesouro foi perdido não devido a circunstâncias históricas, mas porque “*nenhuma tradição ter previsto nem seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro*” (ARENDR, 2011, p.31). Para a autora, portanto, no século XX, houve a substituição da filosofia pela ideologia, quando a geração de filósofos

existencialistas voltou-se para a política como solução para suas perplexidades filosóficas. Assim, pode a autora alemã afirmar sobre a *Resistência*:

Os homens da Resistência Europeia não foram nem os primeiros nem os últimos a perderem seu tesouro. A história das revoluções – do verão de 1776, na Filadélfia, e do verão de 1789, em Paris, ao outono de 1956, em Budapeste -, que decifram politicamente a estória mais recôndita da idade moderna, poderia ser narrada alegoricamente como a lenda de um antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas. (ARENDR, 2011, p.30).

Estas considerações da filósofa germânica servem para situar um pouco a discussão colocada pelos existencialistas e ajudar na compreensão das divergências entre Sartre e Camus, que serão abordadas mais adiante.

Como em Sartre, temos também em Camus o tema do absurdo. Se o filósofo alemão Heidegger vê a morte como o que dá um sentido para a existência, colocando o homem diante de uma vida autêntica, já que, sendo um ser no tempo, ele precisa transcender a sua mera facticidade, o *Dasein* (este estar-aí), Sartre já pensa que a morte é que retira todo o sentido da existência, dos projetos humanos, deste vir-a-ser que é o homem (PENHA, 1990). Estaríamos, então, diante do absurdo. E, ao pensar a própria morte, a reflexão sobre ela, leva também à reflexão sobre o suicídio. E pensar na morte, leva também à questão do assassinato, e o assassinato na história diante do absurdo da existência. Portanto, sobre o assassinato, um dos temas de *O homem revoltado*, como uma escolha diante do sentimento do absurdo, vejamos o que Camus disse:

O sentimento do absurdo, quando dele se pretende, em primeiro lugar, tirar uma regra de ação, torna o crime de morte pelo menos indiferente e, por conseguinte, possível. Se não se acredita em nada, se nada faz sentido e se não podemos afirmar nenhum valor, tudo é possível e nada tem importância. Não há pró nem contra; o assassino não está certo e nem errado. (CAMUS, 2003, p.15).

Assim, numa outra peça teatral, *Calígula*, representada pela primeira vez em 1945, Camus expõe tanto a questão do absurdo, da falta de sentido existencial que leva o imperador à loucura, como da revolta, revolta metafísica de Calígula contra

a condição humana determinada pelos deuses e que, quando o imperador passa a exercer o poder, este não tem limites, levando aos assassinatos determinados pelo déspota. Calígula expressa de maneira angustiada o tormento do poder:

...Ce monde est sans importance et qui le reconnaît conquiert la liberté (...) Et justement, je vous hais parce que vous n'êtes pas libres. (...) Réjouissez-vous, il vous est enfin venu un empereur pour vous enseigner la liberté. (...) Allez annoncer à Rome que la liberté lui est enfin rendue et qu'avec elle commence une grande épreuve. (CAMUS, 1958, p.38)⁴

Toda a loucura de Calígula é justificada: o assassinato de seus inimigos, que armam um complô contra ele, condenando-os à morte, e de seus patrícios que podem levar o império ao fim. Porém, Calígula, quando Hélicon o preveniu que um complô se preparava contra ele, parecia transtornado, poeticamente falando da lua:

Mais pour en revenir à la lune, c'était pendant une belle nuit d'août. Elle a fait quelques façons. Je étais déjà couché. Elle était d'abord tout sanglante, au-dessus de l'horizon. Puis elle a commencé à monter, de plus en plus légère, avec une rapidité croissante. Plus elle montait, plus elle devenait claire. Elle est devenue comme un lac d'eau laiteuse au milieu de cette nuit pleine de frossements d'étoiles (CAMUS, 1958, p.100)⁵.

Nesta peça, temos um Calígula camusiano loucamente humanizado, também pela morte de Drusilla, sua irmã e amante, e aceitando o seu próprio assassinato, não mais simplesmente o monstro insano que é repassado por alguns livros de história. Mas um personagem ligado de maneira ou outra a uma visão niilista, expressando tanto este absurdo que Camus tratou.

Contudo, Camus não defende um niilismo absoluto, “...esta indiferença pela vida” (CAMUS, 2003, p.17), que levaria à legitimação de qualquer assassinato e a um sentimento de ausência de qualquer revolta diante do espetáculo trágico da

⁴ “Este mundo não tem importância e quem o reconhece conquista sua liberdade. (...) E por isso, eu odeio vocês porque não são livres. (...) Alegrem-se, pois finalmente têm um imperador para ensinar a liberdade para vocês. (...) Anunciem em Roma que enfim a liberdade triunfou e que com ela começa uma grande provação”.

⁵ “Mas voltando à lua, durante uma bela noite de agosto, ela ficou de várias formas. Eu estava deitado. Primeiro, ela estava vermelha acima do horizonte. Depois começou a subir, cada vez mais leve, com uma rapidez crescente. Quanto mais ela subia, mais ela tornava tudo claro. Ela ficou como um lago de água leitosa no meio da noite cheia de estrelas cintilantes”.

Building the way

existência. E nosso escritor diz que “na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos” (2003, p.35).

Camus procurou tratar de uma aventura existencial mais coletiva, embora com cada personagem procurando sua solução a partir de uma resposta individualista, no livro *A peste*, o qual alguns interpretaram como uma alegoria do nazismo e de todos os regimes totalitários, inclusive o stalinismo. Uma epidemia de peste vai se alastrando por toda uma cidade argelina, Orã, assim como a ideologia nazista disseminava-se por toda sociedade alemã e se dava a expansão nazista na segunda guerra mundial, com os nazistas chegando a ocupar a França, gerando com isto o movimento da *Resistência*. Mas no romance de Camus cada habitante reage individualmente, e são poucos que reagem em prol da comunidade. O doutor Rieux é um destes, mesmo achando em determinados momentos, que trata-se de uma luta inglória, pois Deus está ausente dela e a ordem do mundo é regulada pela morte. Assim, como Rieux, que “acredita que, entre uma peste que vai e outra que se prepara para vir, os homens podem demonstrar merecer mais admiração que desprezo” (GONZÁLEZ, 1982, p.63), Camus dirigia o jornal *Combat*, órgão da *Resistência*, contra a ocupação nazista na França, sendo coerente com a sua exigência de uma dignidade para o homem, no caso contra a maior barbárie do século XX. Porém, além da leitura que podemos fazer vendo na peste a analogia com as ideologias totalitárias, podemos pensá-la também como a condição da existência do homem que vai morrer um dia, e enquanto isso vai ‘vivendo’ a morte de muitos outros.

Vemos que Camus não defende nenhuma filosofia da história que aponte para o devir da humanidade, e aqui temos, certamente, um afastamento de Sartre, que procurou conciliar o existencialismo com o marxismo numa perspectiva transformadora da realidade. Pois Sartre adotou uma filosofia em que o “fazer” do homem na escolha de suas ações passam a ter um sentido que transcende o seu individualismo; ao radicalizar esta posição, leva-o à defesa da filosofia materialista da história, com o filósofo francês passando até a apoiar grupos maoístas, mas anti-stalinistas, na França (PENHA, 1990).

O filósofo marxista húngaro, Georg Lukács, acerca desta questão, da aproximação do existencialismo e do marxismo, procurou mostrar, segundo ele, os fundamentos inconciliáveis destas duas filosofias. O existencialismo, priorizando mais

a existência do indivíduo, sacralizava o individualismo; o marxismo era uma filosofia social cuja práxis não poderia ser confundida com o subjetivismo e com uma filosofia da decadência como o existencialismo na perspectiva lukacsiana. Lukács afirmara que, se no século XIX, a burguesia defendia filosofias otimistas herdeiras do iluminismo, como o positivismo e outras, é porque era uma classe confiante em si. Já no século XX, com a burguesia na defensiva diante do avanço não só das ideias comunistas, mas do próprio movimento da história, inclusive a revolução russa, que lhe reservava o papel de uma classe em vias de desaparecer, ela adotou filosofias pessimistas como o niilismo, a da decadência do ocidente de Spengler, o existencialismo com sua atmosfera de morte com Heidegger e mesmo o existencialismo sartreano, cujas preocupações não contribuiriam com a filosofia da práxis, marxista, em sintonia com as inevitáveis transformações sociais. Portanto, esses temas do absurdo, da angústia diante da contingência existencial, temas presentes seja em Camus ou em Sartre, expressam a angústia de classe da burguesia e da pequena burguesia ameaçadas em seu interesse (LUKÁCS, 1967).

O pensamento camusiano, expresso sobretudo em *O homem revoltado*, de 1951, não agradaria mesmo Lukács e nenhum autor marxista. Neste livro, Camus analisa a passagem da revolta metafísica do homem contra a injustiça divina e natural à revolta histórica⁶, quando os pensadores propuseram a utopia revolucionária. E esta, segundo Camus, iria resultar, inevitavelmente, em um universo político de opressão, gerando os regimes totalitários da modernidade.

Sobre a revolta metafísica, Camus situa alguns marcos desta revolta. Começa discutindo se já havia esta revolta entre os gregos, posto que em sua farta mitologia, vê-se, por exemplo, um Prometeu que arrebatou o fogo celeste de Zeus, levando-o para os mortais e depois é punido, acorrentado em um penhasco com os abutres comendo-lhe o fígado, conforme trata a peça de Ésquilo. Vemos na peça *Antígona*, de Sófocles, uma revolta da personagem contra as leis impostas por

⁶ O homem revoltado de Camus diferencia-se do homem do ressentimento, tão combatido por Nietzsche. Ao passo que o homem revoltado de Camus diz não a determinadas situações que ele julga inaceitáveis e tem uma postura ativa e altiva diante da realidade, o homem do ressentimento envenena-se com os seus pequenos e mesquinhos sentimentos de vingança aos que considera superiores, ressentimento alimentado pela vontade de poder, e como, expressando uma moral de escravos, não se vê em condições de vingar-se ou afirmar-se perante os homens superiores neste mundo, acaba por negar a realidade deste, mergulhando na idealização religiosa (NIETZSCHE, 1976).

Creonte, quando este não quis permitir que os rebeldes, sobrinhos do rei e irmãos de Antígona, fossem sepultados no campo santo; aqui, como Camus salienta, a revolta de Antígona é uma revolta reacionária contra o poder terreno em nome da tradição. Não seria, portanto, uma revolta metafísica. Há também o exemplo de Ifigênia, a inocente traída pelo próprio pai, Agamenon, e prometida ao sacrifício determinado pela deusa da caça, Ártemis, para que os gregos pudessem ter os ventos necessários a fim de navegar rumo à luta contra os troianos. Camus vai desfilando exemplos para demonstrar que a verdadeira revolta metafísica só se pode empreender contra um deus pessoal. Prometeu, por exemplo, era um semideus e sua revolta contra Zeus estaria inserida na teogonia grega; não seria ainda a revolta metafísica. É contra o Deus pessoal da *Bíblia* que a verdadeira revolta começa. Portanto, os filhos de Caim (que matou o irmão Abel em revolta devido ao favorecimento de Deus a este) seriam todos aqueles que se revoltaram contra a divindade, primeiramente apenas blasfemando e não negando este deus cruel e injusto do *Velho Testamento*, e posteriormente até o Deus bondoso, mas impotente do *Novo Testamento*. Afirmando que os românticos, na *revolta dos dândis*, se rebelavam contra a injustiça, mas não tomavam o partido dos homens e sim tinham necessidade de Deus e flertavam com ele de modo sombrio (CAMUS, 2003, p.74), Camus os contrapõe a Dostoievski. Mas mesmo assim, até um personagem dostoievskiano, como Ivã Karamazov, não é ateu; sua revolta metafísica é contra a ordem de injustiça divina em relação aos homens. Por isto, o autor franco-argelino afirma:

Ivan Karamazov toma o partido dos homens, ressaltando a sua inocência. Ele afirma que a condenação à morte que paira sobre eles é injusta. Em seu primeiro movimento, pelo menos, longe de defender o mal, ele defende a justiça, que situa acima da divindade. Portanto, ele não nega de modo absoluto a existência de Deus. Ele o refuta em nome de um valor moral. (...) Se o mal é necessário à criação divina, então essa criação é inaceitável. (...) Ivan recusa a dependência profunda que o cristianismo introduziu entre o sofrimento e a verdade (CAMUS, 2003, p.74-75).

Ivan então recusa o sofrimento contrapondo a justiça à verdade do cristianismo, mas aí, ao recusar a imortalidade, ao continuar culpando Deus, este trágico personagem dostoievskiano, “*entre l’irrationnel du monde et la nostalgie révoltée de l’absurde, il ne maintient pas l’équilibre*” (*Entre a irracionalidade do mundo* v. 11, n. 2 (2021)

Building the way

302

e a nostalgia revoltada do absurdo, ele não mantém o equilíbrio) (CAMUS, 2017, p.59), dando o passo seguinte, concluindo que neste mundo não há a virtude, não há bem nem mal, e que, portanto, “se Deus não existe tudo é permitido”. Camus assinala aqui o início da história do niilismo contemporâneo. “O niilismo não é apenas desespero e negação, mas sobretudo vontade de desesperar e de negar” (CAMUS, 2003, p.77). Com Nietzsche, segundo Camus, a consciência deste niilismo chega no extremo, pois neste pensador temos a afirmação da morte absoluta de Deus e dos valores do humanitarismo cristão, estes travestidos de socialismo, a transmutação dos valores, os valores nobres sendo caluniados em prol dos valores decadentes de acordo com a moral dos escravos. Só lembrando que, acima de tudo, Nietzsche afirmava a vida contra tudo o que lhe rebaixava: religião, política, ideias igualitárias, contra a própria história, como veremos em outro artigo. Mas sua revolta ainda é uma revolta metafísica, segundo Camus.

Já na revolta histórica, não mais contra a divindade inacessível ou contra a natureza impenetrável, mas contra a ordem social, política, econômica, Camus analisa que “todas as revoluções modernas resultaram num fortalecimento do Estado” (2003, p.208). O terror revolucionário seria o corolário das práticas terroristas realizadas em nome da revolta, quando então torna-se lícito matar, questão que, segundo Camus, o Marquês de Sade já colocara: o assassinato em nome da natureza, a revolta sadeana, não por princípios, como o direito à liberdade, à igualdade, mas pelos instintos, quando os libertinos vitimizavam os inocentes. Mas Sade colocara, desafiando os revolucionários, se eles foram capazes de matar o rei, ou Deus na pessoa do rei, já que este governava por direito divino, todo o assassinato estaria justificado. Se Sade perfila seus libertinos assassinos, cuja crueldade estaria de acordo com as leis da natureza, odiando o assassinato promovido pelo Estado, Camus analisa que os regicidas, deístas ou ateus, revolucionários, justificaram o assassinato em nome da virtude, da República da igualdade, de acordo com as ideias iluministas. E por esta sociedade que se justifica plenamente por ser mais livre, mais igualitária, tudo é permitido. Mas isto significaria, enfim, a vitória do totalitarismo.

Desta maneira, Camus analisa em *O homem revoltado*, como, em nome da justiça, assim como o revolucionário Stepan, de *Os justos*, não hesitaria em matar crianças inocentes, muitos crimes foram cometidos com o aval da revolta; na verdade, crimes de lógica perpetrados por Estados em nome da justiça, inclusive na ex-URSS, **v. 11, n. 2 (2021)** **ISSN 2237-2075**

considerada naquela época como a pátria-mãe do comunismo. Poderíamos pensar também na pena de morte nos Estados Unidos e em outros países.

Camus se había propuesto en su ambicioso ensayo descubrir por qué se pervertían los ideales la sublevación era convertida en asesinato. Que alguien pregunte hoy en nombre de qué debemos admitir que en un sistema político se encierren a millones de ciudadanos en campos de concentración puede parecernos normal, pero cuando Camus hizo la pregunta em 1952 produjo en París en efecto de una bomba. Lo esencial de la respuesta de Sartre fue que la diferencia estaba no en los medios, que podían ser iguales a los del nazismo, sino en la intención. La historia debía seguir adelante, pasar por encima de los individuos a los que su marcha ascendente ofende, como había dicho Hegel (AÍSSA, 2011, p.121).

Com este livro, Camus foi execrado por intelectuais de esquerda, inclusive por Sartre, que denunciaram suas ideias como simplistas e individualistas, no fundo, servindo à causa da contrarrevolução. Mas este é um discurso militante, assim como a visão lukacsiana vista acima, com boa vontade perdoável em Sartre, e que, no contexto da época, muito contribuiu para a reflexão filosófica. Luiz Carlos Maciel, escrevendo quando Sartre ainda era vivo, referindo-se a *O homem revoltado*, tratou de explicar a ruptura entre os dois intelectuais:

Camus havia publicado seu ensaio *O homem revoltado* e esperava de *Le Temps Modernes* uma crítica favorável, por causa de sua amizade com Sartre. O encarregado de fazê-la foi Francis Jeanson que atacou duramente o idealismo contrarrevolucionário do livro, em face da luta concreta empreendida pela União Soviética e pelos comunistas. Camus defendia os ideais abstratos de Justiça e Beleza, ainda subordinados aos princípios do pensamento burguês. Publicada a crítica, Camus ignorou Jeanson e escreveu uma violenta carta, não ao seu amigo Sartre, mas “ao senhor diretor de *Le Temps Modernes*”. Nela, atacava com ferocidade a União Soviética, argumentando que os campos de concentração da Sibéria, as execuções e outros horrores do stalinismo invalidavam definitivamente o projeto comunista. Sartre respondeu acusando Camus de regozijar-se com os horrores stalinistas ao invés de lamentá-los porque eles lhe davam pretexto para a preguiça e a passividade. A posição de Sartre já é a mesma que vai expor em 1956 quando ao comentar a intervenção soviética na Hungria, afirma que, se nos perguntassem se devemos dar o nome de socialismo a esse *monstro sangrento*, temos que responder que sim (MACIEL, 1967, p.153).

Lamentáveis estas afirmações de Sartre. O autor Aíssa também lembra a divergência na condução da luta pela libertação da Argélia entre Camus e Sartre. Se Camus defendia um processo mais pacífico, *“una fraternidad entre indígenas y blancos, en el marco de un estado binacional, que se visse libre de los sufrimientos y los dramas del terror”* (AÍSSA, 2011, p.122), Sartre defendia, com a Frente de Libertação Nacional, *“el uso de la violencia sin limitación”* (2011, p.122). Mas não é meu objetivo aqui fazer a crítica deste grande intelectual francês e sim deixar claro o pensamento de Camus referente à revolta na história, que tem a ver com sua posição frente ao problema argelino, e sua discussão do poder, embora a questão argelina mereça um maior aprofundamento em um estudo específico sobre o tema. Assim, afirma Manuel da Costa Pinto a respeito da visão de Camus sobre as revoluções baseadas nas filosofias da história:

Ao final de *O homem revoltado*, percebemos que todas as soluções para a revolta são ‘suicídios políticos’ que ecoam os ‘suicídios filosóficos’ de *O mito de Sísifo*: as filosofias da história sempre degeneram em sistemas concentracionários, burocracias que matam o espírito da revolta e suas origens libertárias (PINTO, 1998, p.187).

Como Camus afirmou:

On a compris déjà que Sisyphe est le héros absurde. Il l’est autant par ses passions que par son tourment. Son mépris des dieux, la haine de la mort et la passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l’être s’emploie à ne rien achever. C’est le prix qu’il faut payer pour les passions de cette terre. On ne nous dit rien sur Sisyphe aux enfers!⁷ (CAMUS, 2017, p.164).

Neste livro acima citado, *O mito de Sísifo*, Camus, mais próximo de Nietzsche do que de Marx ou mesmo de Sartre, celebra o herói absurdo que despreza os deuses e tem uma verdadeira paixão pela vida e cuja *“grandeza mudou de campo (...) e está no protesto e no sacrifício sem futuro”* (BOISDEFFRE, 1973). A vida como

⁷ “Podemos compreender que Sísifo já é o herói absurdo, tanto por suas paixões como por seu tormento. Seu desprezo aos deuses, seu ódio da morte e sua paixão pela vida, lhe valeram este suplício indizível, onde o ser se empenha e nada consegue. Este é o preço que deve ser pago pelas paixões desta terra. Nada nos diz sobre Sísifo no inferno!”

um eterno retorno de estar a carregar as mesmas rochas infindavelmente, como Sísifo.

Mas como disse Boisdeffre, “o verdadeiro herói absurdo, Camus vai fazê-lo viver em um pequeno livro que será a sua obra-prima: *O estrangeiro*” (1975, p.39), finalizado em 1942. Este autor analisa bem, como num estilo de vida aparentemente seco, sem exprimir nenhum sentimento, o personagem Mersault, anti-herói, segundo Aíssa, provoca em nós uma inquietação já logo no início do romance, quando principia a contar a sua história:

Hoje, minha mãe morreu. Ou talvez ontem, não sei bem. Recebi um telegrama do asilo: ‘Sua mãe falecida. Enterro amanhã. Sentidos pêsames’. Isto não quer dizer nada. Talvez tenha sido ontem (CAMUS, p.159, 1979)

Mersault é um personagem que parece não ter muito sentimento e que vive de maneira comum, embora não esteja muito preocupado com as normas sociais. Vive sem muita reflexão, mas também sem “entrar” nos convencionalismos da sociedade. Logo após a morte de sua mãe, está, inocentemente, com a amante no cinema para ver um filme cômico de Fernandel; ela lhe pede em casamento e ele aceita, pois para ele casar ou não casar é a mesma coisa, estar em um lugar ou em outro também tanto faz. Até que um dia o equilíbrio de seu dia é quebrado quando, após uma briga de seus amigos com dois árabes, ele acaba por matar um deles. Camus passa a descrever Mersault meio indiferente em relação ao seu processo (aqui também podemos analisar o desprezo do colonizador europeu em relação aos argelinos colonizados, o que fica mais evidente em sua obra inacabada *O primeiro homem*), indiferente em relação à sua sentença de morte, como se fosse um observador externo. Ele está sendo condenado, na verdade, não porque matou um homem, mas pelo que ele é; segundo as testemunhas, um homem sem sentimentos que não chorou a morte da mãe e, presente, não quis vê-la em seu enterro, que foi com a amante ao cinema um dia após tal fatalidade. São suas atitudes anticonvencionais que chocaram as pessoas, que viam nele um culpado, e só diante da revolta do público é que ele se sentiu culpado pela primeira vez. E ao capelão que vai visitá-lo na cela pouco antes de sua execução, ele disse que não tem nada para

dizer, que *“nenhuma dessas certezas valia sequer um fio de cabelo de mulher...”* (CAMUS, 1979, p.295).

Um autor que tratou do tema, Danilo Rodrigues Pimenta, lembra ainda que, se na primeira parte os personagens têm nomes, *“na segunda são anônimos: o juiz, os policiais, o capelão, os advogados, todos são apresentados sem nomes próprios...”* (PIMENTA, 2010, p.83). A impessoalidade do absurdo, do poder, que atinge a pessoas, esta impessoalidade sob a qual as pessoas vivem e se movimentam. Daí *“esse curto romance foi escrito com o firme propósito de descrever o absurdo com um grito de revolta contra o próprio absurdo”* (PIMENTA, 2010, p.84). Também contra o poder que condena e executa pessoas, irrefletidamente.

Mersault é um personagem fatídico, que, como um herói trágico, está preso à vida, mesmo quando esta está prestes a abandoná-lo. Como um estrangeiro para os outros é um estrangeiro diante de si mesmo, diante do absurdo da existência, a qual, sem sentido superior nenhum, muitas vezes tem seus rumos decididos por situações totalmente contingenciais, assim como o assassinato do árabe, que determinou o destino de Mersault.

Comparando Mersault com o personagem Antoine de Roquentin de *A náusea*, de Sartre, romance que expõe o absurdo da existência de acordo com a perspectiva existencialista, o primeiro é, já foi dito, um indivíduo aparentemente frio, mas com todo o calor e alegria do sol mediterrânico (GONZÁLEZ, 1982, p.48), e o personagem sartreano é bastante introspectivo, sentindo a vida em sua falta de sentido, a vida em sua contingência, que lhe provoca náuseas, pois nada justificaria a necessidade da existência. Roquentin, portanto, ilustra a tese fenomenológica da intencionalidade da consciência defendida pelo existencialismo sartreano. Talvez o mesmo não possamos dizer de Mersault.

Enquanto Mersault gosta da praia, bronzeia seu corpo e brinca com a espuma das ondas em sua boca, Roquentin, o herói de ‘A náusea’, é um intelectual que sente a ‘revelação da existência’. É a náusea entendida como desvendamento da consciência no mundo, com a inevitável descoberta da carga falsificante que pode existir em qualquer relacionamento sem essas falsificações. Sobre isto, Mersault nada sabe. Ele simplesmente vive o presente com a indiferença de quem acredita já não estar mantendo distâncias entre o ser e o parecer (GONZÁLEZ, 1982, p48)

Lembrando apenas que o livro *A náusea* foi terminado em 1938, antes da aproximação de Sartre ao marxismo.

Como disse também Mélançon (1976, p.36), comentando a análise das causas do suicídio, segundo Camus, e demonstrando o amor pela existência, presente no escritor argelino:

C'est la vie elle-même, qui justifie qu'on se maintienne dans l'existence. On connaît l'amour de la vie et la passion de vivre qui animaient Camus. Il est donc normal qu'il considère la vie comme valeur à opposer au suicide⁸ (MÉLANCON, 1976, p.36)

Igualmente, Thierry Fabre, na revista *La pensée de midi*:

Renoncer à vivre, c'est justement ce à quoi Camus n'a jamais consenti. Le goût de la vie, le sens des plaisirs, l'amour de femmes, la beauté du monde, sont autant de *noces* dont Tipasa est à la fois l'origine et l'horizon...⁹(FABRE, 2010, p.114).

É evidente a aproximação, apesar das diferenças, dos temas existencialistas nos dois autores, o que não quer dizer, realmente, que Camus era um filósofo ou um escritor existencialista. Sartre, sobretudo após sua adesão ao marxismo, procurou entender a história com um sentido, dialético, buscando a transformação do mundo, chegando a aderir à causa maoísta (cuja Revolução Cultural na China significou uma violência contra a cultura e o povo chinês), e Camus, mesmo não acreditando em nenhum sentido da história, tematizou a respeito de um sentido que o homem busca dar à sua existência. E assim teve também um grande papel na história, não só com suas reflexões intelectuais, sua magnífica obra literária, mas também com uma participação efetiva nos acontecimentos de seu tempo, o que o fez participar do movimento de *Resistência* ao nazismo, de lutar contra qualquer forma de poder totalitário, colocando sempre a questão da liberdade humana no centro dos

⁸ “É a vida, ela mesmo, que justifica que se mantenha a existência. São conhecidos o amor à vida e a paixão de viver que animava Camus. É então normal que ele considerasse a vida como um valor oposto ao suicídio”.

⁹ “Renunciar a viver é justamente aquilo que Camus jamais concordou. O gosto da vida, a sensação dos prazeres, o amor das mulheres, a beleza do mundo, são tantos contatos, dos quais Tipasa é, às vezes, a origem e o horizonte.”. Este trecho refere-se a *Noces à Tipasa*, obra camusiana de relatos autobiográficos, que mostra como Camus gostava de frequentar o povoado de Tipasa no litoral argelino e onde sentia a alegria de viver refletindo sobre seu destino e sobre a existência.

debates filosóficos e históricos. Mesmo se com isto desagradasse a direita e a esquerda.

REFERÊNCIAS

AÍSSA, Carlos M. Ramirez. *El extranjero, un encuentro fallido de Camus y Visconti*. Análisis (Revista colombiana de humanidades). Bogotá, D.C: n.78, ene.-jun., 2011, p.111-129.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7ª ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOISSDEFRE, Pierre. "Vida e obra de Albert Camus" (Introdução). In: CAMUS, Albert. *A peste*. Trad. Graciliano Ramos. Rio de Janeiro: Ed. Opera Mundi, 1973, p.25-55.

CAMUS, Albert. *Calígula suivi de Le malentendu*. Paris: Gallimard, 1958.

_____. *Cartas a um amigo alemão*. Trad. Antônio Ramos Rosa. Lisboa: Edição Livros Brasil-Lisboa, 1980.

_____. *Estado de sítio; O estrangeiro*. Trad. Maria Jacintha e Antônio Quadros. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Les justes*. Paris: Editions Gallimard, 1950.

_____. *O homem revoltado*. 5ª ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Éditions Gallimard, 2017.

_____. *A peste*. Trad. Graciliano Ramos. Rio de Janeiro: Ed. Opera Mundi, 1973.

_____. *O primeiro homem*. Trad. Tereza Bulhões C. da Fonseca e Maria Luiza N. Silveira. São Paulo: Nova Fronteira, 1974.

_____. *Primeiros cadernos*. Trad. Rui Guedes da Silva. Lisboa: Edição Brasil-Lisboa, s.d.

ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. In: Aristófanes; Ésquilo; Eurípedes; Sófocles. Teatro grego. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1977.

FABRE, Thierry. *Camus et la pensée de midi. La pensée de midi*, fevereiro / 2010, n.31, p.113-116. [URL:www.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2010-2-page-113.htm](http://www.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2010-2-page-113.htm). (Acessado em 21/09/2017).

Building the way

GONZÁLEZ, Horácio. *Albert Camus: a libertinagem do sol*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. (Os pensadores). Trad. João P. Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o governo civil*. (Os pensadores). Trad. João da Silva Gama. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LUKACS, Georg. *Existencialismo ou marxismo?* Trad. João Carlos Hüne. São Paulo: Senzala, 1967.

MACIEL, Luís. Carlos. *Sartre: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MELANÇON, M. *Camus: analyse de as pensée*. Suisses: Les Editions Universitaires, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. 3ª ed. Trad. Carlos J. Menezes. Lisboa: Guimarães & Cia. Editores, 1976.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1986.

PENHA, João da. *O que é existencialismo*. 10ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PIMENTA, Danilo. R. *A criação absurda segundo Camus*. (Dissertação de Mestrado em Estética e Filosofia da Arte). Ouro Preto, MG: Instituto de Filosofia, Arte e Cultura, UFOP, 2010.

PINTO, Mário C. *Albert Camus: um elogio do ensaio*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social / Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (Os Pensadores.). Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo* (Os Pensadores). Trad. Paulo Perdigão. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp.7-38.

_____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. São Paulo: Nova Fronteira, 1981.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM Editores, 1999.