

**A Perpétua Tensão da Consciência: o Conceito de Revolta
e seus Deslocamentos**

Rafael Lins Ribeiro

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Mestrado em Filosofia

Universidade Federal do Espírito Santo

Rafael Lins Ribeiro

**"A Perpétua Tensão da Consciência: o Conceito de Revolta
e seus Deslocamentos"**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 16 de dezembro de 2021.

Comissão Examinadora:

Profa. Dra. Thana Mara de Souza (UFES)
Orientadora e Presidente da Comissão

Prof. Dr. Lúcio Vaz de Oliveira (UFES)
Examinador Interno

Profa. Dra. Luiza Helena Hilgert (UFSCar)
Examinadora Externa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
LUCIO VAZ DE OLIVEIRA - SIAPE 1581446
Departamento de Filosofia - DF/CCHN
Em 20/12/2021 às 15:06

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/336517?tipoArquivo=O>



Documento assinado digitalmente
LUIZA HELENA HILGERT
Data: 04/01/2022 19:55:57-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
THANA MARA DE SOUZA - SIAPE 1775461
Departamento de Filosofia - DF/CCHN
Em 07/01/2022 às 11:09

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/342153?tipoArquivo=O>

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

VITÓRIA, dezembro de 2021

Ribeiro, Rafael Lins, 1993

A Perpétua Tensão da Consciência: o Conceito de Revolta e seus Deslocamentos.

[Vitória] 2021

vii, 108 p., 29.7 cm (UFES, M. Sc., Filosofia, 2021)

Dissertação, Universidade Federal do Espírito Santo, PPGFIL.

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. Thana Mara de Souza, pela orientação atenciosa, criteriosa, rica e iluminada.

Ao Prof. Dr. Lúcio Vaz de Oliveira e à Profa. Dra. Luiza Helena Hilgert pelas contribuições fundamentais na qualificação e pela leitura cuidadosa dedicada a esta dissertação.

À minha família, agradeço pelo apoio incondicional.

À CAPES, pela bolsa de pesquisa que tornou este trabalho possível.

“Por isso recomendo que se desfrute a vida, porque debaixo do sol não há nada melhor para o homem do que comer, beber e alegrar-se. Sejam esses os seus companheiros no seu duro trabalho durante todos os dias da vida que Deus lhe der debaixo do sol! [...] Por mais que se esforce para descobrir o sentido das coisas, o homem não o encontrará. O sábio pode até afirmar que entende, mas, na realidade, não o consegue encontrar.” (Eclesiastes 8:15-17)

“Até mesmo os homens sem evangelho têm o seu Monte das Oliveiras. E neste, tampouco, devem adormecer.” (CAMUS, 2017a, p. 98)

SUMÁRIO

RESUMO	9
RÉSUMÉ	10
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 - O MITO DE SÍSIFO COMO METÁFORA EXISTENCIAL	13
1.1 A fundamentação filosófica do absurdo em Camus	17
1.2 Atitudes perante o absurdo: esperança, suicídio, manter-se no absurdo	34
1.3 A ideia de Revolta em O mito de Sísifo	46
CAPÍTULO 2 - A REVOLTA	60
2.1 A tensão entre o “sim” e o “não”: definições de homem revoltado e revolta metafísica	68
2.2 Os elementos da revolta: dignidade, coletividade e solidariedade	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS	107

RESUMO

Em nosso trabalho, procuramos demonstrar o surgimento do sentimento de revolta em *O mito de Sísifo*, de Albert Camus, além de seu desdobramento metafísico e suas variações de significado em *O homem revoltado*, do mesmo autor. Enunciando a revolta como uma atitude de tensão no embate entre ser humano e mundo, examinamos esse conceito, abordando seus desdobramentos no horizonte do pensamento camusiano. Seguindo as linhas do raciocínio do filósofo, a partir da rejeição do suicídio, nossa pesquisa também se propõe a pensar a revolta como forma autêntica para o ser humano lidar com o absurdo, admitindo a verdade e a responsabilidade sobre a existência, sem escapismos, saltos de fé ou fanatismo, na busca pela peça que falta ao quebra-cabeça da condição humana.

Palavras-chave: Absurdo, Revolta, Mito, Camus.

RÉSUMÉ

Dans notre travail, nous essayons de démontrer l'émergence du sentiment de révolte dans *Le mythe de Sisyphe* d'Albert Camus, en plus de son déroulement métaphysique et de ses variations de sens dans *L'Homme révolté*, du même auteur. Énonçant la révolte comme une attitude de tension dans le choc entre l'être humain et le monde, nous examinons ce concept, abordant son déploiement à l'horizon de la pensée camusienne. Suivant les lignes du raisonnement du philosophe, à partir du rejet du suicide, notre recherche propose également de penser à la révolte comme un moyen authentique pour l'être humain de faire face à l'absurde, en admettant la vérité et la responsabilité de l'existence, sans échappatoire, sauts de foi ou fanatisme, à la recherche de la pièce manquante dans le puzzle de la condition humaine.

Mots-clés: Absurde, Révolte, Mythe, Camus.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem origem na nossa percepção de como toda obra camusiana sofre evoluções e deslocamentos. Albert Camus expõe o sentimento humano diante do mundo absurdo em *O mito de Sísifo* (1942) e *O homem revoltado* (1951), expressando a revolta metafísica do homem que se levanta contra sua própria condição e, conseqüentemente, contra toda criação para não ser esmagado em sua insignificância frente à falta de sentido da finitude e o nihilismo.

Eu continuo acreditando que este mundo não tem um significado superior. Mas sei que algo nele faz sentido e é o homem, porque ele é o único ser que exige ter algum. Este mundo tem, pelo menos, a verdade do homem e nossa tarefa é dar-lhe suas razões contra o destino, ele mesmo. E ele não tem outras razões além do homem e é esse que deve ser salvo se se quiser salvar a ideia que se tem da vida. Seu sorriso e desdém me dirão: o que é salvar o homem? Mas eu lhe grito com todo meu ser, não é para mutilá-lo e é para dar suas chances à justiça que ele é o único a conceber (CAMUS, 1948/1972, p. 74)

Neste trabalho, os aspectos biográficos de Camus são ditados pelas palavras do próprio escritor e filósofo:

A pobreza, em primeiro lugar, nunca foi uma desgraça para mim: a luz espalhava nela suas riquezas. Mesmo as minhas revoltas foram por ela iluminadas. Creio poder dizer, sem trapacear, que, quase sempre, foram revoltas para todos, para que a vida de todos se elevasse na luz” (CAMUS, 1958, p. 11, tradução nossa)¹.

A autocrítica desenvolvida por Camus no prefácio da reedição de sua primeira obra, escrita quando ele tinha apenas 22 anos, é importante para a introdução biográfica deste trabalho, o que explica, em parte, a possibilidade da exploração filosófica das variações de significados de absurdo e revolta, pois o prefácio é escrito por um Camus mais experiente em idade e pensamento, que olha para trás e fala de seu próprio percurso entre a filosofia e a arte.

O filósofo expõe a visão de mundo que marcou sua obra. A vida do autor em sua terra natal, na África, onde “o sol e o mar nada custam” (CAMUS, 1958, p. 15), alimentou

¹ “La pauvreté, d’abord, n’a jamais été un malheur pour moi: la lumière y répandait ses richesses. Même mes révoltes en ont été éclairées. Elles furent presque toujours, je crois pouvoir le dire sans tricher, des révoltes pour tous, et pour que la vie de tous soit élevée dans la lumière”

diversas vezes suas representações literárias e filosóficas. Tentamos captar ainda o que faz de Camus não só um escritor reconhecido por seu talento literário, mas também um filósofo que, através de sua veia ensaística, investigou filosoficamente o sentimento do absurdo.

Podemos perceber que Camus já continha em si mesmo a contradição entre o artista “solar”, que se elevou pela revolta, e o filósofo soturno, que se confrontou com o absurdo:

Para corrigir uma indiferença natural, fui colocado a meio caminho entre a miséria e o sol. A miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na história; o sol ensinou-me que a história não é tudo. Mudar a vida, sim, mas não o mundo do qual eu fazia minha divindade (CAMUS, 1958, p. 11).

Nessa constante abertura existencial marcada pela sensibilidade, Camus opera transformações e deslocamentos conceituais sobre a revolta e o absurdo. Nessa constante progressão de suas concepções, devemos ter prudência na interpretação das metáforas ensaísticas do autor. Aqui, discorreremos sobre o nosso método de interpretação da obra camusiana aplicada a este trabalho.

Para nós, o Camus artista se transforma em filósofo conforme suas concepções sobre a relação entre homem e mundo se deslocam do romance para o ensaio filosófico. Entretanto, o Camus artista nunca deixa de existir nas obras filosóficas e o Camus filósofo sempre aparece nos romances. Sua arte reside exatamente no exercício de abertura para a investigação dos fenômenos mundanos que o autor presencia. A filosofia camusiana apresenta-se sob a forma de arte através da escrita ensaística, podendo ser caracterizada como uma obra de arte sobre a finitude humana, pintada no quadro infinito do mundo. As obras analisadas nesta dissertação são como livros de areia, pois, a cada releitura, alguns pontos de vista escorrem entre os dedos e um punhado de novas interpretações podem ser colhidas.

É exatamente pela grande força de estilística e literária contida no pensamento filosófico de Camus que procuramos interpretar de maneira prudente as metáforas que incorporam as páginas de *O mito de Sísifo* e *O homem revoltado*. Essa prudência é necessária para que o trabalho não perca o viés filosófico proposto, mesmo diante da possibilidade de se perder parte da beleza dos argumentos, pois pretendemos enfatizar o conteúdo filosófico e não

o estético das obras analisadas. Como exemplo dessa força literária que procura demonstrar o absurdo por imagens, devemos olhar a seguinte citação que, além de exprimir grande beleza, pode servir como entrada ao assunto de nosso capítulo. No conto *Núpcias em Tipasa*, constante na obra *Núpcias, o verão*, Camus exprime uma imagem quase mística da natureza, descrevendo também a impressão profundamente nostálgica do protagonista, que admira a beleza da cena e experimenta a unidade com a natureza.

Na primavera, Tipasa é habitada pelos deuses e os deuses falam no sol, no odor dos absintos, no mar revestido por uma couraça de prata, no céu de um azul inclemente, nas ruínas cobertas de flores e na luz que jorra aos borbotões por entre as pedras amontoadas. Em certas horas, o campo fica negro de sol. Os olhos tentam inutilmente perceber outra coisa que não sejam as gotas de luz e as cores que tremem na beira dos cílios. O odor intenso das plantas aromáticas arranha a garganta e sufoca, no calor descomunal. A muito custo, no fundo da paisagem, consigo vislumbrar a massa escura do Chenoua, que se enraíza nas colinas que circundam a aldeia, estremece com um ritmo seguro e pesado, para ir agachar-se no mar. Chegamos à aldeia que se abre sobre a baía. Entramos num mundo amarelo e azul, onde nos acolhe o suspiro perfumado e acre da terra estival da Argélia (CAMUS, 1959/1999, p.11, tradução nossa)².

A partir deste ponto, chegamos ao primeiro momento de mergulhar junto a Camus na investigação do absurdo.

A comunhão entre o homem e a natureza, exposta nesta citação, ilustra a felicidade de um indivíduo em unidade com o mundo de seu entorno que, apesar de injusto, é belo. Através da beleza, da estética, Camus assegura que este mundo vale a pena. Para o autor, o ocaso dessa felicidade e dessa comunhão está na separação com a natureza e na tentativa frustrada de reunião. Diante disso, o absurdo macula para sempre a felicidade e a sensualidade, e o verão sai de cena perante o absurdo que esvazia os cenários de sentido. A esse respeito, Pimenta (2008, p. 39) explica que: “a tentativa de união é de capital importância

²“Au printemps, Tipasa est habitée par les dieux et les dieux parlent dans le soleil et l'odeur des absinthes, la mer cuirassée d'argent, le ciel bleu écru, les ruines couvertes de fleurs et la lumière à gros bouillons dans les amas de pierres. À certaines heures, la campagne est noire de soleil. Les yeux tentent vainement de saisir autre chose que des gouttes de lumière et de couleurs qui tremblent au bord des cils. L'odeur volumineuse des plantes aromatiques racle la gorge et suffoque dans la chaleur énorme. À peine, au fond du paysage, puis-je voir la masse noire du Chenoua qui prend racine dans les collines autour du village, et s'ébranle d'un rythme sûr et pesant pour aller s'accroupir dans la mer. Nous arrivons par le village qui s'ouvre déjà sur la baie. Nous entrons dans un monde jaune et bleu où nous accueille le soupire odorant et âcre de la terre d'été en Algérie” (CAMUS, 1959/1999, p. 11).

na procura da felicidade; quando não conseguimos efetivar a união, desenvolve-se a infelicidade no homem”. Paradoxalmente o próprio anseio humano de entrar em comunhão e núpcias com o mundo, reforça e aumenta o obstáculo que dele me separa, denunciando assim um afastamento irreparável: minha consciência me opõe ao mundo, torna-me um permanente estrangeiro (ALVES, 1998). O ser humano tenta de muitas formas resolver essa separação, Camus elege algumas atitudes para a investigar, o suicídio (físico e filosófico), a esperança religiosa e o manter-se no absurdo. O absurdo expresso na separação entre o homem e o mundo é o ponto de início da jornada filosófica que nos conduzirá ao segundo momento, referente à demonstração da revolta como conceito relevante e como atitude coerente já em *O mito de Sísifo* e, posteriormente em *O homem revoltado* segue-se a revolta metafísica como desdobramento do combate contra o absurdo.

Nesta dissertação, abordaremos o tema da revolta como desdobramento coerente do absurdo e suas implicações práticas, conseqüentes da recusa à indiferença, não para definir “o sentido da vida” e tampouco para afirmar que a revolta é esse sentido. Pretendemos compreender justamente o que significa afirmar que tal atitude seria eticamente coerente.

Apontar a revolta como uma atitude razoável frente à falta de sentido não significa delimitar uma resposta final para essa questão. Trata-se de trabalhar essa noção como uma forma de rejeição à indiferença, que justificaria qualquer ato em um mundo sem valor. Nossa intenção é abordar esse conceito como elemento transformador da indiferença em crítica, como meio para lidar melhor com as absurdidades. Experimentar transformar opacidade em clareza e resignação em ação significa, aqui, caminhar em direção a uma teoria sobre dignidade e alteridade. No desenvolver do tema, veremos como Camus apresenta a revolta como aspiração do ser humano por justiça e direitos, o que abriria alguma via para construção de sentido para a atividade humana.

A intenção fundamental desta pesquisa é analisar o pensamento camusiano sobre a revolta, conceito contido em *O mito de Sísifo* e na obra *O homem revoltado*. O problema central é dividido aqui em uma série delimitada de questões: a partir da falta de sentido do mundo tudo é lícito? Do absurdo segue-se que a morte voluntária é o desdobramento necessário? O que a evocação da revolta significa nas novas leituras que reabilitam Camus como filósofo?

Utilizaremos os dois primeiros capítulos de *O homem revoltado* para discutir o problema do absurdo, abordando a revolta como potencialmente criadora de limite de valor ou de medida de sentido para iniciativa humana que considere o outro e seus direitos à integridade e dignidade. Como objetivos secundários, também vamos problematizar a transfiguração do homem absurdo em um triunfante herói revoltado, discutindo se este seria uma figura solipsista e se a revolta seria exclusivamente engendrada no âmbito político, assim abordaremos a revolta como “aventura coletiva”. Desde o ensaio sobre absurdo, o pensamento do autor parte da suspensão de toda resposta dada para o suicídio até sua época e coloca um conjunto de suspeitas que se iniciam com o questionamento de julgar se a vida vale ou não a pena. Usando o absurdo como ponto de partida de seu método, Camus conclui que, para que a vida valha a pena, não é necessário haver sentido, pois seu valor não está contido em si mesma, mas na ação humana e na fidelidade aos limites éticos que nos separam da barbárie.

Por esses caminhos, investigaremos o pensamento camusiano sobre a revolta, um sentimento que conduz a um valor positivo de ação e a um fundamento comunitário objetivo.

CAPÍTULO 1 - O MITO DE SÍSIFO COMO METÁFORA EXISTENCIAL

A arquitetar na sombra a despedida/ Do mundo que te foi contraditório/ Lembra-te que afinal te resta a vida/ Com tudo que é insolvente e provisório/ E de que ainda tens uma saída: entrar no acaso e amar o transitório (PENA FILHO, 1959, n.p).

Este capítulo se baseia nas principais seções de *O mito de Sísifo* (CAMUS, 2017a), obra que constitui camada essencial à sustentação do conceito de revolta, atitude defendida por Camus como um desdobramento necessário do absurdo. Apontamos a seguinte questão proposta pelo filósofo: Já que a vida não tem um significado transcendente ou intrínseco, ou seja, um sentido que ordene e seja sua finalidade, por que viver? Como primeiro objetivo, tentaremos identificar aspectos do conceito de revolta ainda no ensaio sobre o absurdo, porque se a constatação do absurdo, do “divórcio entre ator e cenário”, está na análise camusiana das opções para superação (salto de fé ou suicídio), então, é possível que a obra também traga as primeiras manifestações do que o autor conceitua como revolta. Ao longo de todo o trabalho, pretendemos mostrar como o conceito de revolta se estabelece e gradualmente se transmuta, sofrendo críticas por parte do próprio Camus.

Segundo Camus (2017b, p. 17), “a vida é manutenção do confronto entre a consciência e o silêncio do mundo”. Entre o ser que aspira e o mundo que é gratuito, a vida constitui uma corda tensionada. Essa afirmação, contida em *O homem revoltado* (CAMUS, 2017b), ilustra parte do que será discutido neste capítulo, pois adotaremos uma argumentação que aponta para a tensão entre o absurdo e a revolta, tornando possível a interpretação da condição do espírito humano em relação à busca por significado existencial. Nosso objetivo não é responder categoricamente se a vida tem um sentido único, que preencha toda demanda dos seres humanos. Buscamos apenas discutir, conforme os ensaios sobre o absurdo e a revolta, a pergunta sobre o valor da vida, questão mais premente da filosofia.

Para Camus, não há sentido último da vida e não há vida sem absurdo, o autor nos oferece uma ideia do sentido na vida. A maneira como investigamos os aspectos do absurdo – esperança, irracionalismo e nostalgia – demonstrará uma diferença importante entre “sentido da vida” e “sentido na vida”, abrindo uma via de resposta ao nosso problema fundamental da

pesquisa: abraçar o niilismo ou reafirmar a vida. Camus parte do pressuposto de que não há um “sentido da vida”, mas discute modos de lidar com o absurdo, o que criaria “sentidos na vida”, permitindo que valesse a pena viver.

Este capítulo se divide em três partes. Inicialmente, vamos investigar o sentimento do absurdo, procurando demonstrar que este resulta de um desencontro cósmico: de um lado, o indivíduo racional busca sentido a tudo em sua volta; de outro lado, o universo não possui sentido ético ou existencial algum em si mesmo. Nesse contexto, o sentimento de absurdidade é experimentado no reconhecimento da racionalidade de que a vida não tem sentido para além de nosso próprio entendimento ou consciência. Então, todo valor que atribuímos à busca por sentido não é mais do que uma valoração pessoal ou uma combinação de valores sociais e culturais enraizados em nosso comportamento cotidiano. Em nosso trabalho, apontamos que o absurdo faz com que o ser humano se sinta um estrangeiro em sua própria vida, diante da indiferença do universo. Logo, o absurdo consiste na posição metafísica de um homem deslocado.

O absurdo desempenha o papel de posição metafísica inicial em Camus. O que é então esse absurdo? É o estado de contradição que existe entre o homem e mundo: há uma desproporção, um divórcio entre os dois, que constitui uma espécie de “pecado”, mas sem Deus (MÉLANÇON, 1976, p. 21, tradução nossa)³.

Essa posição é comum a todos os seres humanos, pois, em algum momento, o indivíduo passa a questionar o valor da vida. Ao se sentir em suspeição, arrancado de seu conforto, surge no espírito humano a *nostalgia* não como solução, mas como uma manifestação do sentimento de absurdo. Essa nostalgia é um desejo metafísico, na medida em que esse sentimento é gerado pela posição desconfortável do homem em sua vida, que o faz desejar transcender sua condição precária e imposta, alcançando uma condição ideal (MÉLANÇON, 1976). A angústia impulsiona o ser humano a procurar soluções e, nesse cenário, a *esperança* religiosa pode ser a razão de escape de um mundo absurdo. Assim, a esperança nasce como uma forma de encontrar resposta em um mundo irracional, mas,

³ “L'absurde joue le rôle de position métaphysique initiale chez Camus. Qu'est-ce donc que cet absurde? C'est l'état de contradiction qui existe entre l'homme et le monde: il y a une disproportion, un divorce entre les deux, qui constitue une sorte de «péchés», mais sans Dieu” (MÉLANÇON, 1976, p. 21).

segundo Camus, aprofunda ainda mais o irracionalismo, porque essa resposta se transforma em adesão furiosa a uma visão religiosa que exige que o ser humano faça um salto de fé.

Camus assevera: o mais terrível dos sofrimentos poderá ser suportado, se for justificado; mas, sem explicação, os homens em geral não suportam viver. Inventam assim alternativas que possam mitigar o sofrimento e que caucionem sua crença e sua insistente busca de razões justificadoras para sua existência. Numa palavra, os homens trapaceiam ante o intolerável (PAIVA, 2013, p. 118).

A segunda parte deste capítulo aborda as duas possibilidades de atitude perante o absurdo constatado: esperança e suicídio. A esperança questionada por Camus é de cunho religioso e se fundamenta na negação da vida. Já o suicídio acontece de duas formas: como resposta ou trapaça ao absurdo. Aqui, há de se diferenciar o suicídio físico do filosófico, que se refere à morte da inteligência, que percebe a separação com a natureza apontada por Camus. Para o autor, a problemática do absurdo exige uma resposta. Por recusar o suicídio físico e por não aceitar que o absurdo se esgote filosoficamente em salto de fé em Deus, o que pode ser considerado um suicídio filosófico, Camus lança a categoria de revolta, que consiste na necessidade de a criatura de se levantar diante da criação, desafiando-a. Para isso, o autor lança mão do mito sobre Sísifo e nisto avançamos para a interpretação do sentimento de revolta ainda no ensaio sobre o absurdo.

Na terceira parte do capítulo, analisamos o absurdo em relação ao sentimento da revolta, que surge da indignação aparentemente impotente na seção final em *O mito de Sísifo*.

À primeira vista, a punição de Sísifo parece tão devastadora, que qualquer revolta seria em vão, mas, como veremos, outra concepção se colocará além da impotência, fazendo com que esse sentimento não seja inteiramente impotente. A revolta surge como a atitude mais coerente diante do absurdo.

Por fim, pretendemos demonstrar como Camus expõe o problema das variações de significado de uma revolta absurda, gerando alguns paradoxos que serão discutidos ao longo do capítulo e a possibilidade da revolta como uma constante já em *O mito de Sísifo*. Como poderíamos compreender essas variações de significado? É realmente possível falar de *revolta absurda*?

Com efeito, por ser algo que nos ultrapassa, a vida nos faz sentir-nos impotentes diante de sua gratuidade. Entre a sensação de sermos ultrapassados e a busca por uma solução, a revolta surge como uma atitude equilibrada na busca de sentido, revelando-se opaca em um mundo desregrado. Assim, podemos abrir caminho para compreender os significados da relação da revolta com o absurdo para Camus.

Para compreender alguns dos significados da revolta, vamos nos guiar pelo seguinte raciocínio. O suicídio é o fim abrupto do confronto, é fuga ou rendição. Então, a revolta é resultado da admissão da vida como único bem necessário, admissão sem a qual o próprio absurdo não teria respaldo. Logo, para afirmar que a vida é absurda, é necessário que haja uma inteligência viva que se dá conta e se choca com essa absurdidade. Essa inteligência é caracterizada em Sísifo, que carrega em si a dualidade entre o desejo de felicidade e a impossibilidade de reconciliação com o mundo e essa inteligência absurda, tal como o herói, não espera redenção.

Ao romper com toda expectativa de redenção, sem que isto resulte num espírito resignado, o homem absurdo emancipa-se de toda idolatria, enfrenta seu tormento, humaniza seu destino. O assentimento visceral e doloroso de sua condição propicia que ele se torne autor consciente e radical dos seus dias. Não quer isto dizer que ele possa burlar o destino ou controlar os vaticínios a ele designados pelas forças atroz e desmedidas que o ultrapassam, o que o lançaria na lógica das trapaças, de uma falsa liberdade. Significa que, liberto do amanhã, dos ideais que contemplam suas recônditas e tenebrosas nostalgias, ele vivencia mais radicalmente sua condição de sujeito (PAIVA, 2013, p. 120).

Com isso, “o esforço de um corpo tenso ao erguer a pedra enorme” (CAMUS, 2017a, p. 122) demonstra a dificuldade diante da inconciliação com o mundo absurdo, diante das nostalgias que nos fazem desejar a reconciliação da consciência com um mundo de unidade e justificação. Esse esforço contém o significado da vivência radical da condição de ser humano, este que não pode extirpar, sem trapacear, as desmedidas que o ultrapassa, mas pode ao menos humanizar seu destino, pois não há um que não possa ser superado (CAMUS, 2017a) na atitude possível de extrair dessa situação a ação de se revoltar.

1.1 A fundamentação filosófica do absurdo em Camus

Com a conhecida passagem do início de *O mito de Sísifo*, iniciamos nossa investigação: “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia” (CAMUS, 2019, p. 19). Devemos investigar o sentimento que leva alguém submeter a vida a julgamento; “trata-se, para começar, da relação entre o pensamento individual e o suicídio” (CAMUS, 2017a, p. 20). Em outras palavras, Camus sugere o escrutínio da oposição entre o julgamento sobre o valor da vida e o sentimento que leva a evadir-se dela.

As perguntas centrais são: Há um princípio desse absurdo? Onde esse princípio se encontra? Quais as suas consequências?

O germe se encontra no coração do homem. Lá é que se deve procurá-lo. Esse jogo mortal que vai da lucidez diante da existência à evasão para fora da luz deve ser acompanhado e compreendido. Há muitas causas para um suicídio, e nem sempre as causas mais aparentes foram as mais eficazes [...]. O que desencadeia a crise é quase sempre incontrollável. Os jornais falam com frequência de “aflições íntimas” ou de “doença incurável”. Estas explicações são válidas. Mas teríamos que saber se no mesmo dia um amigo do desesperado não o tratou de modo indiferente. Ele é que é o culpado. Pois isto pode ser suficiente para precipitar todos os rancores e todas as prostrações ainda em suspensão. 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 (CAMUS, 2017a, p. 20).

Essa semente do suicídio aparece no coração humano quando o indivíduo, em suas experiências malfadadas, acumula sentimentos como raiva, horror, nojo. Mesmo enterrados bem fundo, esses sentimentos acabam por brotar e, como plantas daninhas, sufocam e adoecem o indivíduo. O absurdo se encontra no terreno da relação entre humano e mundo e não necessita de um princípio fora da ordem humana para que exista, pois é experimentado pelo homem de carne e osso, através de suas relações e acontecimentos ao longo de sua existência. Como argumenta Camus (2017a), o próprio absurdo não é exterior, nem interior; ele coabita o mundo com o homem, mesmo quando essa condição não é sentida por todos os seres humanos, pois é de natureza situacional, ou seja, potencialmente está sempre por acontecer. “Seu conteúdo está também na posição do homem perante a morte,

posição em que nenhuma moral e nenhum esforço são justificáveis, diante da finitude que ordena nossa condição” (CAMUS, 2017a, p. 30).

Segundo o autor, a revolta não consiste em um esforço de justificativa da vida, mas é uma consequência do absurdo e representa o próprio anseio por viver. Assim, a revolta é resultado de uma cisão.

“O absurdo – a conjunção entre a consciência que clama por respostas e o mundo que silencia – atualiza permanentemente a cisão fundamental inscrita em toda subjetividade; condena-nos ao estranhamento” (PAIVA, 2011, p. 271). O ser humano despojado de um passado confortável e de mundo que garanta unidade, encontra-se com o absurdo, experimentando um sentimento de exílio sem solução:

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 do absurdo (CAMUS, 2017a, p. 21).

Essa cisão entre nosso ser e o mundo, entre o que ansiamos e o silêncio do universo, é um espaço vazio que não se preenche facilmente, porque não podemos concluir que do nosso desejo por sentido haja real correspondência com a existência de algum sentido. Embora eu possa pensar que exista alguma finalidade preexistente para a vida, algo como destino, isso pode nunca se realizar. Assim, a ideia ou aspiração que tenho do sentido da vida não é suficiente para atestar sua existência. Isso rouba do espírito seu descanso, porque, incomodado, o homem se debate na escuridão de um universo privado de luzes e ilusões que lhe eram fontes de conforto.

Como reação ao sentimento de absurdo surge a nostalgia por uma unidade que outrora nos pertencia (CAMUS, 2017). A fragmentação de nossas perspectivas, como cenário destruído, provoca pesar e nostalgia em relação a um tempo em que o mundo não nos era incongruente. Mesmo que esse tempo não tenha realmente existido, agora, por diversas razões, não mais nos encaixamos. Com isso, “o absurdo, a nostalgia da unidade, eclode, suscitando tanto o anseio por um passado imemorial quanto à aspiração por um reencontro futuro” (PAIVA, 2011, p. 271). Reforçando o argumento de Camus, Paiva (2011) afirma que o

desejo de justificação eclode diante de um cenário arrasado ou, no mínimo, desajustado. Com isso, geralmente buscamos no passado uma forma de justificar o presente e tentamos planejar um futuro que esteja novamente ajustado aos nossos anseios. É na volta gratuita do mundo a sua “hostilidade primitiva” que, segundo Camus, perdemos algo que era chave para a compreensão do nosso lugar na existência. Um hábito, uma ideia, uma relação, tais elementos mudam junto com o mundo, sem grandes explicações, às vezes, em um movimento sutil, outras, através de um grande acontecimento. De todo modo, o que era familiar já não é mais.

Segundo Camus (2017a, p. 28), “uma coisa apenas: essa densidade e essa estranheza do mundo, isto é o absurdo.” Isso significa que não há controle absoluto, o mundo pode nos escapar e mudar sem pedir permissão aos nossos planos.

A hostilidade primitiva do mundo, através dos milênios, remonta até nós. Por um segundo não o 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. Assim como há dias em que, sob um rosto familiar, de repente vemos como uma estranha aquela mulher que amamos durante meses ou anos, talvez chegue mesmo a desejar aquilo que subitamente nos deixa tão sós (CAMUS, 2017a, p. 28).

Camus aponta que procuramos incessantemente por justificação e, na falta disso, nos distraímos ou nos apegamos a algum ponto. Com isso, a busca por sentido fia-se na corrente dos gestos cotidianos em que o coração procura em vão alcançar o que lhe falta e deseja (CAMUS, 2017a). Nessa cotidianidade, estabelecemos uma rotina em que somos impelidos – pelo menos a maioria das pessoas – a cumprir obrigações para sobreviver, dia após dia, ano após ano, na expectativa, talvez inconsiderada, de alcançar paz e tranquilidade quando mais velhos. Assim, em todos os dias de uma vida opaca, as coisas vão se desenrolando na ordinariedade do cotidiano e tudo vai ficando para amanhã. Cativo da banalidade, sempre há um momento em que o corpo desperta, se horroriza com a falta de sentido de seus atos e se revolta. Para Camus (2017a), o tempo nos leva, mas sempre chega uma hora em que temos de levá-lo.

A *temporalidade* se revela como constitutiva do absurdo. Camus discorre sobre uma forma de atitude humana em relação à temporalidade de sua existência que, antes da

constatação do absurdo, é de uma maneira e se transforma em outra depois dessa constatação. Antes, o homem se coloca à frente do tempo, ingenuamente confiando que controla seu futuro. Depois da constatação, sente-se ultrapassado pelo mundo e passa a correr atrás do tempo na tentativa de recuperá-lo ou para transformar sua trajetória.

Segundo Paiva (2003, p. 161,) “vivemos fantasiando o futuro, alimentando-nos de projetos calcados nas débeis credibilidades humanas, cujos horizontes são colocados em xeque pelo irromper incompaciente das gratuidades”. A fantasia do futuro, assinalada pela autora, consiste em um comportamento corriqueiro para muitos: o indivíduo projeta sua vida baseado em uma normalidade nos dias, mas essa cotidianidade é débil e passível de ser quebrada por qualquer evento estúpido e gratuito. Assim como Paiva (2003), Camus também observa o comportamento humano de se projetar como imortal no tempo, ignorando sua própria falibilidade.

Segundo o autor, ao projetar totalmente a vida no futuro, deixamos de viver no presente e, de certa forma, negamos a própria vida ao esquecer a finitude. O filósofo assevera que reclamamos da brevidade da vida, porque pouco vivemos e projetamos nossos objetivos em um futuro incerto. Para Camus, no absurdo, o tempo é inimigo do indivíduo⁴, mesmo que ele o empregue bem. A descoberta da temporalidade no absurdo refere-se à relação da vida humana com a finitude em contraposição ao desejo humano por duração e eternidade. Por isso, os dois pensadores dialogam sobre o valor dos projetos existenciais. Embora a morte seja certa, o que importa é como o ser humano cuida do tempo de vida que resta. É nessa relação de desperdício e projeção da temporalidade que o homem se encontra diante da consciência da morte e o absurdo se eleva na percepção da ordinariedade dos nossos atos cotidianos. No entanto, a perspectiva de Camus não se limita à retenção ao presente. O reconhecimento do absurdo e da finitude não levariam a uma rejeição total de criação e de projetos existenciais, pois, embora o filósofo enfatize a retenção ao presente, ele não rejeita todo tipo de deslocamento imaginativo do presente. Por exemplo, Camus habilita a arte e a literatura⁵ como meios de deslocamento imaginativo que não demandam uma efetividade do vivido, mas

⁴ Já na reflexão sobre a revolta, a relação do indivíduo com a temporalidade irá se transformar em amizade, pois o revoltado quer se tornar aliado do tempo, pois é no seu tempo presente que ele tem sua única abertura.

⁵“Mas a tensão constante que mantém o homem diante do mundo e o delírio ordenado que o leva a admitir tudo lhe trazem outra febre. Nesse universo, a obra é então a oportunidade única de manter sua consciência e de fixar suas aventuras. Criar é viver duas vezes” (CAMUS, 2017a, p. 97)

que representam e afirmam a vida, imaginando o passado, presente ou o futuro. Então, como afirma Paiva (2003), o tédio e o cansaço da vida cotidiana, presa a uma temporalidade sufocante, mostram que não há futuro redentor, pois, ainda que possamos nos deslocar e projetar, não temos garantia de sucesso em nossas empreitadas⁶.

Não há problema em ter projetos, pois há coisas que potencialmente valem a pena. Porém, o perigo do qual nos alerta Camus está em se agarrar a planos que pensamos ser infalíveis. Atribuir perfeição a esses planos pode nos causar esmagadora frustração quando eles não são bem-sucedidos, por vezes, aprofundando o sentimento de absurdidade. Camus alerta para o fato de que nossa capacidade de transcendência está acompanhada de uma alienação que nos torna vulneráveis à fuga do presente.

A percepção temporal da finitude desvela o absurdo, pois mostra ao ser humano que, a partir de um ponto de vista objetivo, sua vida é insignificante. Porém, ainda que reconheça isso, o ser humano é incapaz de desistir de sua adesão à vontade de viver, o que significa que, mesmo condenado à finitude, o indivíduo deseja levar a cabo suas aspirações, visa compreender sua condição e se realizar. A temporalidade expõe a contradição homem-mundo, mas essa contradição não invalida totalmente o compromisso que temos com a existência, que se desenrola em planos e objetivos. Essa contradição apenas revela que não há nada que garanta nossos planos. Isso evidencia a tensão da consciência frente ao absurdo um viver em corda bamba, que, por vezes, nos faz aspirar por segurança: “Assim, insistimos: não é a constatação do absurdo o objeto privilegiado do ensaio, mas as consequências de sua descoberta e inteligibilidade. Ou seja, o aflorar do absurdo na consciência do homem” (PAIVA, 2003, p. 162).

A vontade cega de uma segurança no futuro também pode suprimir coisas boas que podem acontecer gratuitamente. Nesse ponto, é curioso perceber que a gratuidade do absurdo não é fundamentalmente boa ou ruim, mas a forma como o indivíduo lida com esse elemento poderá ser positiva ou negativa. Sobre isso, argumenta Camus (2017a, p. 27):

Cenários desabarem é coisa que acontece. Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado no mesmo ritmo, um

⁶ Não há futuro redentor, constatação que engendra a revolta da carne.

percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia surge o “por que” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro.

A percepção da estranheza surge em ocasiões corriqueiras (CAMUS, 2017a). O sentimento do absurdo aparece em sintomas, no âmago do ser humano em sua relação com o mundo, nos momentos que marcam os rompimentos dos gestos comuns do cotidiano. Provavelmente, o mais corriqueiro sinal dessa ruptura é a vontade do indivíduo em romper com seus hábitos familiares na procura, talvez em vão, do seu elo com o mundo, porque o sentimento de pertencimento se extraviou pelo caminho da ordinariedade.

Os cenários constituídos por hábitos da vida cotidiana desabam frequentemente para pessoas diferentes no mundo, pois, eventualmente, as correntes dos atos cotidianos se rompem. Segundo Camus, esses cenários desabam porque, na maioria dos dias de uma vida, somos levados pelo tempo, andamos e levamos nossas vidas de forma desapercibida, mas chega um momento em que a situação se inverte e, diante do tédio e da forma mecânica que passamos a levar o tempo, percebemos que estamos vivendo ordinariamente. Isso, potencialmente, nos faz sentir afastados de algo que nos é essencial, mas que não sabemos propriamente o que é. Embora não seja exatamente o tédio que inaugura o absurdo, esse jeito mecânico de existir expõe o rompimento do cenário e o absurdo da condição humana se desvela.

“Começa”, isto é 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 restabelecimento. Em si, a lassidão tem algo de desalentador. Aqui devo concluir que ela é boa. Pois tudo começa pela consciência e nada vale sem ela (CAMUS, 2017a, p. 27).

O tédio está no final, como provável consequência de uma vida executando tarefas de forma autômata. Ao mesmo tempo, é nesse ambiente de lassidão que a existência pode recomeçar, pois, em algum momento, algum lance corriqueiro pode desencadear um deslocamento da consciência, que é despertada por um assombro: “por quê?”. Nesse caso, ou o indivíduo retorna às suas amarras, não dando atenção a esse assombro, ou experimenta o “despertar”. Tal despertar, que se junta ao espanto do indivíduo diante de sua condição de

tédio, não está direcionado a algo específico. Esse “despertar definitivo” é causado pela angústia. Ao contrário do simples medo, é justamente a indeterminação do objeto que ameaça, é o resultado da própria consciência do indivíduo ao abrir a questão sobre si mesmo e sua condição, segundo a qual somente a trivialidade é vivida e pouco lhe pertence justificadamente.

Sempre procuramos conforto. Assim, em relação ao sentimento de absurdo, é compreensível que o ser humano, repetidamente, busque se desviar da angústia e da absurdidade, vivendo no futuro, no tempo do “amanhã”, do “mais tarde”, do “quando você conseguir uma posição” ou do “com o tempo vai entender”.

“Essas inconseqüências são admiráveis, porque afinal, trata-se de morrer” (CAMUS, 2017a, p. 27). A consciência da morte não significa a afirmação de que todos os planos são inúteis no presente, eventualmente há aquilo que é digno de valor, mas essa consciência torna errôneo confiar no futuro e, conseqüentemente, nos encontramos na dicotomia tensionada do absurdo, segundo a qual julgamos ter muito a fazer, mas pouco tempo para realizar. Apesar disso, lançamo-nos aos nossos projetos. Não é necessário pensar de forma extrema para justificar os nossos atos, pois o extremismo de pensar que todos os nossos projetos selam a cisão entre o mundo e a existência é absurdo. Nesse sentido, entendemos que o absurdo se descreve também como um ponto de inflexão na vida do indivíduo.

O que nos importa, aqui, é esse primeiro movimento, que começa na reflexão. É a partir da comparação entre dois termos, minhas aspirações por sentido e o mundo, isto é, o ator e seu cenário, que o indivíduo avalia sua condição absurda, e, sem essa reflexão o homem não desvela o sentimento de absurdo que o invade (CAMUS, 2017a).

A descoberta da trivialidade cotidiana é contraditória, podendo nos levar deliberadamente ao fingimento, a uma ignorância simulada, fazendo com que vivamos como se tudo estivesse sob o controle de uma força maior ou de um plano infalível que, em princípio, nada garante. Nossos planos são sempre cálculos baseados em probabilidades que nunca asseguram perfeitamente o resultado. Pelo contrário, esse desencanto causado pela absurdidade traz o transtorno à consciência, expulsa o homem de seu paraíso, o coloca para

andar com suas próprias forças, com a consciência de sua condição. Ainda assim, haverá aqueles que não optam por uma ignorância simulada e se mantêm no absurdo.

O tédio, o enfatiamento da rotina, é sempre interrompido por aspirações a algo mais, porque a vida é carência, é um querer incessante. Por mais que nosso espírito tente se fechar em uma unidade, em um mundo imóvel de esperança, o mundo é dinâmico e nos força a sair do lugar, a nos mover através dos anos, acumulando cada vez mais consciência de nossa brevidade. O tempo marca em nosso corpo a evidência. “É sempre surpreendente o fato de que a maioria viva como se “ninguém soubesse” (CAMUS, 2017a, p. 29). Simulamos ignorância porque nos assustamos diante do desconhecido e a experiência final da morte, desconhecida dos vivos, é tida apenas como acontecimento alheio (CAMUS, 2017a). Provavelmente, tememos mais nossa descontinuidade e desaparecimento do que a morte em si. O fim causa-nos angústia, talvez, porque queremos deixar no mundo uma marca ou porque queremos viver perenemente coisas boas, de modo que desejamos continuidade. Contraditoriamente, ao simular ignorância, o ser humano deseja a verdade e, sem ela, prefere a morte. Há que se considerar, no entanto, que não desejamos qualquer verdade, mas uma que justifique nossa própria vida. “O ‘conhece-te a ti mesmo’ de Sócrates tem tanto valor quanto o ‘sê virtuoso’ dos nossos confessionários, revelam tanto uma nostalgia quanto uma ignorância” (CAMUS, 2017a, p. 32). Assim, diante do pêndulo entre a lassidão e sofrimento, apegamo-nos prontamente à primeira verdade que ofereça uma nova segurança, que pareça iluminar toda a vida. Com isso, criamos constantemente fortes convicções para endossar nossas atitudes. Nesse momento, o despertar pode ser seguido de uma volta aos grilhões. Ao sair da caverna, nada garante que não entraremos em outra, afinal, a luz do sol é forte, cansa a visão e incomoda o corpo.

A consciência da morte, da insegurança, da lassidão de uma vida vazia repercute ainda em vida. Após a morte, aparentemente, tudo se finda e não há recompensa ou punição. Então, é na repercussão da dureza de existir e no regozijar gratuito dos dias que forjamos e cuidamos do que nos é caro. Logo, o peso da responsabilidade do “despertar” é a consequência imediata que sobe à consciência e pesa aos ombros.

Estranho a mim mesmo e a este mundo, armado somente com um pensamento que se nega quando afirma, que condição é esta em que só posso

ter paz deixando de viver, em que o apetite de conquista se choca contra os muros que desafiam seus assaltos? Querer é suscitar paradoxos. Tudo está arrumado para que nasça uma paz envenenada que a displicência, o sono do coração ou as renúncias mortais proporcionam (CAMUS, 2017a, p. 33).

Nesse tempo, tudo parece apontar para uma paz de espírito envenenada. A insistência em simular ignorância quanto ao absurdo nos faz desejar cada vez mais objetos, em busca de uma satisfação, fazendo nossos corações repousarem sobre uma lógica cada vez mais insustentável. Displícites, acomodamo-nos às facilidades de compreender o mundo através de hábitos, depositamos nossos sonhos e consciências em poderosas ilusões, como a esperança no progresso. Renunciamos, então, à inteligência e continuamos a cometer os mesmos erros do passado.

Em suma, o raciocínio sobre o absurdo e o suicídio é a ilustração de Camus sobre uma contradição, uma oposição de fatos e crenças entre atitudes perante expectativas subjetivas e condições objetivas de satisfação ou catividade e dor. De um lado, estão os que morrem porque consideram que não vale a pena viver e, de outro, os que se sacrificam por uma razão de viver⁷, o que significa afirmar que as pessoas também cometem suicídio devido às crenças sociais e filosóficas que julgam dar sentido às suas vidas. Se, eventualmente, julgarmos que a existência não vale a pena (CAMUS, 2017a) e se agirmos conforme essa decisão, perdemos o motivo de nos colocar quaisquer outras questões. O que Camus indica com o contraste apontado acima é que viver é julgar ativamente e escolher, como for possível, uma forma de existir que valha a pena em relação à tensão com o absurdo. Todos os atos, por mais calculados que sejam, podem ter consequências imprevisíveis, o que é insuportável para alguns. Existir exaustivamente à busca de sentido e segurança se mostra perigoso e custoso, pois, mais do que hábitos de justificação, a vida exige ação.

A questão sobre a unidade e uma ordem, por vezes tomada como superior, aparece como ponto crucial do absurdo. Os hábitos constituem um ponto de segurança a partir do qual fundamentamos nossas aspirações e emoções, mas, quando as certezas que compõem esses hábitos se quebram, o ser humano se afasta de sua zona de conforto, assim como um exilado se separa de sua terra (CAMUS, 2017a). Assim, é necessário recomeçar e ressignificar constantemente a vida, na tentativa de se criar um sentido para a existência.

⁷ “Querer é suscitar paradoxos” (CAMUS, 2017a, p. 33).

Invariavelmente, o desejo por unidade liga-se à busca pelo sentido e pela continuidade dos hábitos confortáveis e a unidade é pautada pelo sentimento de nostalgia, quase sempre reacionário. Camus denomina “*revolta da carne*” (2017a, p. 28) aquilo que traz a dor dos arrependimentos pelas coisas não realizadas ou distantes, mas ardentemente desejadas e que, por vezes, julgamos garantidas por um plano maior. A revolta da carne, a vontade pura do corpo de viver com plenitude em um lugar ou uma história “que já foi melhor” (2017a, p. 26), nos parece ser sintomática de uma escalada⁸ de consciência. Trata-se da tensão do confronto entre o desejo passageiro e o homem que deseja ser eterno, mas sabe-se finito. Na aspiração por continuidade e clareza a qualquer custo, o ser humano nega sua carne passageira, desejando um corpo eterno em unidade com suas aspirações.

Em *O Verão*, Camus estabelece como princípio que “tudo o que é perecível quer durar”. Mas apenas o homem, “qualquer homem devorado pelo desejo perturbado de durar”, percebe isso. Existe a contradição absurda: “Essa necessidade insaciável de durar” é confrontada com “este mundo mortal e limitado”, onde somos “rebitados no tempo”, onde tudo é dado para ser removido, onde ruínas negam o ideal de homens. O próprio amor não dura, nem funciona, a própria vida tem um fim” (MÉLANÇON, 1973, p. 23, tradução nossa)⁹.

A nostalgia, como uma reação da carne, encontra-se também na percepção do desperdício do tempo, porque ele traz a demonstração da vida se esgotando. Então, o anseio pelo passado se torna tão absurdo quanto o anseio pelo futuro, afinal, “o amanhã é somente aspiração, a carne se revolta, pois sobe a nosso corpo a consciência da morte” (CAMUS, 2017a, p. 28). O autor demonstra que a nostalgia não é somente regressiva, ela se coloca também no futuro. De todo modo, ela sempre pertence a um tempo longínquo, que foge ao

⁸ Escalada, porque, tomamos o absurdo como ponto de partida e não de chegada.

⁹ “Dans *L'Été*, Camus pose en principe que «Tout ce qui est périssable désire durer». Mais seul l'homme, «tout homme dévoré par le désir éperdu de durer», en prend conscience. Là est la contradiction absurde: «cet insatiable besoin de durer» se trouve confronté à «ce monde mortel et limité», où nous sommes «rivés au temps», où tout est donné pour être retiré, où les ruines nient l'idéal des hommes. L'amour même ne dure pas, les œuvres non plus, la vie elle-même a une fin” (MÉLANÇON, 1973, p. 23).

presente¹⁰. Toda nostalgia almeja paralisar o tempo, evitar a morte e a mudança, embora o único destino inevitável para nós seja a morte (CAMUS, 2017a).

A nostalgia, descrita como um sentimento ou aspiração por um tempo que já passou, um tempo de coisas que amávamos e que se perderam, traz pesar sobre o coração e uma saudade do que foi vivido. O antes e o agora se racham como o chão seco de um sertão e nada mais parece ser como antes. Frente a uma tristeza que limita nossas perspectivas, nos voltamos a um passado idealizado e nos ressentimos com o presente árido, desejando que a vida fosse diferente, que o sertão virasse mar. Segundo Camus (2017a, p. 31): “essa nostalgia de unidade, esse apetite de absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano” e constitui o estado da nossa condição no mundo na experiência do absurdo (MÉLANÇON, 1973).

Nostalgia em si está em toda parte em Camus. É especialmente o absurdo. Refere-se ao estado do homem – separado – de algo: unidade, verdade etc. É sinônimo de – necessidade de – apetite de –. É mais metafísico: onde há homem, há nostalgia. Está inscrito no coração do absurdo: “O absurdo não teria nenhum significado fora da nostalgia.” (CAMUS, 2017, p. 31) Ela é uma das três personagens essenciais no drama do absurdo; nostalgia da unidade, nostalgia da clareza intelectual, nostalgia da duração e da eternidade, nostalgia do absoluto que vão se acentuando nas obras de revolta (MÉLANÇON, 1976, p. 57, tradução nossa)¹¹.

Segundo nossa interpretação da obra de Camus, o conceito de nostalgia parece constituir um dos vários aspectos do sentimento do absurdo, uma consequência da cisão fundamental. Nos parece ser mais assertivo afirmar a nostalgia como âmbito existencial de uma experiência temporal de falta e necessidade de justificação e sentido. Em meio à densidade opaca do mundo, o homem tenta enxergar em algum ponto de sua vida um tempo em que as coisas fizeram sentido e, diante da nostalgia, se sente exilado. Assim, absurdo,

¹⁰ “Que cada um examine seu pensamento, e o achará sempre ocupado com o passado e o futuro, quase não pensamos no presente: e, quando pensamos, é só para tirar dele a luz para dispor do futuro, o presente nunca é o nosso fim” (PASCAL, 2005, p. 242).

¹¹ “La nostalgie comme telle est partout présente chez Camus. Elle l'est surtout dans l'absurde. Elle désigne l'état de l'homme — séparé de — quelque chose: l'unité, la vérité, etc. Elle est synonyme de — besoin de — appétit de -. Elle est de plus métaphysique: là où il y a de l'homme, là il y a de la nostalgie. - Elle est inscrite au cœur même de l'absurde: «L'absurde n'aurait pas de sens hors de la nostalgie». Elle est l'un des trois personnages essentiels du drame de l'absurde; nostalgie d'unité, nostalgie de clarté intellectuelle, nostalgie de durée et d'éternité, nostalgie d'absolu qui iront s'accroissant dans les œuvres de la révolte” (MÉLANÇON, 1976, p. 57).

nostalgia e irracional são personagens que surgem juntos, sem divisões estanques, como sentimentos ou elementos que definem essencialmente o absurdo.

Afirmamos anteriormente que a nostalgia é uma consequência do absurdo e que ela consiste em uma fuga sentimental para um passado idílico, sendo resultado do choque entre as expectativas sobre o presente e o passado, visões também compartilhadas por Camus. Em resumo, o sentimento de nostalgia é o produto da separação e, por conseguinte, expressa a absurdidade quando tentamos retornar ao lugar ou época em que nos sentíamos confortáveis.

A nostalgia como sentimento resultante da cisão é componente do absurdo, diante da consciência que deseja voltar no tempo, mas confronta-se com a impossibilidade dessa realização. Trata-se do desejo de união com uma totalidade reconfortante, uma constatação da carência de unidade. “O homem absurdo entende que pode apreender os fenômenos e enumerá-los por meio da ciência, mas, nem por isso julga que capta o mundo em unidade” (CAMUS, 2017a, p. 33).

Diante dessa contradição inextricável do espírito, compreendemos totalmente o divórcio que nos separa de nossas próprias criações. Enquanto o espírito se cala no mundo imóvel de suas esperanças, tudo se reflete e se ordena na unidade de sua nostalgia. Mas em seu primeiro movimento, esse mundo se fissa e desmorona: uma infinidade de cintilações reverberantes se oferece ao conhecimento. É preciso desistir de reconstruir sua superfície familiar e tranquila que nos daria paz ao coração (CAMUS, 2017a, p. 31).

A nostalgia perpassa toda aura do absurdo nas obras camusianas (MÉLANÇON, 1976). Segundo o autor, a nostalgia é um sentimento metafísico, que realça a condição humana como separada de uma unidade com o mundo e, por conseguinte, de supostas razões que justifiquem sua relação com este mundo dado na existência.

Se admitimos a falta de sentido desse mundo que silencia, nesta situação específica, se eclipsa a ideia de uma ordem superior, segundo a qual, confortavelmente, poderíamos basear nossa vida: o que resta é a própria experiência de um mundo sem muletas, somente a pura condição humana em confronto com a opacidade mundana. Esse sentimento, gerado pelo questionamento da condição humana, é metafísico, ou seja, a atitude inerente ao ser humano de pensar sua condição no mundo é propriamente metafísica.

O esforço de recusa do absurdo apoiado na nostalgia é, para Camus, uma tentativa de resolução evasiva, que deseja romper o tempo e espaço do agora, em busca de uma posição superior à condição humana de confronto e exílio. Camus (2017, p. 31) assume uma posição diferente, desiste de reconstruir em sua filosofia “uma superfície familiar que traz consolação” e segue o argumento de uma recusa secular do suicídio, isto é, desenvolve um raciocínio para demonstrar que o ser humano não precisaria se apoiar em qualquer ideia, teológica ou não, que ultrapassa a vida, de tal forma que encontre razão de viver em sua própria condição, apesar do mal-estar e da nostalgia que dilacera o indivíduo. Camus se afasta e critica uma ideia de um sentido reconciliatório que entregaria razões mais elevadas que a própria vida e que a ordenaria conforme nossa nostalgia de unidade e possibilitaria o preenchimento da diferença entre homem e mundo.

Pois se, atravessando o abismo que separa o desejo da conquista, afirmamos com Parmênides a realidade do Um (seja lá o que for) cairemos na ridícula contradição de um espírito que afirma a unidade total e com essa afirmação prova sua própria diferença e a diversidade que pretendia resolver. Este outro círculo vicioso basta para sufocar nossas esperanças (CAMUS, 2017a, p. 31).

Observa-se uma necessidade metafísica, expressa pelo sentimento de nostalgia através da necessidade de retorno a um princípio de compreensão do mundo que explique sua ordem, uma vez que este é aparentemente desordenado. Em suma, o autor rejeita a ideia de uma ordem superior ao humano que rege toda a existência e na qual poderíamos confortavelmente repousar nossos planos e conhecimentos, mas, Camus nisto também aponta para a necessidade humana de justificativa ontológica para sua existência, que reside na busca incessante por unidade no mundo, contrariando a afirmação de toda diferença, de todo não ser, que sufoca as esperanças de justificação da ordem dos acontecimentos mundanos.

Por meio da inteligência que constata o confronto, a estranheza e o mal-estar nascem da exigência humana por unidade e clareza, pois compreender o mundo é reduzi-lo à ordem humana, porém, o ser humano se angustia frente às condições adversas em que se dá o confronto. Logo, procuramos uma solução fora do mundo, diante da opacidade da obscuridade e da morte que afetam o mundo da vida.

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 seu selo. O universo do gato não é o universo do tamanduá. O truísmo “todo pensamento é antropomórfico” não tem outro sentido. E também o espírito que procura compreender a realidade não pode se dar por satisfeito sem reduzi-la em termos de pensamento. Se o homem reconhecesse que o universo também pode amar e sofrer estaria reconciliado (CAMUS, 2017a, p. 30).

Não sabemos, com certeza, se este mundo dispõe de um sentido absoluto que poderia nos conferir clareza e conhecimento total (CAMUS, 2017a), ainda que as religiões e culturas afirmem categoricamente conhecer esse sentido. Não somos oniscientes. Ainda que sejamos cada vez mais capazes de conhecer cientificamente a natureza, isso não significa que conhecemos cada vez mais seu propósito, existindo ou não. Então, para Camus, o mundo externo se movimenta em um jogo de forças materiais harmonizadas em sua própria anarquia de finalidade, sem que haja uma ordem absoluta regendo os acontecimentos como em um roteiro. Conseguir manipular a natureza não implica em compreendê-la por inteiro (CAMUS, 2017a). Se nos aproximássemos da natureza, vivendo da forma mais natural possível, não frearíamos essa angústia de separação e apaziguaríamos o sentimento de exílio no mundo? (CAMUS, 2017a). Devemos valorizar e ressignificar a natureza, mas desejar uma volta ingênua a um passado em que “éramos melhores” é somente reflexo da nostalgia de um tempo que nunca voltará, pois jamais aconteceu.

A natureza nos é indiferente. A separação ontológica entre homem e natureza lança o ser humano para a falta de pertencimento. Afirmar que o mundo contém alguma justificação final em relação a nós seria antropomorfizar esse mundo, ato que certamente seria irracional. Em parte, a separação reside na impossibilidade de realização da ideia humana de sentido e sua efetivação na realidade, de modo que a racionalidade humana não consegue encontrar justificativas para a maioria das gratuidades que acontecem.

Eis também umas árvores, e eu conheço suas rugosidades, a água, e experimento seu sabor. Esses aromas de erva e de estrelas, a noite, certas noites em que o coração se distende, como poderia negar este mundo cuja

potência e cujas forças experimento? Mas toda ciência desta Terra não me dirá nada que assegure que este mundo me pertence (CAMUS, 2017a, p. 32).

O ceticismo apontado por Camus sobre um conhecimento que revelaria sentido intrínseco ao mundo expõe a separação metafísica, que gera o desejo de unidade e clareza neste mundo opaco que nega, eventualmente, o pertencimento do ser humano e sua vida. Segundo nossa interpretação, encontramos em Camus um ceticismo do alcance metafísico e existencial do conhecimento científico. Sutilmente, o autor mostra duas perspectivas sobre conhecimento. Primeiramente, a “reflexão” seria responsável por revelar o absurdo, como a atitude de questionar, visando compreender se a vida vale ou não a pena. Essa atitude se distingue da ciência, como método, que pensamos não ser capaz de nos mostrar o sentido da vida. Nesse sentido, o ceticismo de Camus mostra que, embora a ciência sirva para o conhecimento das causas e efeitos, ela não pode revelar, em totalidade, a finalidade da vida. Mas Camus não é um irracionalista científico e cultural; ele se coloca na posição do ceticismo quanto aos limites da razão humana em conhecer os princípios e fins do mundo. Para o filósofo, a ciência tem seu lugar¹² no mundo como tentativa de ordenamento dos saberes, mas nunca poderá apontar qual o sentido de toda vida.

O sentido do ceticismo anunciado por Camus consiste na impossibilidade do conhecimento humano, mas não de todo o conhecimento. Nesse sentido, o autor se refere à capacidade de saber qual é ou se realmente existe um sentido que justifica toda a vida. Assim, o filósofo reforça o caráter da gratuidade do absurdo¹³. Então, de um lado, há a reflexão sobre nossa condição no mundo, que constata o absurdo, e, do outro, a tentativa dessa mesma inteligência de encontrar um conhecimento escondido na desordem do mundo, conhecimento esse em relação ao qual Camus se declara cético. Em suma, podemos afirmar que, para Camus, constatar o absurdo não significa conhecê-lo como objeto e, daí, obter respostas sobre como superá-lo. O reconhecimento da condição ajudaria a lidar com a descrição da situação,

¹² “Entendo que posso apreender os fenômenos e enumerá-los por meio da ciência, mas nem por isso posso captar o mundo. Quando houver seguido todo o seu relevo com o dedo, não saberei mais sobre ele” (CAMUS, 2017a, p. 33).

¹³ “Numa esquina qualquer, o sentimento do absurdo pode bater no rosto de um homem qualquer. Tal como é, em sua nudez desoladora, em sua luz sem brilho, esse sentimento é inapreensível. Mas esta própria dificuldade merece reflexão” (CAMUS, 2017a, p. 25).

dos sentimentos, mas não a obter respostas absolutas, como tentam aqueles que a todo custo procuram sentido.

O desejo profundo da humanidade por conhecimento, expresso em nossas atividades como a ciência, a arte e a filosofia, está vinculado ao sentimento de incompreensão do homem diante de seu universo. Para o filósofo, “compreender o mundo, é reduzi-lo ao humano” (CAMUS, 2017a, p. 30). Todavia, a atitude de reduzir o mundo e negar a sua inerente gratuidade, imaginando, por exemplo, um modelo mecanicista da realidade, não implica no aumento de sua compreensão.

O absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo [...]. O irracional, a nostalgia humana e o absurdo que surge de seu encontro, eis os três personagens do drama que deve necessariamente acabar com toda a lógica de que uma existência é capaz (CAMUS, 2017a, p. 39).

Camus argumenta que o confronto entre nossa aspiração por segurança e o silêncio irracional do mundo nos lança em uma atmosfera sufocante, que produz os personagens do drama e dificulta a compreensão de nossa existência. Segundo o autor (2017a, p. 40): “dizer que esse ambiente é mortífero não passa de um jogo de palavras. Viver sob este céu sufocante nos obriga a sair ou ficar. A questão é saber como se sai, no primeiro caso, e por que se fica, no segundo.” “O único dado para mim é o absurdo. A questão é saber como lidar com esse dado e se o suicídio deve ser deduzido desse absurdo” (CAMUS, 2017a, p. 42).

O vácuo de sentido que nem toda ciência e racionalidade do mundo pode suprir também causa a nostalgia. Nesse caso, esse sentimento não se refere à saudade de alguém de carne e osso ou de um objeto, mas de um significado, de ordem, de algo metafísico, que não se encontra nas coisas, mas está além destas. Esse sentimento cresce e se coloca como questão em todas as áreas, assumindo diversas formas: nostalgia de unidade com um significado, da clareza intelectual sobre o que é o mundo e o que fazemos aqui, nostalgia da própria vida no desejo de duração e qualidade das nossas experiências e aspiração por vida eterna (MÉLANÇON, 1976). Para Camus, a nostalgia é constituinte do drama da condição humana perante a natureza. Os limites de tal condição nos colocam no máximo a contemplar os muros do que julgamos ter nos sido tirado.

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. Posso refutar tudo neste mundo que me rodeia, que me fere e me transporta, salvo o caos, o acaso-rei e a divina equivalência que nasce da anarquia. 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 a 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 a irreducibilidade deste mundo a um princípio racional e razoável, sei também que não posso conciliá-las. Que outra verdade poderia reconhecer sem mentir, sem apresentar uma esperança que não tenho e que não significa nada nos limites da minha condição? (CAMUS, 2017a, p. 57).

Percebemos a vida a partir de uma condição limitada à facticidade, de modo que não podemos saber, de fato, se o mundo tem um sentido que o ultrapassa e qual seria esse sentido. Não podemos aferi-lo, porque, se ultrapassa o mundo, também nos ultrapassa, nos deixando sem acesso à totalidade de significação. Logo, “o fosso entre a certeza que eu tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a esta segurança jamais será superado. Para sempre serei estranho a mim mesmo” (CAMUS, 2017a, p. 32). Esse fosso que se abre no seio da condição humana não está relacionado à banalidade do cotidiano, ainda que isso participe do sentimento de absurdo. Tratamos de ver, aqui, que o absurdo é a inexistência de finalidade para a vida humana.

A partir da descrição do absurdo, devemos analisar as atitudes do indivíduo que deseja escapar do absurdo. Diante dos limites da condição apontada por Camus (2017a), é necessário tentar compreender o teor de uma esperança que o homem absurdo não possui e que em sua condição não pode mentir ao pensar que a tem. Fora da condição humana ou não há nada ou há algo de sobre-humano que aniquila toda vida. Uma vez que nossa compreensão é limitada em termos humanos, então, só podemos compreender isso na medida em que esperança e suicídio se mostram como consequências do absurdo. Assim, investigaremos a seguir seus efeitos existencialmente na vida humana.

1.2 Atitudes perante o absurdo: esperança, suicídio, manter-se no absurdo

Feita a nossa interpretação sobre o absurdo e sua relação com a nostalgia na primeira seção do capítulo, agora pretendemos estabelecer uma relação entre esperança e suicídio, na medida em que ambos são tentativas de respostas para a falta de sentido, mas que acabam por aprofundar o problema, uma vez que visam extirpar da equação o absurdo.

A esperança ou o suicídio são tentativas de resolução ou fuga do absurdo, alcançadas quando o espírito humano, em sua agonia, se lança à procura de soluções. A resposta para a pergunta sobre o valor da vida parece “trazer evidências sensíveis ao coração, mas é preciso ir mais fundo até torná-las claras ao espírito” (CAMUS, 2017a, p. 19). Essas duas tentativas de se evadir do absurdo são diferentes até certo ponto, mas semelhantes na medida em que tentam eliminar tacitamente a tensão que é viver perante a condição da absurdidade.

Conforme o pensamento camusiano, podemos identificar uma espécie de jogo de tensões entre a morte, a esperança e o ser humano. Baseados nisso, podemos argumentar que há uma falsa dicotomia entre pensar que negar um sentido para a vida leva, necessariamente, a decidir que não vale a pena viver (CAMUS, 2017a). Entre esses dois juízos, há muito mais possibilidades do que essa conclusão simplista, pois muitas pessoas morrem porque consideram que não vale a pena viver, enquanto outras se deixam matar pelas ideias ou ilusões que lhes motivam a vida. Então, paradoxalmente, “o que é razão de viver pode ser também uma excelente razão de morrer” (CAMUS, 2017a, p. 19). Segundo Mélançon (1976)¹⁴, Camus aponta três atitudes em relação à abordagem de solução para o problema: o suicídio físico, o suicídio filosófico e a manutenção do absurdo, pois viver é fazer viver também o absurdo. Neste capítulo discutiremos os suicídios físico e filosófico, que se dão pela evasão através da esperança. Se Camus (2017a) julga que a questão do suicídio é a mais importante de todas é porque o julgamento sobre a vida pressupõe todas as ações, sendo, por vezes, um julgamento paralisante ou mal conduzido, que gera angústia. Através de uma suposta simplicidade, ficamos tentados a resolver o absurdo por meio da esperança ou pelo suicídio.

¹⁴ “Après avoir constaté l'absurdité du monde, il y a une triple attitude possible. On peut se suicider physiquement ou philosophiquement, ou maintenir l'absurde. Camus rejette les deux premières solutions et propose la dernière” (MÉLANÇON, 1976, p. 32).

Para Camus (2017a, p. 21), “matar-se, em certo sentido, e como no melodrama, é confessar. Confessar que fomos superados pela vida ou que não a entendemos.” O suicídio é, para o filósofo, uma exaltação, uma precipitação negadora de toda possibilidade. Na medida em que o absurdo o atinge, o indivíduo julga que não pode escapar em vida da falta de sentido. O suicídio pode ser entendido como a confissão de que “isso não vale a pena”, porque a pessoa não enxerga perspectiva no futuro. Segundo Camus (2017a), matar-se é sentenciar a ausência de qualquer motivo profundo para viver. Trata-se do êxito do desespero como consequência do absurdo. As agruras e pestes da vida são sempre passíveis de superação através da nossa própria capacidade de remodelar as situações por piores que sejam. Pelo menos intelectualmente podemos assim pensar. Mas os desesperados encaram o absurdo pelo viés da morte e da impossibilidade, “pela vista de uma inteligência infeliz, que prefere ao sofrimento de uma condição limitada, a morte voluntária, a negra exaltação em que o céu e a terra se aniquilam” (CAMUS, 2017b, p. 18).

Se o suicida constata que o mundo lhe é indiferente, é porque este deseja que a vida fosse diferente, exprimindo, por exemplo, um desejo pelo sentido que lhe falta ou aspiração por escapar do que tem em abundância, como a dor (CAMUS, 2017b). Nesse caso, a morte parece ser uma opção sedutora, porque, aparentemente, resolveria tudo. Entretanto, para Camus, o indivíduo que escolhe a morte, opta pelo fechamento de todas as possibilidades que ele aspirava e que não foram correspondidas. É justamente por isso que o autor rejeita o suicídio: porque a morte é pura impossibilidade. Através dela, nada se resolve, todas as possibilidades de reconfiguração da existência são eliminadas e a tensão positiva, advogada por Camus, é extirpada. Nesse sentido, “aqueles que se suicidam costumam ter certeza do sentido da vida” (CAMUS, 2017a, p. 22) e quando esse sentido não é encontrado, tudo é negado de uma vez.

De acordo com o autor, dois caminhos descortinam-se para aqueles que, ante o desespero de uma existência selada pelo ocaso, pela ausência de justificativa, negam a vida: alguns recorrem ao suicídio; outros, a maioria refugia-se na fé ou na esperança, perseguindo idealizações de mundos unívocos, supostamente norteados pela existência de lastros objetivos para os anseios humanos. Estes, ao buscarem consolo numa ideia de felicidade para além do mundo humano, agem como aqueles: esquivam-se do confronto com sua condição. Inúteis empreendimentos que logram obnubilar, mas não

erradicar, aquilo que se incrusta no cerne da vida de todo homem: a absurdidade (PAIVA, 2011, p. 271).

Os dois caminhos que se descortinam negam a vida por princípio, pois a existência contém o absurdo em seu seio. Logo, negar o absurdo pelo suicídio ou pela esperança é responder, com demasiada simplicidade, através de um “sim” ou um “não” em uma adesão furiosa por uma solução que não é tão simples. Seriam negadores da vida, porque a esperança a que Camus se refere é de uma vida após a morte, o que é desejado para que o sofrimento tenha fim. Com isso, o suicídio aparece como opção para abreviar e resolver a dor que se coloca, mas essa opção é influenciada pelo embotamento do desejo de viver que entorpece, de certa forma, o pensamento. Vejamos: o indivíduo se arma com um pensamento que nega a vida quando afirma uma vida após a morte ou se põe a confiar cegamente em um futuro redentor de todas as dores a partir da nostalgia de um passado supostamente melhor. Assim, julga se encontrar em uma situação em que só a vida após morte trará paz, o que o impulsiona a deixar de viver ainda em vida. E entorpecido, o indivíduo não percebe as sutilezas nos termos apontados na citação a seguir.

Exposto em termos claros, este problema pode parecer ao mesmo tempo simples e insolúvel. Mas supõe-se erroneamente que perguntas simples levam a respostas não menos simples e que a evidência implica a evidência. A priori, e invertendo os termos do problema, parece que ou você se mata ou não se mata, só há duas soluções filosóficas, a do sim e a do não (CAMUS, 2017a, p. 22).

Podemos reafirmar que Camus não acredita na simplicidade da resposta para esse problema, que é complexo porque engloba em si uma contradição sobre a esperança em relação ao senso comum ou ao cristianismo. Essa contradição consiste em apontar que a esperança nega a vida quando, geralmente, pensamos que ela é algo que favorece a existência, algo que seria base para qualquer projeto. A esperança criticada pelo autor é a religiosa, do tipo que cultiva o desejo pela vida através da morte em uma condição fora desta existência.

Tomando como ponto de partida a afirmação da concretude da existência, Camus interpreta radicalmente a vida humana no âmbito de sua finitude, indica a rejeição à nostalgia

humana por unidade e transforma a noção corriqueira da recusa do suicídio¹⁵. Essa recusa do suicídio também reflete uma metafísica, na medida em que mantém a posição precária da condição humana e afirma a vida como valor necessário. Porém, essa recusa somente é válida se for acompanhada da admissão do absurdo e não da negação que leva à evasão pela morte.

O suicídio não se traduz em uma resposta óbvia, como a de que pessoas se matam porque julgam que a vida não vale a pena. Para Camus, o desespero não é a única resposta. Contraditoriamente ao senso comum, a esperança pode se relacionar com a morte, fazendo do suicida, um esperançoso. Nesse sentido, o suicida pode ser aquele que esperava uma vida melhor e esperava se vingar ou entrar para a história em um ato de coragem. Segundo o autor, o suicídio se mostra, em último caso, como esperança de saída do absurdo.

A passagem entre a esperança e o suicídio em nosso raciocínio se dá através da ideia de reconfiguração da experiência existencial diante da dor e do sofrimento. Nossa intenção, agora, é descrever o que Camus chama de esperança, apontando como esse elemento pode levar ao seu extremo oposto, o suicídio, mais especificamente o suicídio filosófico.

Através da esperança cega, nega-se a vida quando o indivíduo se comporta pensando sempre no “depois”. Ora, o esperançoso é aquele que “espera”. Devido aos nossos anseios, sempre tentamos nos adiantar ao tempo e uma forma insidiosa de esperança captura nossa atenção, fazendo com que fantasiemos sobre o que virá adiante em nossas vidas. Agindo dessa forma, nos preparamos para a vida sem efetivamente vivê-la. Como comenta Rita Paiva (2011), a sensação de segurança – resultado da busca incessante de preenchimento de sentido no futuro – confere-nos uma perpétua esperança pelo “a seguir”, negando a existência e o agora como uma etapa de menor importância, em detrimento da etapa além da morte.

¹⁵ Noções corriqueiras de recusa do suicídio geralmente se pautam no “apego a algo maior”, na fé ou no otimismo religioso.

Camus lança mão da metáfora do jogo mortal e da noção de *divertimento*¹⁶ de Pascal, segundo a qual a inquietação humana perante a finitude nos incentiva a buscar distrações para preencher ou nos esquivarmos do vazio de razões da existência humana perante a natureza. Por isso, Camus (2017a) denomina a esperança de *esquiva mortal*, uma vez que esta coloca o ser humano em posição ilusória quando este se deixa levar exacerbadamente por alguma grande ideia que o ultrapassa. Ao contrário do que nos habilitamos a pensar costumeiramente, a condição humana é situacional e, por conseguinte, nada garante que o futuro seja bom, pois estamos sempre à mercê dos acontecimentos. Um exemplo desse pensamento costumeiro, enraizado pela religião, que, supostamente, garante verdades universais, é a esperança de uma vida após a morte, que nos faz negar a tensão quase insuportável de consciência da nossa finitude e falta de sentido. Em outras palavras, a esperança passa a dar sentido a nosso comportamento em vida perante o advento da morte e, sem esse sentido, a gratuidade acabaria por transformar a vida em mera existência de alguém condenado à morte sem motivo algum.

A esperança como valoração da vida para além da morte e prática de distração é julgada por Camus como uma atitude negativa, pois nos torna distraídos e vulneráveis, com o olhar voltado para coisas irreais que nos tiram apenas provisoriamente da tensão inerente à vida e nos conferem uma falsa sensação de segurança.

O filósofo argumenta que nem toda esquiva mortal é uma esperança, embora toda esperança, em seu sentido transcendente, seja uma esquiva mortal (CAMUS, 2017a). Então, a esperança, caracterizada por uma fé transcendente no amanhã, como em um jogo de cabo de guerra, furta a constatação do absurdo, faz o indivíduo desejar apressadamente uma saída e desvia seu olhar para idealizações de mundos unívocos, situações melhores após a morte, ou seja, um futuro calcado na distração do sofrimento e no desperdício da única vida que, por enquanto, sabemos concretamente possuir. Uma vez que esperança e dor se relacionam, fazemos o movimento de passagem para a relação entre o sentimento de dor e a falta de

¹⁶ Noção que significa, segundo Pascal, uma *distração*. Na falta da resposta para o sofrimento, a miséria e a ignorância, o ser humano preferiu “olhar para o lado”, desviar a atenção e se distrair com divertimentos. Aqui, entendemos que Camus atribui o sentimento da esperança como elemento de distração contra o sofrimento. “Para ele, a verdadeira ‘razão’ que nos leva à busca desenfreada por determinadas ocupações e que nos impede de permanecer em repouso é a consciência de certo ‘vazio interior’ relacionado à miséria de nossa condição” (PINTO, 2018, p. 4).

razões para viver, proveniente da falta de esperança. O problema da esperança religiosa, a que Camus se refere, é que ela valoriza a vida pelo prisma da morte. O filósofo defende que a vida tem de ter um valor por si só, abdicando de truques que a substituem por uma ideia que a ultrapassa. Assim, podemos deslocar também a noção de esperança para um ponto mais positivo, não mais como espera passiva, mas como aspiração mundana e íntegra¹⁷, sem esquiva, como forma atuante e desapegada de ilusões, por exemplo, de intervenção divina ou cósmica.

Essa esperança passiva, segundo a qual o homem entrega sua existência à espera de uma intervenção sobrenatural, consiste em uma renúncia, porque não é fidedigna ao mundo da vida. Antes, é vazia e, por isso, é niilista. O extremo oposto, o apego ardente a coisas específicas também traria em sua penumbra o absurdo (CAMUS, 2017a). “Os homens que morrem pelas próprias mãos seguem até o fim a inclinação de seu sentimento” (CAMUS, 2017a, p. 24) A partir disso, podemos apontar o entrelaçamento dos dois elementos descritos: a esperança como armadilha, que pode também levar à morte; e o suicídio, que nega a vida porque esta não correspondeu às aspirações do indivíduo.

Todo mal reside naquilo que nega a paixão terrena. Viver para uma outra vida é negar este mundo e a minha carne. É pecar. [...] A virtude está na fidelidade a este mundo e ao homem terreno que sou. A esperança não é consolo. Qual o sentido de uma outra vida quando sou possuído por esta? É esta vida a que quero. Tal revelação é antiga (GUIMARÃES, 1971, p. 28).

O suicídio, assim como a esperança, é também vontade de viver uma outra vida. O suicida desejava outra situação, outra sorte e, na esperança de que algo fosse diferente, encontra motivo para abandonar a vida. O suicídio constitui uma negação da própria carne, essa “paixão terrena”, pois nela não encontra o sentido almejado. O suicida rejeita a fidelidade a este mundo, porque julga que este mundo, de alguma forma propositalmente, negou um sentido e uma grande finalidade para sua vida. Colocado no limite do suportável, o ser humano é afetado pelo embotamento do entendimento, causado pelo sofrimento, sendo prejudicado ou impedido de julgar legitimamente uma situação. Assim, sua perspectiva de

¹⁷ Camus rejeita o sentido transcendente da palavra “*esperance*”, que remete ao divino, ao sobrenatural e utiliza em seus escritos termos que julga mais imanentes, como “*aspiration*” e “*expectation*”.

vida é estreitada, mesmo que os fatos e as crenças que a limitam não sejam verdadeiros¹⁸. Então, o indivíduo julga-se incapaz, ultrapassado por coisas e circunstâncias do mundo que não pode controlar ou compreender inteiramente e, portanto, julga não ser correspondido em suas esperanças que, supostamente, legitimavam sua vida.

As frustrações, os sentimentos de desprazer a que a psique será sistematicamente submetida fornecerão indícios – a princípio, incompreensíveis – de um universo que não se esgota no interior dela mesma. Esses estímulos vão ensejar a oposição entre uma realidade interna que é fonte de prazer e um mundo externo eivado de estranheza, do qual advêm desconforto e dor. Não obstante, convém ratificar: a instauração de uma nova disposição psíquica e a construção de novas fontes de identificação já não totalizantes não significam que os impulsos inicialmente dominantes sejam erradicados (PAIVA, 2011, p. 265).

O confronto entre a situação de dor, catividade e o desejo de se libertar pode desencadear um sentimento de falta de razões para viver, porque faz com que o indivíduo se sinta impedido de reconfigurar sua própria vida. O homem cria a ideia ou a esperança de outra vida na tentativa de escapar da finitude e descarta a aspiração de reconfigurar sua vida conforme sua factualidade.

A opção pelo suicídio ou pela esperança cega constitui um falso dilema. Segundo Camus (2017), abdicar da vida para resolver a absurdidade consiste em um raciocínio errôneo, pois acabamos por considerar o absurdo como um fim, quando este deveria ser tratado como um começo. O que realmente interessa são as consequências e as regras de ação que se tira e, a partir de então, é possível verificar que as opções são diferentes. Em outras palavras, se o absurdo é colocado como o ponto final, realmente a única saída é a morte, pois esses dois elementos se identificam. Nesse sentido, a esperança se torna somente mais uma face da morte, sendo a última curva do pensamento, quando este não tem mais nada de concreto a se apegar. Camus (2017a) utiliza a metáfora de lugares desertos e sem água para se referir à situação em que o pensamento chega a seus limites, restando apenas abdicar da vida com o suicídio do pensamento, em nome do conforto e da ilusão. A morte é a única vencedora nessa imagem.

¹⁸ Por exemplo, uma pessoa com informações errôneas sobre uma determinada situação e que com isso faz julgamentos errôneos sobre si mesma pode se sentir sufocada e limitada a sentimentos negativos causados por fatos e julgamentos falsos.

Muitos homens, entre os quais os mais humildes, chegaram a esta última curva em que o pensamento vacila. Abdicaram então do que tinham de mais valioso que era sua vida. Outros, príncipes do espírito, também abdicaram, mas foi com o suicídio do seu pensamento, na sua revolta mais pura. O verdadeiro esforço, pelo contrário, é se sustentar ali na medida do possível e examinar de perto a vegetação barroca de suas regiões afastadas (CAMUS, 2017a, p. 24).

O filósofo aponta para fora desse panorama cruel, argumentando que a tenacidade e a clarividência são espectadoras privilegiadas desse jogo desumano em que o absurdo, a esperança e a morte trocam suas réplicas (CAMUS, 2017a). O verdadeiro esforço, consequente de um equilíbrio e não do medo, é resultado de outro jogo e de um deslocamento da perspectiva. O suicídio e a esperança se relacionam na medida em que desejam ignorar, extirpar, tirar do cenário a tensão de viver. Através de atitudes daqueles que desejam veementemente se curar – porque consideram a condição humana uma doença –, uns abdicam da vida em um suicídio filosófico, enquanto outros recorrem ao suicídio físico. A perspectiva desse “verdadeiro esforço” é se manter, como em uma corda estendida em um abismo, sem saltar, ou seja, sem se matar ou se jogar na esperança de salvação advinda de uma intervenção divina.

Nesse jogo, o termo é ligeiramente diferente. Afirma Camus que as pessoas se matam porque julgam que a vida não vale a pena. Mas o suicídio realmente decorre da falta de sentido da vida? A resposta vem do jogo com a esperança, porque ela seria insuficiente em si mesma para prover sentido e, na inclinação de seu sentimento contra a vida, até aqueles que se matam têm a esperança do fim de suas dores ou de causar dor em alguém e até mudar o mundo. Suicídios românticos, por exemplo, costumam ter motivações como essas: causar dor em vistas de uma esperança de vingança, de modo que a razão de viver, que foi perdida, transformou-se em uma razão para morrer (CAMUS, 2017).

Tal como dados em um cassino, quando lançada, a esperança não necessariamente será positiva, trazendo em sua sombra a aspiração por autodestruição, produzida por uma revolta desmedida que visa, de qualquer jeito, apaziguar a tensão. Então, não é saída para o absurdo. Camus (2017a) aponta que o elemento necessário para se manter no jogo, sem se perder no desespero, é o esforço honesto de se sustentar ante a barreira imposta pela

absurdidade, evocando a tenacidade para não cair nas armadilhas de saídas milagrosas e a clarividência do corpo que, em sua fidelidade à vida¹⁹, recua diante do aniquilamento e não entrega o que tem de mais valioso, que é sua existência. Aqui, o tensionamento aparece nas entrelinhas. Baseando-nos em Camus, podemos argumentar que a morte é inevitável enquanto acontecimento natural. O que o filósofo recusa é o suicídio e critica de forma veemente a morte causada por injustiça e assassinato.

Como num círculo vicioso, alimentamos a esperança em um futuro, em um novo plano e, sucessivamente, nos esquivamos de forma vã da radicalidade da consciência da finitude. Por isso, alimentamos a esperança de uma vida após a morte. A esperança e o suicídio são tentativas de resolução do absurdo consideradas insuficientes por Camus. Esses dois conceitos são diferentes até certo ponto, mas também se assemelham na medida em que tentam eliminar tacitamente a tensão da absurdidade. Conforme veremos, o homem carrega consigo um universo de sentimentos e sensações que surgem em diversas situações ou são suscitados pela absurdidade (CAMUS, 2017a). com isso, a ignorância simulada – ato deliberado de desvio de foco da tensão – resulta em uma sensação de plena segurança. Assim, Camus nos aponta a esperança religiosa também como uma dissimulação diante do sofrimento presente no hábito religioso de esperar uma intervenção divina ou na aceitação resignada do sofrimento.

Certamente, a esperança pode ser um elemento positivo em situações de catividade, senão, o que resta é somente desespero e conformismo, mas no sentido da leitura camusiana, a fidelidade terrena ao mundo com o encantamento perante a beleza é o suficiente para encher o coração humano, que sem buscar fugir do mundo, torna-se ele próprio mundo.

O sol, o mar e o verde são motivos de felicidade para o homem absurdo que precisa viver o presente sem se refugiar na esperança ou no divino. Para ele, não há salvação. Sua felicidade está em seu presente. Fazer parte da natureza e viver como se o homem fosse uma extensão dela é uma forma de felicidade neste mundo (SILVA, 2013, p. 41)

¹⁹ “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” (CAMUS, 2017a, p. 23-24).

Ainda no contexto da relação entre esperança e suicídio, Camus analisa o caso de Kierkegaard, que deseja filosoficamente se curar do conflito desequilibrado entre o desespero e a esperança, pois considera essa tensão do absurdo como uma doença mortal, de modo que a solução estaria em uma adesão impetuosa à fé para fuga do desespero.

Essa atitude, que Kierkegaard chama de “salto de fé”, também é uma evasão, sendo considerada um suicídio da consciência diante do problema. É nesse desespero que, contraditoriamente, Kierkegaard se agarra. Ele não cede à admissão do absurdo, mas também não admite a revolta, pois, em sua perspectiva existencial cristã, a revolta é inútil. Então, opta por acreditar em um plano divino de redenção humana, que passa pelo reconhecimento da angústia existencial, desespero e sacrifício da razão.

Para Camus, o elemento que falta a Kierkegaard seria o da lucidez da revolta, mas para um cristão como Kierkegaard, a revolta é desnecessária, pois ele crê. Camus (2017a) considera a solução de Kierkegaard como um suicídio filosófico que, ao negar o absurdo e afirmar que a angústia é um dos elementos da condição de possibilidade para a redenção do homem, acaba por transformar o que era desespero em solução através do salto para a fé.

Entre o irracional do mundo e a nostalgia rebelde do absurdo, ele não mantém o equilíbrio. Não respeita a relação constitutiva, para falar com propriedade, do sentimento do absurdo. Certo de não poder escapar do irracional, pode ao menos salvar-se dessa nostalgia desesperada que lhe parece estéril e sem alcance. Mas se pode ter razão neste ponto em seu juízo, não ocorre o mesmo com sua negação. Se substituir seu grito de rebeldia por uma adesão furiosa ele será levado a ignorar o absurdo que o iluminava até então e a divinizar a única certeza que daí por diante terá, o irracional. O importante, dizia o abade Galiani a Mme. d'Epina, não é se curar, mas conviver com os próprios males. Kierkegaard quer se curar. Curar-se é seu desejo furioso, que percorre seu diário de ponta a ponta. Todo o esforço da sua inteligência é escapar à antinomia da condição humana (CAMUS, 2017a, p. 48).

É difícil manter o equilíbrio quando se deseja algo ardentemente. Nessa situação, tendemos a passar por cima daquilo que nos impede e desejamos eliminar da equação o termo do absurdo. Se não é possível eliminar esse elemento, tentamos nos salvar da angústia causada pela nostalgia de unidade, que é estéril e nada produz de útil, uma vez que a época da qual se sente falta é irrecuperável, até porque se trata de um tempo idealizado e, por isso,

vazio. A adesão furiosa, mencionada por Camus, consiste no suicídio do pensamento, a razão entregue em vistas do apaziguamento da dor da cisão, pois a consciência dessa fragmentação é julgada, erroneamente como a própria fragmentação, de modo que, para sanar essa fratura, se sacrifica a reflexão que nos empurra a lidar com a ruptura. A partir disso, o irracionalismo é resultado da entrega. Ironicamente, há de se ter uma lucidez para lidar com o absurdo. Sem essa lucidez, resta apenas a leviana comunhão cega com o devir e o acaso, em que Kierkegaard, por um subterfúgio torturado, dá ao irracional o rosto do absurdo, chama de Deus e lhe dá seus atributos (CAMUS, 2017a). Com isso, ele não se cura nem pode efetivamente se salvar, mas acaba por tentar fugir da antinomia da condição humana. Assim, segundo Camus, Kierkegaard colhe esperança do desespero e da morte, tornando-os parecidos quando se trata da absurdidade: através da esperança como negação redentora acontece o suicídio do pensamento. Um salto de fé para Camus é somente mais uma opção do que há de absurdo.

Tomo aqui a liberdade de chamar de suicídio filosófico a atitude existencial. Mas isto não implica um julgamento. É uma maneira cômoda de designar o movimento pelo qual um pensamento nega a si mesmo e tende a superar-se no que diz respeito a sua negação. [...] Há várias maneiras de saltar, mas o essencial é saltar. Essas negações redentoras, essas contradições finais que negam o obstáculo que ainda não foi superado, tanto podem nascer (é o paradoxo deste raciocínio) de uma certa inspiração religiosa quanto da ordem racional. Elas sempre aspiram ao eterno, e só nisso dão o salto (CAMUS, 2017a, p. 50).

Como Kierkegaard não chega à revolta, não conserva o absurdo. Por buscar uma solução, ele dá seu salto, atitude que Camus chama de suicídio filosófico. Na esperança de encontrar a verdade, velada pelo caos do mundo, ele se desvia do absurdo, quebra sua tensão e aposta no salto. Segundo Camus (2017a, p. 49-50), Kierkegaard “busca o que lhe é desejável, e não o que é verdadeiro, se alimenta das rosas da ilusão e se resigna.” Ao dar o salto, ele também se mata em vistas da eternidade de uma verdade que justifique todo o sofrimento do mundo.

Afirmar sentido que abrange tudo é um ato de fé, fora da condição humana. É uma posição ingênua e, ao mesmo tempo, perigosa. É um ato, por vezes, solipsista²⁰, que pode fazer com que o indivíduo caia em um absurdo ainda maior. O problema do salto de fé é não assumir o tensionamento, simular ignorância, delegando a outrem minha vida e meu dever com ela, em uma atitude desesperada de entrega ao irracional ou ao sobrenatural, esperando resolução de problemas que são de ordem humana.

Camus relaciona suicídio e esperança como duas atitudes que essencialmente negam e visam destruir o absurdo, destruindo e negando a própria vida, se necessário. Com efeito, a esperança por vezes assume a mesma pulsão de morte do suicídio, que deseja apaziguar a condição humana. A perspectiva de Camus traz como coerente a atitude da manutenção do absurdo: nem saltar, nem se matar.

Segundo Mélançon (1976, p. 24), “Camus inicia uma comparação entre a vida; vida como *estar presente*, lucidez, e o tempo; entre o que dura e o que passa”.

E levando ao extremo essa lógica absurda, devo reconhecer que tal luta supõe a ausência total de esperança (que nada tem a ver com o desespero), a recusa contínua (que não deve ser confundida com a renúncia) e a insatisfação consciente (que não poderia assimilar a inquietude juvenil). Tudo o que destrói, escamoteia ou desfalca estas exigências (e em primeiro lugar a admissão que destrói o divórcio) arruína o absurdo e desvaloriza a atitude que pode então ser proposta. O absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido (CAMUS, 2017a, p. 42).

Os três elementos mencionados por Camus (ausência total de esperança, recusa contínua e insatisfação consciente) mantêm a exigência de uma vida sem apelos. Seus opostos são tentativas de evasão que trapaceiam o pensamento e fazem o homem perder sua lucidez e o entorpecem. O suicídio é a negação absoluta que destrói a equação e faz com que qualquer atitude perca valor, porque a morte é o fim de todas as possibilidades, é o fim de todo potencial emprego de valor na vida. Não é uma saída, mas uma virada de mesa que destrói todo o jogo. A coerência da posição de recusa do suicídio refere-se às implicações éticas que traz consigo. Portanto, para Camus, seria a revolta o desenrolar consequente de uma vida sem apelos e mais razoável que a morte voluntária.

²⁰ Nós chamamos de ato solipsista porque, ao buscar sentido fora da condição humana ou que a ultrapasse, o indivíduo nega a vida e acaba negando os outros indivíduos como se somente o “eu” importasse.

Não há escapatória e Camus aponta para a inevitabilidade da escolha. A perpétua consciência nos renova a lembrança da lucidez no presente, nem no passado nem no futuro. A nostalgia não nos abandona e torna o presente como o inferno, fazendo com que o homem entre nele com sua rebelião e clarividência (CAMUS, 2017a). Em que trama de razões nos encontramos? Após negar a esperança, porque é uma capitulação, à medida que tenta negar o absurdo, devemos admitir a finitude sem ilusões e sem saltos de fé²¹. E, assim, tentamos saber se podemos viver sem apelos, então, de forma contrária, apostar na tensão da vida dilacerada pelo absurdo em que a revolta dá o testemunho de uma única verdade, que é o desafio desse esforço solitário (CAMUS, 2017a).

1.3 A ideia de Revolta em *O mito de Sísifo*

Até aqui, pensamos sobre a nostalgia por unidade, sentido e se a vida deveria ter propriamente uma finalidade maior para todos, que fechasse em si nosso arcabouço de significação. Vimos que a busca por esses termos traz em sua sombra mais absurdo, reforça tal sentimento, fazendo com que o corpo se revolte contra esses muros. Nesse ponto, o problema se inverte.

Aspirando viver sem apelos e muletas existenciais, Camus parte de uma afirmação que para muitos parece contraditória: “a vida será tanto melhor vivida quanto menos sentido tiver” (2017a, p. 59).

O tempo-espaço, o universo e a natureza são indiferentes a mim. Existem antes de mim e continuarão a existir depois que eu me for. Por outro lado, a vida, que me foi dada aleatoriamente e o uso que faço dela não são indiferentes.

Segundo Camus (2017a, p. 62):

Ora se o absurdo aniquila todas as minhas possibilidades de liberdade eterna, também me devolve e exalta, pelo contrário, minha liberdade de ação. Tal

²¹ “Se há absurdo é no universo do homem. Desde o momento em que sua noção se transforma em trampolim de eternidade, não está mais relacionada com a lucidez humana. O absurdo não é mais aquela evidência que o homem constata sem admitir. A luta é evitada. O homem integra o absurdo e nessa comunhão faz desaparecer seu caráter essencial que é oposição, dilaceramento e divórcio. Este salto é escapatória” (CAMUS, 2017, p. 45). Podemos afirmar, então, que um salto de fé significa, neste trabalho, confiar e basear a vida naquilo que ultrapassa a capacidade/ordem humana de entendimento, entregando ao sobrenatural a responsabilidade do agir.

privação de esperança e de futuro significa um crescimento na disponibilidade do homem.

Corriqueiramente, pensamos que a busca por sentido é sempre edificante, mas Camus (2017a) inverte essa noção ao afirmar que o homem, quando não mais limitado por princípios cheios de sentido que engessam e que se não realizados podem levar a um absurdo ainda maior, está livre para viver de maneira razoavelmente autêntica, porque seus planos não pairam em um futuro incerto, baseado em uma ordem divina, mas são trazidos à gravidade da existência concreta que nos impele a viver, pois cedo ou tarde morreremos. Justamente por não estar presa a um grande roteiro, a existência é para nós um projeto sempre em aberto, em liberdade, que pode ser preenchido e devidamente valorizado.

Isso implica que o agir se apoia na abertura surgida no abandono do mutismo superando o desespero. Vimos que o absurdo e suas consequências causados pela nostalgia surgem do violento contraste entre um passado confortável, um presente indesejado e falta de perspectiva de futuro. Nesse caso, a ação decorrente não seria o suicídio? Não necessariamente. A mesmo tempo em que não deveríamos adotar uma posição de recusa do suicídio pelo puro continuar a viver, pois isso só acarretaria uma vida indiferente, somos chamados a agir positivamente, ou seja, a reconfigurar ativamente nossa existência.

Aceitação não coincide aqui com passividade, visto que a única postura coerente e honesta que resta ao homem é a revolta. Aceitar o absurdo, sim, mas não com resignação submissa. Trata-se de encará-lo e de fazê-lo viver por meio da revolução permanente [...] (PAIVA, 2003, p. 164).

A aceitação do absurdo não significa resignação irrestrita. Camus não associa a consciência do absurdo ao conformismo. Para o filósofo, se, por um lado, o absurdo sugere que não há futuro garantido, por outro, a minha revolta contra essa condição, que emprega valor nas coisas que eventualmente valem a pena, mostra que, a partir disso, estou livre para construir, com esforço honesto, minhas escalas de valoração, ação e, conseqüentemente, um futuro razoável (CAMUS, 2017a).

Esse pensamento parece contraintuitivo, porque, muitas vezes, sem nos darmos conta, desejamos ter plena segurança de nossos planos, mas a vida, em sua gratuidade,

sucessivamente nos ultrapassa. Nenhum plano sobrevive ao contato com a realidade. Então, quanto menos apegado eu for a uma pretensão de segurança, mais chances terei de lidar melhor com essa eterna tensão. Não é o caso de afirmar que toda segurança é vã e negativa, mas admitir a falibilidade de nossas ações.

A atitude de viver sem apelos é uma exigência do que Camus chama de fidelidade ao mundo e à vida, uma rejeição inflexível à morte e aos extremismos do apego por sentido²².

Logo:

Tudo que me interessa é saber se se pode viver sem apelo. Não quero sair deste terreno. Sendo-me dada esta face da vida posso acomodar-me a ela? Ora, diante desta preocupação particular, a crença no absurdo equivale a substituir a qualidade das experiências pela quantidade. Se eu me convencer de que esta vida tem como única face a do absurdo, se eu sentir que todo seu equilíbrio reside na perpétua oposição entre minha revolta consciente e a obscuridade em que a vida se debate, se eu admitir que minha liberdade só tem sentido em relação ao seu destino limitado, devo então reconhecer que o que importa não é viver melhor, e sim viver mais. Não tenho que me perguntar se isto é vulgar ou enjoativo, elegante ou lamentável. Os juízos de valor ficam descartados aqui, de uma vez por todas, em benefício dos juízos de fato [...]. Supondo que viver assim não fosse honesto, então a verdadeira honestidade me exigiria ser desonesto (CAMUS, 2017a, p. 65).

Até aqui, elencamos três possíveis saídas do absurdo, as escolhas que podemos fazer “debaixo desse céu sufocante²³”; esperança, suicídio (físico e filosófico), manter-se no absurdo. A esperança se mostra parecida com o desespero, uma vez que, na tentativa de escapar, nos deixamos tomar pela fé. O suicida, aquele que foi levado pelas irracionalidades do mundo, não compreendeu que, na busca pela legitimidade de seus sofrimentos e na esperança do fim de suas dores, parte da equação foi destruída, o que acabou com todas as possibilidades de liberdade e ação.

Por que, então, a revolta seria uma atitude coerente em um mundo sem coerência? Afirmar o que nos oprime não seria também uma saída ilegítima?

Unicamente o enfrentamento da vida em sua ausência de significado pode contemporizar não com sua superação em prol de um ideal transcendente,

²² “A crença no sentido da vida sempre supõe uma escala de valores, uma escolha, nossas preferências. A crença no absurdo, segundo nossas definições, ensina o contrário” (CAMUS, 2017, p. 65).

²³ CAMUS, 2017, p.40.

mas com a afirmação da fragilidade humana diante do absurdo, o que aponta para a realização de algo grandioso. Não se trata de subestimar a vida, mas ao contrário, de afirmá-la. Positividade que virá acompanhada de um sentimento de revolta. Este, todavia, não implica o postular de estratégias de autoconservação que visem manter a vida custe o que custar. Inversamente, a revolta com a mortalidade e com o absurdo da existência tem como correlato a opção pela alegria e pela afirmação da vida (PAIVA, 2003, p. 163).

Assim, a revolta é criação e ação positiva. Mesmo com ciência da finitude, significa a luta diária de emprego de valor às coisas que amamos e que afirmam a vida. Para Camus, fidelidade à vida é agir ativamente, enfrentando a ausência de significado. Como aponta Paiva (2003), a fidelidade à vida consiste em existir sem apelar a um ideal do além; é trabalhar na realização de algo grandioso, ou seja, humanamente, criar sentido no mundo e não esperar passivamente por uma finalidade preexistente, já que somos a única criatura conhecida que o pode fazer de forma deliberada. A fragilidade da vida diante da gratuidade do mundo torna-se afirmação, sem se tratar de superioridade, mas de admissão da condição humana e, a partir disso, encontrando as melhores formas de lidar com o absurdo. Dentre as opções, para Camus, a revolta é a proposta que se identifica com a alegria e a afirmação do viver.

Podemos falar em saída? Divinizar a dor e manter-se na tensão é o que constitui a escolha pela vida? A revolta constitui a atmosfera da certeza de um destino esmagador, mas, ao contrário do absurdo, sem a resignação que deveria acompanhá-la (CAMUS, 2017a, p. 40). A revolta significa que o indivíduo escolheu viver, apesar dos pesares.

Esperança e suicídio também estão relacionados com três outros conceitos: a paixão pela própria existência; a *liberdade*, visto que não há sentido que determine nossas escolhas, de modo que podemos criar livremente o roteiro de nossa vida e; a *revolta* contra o absurdo, que constitui a tensão elementar do nosso raciocínio (CAMUS, 2017a) que se inicia aqui e se desdobra até *O homem revoltado*²⁴.

²⁴ Em *O homem revoltado*, a noção de revolta, originada no ensaio sobre o absurdo, se desdobra com a relação entre revolta metafísica e histórica colocada por Camus. Criar o roteiro próprio da vida significa afirmar a existência. Portanto, essa é a revolta contra o absurdo em seu seio metafísico: “Eu me revolto, logo existimos” (CAMUS, 2017b, p. 38). Em suma, este trecho é uma aproximação interpretativa que tentaremos fazer no segundo capítulo.

Diante da constatação de uma dicotomia entre a sensibilidade humana, que busca sentido, e uma ideia de sentido, que reuniria em si uma natureza que daria respostas, Camus (2017a, p. 32) declara que “para sempre o homem será estranho a si mesmo”. As demandas por sentido são confrontadas diante de um mundo contingente, a nostalgia por unidade e explicação faz o ser humano sentir que é estrangeiro em sua própria terra. A revolta que se segue é reativa, ou seja, reage ao desejo de preenchimento de significatividade ainda com nostalgia. Isso implica, por outro lado, no que Camus quer ressaltar: que a revolta surgida é o viver, criando engajamento na própria vida, abandonando o mutismo e superando o desespero.

Procurando uma saída, o homem depara-se com saltos: o da esperança, o religioso e o suicídio. Ao negar tais saltos, para Camus, a atitude mais coerente é a revolta. Essa revolta nasce da consciência do absurdo e de sua tensão. Essa consciência é o esforço lúcido do homem que desaprendeu a esperar uma solução e parte ele mesmo a criar valor, afirmando sua própria vida contra as atitudes que a desvalorizam.

Esse inferno do presente é finalmente seu reino. Todos os problemas recuperam sua lâmina. A evidência abstrata se retira diante do lirismo das formas e das cores. Os conflitos espirituais se encarnam e voltam a encontrar seu abrigo miserável e magnífico no coração do homem. Nenhum deles está resolvido. Mas todos se transfiguraram (CAMUS, 2017a, p. 58).

Aquele que se revolta, se rebela munido de um pensamento por equilíbrio. Não escolhe a morte nem o escapismo; antes, afirma a concretude de sua vida, negando grandes saltos que a podem tornar ainda mais absurda. A sensibilidade revoltada nega a morte quando afirma a vida na tensão do constante devir do mundo, sendo possível lidar com clarividência com os muros do absurdo que desafiam a sensibilidade. Nesse sentido, a inocência e a simulação da ignorância são excluídas. A consciência é um elemento basilar da revolta, tanto como movimento de início, quanto de limite para nossas ações. Em nosso trabalho, abordamos a revolta como um caminho traçado por uma inteligência sem saídas, uma dupla negação e um voltar a si mesmo, sendo pautada sempre pela consciência, no sentido de reconhecimento do absurdo e pela tentativa de lidar com isso.

Ao longo de *O mito de Sísifo*, podemos apontar a condição em que se encontra o homem consciente do absurdo e algumas de suas consequências. Centraremos a discussão na

parte final da obra e seguiremos explorando a relação que Camus estabelece entre absurdidade e o esforço da procura de sentido no trabalho de Sísifo – metáfora da vida humana – para compreender o que significa a revolta nesse contexto. Veremos que, após compreender que o absurdo é quebra constante de referências existenciais de sentido, que tem em seu seio a nostalgia de um passado confortável, criando no coração do homem uma pulsão de morte e esperança para superar essa condição de falta, Camus associa toda essa descrição do absurdo a Sísifo, que trabalha inutilmente rolando sua pedra morro acima só para vê-la despencar novamente, e à existência, em que o ator, o ser humano, se depara com cenários destruídos ou incompletos e tenta constantemente reconstruí-los, para preenchê-los novamente de sentido, embora nunca o encontre. Ambas as figuras são punidas com a falta de sentido de suas atividades.

Discorreremos sobre Sísifo, pois é nele que Camus identifica o trabalho da busca de sentido perante a gratuidade do mundo, que gera no seio humano o suicídio ou o restabelecimento. A intenção é mostrar como o filósofo aponta uma maneira coerente de lidar com o absurdo, mostrando a revolta como a divisa de Sísifo, que se torna ele mesmo a própria pedra²⁵.

Na seção final de *O mito de Sísifo*, Camus apresenta a figura épica de Sísifo, uma personagem da tradição mitológica helênica²⁶. Filho do rei Éolo, Sísifo é citado na Odisseia de Homero²⁷. Também é mencionado como Rei de Éfira e fundador de Corinto. Celebrado como o mais astuto dos homens, é apontado por Homero como pai de Odisseu, a quem teria transmitido tal astúcia como herança. Sísifo é uma personificação da *hybris*²⁸, porque, em sua busca por vingança contra seu irmão Salmoneu, comete atos atrozes. Pedagogicamente, para os gregos antigos, a personagem constitui um exemplo do que não se deve fazer, sendo exemplarmente punida pelos deuses para que os homens aprendam a nunca desafiar as divindades. Sísifo é um dos poucos a ser condenado ao pior dos infernos da tradição grega²⁹.

²⁵ “Um rosto que padece tão perto das pedras já é pedra ele próprio!” (CAMUS, 2017a, p. 122).

²⁶ Sísifo é citado em trechos do poema épico *Iliada* de Homero, poema XII.

²⁷ *Odisseia*, verso 465. Biblioteca Clássica, 2009.

²⁸ Desequilíbrio, falta, que leva o ser humano a cometer atos desatinados a fim de atender sua vontade.

²⁹ Chamado de Tártaro, é o pior ambiente do Hades, onde os piores crimes encontram punição, junto de Sísifo, segundo Hesíodo, Tântalo e Ixion cumpriam penas terríveis por suas faltas. Tântalo por ser perverso e mentiroso, Íxion por ser o primeiro homem a derramar o sangue de um parente cometendo crime contra seu sogro (BRANDÃO, 1986).

Suas atitudes de recusa ao destino e aos deuses lhe causam uma punição divina que nos chega, contemporaneamente, como exemplo para uma hermenêutica da condição humana.

No caso deste, só vemos todo o esforço de um corpo tenso ao erguer a pedra enorme, empurrá-la e ajudá-la a subir uma ladeira cem vezes recomeçada; vemos um rosto crispado, a bochecha colada contra a pedra, o socorro de um ombro que recebe a massa coberta de argila, um pé que a retém, a tensão dos braços, a segurança totalmente humana de duas mãos cheias de terra (CAMUS, 2017a, p.122).

O mito é interpretado por Camus como uma analogia à existência humana. A nossa questão aqui gira em torno da exegese da apropriação camusiana, da exploração das entrelinhas deixadas nessa interpretação, calcada na atitude de Sísifo no momento mais crítico de seu castigo. Ora, à perspectiva absurda interessa a punição do herói, mas ao raciocínio sobre a revolta interessa saber sobre a rebeldia contra os deuses e o destino, a recusa da morte e a astúcia para escolher os rumos de sua própria existência, o que leva Sísifo até o encontro com a pedra e a montanha. Nesse sentido, a citação acima denota em imagens como Camus aponta para a completa humanidade da tarefa de construção de sentido. O autor enfatiza a tensão do corpo que se esforça para carregar o fardo do absurdo, os membros superiores e inferiores do corpo que se enchem de argila na pedra carregada unicamente pela capacidade humana, capacidade essa que é a única coisa que pode criar sentido; já que a argila também pode ser usada para criar coisas, são as mãos humanas que, mesmo impotentes e condenadas, podem ainda se revoltar moldando seu próprio destino.

Em uma das lendas contadas por Higino, em troca de uma fonte de água para sua cidade, Sísifo delata Zeus para Asopo, que teve sua filha raptada pelo deus dos céus. Como castigo, Zeus o manda para os infernos. Sísifo também colocou à prova sua astúcia em outras ocasiões. Certa vez, perto de morrer, o herói ordenou à esposa que, quando já estivesse morto, deixasse seu corpo insepulto. Já nos infernos, argumentou sobre a suposta impiedade da própria esposa e obteve de Hades a permissão de retornar à Terra para se vingar. Porém, ao retornar, viu uma vez mais este mundo, o mar e o sol, a areia da praia e não voltou mais para as sombras do inferno (CAMUS, 2017a), enganando a morte. Mais tarde, morreu de velhice e Zeus mandou Hermes aprisionar sua alma no Tártaro para cumprir sua punição.

De certa forma, Sísifo personifica a paixão do revoltado pela recusa do transcendente, mas também representa o preço a se pagar neste mundo conflituoso. Seu desprezo pelos deuses, seu ódio à morte e sua paixão pela vida lhe valeram esse suplício terrível (CAMUS, 2017a). Camus nos dá pistas sobre essa via da revolta expondo a condição do herói:

Os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma rocha até o alto de uma montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso. Pensaram, com certa razão, que não há castigo mais terrível que o trabalho inútil e sem esperança (CAMUS, 2017a, p. 121).

Os poetas gregos antigos, em suas sagas épicas sobre os deuses e heróis, frutos da forma de expressão cultural mitológica, nos ilustram que a condenação à falta de sentido já habitava o coração humano desde o início da história das civilizações. O absurdo e a falta de finalidade sempre se configuraram como um tipo de castigo. Desde então, nada mudou e esse terrível recado dos deuses continua a habitar entre a humanidade sob a forma do sentimento de abandono, de estarmos “jogados”, condenados à gratuidade da existência. Utilizando o mito como analogia para a vida humana, Camus demonstra o absurdo da ordinária condição humana, na qual o indivíduo é oprimido por instâncias fora de seu controle.

Sísifo é punido por sua rebeldia. Sua vontade de viver era considerada pelos deuses como revoltada, pois ele lutava contra o destino e sua ordem. Com isso, alguns problemas se levantam em meio à proposta de nosso trabalho: O que significa a impotência de Sísifo, já que se encontra revoltado? De que maneira a clarividência do absurdo de sua condição realmente consumaria a sua vitória? Não seria contraditória tal afirmação dado o destino desse herói?

O significado da impotência de Sísifo, em analogia aos seres humanos, remonta à impossibilidade de se escapar do absurdo, que faz parte da condição humana. Segundo Camus, devemos lidar com essa situação através da revolta. Por um lado, somos impotentes, porque a morte, por exemplo, é um evento inescapável, que chegará para todos. Mas, não é por isso que, necessariamente, viveremos prostrados. O filósofo também se refere à vida como o trabalho de Sísifo. Não é por não haver uma finalidade universal e garantida, que devemos nos entregar à indiferença ou ao desespero. Novamente, o autor aponta que a falta de

sentido da vida não significa que ela não valha a pena. A impotência diante de um sistema ou condenação que nos subjuga não pode ser traduzida apenas em conformismo, que se transforma, depois, em esperança fugaz de uma vida melhor após a morte. Pelo contrário, a partir da consciência dos motivos e das amarras, nasce o questionamento. Continuamos tendo que sobreviver, dia após dia, mas com a lucidez que nos permite retomar a vida do torvelinho da ordinariedade e libertá-la da alienação. Podemos ser lançados em situações de impotência, mas não somos, essencialmente, impotentes. Por isso, é possível a atitude de revolta.

Um rosto que padece tão perto das pedras já é pedra ele próprio! Vejo esse homem descendo com passos pesados e regulares de volta para o tormento cujo fim não conhecerá. Essa hora, que é como uma respiração e que se repete com tanta certeza quanto sua desgraça, essa hora é a da consciência. Em cada um desses instantes, quando ele abandona os cumes e mergulha pouco a pouco nas guaridas dos deuses, Sísifo é superior ao seu destino, é mais forte que sua rocha (CAMUS, 2017a, p. 122).

Sísifo é resignado porque sua condição foi lançada a partir do julgamento dos deuses. Embora não possa escapar da falta de sentido de sua tarefa, é também um revoltado porque, tendo exaurido toda esperança e ilusão, abraça sua pedra com uma vontade que o torna superior ao seu próprio destino. A citação acima ilustra o movimento de revolta do herói, a virada da chave de interpretação, através da expressão de consciência da condição e aceitação do absurdo, que nega o suicídio, mas afirma a vida porque Sísifo é maior do que sua punição.

Este mito só é trágico porque seu herói é consciente. O que seria a sua pena se a esperança de triunfar o sustentasse a cada passo? O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas, e esse destino não é menos absurdo. Mas só é trágico nos raros momentos em que se torna consciente. Sísifo, proletário dos deuses, impotente e revoltado, conhece toda a extensão de sua miserável condição: pensa nela durante a descida. A clarividência que deveria ser o seu tormento consuma, ao mesmo tempo, sua vitória (CAMUS, 2017a, p. 123).

Relacionamos a revolta existente em Sísifo com uma tomada de *consciência*, pois Camus aponta para a clarividência de sua tragédia depositada no momento da descida da montanha. Esse raro momento de lucidez o coloca em confronto com a inutilidade de seu

trabalho, o que pode ser comparado com o ser humano confrontado a um mundo carente de sentido e finalidade. Então, aquele que se revolta faz algo de heroico, pois, sendo o ser humano o único ser capaz de pensar filosoficamente, logo, se levanta com sua exclamação diante do silêncio de um universo gratuito e esmagador.

O momento em que Sísifo examina, enfrenta e assume sua sina é ilustrativo do momento em que o homem se volta para sua vida e contempla seu destino. Sísifo, na leitura do autor, assimila com um misto de resignação e revolta o que lhe está destinado (PAIVA, 2003, p. 168).

A única ideia admitida por Camus como destino seria um incessante recomeçar, a história vista como um ciclo que se repete de várias maneiras, um destino que é afirmado em cada passo dado, não uma finalidade, mas uma condição da humanidade.

Para Camus (2017a), consciente de sua tarefa eterna, Sísifo hipoteticamente descobre que a consciência da miséria de sua condenação, que devia constituir sua punição, ao mesmo tempo se torna sua vitória, alcançada através da aceitação de seu destino ao executar sua tarefa eterna com consciência. Trata-se de uma revolta metafísica, talvez triunfante, que submete os próprios deuses que o condenaram. Assim como em certos dias a descida é feita na dor, também pode ser feita na alegria. Esta palavra não é exagerada, porque o que Camus enfatiza não é o momento de absurdo do castigo, durante a subida da montanha, mas o momento de lucidez apontado como movimento de aceitação da condição e, por conseguinte, seu enfrentamento. “Também imagino Sísifo voltando para a sua rocha, e a dor existia desde o princípio” (CAMUS, 2017a, p.122-123). Como afirma o autor, analogamente, os ciclos dos dias se cumprem conosco carregando nossos fardos de responsabilidade com alegria e tristeza, dor e prosperidade. Deve-se lidar com essa condição, “não permitindo a vitória da rocha, nem permanecer perpetuamente nas noites de Getsêmani³⁰” (CAMUS, 2017a, p.123). Assim, o ensaio é concluído, apontando para uma perspectiva positiva, através da rejeição do suicídio e a constatação de uma alegria possível.

Segundo Paiva (2003, p. 168), Sísifo se despe de esperança e Camus o imagina feliz, não porque ele se conforma com sua rocha, mas porque abraça a única possibilidade que

³⁰ Jardim onde, segundo os evangelhos, Jesus passa uma de suas últimas noites orando e, pelo sofrimento que viria passar, suave e chorava lágrimas de sangue (MATEUS 26:36-27:60).

lhe cabe, que é a própria vida, mesmo condenado. Dessa maneira, como Sísifo, o revoltado abraça com honestidade sua facticidade em detrimento da nostalgia e se revolta contra os saltos da religiosidade, assumindo a tensão existencial e optando por uma alegria terrena, fiel à vida – mesmo que gratuita, ainda generosa – e encontrando nela mesma seu valor.

A constatação do absurdo e a sensação de vazio que nos assaltam, ao mesmo tempo, nos impulsionam a escrever sobre a felicidade e como alcançá-la, em uma atitude oposta e como uma forma imaginativa de fuga do absurdo. Camus argumenta que a felicidade e o absurdo são irmãos, porque são filhos da mesma terra da existência: o coração humano. A felicidade não nasce do absurdo, nem o absurdo nasce da felicidade; ambos coexistem na lida dos dias na construção de um destino (CAMUS, 2017a). Toda a alegria silenciosa de Sísifo consiste nisso, seu destino lhe pertence, é completamente humano.

“Creio que está tudo bem”, diz Édipo, e esta frase é maldita. Ressoa no universo feroz e limitado do homem e ensina que nem tudo foi experimentado até o fim. Ela expulsa deste mundo um deus que havia entrado nele com a insatisfação e o gosto pelas dores inúteis. Faz do destino um assunto humano, que deve ser acertado entre os homens. Toda a alegria silenciosa de Sísifo consiste nisso. Seu destino lhe pertence. A rocha é sua casa. Da mesma forma, o homem absurdo manda todos os ídolos se calarem quando contempla seu tormento (CAMUS, 2017a, p.124).

“Está tudo bem”. A aceitação da inexistência do sentido é maldição para aqueles que procuram cegamente a solução definitiva do absurdo, porque é esta mesma uma constatação absurda, mas que aponta para a infinidade de possibilidades abertas ainda para a vida dos que julgam que somente a morte é a saída. O destino passa a pertencer a Sísifo porque ele admite sua condição, faz deste destino um assunto humano, expulsa as divindades que se regozijam no desejo de morte. Assim, os ídolos que sussurram pelo salto de fé ou suicídio se calam perante a impotência que se tornou, uma vez, resistência. Não podem punir mais seu réu, porque na sua punição Sísifo encontrou graça, na noite profunda em que o colocaram, o herói fez disso o preço de sua vitória; “não há sol sem sombra, e é preciso conhecer a noite. O homem absurdo diz que sim e seu esforço não terá interrupção” (Camus, 2017a, p.124). Sísifo diz “sim” à sua condição de esforço ininterrupto, mergulha na profunda noite com sua pedra e se ergue com ela. Assim, “está tudo bem”. O destino pertence ao herói,

porque tornando-o assunto humano, nenhum destino é mais superior. Sísifo é dono de seus dias (CAMUS, 2017a).

No instante sutil em que o homem se volta para sua vida, Sísifo, regressando para sua rocha, contempla essa sequência de ações desvinculadas que se tornou seu destino, criado por ele [...]. Assim, convencido da origem totalmente humana de tudo o que é humano, cego que deseja ver e que sabe que a noite não tem fim, ele está sempre em marcha. A rocha ainda rola (CAMUS, 2017a, p. 124).

O destino julgado como uma “sequência de ações desvinculadas” (CAMUS, 2017a, p.124) nos mostra sua origem na condição humana. Não há nada de divino. O destino pertence ao indivíduo e, dado esse reconhecimento, a condenação se inverte e coloca a revolta como aspiração mundana de fidelidade à vida.

A rocha ainda rola, porque representa a existência e o peso da busca de sentido. A pedra é a casa de Sísifo. Mesmo reconhecendo que provisoriamente não encontramos sentido absoluto, provavelmente nunca deixaremos, de alguma forma, de tentar criá-lo. Nessa lida, o homem absurdo manda todos os ídolos se calarem quando contempla seu tormento se tornar luz dentro da longa noite, através do unísono de vozes que compartilham do sofrimento que daí sabem que não estão sozinhas. Dissipando a solidão que pesa mais a pedra, podemos dividir o fardo do absurdo. “No universo que repentinamente recuperou o silêncio, erguem-se as milhares de vozes maravilhadas da Terra” (CAMUS, 2017a, p. 124).

Deixo Sísifo na base da montanha! As pessoas sempre reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele acha que está tudo bem. Este universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem (CAMUS, 2017a, p. 124).

Como Édipo, Sísifo reconhece que “está tudo bem” e transforma sua maldição em possibilidade. Sua marcha segue, porque, uma vez reconhecida a inutilidade de seu trabalho, essa verdade dura que o esmagava desaparece³¹. Nesse momento de consciência, que

³¹ “As verdades esmagadoras desaparecem ao serem reconhecidas” (CAMUS, 2017a, p. 123).

no mito de Sísifo corresponde à descida de volta à pedra, o homem contempla com lucidez sua condição e é convencido de seu poder criador. Comparado a Sísifo, o homem cria seu mundo a partir de cada grão da pedra que carrega, no meio dessa noite. Camus (2017a) imagina Sísifo feliz, porque considera que o propósito da caminhada³², como um atravessar de experiências existenciais, é capaz de preencher o coração do ser humano, sua própria luta se transforma na razão de criação de seus valores.

Ao abraçar tal modo de consciência em afirmar que o esforço de viver não terá fim junto a todas as agruras e bem-aventuranças do percurso, o homem se torna mestre de seus dias. Como Sísifo, todas as manhãs regressa à sua rocha, contemplando suas aspirações morro acima, convencido de sua condição, mas renega a nostalgia paralisante. Com isso, segundo Rita Paiva:

Mais explicitamente: com o reconhecimento da ausência de significado e de porto seguro, instaura-se a tarefa ética. Tanto na opção pelo suicídio como na opção pela vida é o próprio homem que a partir de si deve construir a instância normativa pela qual se pautará (PAIVA, 2003, p. 170).

Instaura-se a tarefa ética de autenticidade e liberdade humanista, que baseia o mundo na condição humana, falível, mas aberta ao aprendizado e à redenção. Assim, é baseando-nos na facticidade da vida, sem apelos, que devemos nortear nossas aspirações. A tarefa ininterrupta do ser humano é, nesse sentido, a construção constante da “instância normativa” que pautará sua vida e comportamento. É nessa seara que Camus (2017a) aponta para uma invenção de si e, em certo sentido, uma reconfiguração existencial. É na admissão da fragilidade da condição humana que encontramos, em Camus, a noção do que é ser humano, pois nela se abre toda possibilidade de revolta e liberdade.

Eis o que Camus designa a invenção ética de si. O homem é seu próprio artífice. Se é na sua fragilidade e em meio a assunção do absurdo que ele se edifica, é substancial assinalar que nos interstícios do pensamento de Camus encontramos uma concepção de homem. Este é o ser que, ao conhecer o absurdo e experimentar a revolta, reconhece sua liberdade e a possibilidade

³² Nesse sentido, nossa interpretação leva em conta um “caminho” que se faz igualmente importante como a rocha, porque é nesse caminho que ela é carregada e rola ao seu início. Assim, pode ser comparada à vida, que se desenrola entre caminhos de experiências de absurdo e revolta, “uma ladeira cem vezes recomeçada” (CAMUS, 2017a, p. 122).

de se construir eticamente. Contando apenas consigo mesmo, denegando transcendência de toda ordem, afirma a vida na incompletude. Visto que a assunção da absurdidade é permeada pela recusa de Deus, de toda justificação transcendente, o autor aponta o trapacear que subjaz a toda esperança de completude que reside nos ideais religiosos e laicos de realização futura. Expectativas essas que nutrem a crença numa instância transcendente que encaneceria a fragilidade e a solidão humanas, numa tentativa desesperada de aproximar o ser humano da condição divina, já que apenas Deus é completo. E viver honestamente requer o reconhecimento da incompletude, de que o homem só pode contar consigo mesmo (PAIVA, 2003, p. 170).

Ao constatar a abertura de disponibilidade a partir da liberdade frente a um destino, o ser humano pode inventar, construir e desconstruir a si mesmo, sendo seu próprio artesão (CAMUS, 2017a), porque é nisso que implica a luta a encher o coração humano. Sem julgamentos morais, o autor não afirma que essa luta é boa ou ruim, que dá ou não sentido. Ele aponta para o engajamento no mundo que em seus desafios diários enchem o coração de vontade de agir para suprir a desordem e injustiça que assolam a vida. Essa luta é o que também nos torna humanos. Viver é lutar. Se, tacitamente, recusamos o suicídio, escolhemos a vida como um valor em si mesma; logo, é na manutenção do confronto com o absurdo que Camus parece encontrar beleza, generosidade, sendo possível dizer que “está tudo bem”. Um humanismo surge desse ponto: como “exigência de viver honestamente”, Camus coloca a condição para isso se baseando na fragilidade e, ao mesmo tempo, grandiosidade humana, que depositam no homem a responsabilidade sobre sua vida, levada sem necessidade de justificação transcendente.

Na concepção de humanidade sem apelos, o autor coloca o destino humano de volta na aceitação da complexidade e multiplicidade das situações existenciais, “essa sequência de ações desvinculadas” (CAMUS, 2017a, p. 123). Esse é um passo essencial para a compreensão do conceito de revolta que desenvolveremos no segundo capítulo, sobre *O homem revoltado*.

CAPÍTULO 2 - A REVOLTA

Não adentre a boa noite apenas com ternura/ A velhice queima e clama ao cair do dia/ Fúria, fúria contra a luz que já não fulgura/ Embora os sábios, no fim da vida, saibam que é a treva que perdura/ Pois suas palavras não mais capturam a centelha tardia/ Não adentre a boa noite apenas com ternura/ Fúria, fúria contra a luz que já não fulgura (THOMAS, 1951, n.p, tradução nossa³³)

Em nosso trabalho, buscamos demonstrar como o sentimento de revolta sempre esteve no pano de fundo do raciocínio sobre o absurdo e agora emerge como assunto principal, como proposta de uma filosofia prática para lidar com o absurdo sem que seja necessário negar a situação ontologicamente precária do ser humano. Neste capítulo, discorreremos sobre a investigação filosófica de Camus sobre o conceito de revolta na obra *O homem revoltado*. Segundo Camus, a partir do momento em que toma consciência de sua situação e age, o revoltado não poderá consentir em assassinato e indiferença. Essa é a questão principal a ser discutida aqui, porém, ao longo do capítulo, surgirão outras questões decorrentes de nossa investigação.

A obra muda de tom e a inocência do revoltado, que só desejava justiça e coerência, é colocada à prova. O que queremos dizer é que a ação revoltada como atitude contra o absurdo acontece na história, no concreto. Então, a suposta inocência da revolta metafísica que nasce em *O mito de Sísifo* pode não ser mais tão inocente assim para Camus. Assim, o autor passa a examinar em que circunstâncias a revolta toma contornos perigosos e foge do que ele julga como atitude coerente.

No momento em que o crime se enfeita com os despojos da inocência, por uma curiosa inversão peculiar ao nosso tempo, a própria inocência é intimada a justificar-se. Este ensaio pretende aceitar e examinar esse estranho desafio. Trata-se de saber se a inocência, a partir do momento em que age, não pode deixar de matar (CAMUS, 2017b, p. 22).

³³“Do not go gentle into that good night/ Old age should burn and rave at close of day/ Rage, rage against the dying of the light/ Though wise men at their end know dark is right/ Because their words had forked no lightning they/ Do not go gentle into that good night” (THOMAS, 1951, n.p).

Logo, este capítulo traça uma linha de raciocínio desde o conceito de revolta metafísica até o confronto entre a noção de revolta e a ideia de culpabilidade, em que Camus coloca à prova os limites da revolta frente à aspiração de conservar a vida, e ao mesmo tempo, fazer justiça. Ao aspirar por justiça, é lícito que o revoltado tome a vida de outrem em nome de ideais “nobres”? Essa é a grande questão que norteia o trabalho de Camus. Discutiremos esse problema com base em um roteiro investigativo, a partir dos seguintes temas: a tensão da revolta entre o “sim” e o “não” do homem diante do absurdo; o âmbito teológico da revolta; a superação do niilismo pela revolta dada desde Sísifo; a questão sobre a possibilidade de construir uma regra de ação que fuja da indiferença; e a definição dos elementos que são o conteúdo da revolta: dignidade, coletividade e solidariedade.

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, de todas as atitudes elencadas, a revolta é a única que, para Camus, se coloca de forma coerente diante do desafio imposto pelo absurdo e a injustiça. Para investigar o conceito de revolta, originado a partir do raciocínio sobre o absurdo, utilizaremos a obra *O homem revoltado*. Segundo o autor, “este ensaio se propõe a prosseguir, diante do assassinato e da revolta, uma reflexão começada em torno do suicídio e da noção de absurdo” (CAMUS, 2017b, p. 15). Dessa forma, entendemos que *O homem revoltado* faz parte de uma continuidade³⁴ do pensamento camusiano sobre a revolta e, analisando alguns capítulos desse ensaio³⁵, constataremos que o significado de revolta vai se modificando paulatinamente. Essa é a questão de fundo que perpassa nosso trabalho.

Em relação ao absurdo, esta é a superação e continuidade em um cenário onde persiste a preocupação pela vida e a busca de sentido. Sobretudo, a revolta é em Camus a afirmação de um princípio em meio a um tempo imerso na não-significação e no niilismo. Dado o ambiente absurdo, o ser humano absurdo, decidido a viver unicamente com o que sabe, torna-se revoltado. O ser humano revoltado é o ser humano que tem consciência de sua condição esmagadora e diante dela se posiciona sem subterfúgios. A revolta é o resultado direto da perplexidade humana ante sua condição; é também a sua inconformidade (ALMEIDA, 2010, p. 50).

³⁴ Não podemos afirmar que esse ensaio é a exclusiva continuidade, porque o romance *A Peste* e o ensaio *Cartas a um amigo alemão* também fazem parte da construção do conceito de revolta no pensamento camusiano.

³⁵ Introdução: O absurdo e o assassinato, O homem revoltado, A revolta metafísica, Os filhos de Caim, Revolta histórica, Revolta e revolução, O pensamento mediterrâneo, Revolta e assassinato, Medida e desmedida, Além do niilismo.

Sendo o absurdo um ponto de partida no pensamento de Camus, a revolta seria o desdobramento de seu pensamento. Nesse sentido, a atitude de revolta é um convite a um reengajamento como tentativa filosófica de se construir uma resposta frente ao niilismo e ao mutismo da não significação. Como exposto no primeiro capítulo, o revoltado é o mesmo sujeito que reconheceu o absurdo e recusou os subterfúgios tentadores da negação quanto a sua condição no mundo. Ele se ergue, mesmo perplexo, em inconformidade com e pela vida.

Com o pensamento sobre a revolta, Camus assinala um avanço. O que muda é que, mantido o que foi dito em *O mito de Sísifo* e constatado o niilismo – que pode surgir do absurdo em forma de indiferença e que pode culminar em assassinato consentido –, o autor se vale das ideias de dignidade e alteridade e passa a demonstrar que a revolta é uma atitude que combate o niilismo e a injustiça dos assassinatos. Aceitar o absurdo, como interpretamos na atitude de Sísifo, não significa cumplicidade com tal situação. A insatisfação revoltada difere da recusa absoluta exercida na morte voluntária, ainda que sutilmente.

A revolta é metafísica porque expressa uma reação da separação entre homem e mundo e porque representa o levante do ser humano contra sua condição e contra a criação. Em outras palavras, a revolta é o levante contra a tentativa negada de comunhão do homem com uma totalidade que dê um sentido e que introduza ordem, justiça e unidade no mundo.

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 desaparece. A revolta clama, ela exige, ela quer que o escândalo termine e que se fixe finalmente aquilo que até então se escrevia sem trégua sobre o mar (CAMUS, 2017b, p. 22).

Diante do cenário da perda de sentido, sob um céu sufocante, em que viver se torna quase um fardo julgado como injustificado em um cenário de desolação e injustiça, a revolta se origina como um grito sufocado por ordem em meio ao drama psicológico e existencial. Ela nasce como exigência de unidade em meio ao sentimento de fragmentação.

A insatisfação que gera a revolta não recusa o absurdo, apenas faz parte da equação. Diferentemente da recusa absoluta através do suicídio, uma recusa ao absurdo a ponto de recusar a vida, a insatisfação é expressa pelo homem dentro de seu próprio absurdo. No ensaio sobre o absurdo, essa resolução é também oferecida, uma vez que o homem escolhe

admitir sua condição, pois sabe que está irreconciliado e rejeita a sujeição a “algo superior”, que oferece uma reconciliação. Uma vez consciente do absurdo, o ser humano pode vislumbrar que as possibilidades de desvio ou supressão do absurdo seriam somente um autoengano. O revoltado vive a tensão absurda da aspiração. A insatisfação do revoltado ainda contém a aspiração por uma justiça que coloque no mundo alguma ordem. A diferença, agora, é que devemos pensar quais são as opções dentro do escopo da revolta: a afirmação da vida mesmo que absurda, como faz Sísifo; suicídio e esperança religiosa, que Camus recusa como incoerentes.

Ora, se Camus estabelece que a posição do homem perante o absurdo é metafísica e a insurreição contra essa condição é a revolta, então, a revolta também é metafísica. Nesse caso, a revolta metafísica se refere à subjetividade humana contestando o estado de coisas dadas na contingência do mundo. Em meio a essa contingência, o mal e a injustiça se manifestam na existência e o ser humano que não aceita esse mal pode se revoltar como resposta a essa condição. Essa insatisfação não é meramente reativa.

O homem revoltado, portanto, contesta aquilo que lhe impingiram como sendo sua ‘qualidade’ de homem, isto é, contesta os fins do homem e de sua criação. O revoltado metafísico, malgrado pela criação, evoca, por conseguinte, um determinado juízo de valor pelo qual se nega a aceitar ou a aprovar sua submissão. Em outros termos, o rebelde metafísico denuncia a contradição na qual se encontra, recusando sua condição mortal e, simultaneamente, um dogmático e divino poder que o faz viver em tal condição (AMITRANO, 2007, p. 143).

Como a relação entre metafísica e revolta é dada a partir da inteligência, da consciência humana e da indignação da sensibilidade perante situações de injustiça e opressão, trabalharemos a questão dentro de dois aspectos: a sensibilidade³⁶ revoltada, expressa no sentimento de revolta do escravo diante do sofrimento; e a inteligência revoltada, expressa na constatação do direito e da luta por dignidade. Ao observarmos algumas diferenças entre a revolta estabelecida em *O mito de Sísifo* e em *O homem revoltado*, visamos

³⁶ “O mundo é a dimensão própria do homem. Toda autenticidade está na relação homem-mundo. A natureza é de fato nosso lugar e nenhuma busca tem sentido se não for, em última análise, uma busca do terreno (GUIMARÃES, 1971, p.25).” O que queremos dizer com “sensibilidade” se define nesta citação, neste caso, a sensibilidade irá significar a relação propriamente corporal e estética do ser humano com a natureza circundante e o mundo que nesta se desenrola com suas opressões, contradições e sentimentos.

demonstrar que essas variações representam uma expansão e um amadurecimento do pensamento camusiano. Esses deslocamentos se colocam a partir de *Lettres à un ami allemand* (1948), *Réflexions sur la guillotine* (1957) e *L'homme revolté* (1951), ou seja, compreendem um período de aproximadamente sete anos, em que Camus se coloca a pensar as consequências e resultados de sua investigação sobre o absurdo.

Essa trilha de investigação deverá expor o deslocamento e a expansão do conceito de revolta contidos de forma embrionária no primeiro capítulo. Embora o conceito de revolta tenha se deslocado, este ainda guarda aspectos do absurdo, como a aspiração à unidade e clareza. O que muda é a introdução de uma recusa ao niilismo que endossa a indiferença e a ideia de uma dignidade fundamentada no conceito de “natureza humana”, que se torna o novo vértice da revolta. Essa problemática também percorre por todo o raciocínio sobre a metafísica da revolta no primeiro capítulo do ensaio de 1951.

Nossa interpretação buscará responder a questão colocada, argumentando que Camus procura a fundamentação da revolta com preocupação humanista, mostrando que a dignidade é a base para o conceito de revolta. Nesse sentido, também discutiremos a noção de natureza humana segundo o autor.

Camus se insere no debate essência *versus* existência ao expressar essa dicotomia como peça fundamental do sentimento do absurdo: a comparação entre o finito (criatura) e o infinito (Criador, Natureza); entre o sujeito que deseja, aspira por ordem e sentido e o universo que silencia. A seguir, entramos nas passagens que nos introduzirão a problemática deste capítulo.

No ensaio sobre o absurdo, a reflexão consistia em saber se a vida valeria a pena: “Aceitemos essa escolha. Este ensaio se propõe a prosseguir, diante do assassinato e da revolta, uma reflexão começada em torno do suicídio e da noção de absurdo.” (CAMUS, 2017b, p. 15). Em *O homem revoltado*, Camus se propõe a questionar; se a vida é o único bem necessário diante do absurdo que nos ultrapassa em sua gratuidade, há regras de ação para eticamente o indivíduo seguir? Por que uma das regras de ação extraída do absurdo seria a indiferença ética? E, por que Camus rechaça isso e evoca o conceito de revolta?

[...] por ora, esta reflexão só nos oferece uma única opção, a do absurdo. Esta por sua vez, só nos traz uma contradição no que se refere ao assassinato. 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 nem errado. Podemos atizar o fogo dos crematórios, assim como também podemos nos dedicar ao cuidado dos leprosos. Malícia e virtude tornam-se acaso ou capricho (CAMUS, 2017b, 15).

Camus deixa claro o que pensa sobre o niilismo: “tudo é possível e nada tem importância”. Essa definição é utilizada pelo autor para o desenvolvimento do ensaio sobre a revolta e é a partir desse eixo de definição que ele analisa o niilismo: a revolta como ética que recusa o assassinato e devolve importância à ação prática na existência. Nesse ponto, o ensaio sobre a revolta se assemelha e se afasta do ensaio sobre o absurdo. Para sermos claros, a pergunta que aproxima o ensaio sobre o absurdo do ensaio sobre a revolta seria: Sísifo é uma figura indiferente?

Podemos argumentar que Sísifo diz sim à sua condição. No entanto, isso não significa que Camus recomenda que do absurdo se tire uma regra de vida, pois Sísifo não é indiferente a partir dessa aceitação³⁷. O que problematizamos aqui é qual seria o fundamento pelo qual a revolta criaria novos valores que justifiquem seu próprio movimento. Camus nos responde que não seria pelo absurdo, porque, se tomarmos o absurdo como uma constatação abrangente, sem considerar a revolta, então a regra extraída será a indiferença e o niilismo. O autor rejeita esse modo de ação e afirma que não devemos fazer do absurdo indiferença, pois Sísifo não o faz. Assim, o que Camus deseja exprimir é que a indiferença não é o modo com que devemos lidar com o absurdo.

Se a rocha de Sísifo se torna sua casa, se “ele se torna dono dos seus dias e sua alegria silenciosa consiste nisto” (CAMUS, 2017a, p. 124) é porque o herói fez disso sua “nova vida”. Ele não é indiferente, uma vez que subjuga seu próprio destino. O herói não ignora sua punição nem a sua pedra, pois “ele ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas, este universo doravante sem dono não lhe é estéril nem fútil” (CAMUS, 2017a, p. 124).

³⁷ Análises filosófico-literárias sobre essa questão colocam Meursault, protagonista de *O estrangeiro*, como a figura indiferente que, de certa forma, representa a problemática relação entre indiferença, assassinato, absurdo e culpabilidade.

Camus rapidamente descobriu que o absurdo conduzia a um impasse: era contraditório [...], mas acima de tudo não oferecia uma regra de ação. Foi isso que levou Camus a considerá-lo apenas como um ponto de partida. Assim, não foi o absurdo que foi a ocasião para a descoberta da ética em Camus, mas a revolta (MÉLANÇON, 1976, p. 144, tradução nossa)³⁸.

Em *O homem revoltado*, Camus expressa a ética pela qual a revolta se pauta, pois não é um ponto de partida, mas sim, um momento de decisão. Nesse impasse entre regra de conduta e absurdo, descobrimos a necessidade de uma ética da revolta. Então, o primeiro passo a ser dado por Camus depois dessa descoberta será recusar essa regra da indiferença que endossa a morte e a injustiça.

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. Da mesma forma, o niilismo absoluto, aquele que aceita legitimar o suicídio, corre mais facilmente ainda para o assassinato lógico (CAMUS, 2017b, p. 17).

Se Camus recusa admitir coerência em relação ao suicídio, ele também não pode fazê-lo quando pensa sobre o assassinato por causas políticas. Embora cada uma dessas atitudes tenha motivos diferentes, elas apresentam um aspecto em comum: ambas negam a vida. Por essa razão, o autor afirma que são semelhantes não pelas suas diversas motivações, mas porque, de acordo com o pensamento camusiano, ou a atitude de negação da vida e do absurdo é aceita ou é rejeitada. Logo, Camus deslegitima ambos os atos e não faz concessões, porque o assassinato e o suicídio, para ele, nascem da tentativa desesperada de negar o absurdo constitutivo da vida. Então, religando a revolta à via de recusa do suicídio, a posição do “sim” de Camus é de afirmar uma revolta contra soluções que negam a vida: “[...] entendemos que ele valoriza mais a humanidade e considera que embora nossa condição seja absurda, ela merece ser vivida intensamente aqui e agora. A revolta pura é também a recusa

³⁸ “Camus a vite découvert que l'absurde conduisait à l'impasse: il était contradictoire au point de vue logique, mais surtout il n'offrait pas de règle pour l'action. C'est ce qui amenait Camus à ne le considérer que comme un point de départ. Ainsi, ce n'est pas l'absurde qui a été l'occasion de la découverte de l'éthique chez Camus, mais la révolte” (MÉLANÇON, 1976, p. 144).

do suicídio, mas não o faz em nome de algo qualquer (OLIVIER, 2007, p. 86, tradução nossa)

³⁹.

Para Guimarães (1971, p. 65), Camus rechaça o niilismo quando defende o valor da ação revoltada: “a ação revoltada sendo uma defesa, exige o conhecimento prévio do que vai ser defendido. O ato realizado não coloca valor, apenas afirma o bem que confunde comigo mesmo. Não me valorizo pela ação, pois a ação é afirmação de um valor descoberto antes”.

Um sujeito não acorda pela manhã e descobre espontaneamente o sentimento de revolta. Não saímos de uma sessão de terapia plenamente confiantes na superação em nossa luta contra aquilo que em nós deseja a autodestruição. A forma poética com que Camus descreve o sentimento não pode nos contaminar com uma euforia juvenil, pois não se trata de autoajuda nem de destruição iconoclasta de ídolos.

A revolta é um sentimento que nasce em meio a um longo processo de constatação de que desejamos viver apesar do absurdo. “Tivemos que forjar uma arte de viver em tempos de desastre, nascer uma segunda vez, e depois lutar, com um rosto descoberto, contra o instinto de morte que trabalha em nossa história (CAMUS, 1957, p. 3, tradução nossa)⁴⁰.

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 vivida [...]. Em seguida, é preciso quebrar os jogos fixos no espelho e entrar no movimento pelo qual o absurdo supera a si próprio (CAMUS, 2017b, p. 21).

Apesar de condenados à finitude, o sentimento de revolta tem origem na atitude de não ficarmos parados, esperando dos céus um milagre. Ainda que abstrata, em um primeiro momento, a revolta nos coloca em movimento contra a maré da gratuidade. A revolta não é mera atitude moral de heroísmo cósmico, como tentaremos demonstrar a seguir.

³⁹ “On comprend qu’il accorde à l’humanité une valeur supérieure et considère que, même si notre condition peut être absurde, elle mérite d’être vécue intensément ici et maintenant. La révolte pure est aussi le refus du suicide, mais elle ne le fait pas au nom de quelque chose” (OLIVIER, 2007, p. 86).

⁴⁰ “Il leur a fallu se forger un art de vivre par temps de catastrophe, pour naître une seconde fois, et lutter ensuite, à visage découvert, contre l’instinct de mort à l’œuvre dans notre histoire” (CAMUS, 1957, p.3).

2.1 A tensão entre o “sim” e o “não”: definições de homem revoltado e revolta metafísica

Nossa reflexão se inicia com a declaração camusiana de que a revolta carrega em si uma tensão, com pólos positivos e negativos da revolta que se tocam nas atitudes de negação e aceitação da precariedade existencial. Essa tensão está no que Camus chama de uma revolta que diz “não” e que, em outro momento, deve dizer “sim”. Segundo o autor, a revolta nega o abuso de uma condição injusta e deseja justiça e ordenamento no devir do mundo para que a desrazão cesse. Essa negação, que reivindica unidade e ordem em meio à gratuidade do mundo, rejeita a morte e o escândalo do sofrimento humano, definindo a figura do homem revoltado em sua instância metafísica e depois histórica.

Que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, desde o seu primeiro movimento. Um escravo, que recebeu ordens durante toda a sua vida, julga subitamente inaceitável um novo comando. Qual é o significado deste “não”? Significa, por exemplo, “as coisas já duraram demais”, “até aí sim; a partir daí, não”; “assim já é demais”, e, ainda, “há um limite que você não vai ultrapassar”. Em suma, este “não” afirma a existência de uma fronteira (Camus, 2017b, p.27).

Assim, Camus inicia a primeira parte do ensaio, estabelecendo o que é um ser humano em revolta. O indivíduo revoltado é aquele que recusa o abuso e estabelece um limite, ao mesmo tempo que não renuncia, ou seja, ao estabelecer esse limite, ele também nega a violência perpetrada. Esse indivíduo, constantemente esmagado, se recusa a se submeter a mais um segundo de esmagamento, mas isso não acontece de repente. Como vimos no primeiro capítulo, a consciência pode surgir processualmente, gerando revoltar contra o silêncio, a indiferença do mundo e a ordinariedade da vida. Revoltado contra a arbitrariedade do destino humano, o indivíduo declara que “isto já foi longe demais”. A afirmação da fronteira apontada por Camus consiste no estabelecimento de um limite que não deve ser ultrapassado.

Essa simultaneidade da aceitação e da recusa de uma situação é pautada em uma percepção categórica de que houve uma intromissão abusiva de outrem em algum aspecto que

se acredita ser direito do ser humano. Inicialmente, Camus (2017b, p. 27) aponta esse direito como algo confuso, “um direito de...” e ainda não é definido que direito é esse que se contrapõe às intromissões.

É importante explicar o motivo pelo qual Camus usa a relação *senhor versus escravo* na sua elaboração. Sendo a indiferença a regra do absurdo⁴¹, o que vale nas relações existenciais seria a força, restando a divisão entre senhores e escravos. O indivíduo como vítima da força pode ser comparado à condição de escravo, segundo o filósofo. Esse indivíduo combate o niilismo latente dessa relação de força e eficácia entre senhor e escravo e, em sua revolta, reafirma algo que desfaz essa hierarquia opressora.

O escravo citado por Camus estabelece um limite quando diz “não” e faz isso para proteger o que está dentro dessa fronteira. Em outras palavras, ele estabelece uma fronteira entre sua interioridade e o modo como os outros podem tratá-lo. Assim, diz “não” à intromissão além dessa fronteira, pois há algo dentro de si que vale a pena e não deve ser tocado, algo que ele considera de valor e lhe confere o direito a não ser oprimido (CAMUS, 2017b). Estabelecer um limite acarreta o estabelecimento de um valor⁴², o que confere um caráter positivo à revolta. Assim, afirma-se o homem contra o que o mata e o nega.

O revoltado no sentido etimológico, é alguém que se rebela. Caminhava sob o chicote do senhor, agora o enfrenta. Contrapõe o que é preferível ao que não o é. Nem todo valor acarreta a revolta, mas todo movimento de revolta invoca tacitamente um valor. Trata-se realmente de um valor? Por mais confusa que seja, uma tomada de consciência nasce do movimento de revolta: a percepção, subitamente reveladora, de que há no homem algo com o qual pode identificar-se, mesmo que só por algum tempo. [...] O escravo, no instante em que rejeita a ordem humilhante de seu superior, rejeita ao mesmo tempo a própria condição de escravo. O movimento de revolta leva-o além do ponto em que estava com a simples recusa. Ultrapassa até mesmo o limite que fixava para o adversário, exigindo agora ser tratado como igual. O que era no início uma resistência irreduzível do homem, transforma-se no homem que, por inteiro, se identifica com ela e a ela se resume (CAMUS, 2017b, p. 28-29).

⁴¹ “Se nada é verdadeiro, nem falso, bom ou mau, a regra será mostrar-se o mais eficaz, que dizer, o mais forte. O mundo não estará mais dividido em justos e injustos, mas em senhores e escravos.” (CAMUS, 2017b, p. 16)

⁴² “Os limites no agir humano precisam ser colocados para salvar o próprio homem. Limitar-se é afirmar valores. A afirmação de valores e a consequente colocação de medidas são os resultados da análise da revolta” (GUIMARÃES, 1971, p. 64).

Observamos, aqui, a definição do homem revoltado. Camus aponta um valor latente na tensão da recusa, que afirma uma escala do que é preferível ao que não é, o que pode ser considerado um indício de abertura de um valor. Já que todo movimento de revolta invoca tacitamente um valor, então, esse valor regula o limite do tolerável para o revoltado. O filósofo afirma a revolta como fruto da consciência e da lucidez, que revelam ao ser humano que nele próprio há algo que valha a pena. Assim, a revolta é uma afirmação de que a vida do homem vale a pena e possui um valor a ser defendido. Ao longo do ensaio, o autor apresenta gradualmente diferenciações que vão afastando a revolta do absurdo. O movimento de revolta eleva a condição do escravo para a posição de igualdade em relação ao senhor. O que era uma posição de resistência agora transforma o escravo em um homem revoltado. Colocando essa parte de si próprio⁴³ acima de tudo para se fazer respeitar, a preservação do valor, que ainda é obscuro, torna-se um compromisso, pois: “o revoltado quer ser tudo, identificar-se totalmente com esse bem do qual tomou consciência, e que deseja ver em sua pessoa, reconhecido e saudado - ou nada, quer dizer, ver-se definitivamente derrotado pela força que o domina” (CAMUS, 2017b, p. 29).

O instante em que o escravo rejeita a humilhação de sua dominação é o ponto chave que revela a revolta metafísica do homem contra a condição absurda do mundo. O autor acrescenta que, através da recusa, o homem se eleva em sua resistência.

A evocação do bem com o qual o revoltado se identifica e que não seria passageiro traz um problema: “Por que se revoltar, se, em si, nada há de permanente a ser preservado?” (CAMUS, 2017, p. 30). Esse bem, que não é passageiro, seria um valor acima dos outros. É o valor de *ser*, ser livre, ser feliz, ser digno e ninguém, em sua consciência, abriria mão disso permanentemente. Esses valores com conotação metafísica se referem a aspirações humanas que não se resumem à transitoriedade de relações materiais. Essas aspirações apelam para nossa interioridade, para o que está dentro da fronteira a ser protegida. Trata-se de nosso próprio ser. Se nada há para ser preservado, logo, não há motivos para revolta e, dessa forma, toda reflexão sobre a revolta seria inútil.

⁴³ “Coloca esta parte de si próprio, que ele queria fazer respeitar, acima do resto e a proclama preferível a tudo [...]” (CAMUS, 2017b, p. 28-29).

A revolta poderia ser entendida como a sintomática do conteúdo que se quer preservar. O revoltado se recusa a deixar que lhe furem aquilo que ele é e luta pela integridade de seu ser. Porém, também podemos argumentar que o ser humano cria valores, ainda que passageiros, visto que são mundanos, também capazes de estabelecer uma via de possibilidade norteadora do que é preferível ao que não é. Com isso, podemos afirmar que a passagem do “não” reativo ao “sim” que permite a criação de novos valores está na tomada de consciência. Não basta apenas se revoltar, é necessário evocar valores como horizonte de novas significações, porém não é estritamente necessário que esses valores sejam absolutos, pois eles devem preencher o meu mundo de significatividade⁴⁴. Se o meu mundo é o mundo das coisas humanas e finitas, não há problema em preenchê-lo de coisas humanas, como “beleza, amizade, saúde, trabalho satisfatório e criatividade. Embora esses valores sejam contingentes, uma felicidade relativa permanece possível” (FOLEY, 2008, p. 10). Assim, é possível compreender que Camus não nega a aspiração absurda pelo absoluto, se afasta paulatinamente.

A revolta é a suprema afirmação do homem. [...] A revolta é afirmação de um valor e de um valor que conta muito. Ela supõe opressão. O revoltado foi, sem dúvida, atingido. Mas nem todas as negações produzem revolta. Algumas parecem toleráveis. Mas chega um ponto em que o homem diz: Basta. Algo, então, foi atingido. O limite foi violado. Somos forçados a admitir que, antes, a negação não tinha sido essencial. Portanto, era suportável. Repentinamente, o homem se vê atingido e tem que se defender. Tem que fazer valer algo que sente ser ele mesmo. Há um valor com o qual se identifica e que deve ser afirmado (GUIMARÃES, 1971, p. 64).

Se a revolta se mostra como afirmação de algo que se abre para a liberdade e contra a opressão, então, passamos do “não” ao “sim” para o que foi oprimido no escravo.

Nem toda negação produz revolta. Guimarães (1971) refere-se a algo mais profundo, à afinidade com algo que o ser humano deseja preservar tal como preserva a si próprio. Então, podemos afirmar que o caráter da revolta é positivado na mesma medida em que nega a violação, afirmando um valor prático de ação na qual o revoltado se identifica.

⁴⁴ Em um primeiro momento, Camus ainda trata a revolta do ponto de vista individual. Posteriormente, temos o desenvolvimento da concepção para uma coletividade.

Camus aponta fundamentalmente que a recusa e a afirmação, características da revolta, são constitutivas. Esses dois elementos fazem parte do tensionamento da própria condição humana e se traduzem nas situações que nos forcem a decidir. Então, a resistência a que Camus se referiu antes considera o movimento em que a revolta se clarifica e exige, em nossa situação no mundo, justiça e liberdade.

A consciência vem à tona com a revolta. Mas vê-se que ela é consciência, ao mesmo tempo, de um tudo, ainda bastante obscuro, e de um nada que anuncia a possibilidade de sacrifício do homem a esse tudo [...]. Em última instância, ele aceitará a derradeira derrota, que é a morte, se tiver que ser privado desta consagração exclusiva a que chamará, por exemplo, de sua liberdade. Antes morrer de pé que viver de joelhos (CAMUS, 2017b, p. 29).

Para Camus, a revolta é a bússola da consciência na descoberta de algo “ainda nebuloso”, mas importante e é negação da possibilidade de violação desse elemento. Ao declarar que o revoltado “prefere morrer de pé do que viver de joelhos”, o autor se refere ao desafio do revoltado contra o mundo e sua gratuidade em sentido metafísico. Ao mesmo tempo, Camus descreve o desafio do escravo perante a ordem que se estabelece. O revoltado desafia a natureza e a história. Ele se levanta, mesmo que isso lhe custe a vida, pois é preferível morrer a viver resignado. Para Camus, essa atitude reforça que a revolta consiste em não se ajoelhar diante das saídas que subjagam a liberdade inerente à vida. A face positiva da revolta afirma um bem que se relaciona com a face negativa. A revolta é um elemento de transcendência (CAMUS, 2017b) e a afirmação de um limite que protesta contra a condição humana em confronto com o mundo na percepção do absurdo sem, no entanto, querer se evadir. Trata-se de uma transcendência que alardeia algo interior, que se manifesta na história humana, mas que reivindica estar moralmente além desta. O momento de metafísica da revolta se dá, portanto, na afirmação da existência de um valor no interior da condição humana que rejeita a indiferença consequente da atitude do homem absurdo⁴⁵.

⁴⁵ O homem absurdo é a figura de *O mito de Sísifo*, que prefere a ética da quantidade em vez da qualidade e, por isso, elege o absurdo como regra de ação, cujo resultado é a indiferença. Essa figura não representa o Sísifo no final do ensaio.

Na comparação proposta por Camus, encontramos mais uma definição de revolta em sua face positiva: é uma defesa do homem, que possibilita que a posse de si seja reconhecida.

Pode-se ainda precisar o aspecto positivo do valor que toda revolta pressupõe, comparando-a com uma noção totalmente negativa com a do ressentimento, tal como a definiu Scheler. Na verdade, o movimento de revolta é mais do que um ato de reivindicação, no sentido mais forte da palavra. O ressentimento foi muito bem definido por Scheler como uma auto-intoxicação, a secreção nefasta, em um vaso lacrado, de uma impotência prolongada. A revolta, ao contrário, fragmenta o ser e ajuda-o a transcender. Ela liberta ondas que, estagnadas, se tornam violentas. [...] Na origem da revolta, há pelo contrário, um princípio de atividade superabundante e de energia (CAMUS, 2017b, p. 32).

O conceito de ressentimento difere da noção de revolta. O primeiro inclui a impotência e uma passividade ou estagnação. “A revolta, de outro modo, destaca-se e diferencia-se sempre por seu caráter ativo e transcendente, no sentido em que já foi dito aqui, ou seja, uma ação que culmina na adesão integral de todo o ser” (ALMEIDA, 2007, p. 57). Para Camus, a revolta é ativa porque pode criar novos valores e, por isso, não se torna putrefata em ressentimento, que reifica a apatia e o ódio. Ela não é negativa como ressentimento, pois é dotada de um princípio “superabundante” de energia, o que faz com que diga “sim” à vida, através da afirmação do homem como medida da criação.

O objetivo da revolta metafísica não é a vingança. Ela não é simplesmente fomentada pelo ressentimento; pelo contrário, supera esse sentimento ao evocar o princípio de amor à existência. É um horizonte positivo que se afasta do ressentimento. A face da revolta que diz “sim” à criatividade, portanto não é ressentimento. “Isso quer dizer que nenhuma revolta é carregada de ressentimento? Não, e sabemos bastante sobre isso, no século dos rancores. Mas devemos entender essa noção em seu sentido mais abrangente, sob pena de traí-la, e, sob este aspecto, a revolta transcende o ressentimento” (CAMUS, 2017b, p. 34). A condição metafísica do homem revoltado tem sua primeira coroação na superação do ressentimento, uma vez que o mundo no qual sua existência se insere não é negado. “Aparentemente negativa, já que nada cria, a revolta é profundamente positiva, porque revela aquilo que no homem sempre deve ser defendido” (CAMUS, 2017b, p. 34). A revolta é vista

como aparentemente negativa, porque não cria um novo mundo perfeito e além da vida, porém, ela é profundamente positiva, porque revela no homem um valor que deve ser preservado.

Uma vez que o revoltado metafísico aspira por liberdade de criação, livre do ressentimento, sua revolta também se expressa no protesto contra qualquer autoridade, principalmente do campo do sagrado, que tenta o submeter à resignação. Camus coloca a “aspiração por formulações racionais” como contraponto irreduzível à religiosidade que ele julga como sacrificadora do que é humano e, por conseguinte, algo que engessa as aspirações do revoltado por formulações existenciais mais humanamente razoáveis, que não necessitam de grandes saltos de fé ou resignação total. Como veremos adiante, a revolta rejeita esses elementos.

Camus passa a discorrer sobre o horizonte da atitude do revoltado metafísico, que anseia por ordem e respostas humanas contra o sobre-humano.

O homem revoltado é o homem situado antes ou depois do sagrado e dedicado a reivindicar uma ordem humana em que todas as respostas sejam humanas, isto é, formuladas racionalmente. A partir desse momento, qualquer pergunta, qualquer palavra é revolta, enquanto, no mundo sagrado, toda palavra é ação de graças (CAMUS, 2017b, p. 37).

Cada atitude é um protesto contra a resignação de cunho religioso. Camus observa que, no início do cristianismo, até houve uma revolta metafísica, mas com a ressurreição, a parusia e a interpretação da promessa de vida eterna no reino de Deus, essa revolta se torna inútil, pois a graça apazigua a revolta e o cordeiro derrota o leão. “O problema maior não seria a afirmação da vida eterna, tal como o cristianismo propõe, mas a resignação diante da realidade presente que faz com que o ser humano chegue ao ponto de odiar esta vida.” (PIMENTA, 2012, p. 24). Se a resignação em relação ao presente injusto é condição para a vida eterna cheia de graça e justiça, por que amar a vida neste mundo? É mais provável que o homem passe a odiá-la, pois a regra é: sempre obedecer e nunca transgredir.

Se no mundo sagrado não se encontra o problema da revolta, é porque, na verdade, nele não se encontra nenhuma problemática real, já que todas as respostas são dadas de uma só vez. A metafísica é substituída pelo mito. Não há mais interrogações, só há respostas e comentários eternos, que podem ser,

então, metafísicos. Mas, antes que o homem aceite o sagrado, e também a fim de que seja capaz de aceitá-lo, ou, antes que dele escape, e a fim de que seja capaz de escapar dele, há sempre o questionamento e revolta (CAMUS, 2017b, p. 36).

No mundo do sagrado, não há revolta, porque as respostas são dadas de antemão. O mito responde previamente a todas as questões. Não há uma problemática real, ao contrário do que acontece na condição estéril apontada por Camus, na qual o homem questiona incessantemente o porquê de sua condição. Onde há questionamento, há revolta. De acordo com o autor, “só pode haver para a mente humana dois universos possíveis, o do sagrado e o da revolta. O desaparecimento de um equivale ao surgimento do outro” (CAMUS, 2017b, p. 36).

Uma vez que os valores cristãos compõem o pano de fundo de toda cultura ocidental e se a revolta contesta esses princípios, então, sobre qual solo o homem revoltado fundamentará suas aspirações éticas por justiça? Camus expõe essa preocupação da seguinte forma: “A menos que se fuja à realidade, seria necessário que nela encontrássemos nossos valores. Longe do sagrado e de seus valores absolutos, pode-se encontrar uma regra de conduta?” (CAMUS, 2017b, p. 37). Esse é um problema central no qual se baseia a crítica camusiana sobre a relação teologia *versus* revolta.

Camus questiona se há, fora do sagrado, regra de conduta que não apazigue a revolta e produza justiça. Nesse ponto, é importante ressaltar que, quando falamos em “sagrado”, não nos referimos apenas à religião, pois os valores inaugurados pelo cristianismo nasceram da aspiração por justiça social, assim como o comunismo e o socialismo. O que torna as coisas sagradas para os homens não é o elemento religioso, mas o quanto um valor é caro para uma comunidade de indivíduos. Para Camus, a revolta é ela mesma a regra de conduta.

Ao protestar contra a condição naquilo que tem de inacabado, pela morte, e de disperso, pelo mal, a revolta metafísica é a reivindicação motivada de uma unidade feliz contra o sofrimento de viver e de morrer. Se a dor da morte generalizada define a condição humana, a revolta, de certa forma, lhe é contemporânea. Ao mesmo tempo em que recusa sua condição mortal, o revoltado recusa-se a reconhecer o poder que o faria viver nessa condição. O revoltado metafísico, portanto, certamente não é ateu, como se poderia pensar, e sim obrigatoriamente blasfemo. Ele blasfema, simplesmente em

nome da ordem, denunciando Deus como o pai da morte e o supremo escândalo (CAMUS, 2017b, p.42).

Camus aponta que Deus é culpado pela injustiça da condição metafísica, sujeitando o homem à morte e ao mal em todas as suas formas. A revolta surge para resolver essa injustiça na base da contradição entre homem e mundo, visando estabelecer um reino unitário de justiça. Assim, a unidade é a reivindicação fundamental da revolta (MÉLANÇON, 1976, p. 116). “Deus é reconhecido como a causa responsável pela injustiça universal da condição humana, entregue ao mal multifacetado. O argumento trazido pelos rebeldes é o argumento metafísico do mal, apresentado na forma ética da injustiça” (MÉLANÇON, 1976, p. 120, tradução nossa)⁴⁶. O revoltado também deseja unidade, mas recusa se sujeitar ao poder divino que, supostamente, lhe oferece essa graça. Se o revoltado recusa, então, ao mesmo tempo reconhece que poder é esse. Assim, embora o revoltado metafísico não seja ateu, isso não significa que ele creia no sobrenatural. Por que o revoltado metafísico não é ateu se também não é um homem de crenças?

Ao dirigir a revolta contra algum poder, a existência desse poder é automaticamente reconhecida (CAMUS, 2017b). A revolta coloca o homem na posição de blasfemo contra o Criador que, sendo eterno, cometeu a crueldade de criar a morte. Como argumenta Silva (2000, p. 4); “é como se a revolta humana acusasse Deus de não ter criado um mundo infinito, como Ele, mas um mundo finito habitado por criaturas finitas que refletem a imagem e semelhança do infinito, que aspiram a isto, porém sem poder alcançá-lo”. É contra essa incompletude, ilustrada na finitude, que o revoltado reivindica unidade e justiça, mas dentro de uma ordem humana, ordem que significa união com a natureza, como Camus recorrentemente ilustra em seus romances.

Mélançon (1976) aponta que a revolta apresenta a existência de um Deus, denunciando sua impotência de ação. De acordo com o autor, Camus conclui que a negação desse Deus tenta fazer com que essa divindade ou autoridade experimente a mesma humilhação da aventura humana, condição que ele próprio engendrou. Mélançon (1976,

⁴⁶ "Dieu est reconnu la cause responsable de l'injustice universelle de la condition humaine, livrée au mal multiforme. L'argument qu'apportent les révoltés, c'est l'argument métaphysique du mal, présenté sous la forme éthique de l'injustice" (MÉLANÇON, 1976, p. 120).

p.120, tradução nossa) conclui que “[...] se o mal é necessário para a criação divina, então a criação e o autor da criação são inaceitáveis”⁴⁷.

Arrasta então esse ser superior para a mesma aventura humilhante do homem, com seu vão poder equivalendo à nossa vã condição. Submete-o à nossa força de recusa, inclina-o por sua vez diante da parte do homem que não se inclina, integra-o à força em uma existência para nós absurda, retirando-o, enfim, de seu refúgio intemporal para engajá-lo na história, muito longe de uma estabilidade eterna que só poderia encontrar no consentimento unânime dos homens. A revolta afirma desse modo que no seu nível qualquer existência superior é, pelo menos, contraditória (CAMUS, 2017b, p. 43).

Quando o movimento de revolta desloca a divindade no mesmo nível de nossa condição, esse Deus se revela contraditório. Ao ser colocado no nível de nossa existência, revela o escândalo contra o qual a revolta se coloca.

Camus (2017b) argumenta que a revolta metafísica não é a mesma coisa que o ateísmo contemporâneo, porque a revolta desafia os deuses mais do que os nega. Em outras palavras, a revolta é o ato de um diálogo “de igual para igual”, que visa destronar a autoridade repressora. Segundo Pimenta (2012, p. 18), “a revolta metafísica é um não contra Deus ou qualquer autoridade que tenha tomado este espaço na condição humana. Ela é uma exigência de unidade e de felicidade entre os homens, sem a ideia de um senhor”.

A revolta é um “não” contra um Deus que oferece a resignação da esperança cristã, criticada por Camus, mas também é a negação de qualquer “senhor” ou autoridade que tenta subjugar a condição humana com evasões resignadas ou autoritárias. Se o homem revoltado diz “não” a um Senhor é porque não quer evadir. Ao contrário, segundo Camus, esse homem quer adicionar valor à sua vida. Desejar uma ordem que não seja sobre-humana para todas as respostas é condição, no sentido de possibilidade, do homem revoltado que deseja viver livremente, ainda que debaixo deste céu sufocante.

No âmbito “teológico”, Camus analisa o movimento da revolta contra os deuses na mitologia grega – por meio da figura de Prometeu, outro herói revoltado – e no

⁴⁷ “Si le mal est nécessaire à la création divine, alors la création et l'auteur de la création sont inacceptables” (MÉLANÇON, 1976, p. 120).

cristianismo, apontando diferenças quanto à ideia de revolta entre gregos e cristãos. Aqui, trazemos dois novos elementos citados por Camus: a culpa e a inocência.

A partir da comparação entre gregos e cristãos, Camus critica o momento de apaziguamento da revolta, que é substituída pela esperança no cristianismo e demonstra como a visão de mundo cristã contribuiu culturalmente para o sentimento de separação humana da natureza. Já para os gregos, a noção de revolta consiste na desmesura.

É que os antigos, se acreditavam no destino, acreditavam em primeiro lugar na natureza, da qual faziam parte. Revoltar-se contra a natureza corresponde a revoltar-se contra si mesmo. É bater com a cabeça na parede. A única revolta coerente, então, é a do suicídio. O próprio destino grego é um poder cego, que se suporta como se suportam as forças naturais. O cúmulo da desproporção para um grego é chicotear o mar com açoites, loucura de bárbaro (CAMUS, 2017b, p. 46).

Camus afirma que os gregos antigos⁴⁸ se viam como partícipes da natureza, ou seja, estavam integrados e deviam focar naquilo que era passível de controle. Cabe ao homem desfrutar dos benefícios da terra e, na mesma medida, aceitar os reveses, resignando-se com a natureza e seus desígnios. “Camus retira muito dos filósofos gregos [...]. Mas é especialmente dos estóicos que ele se aproxima” (MÉLANÇON, 1976, p. 221, tradução nossa⁴⁹). O próprio destino se identifica com a natureza, porque, para esses gregos, esses dois elementos eram imbuídos de um *logos*, uma providência geral que ordena necessariamente todas as coisas. Assim, o destino, para eles, era inexorável. Para o bem viver, cabia aos homens atender ou aceitar os desígnios desse destino. Caso contrário, surgiria a revolta contra o mundo, que significava uma desproporção tamanha, digna de um ato de loucura, pois revoltar-se contra o mundo era revoltar-se contra si próprio.

Apesar da aproximação com os gregos, Camus desenvolveu uma interpretação própria sobre o mito prometeico, que traduz em imagens o conceito de revolta.

⁴⁸ Camus se refere, aparentemente, aos estóicos. Embora não deixe isso totalmente claro, essa afirmação se sustenta quando observamos as definições que ele usa em referência a esses “gregos”. Mélançon também observa a aproximação de Camus com os estóicos na generalização através de “os gregos”.

⁴⁹ “Camus retient beaucoup des philosophes grecs[...]. Mais c'est surtout des Stoïciens qu'il se rapproche” (MÉLANÇON, 1976, p. 221).

Segundo Camus, Prometeu⁵⁰, revoltado por excelência, não se revoltava contra toda criação. Sua revolta era um acerto de contas com os deuses. Nesse ponto, ao pensarmos em nossa reflexão anterior sobre *O mito de Sísifo*, surge a seguinte questão: até que ponto de *O homem revoltado* Sísifo ainda é o principal revoltado? Possivelmente, até o momento da afirmação de que a revolta é contra a condição humana metafisicamente absurda e historicamente injusta. Depois desse ponto, Sísifo não mais é citado na análise do conceito de revolta. A esse respeito, “no tempo da negação, podia ser útil examinar o problema do suicídio. No tempo das ideologias, é preciso decidir-se contra o assassinato” (CAMUS, 2017b, p, 15). Com relação à negação de sentido, Sísifo era o arquétipo necessário para Camus apoiar sua reflexão. Por outro lado, no tempo da decisão entre a justificação do assassinato motivado por projeto político e a fidelidade à revolta, Prometeu passa a ser o arquétipo ideal.

A mudança de foco é fluída porque a revolta já estava presente desde Sísifo que, além de ser o arquétipo de homem absurdo, é também um homem em revolta. Sísifo deixa de ser o personagem central da análise, cedendo lugar a Prometeu⁵¹, arquétipo⁵² mais adequado à análise da revolta no âmbito coletivo, histórico e metafísico de levante contra os deuses. “Na obra de Camus como um todo, o Prometheus amarrado representa um homem contemporâneo que carrega o estandarte da revolta contra as forças que procuram dominá-lo e determinar seu destino” (OHANA, 2016, p. 13, tradução nossa)⁵³. Sísifo também se revolta, mas de forma diferente de Prometeu, que encarna a revolta que Camus quer demonstrar em *O homem*

⁵⁰ Prometeu roubou o fogo dos deuses e entregou aos homens, o que assegurou a superioridade dos homens sobre os outros animais, mas também gerou a punição de Zeus contra o herói.

⁵¹ “Não se pode dizer, portanto, que os antigos desconheciam a revolta metafísica. Bem antes de Satã, eles haviam erigido uma dolorosa e nobre imagem do Rebelde e nos legaram o maior mito da inteligência revoltada. O inesgotável gênio grego, que tanto contribuiu para os mitos da adesão e da modéstia, soube dar, contudo, o seu modelo à insurreição. Indubitavelmente, alguns dos traços prometeicos podem ainda ser encontrados na história revoltada que vivemos: a luta contra a morte [...], o messianismo [...], a filantropia [...]. Prometeu O portador do fogo [...]” (CAMUS, 2017b, p. 46)

⁵² Referimo-nos a arquétipos como imagens universais e ancestrais expressadas pelos mitos das culturas humanas que remetem a um inconsciente coletivo. Através desses arquétipos, ensinamentos e tradições são passados de geração a geração.

⁵³ “In Camus’ work as a whole, the bound Prometheus represents a contemporary man who bears the standard of revolt against the forces that seek to dominate him and determine his fate” (OHANA, 2016, p. 13).

revoltado. Embora ambos compartilham a atitude de aceitar seu destino, eles não aceitam que isso seja determinado pelos deuses⁵⁴. Há aí um deslocamento sutil, mas profundo.

Prosseguindo no raciocínio, o autor afirma:

Os gregos não são vingativos. Em suas audácias mais extremas, continuam fiéis a essa medida, que haviam deificado. O seu rebelde não se revolta contra toda a criação, e sim contra Zeus, que é sempre apenas um dos deuses, e cujos dias estão contados. O próprio Prometeu é um semideus. Trata-se de um acerto de contas particular, de uma contestação sobre o bem, e não de uma luta universal entre o mal e o bem (CAMUS, 2017b, p. 46).

O filósofo se refere a um equilíbrio entre o “sim” e o “não” contido no pensamento grego, em que inocência e culpa se diluem nos atos dos heróis. Com isso, o autor diferencia a ideia de revolta dos gregos da revolta metafísica cristã. Os gregos não são vingativos, porque sua revolta não é um contra-ataque, mas um acerto de contas sobre justiça e injustiça contra os deuses. O sentimento de revolta para os gregos muda com o advento do monoteísmo cristão em sua cultura.

O surgimento do monoteísmo é um elemento importante que dita a mudança do conceito de revolta. “A revolta metafísica implica uma visão simplificada da criação, que os gregos não podiam ter” (CAMUS, 2017b, p. 47), pois, para os gregos, as ideias de culpa e inocência, reduzidas a uma eterna luta contra o mal, era estranha, uma vez que a natureza não era boa nem má. Para Camus, no cristianismo, a culpa e a inocência, contidas no sentimento de revolta, são reduzidas à ideia pessoal de mal e bem, que não era comum no pensamento grego.

Esses dois elementos compõem a corda de tensão no qual a revolta se equilibra. O filósofo aborda os conceitos de culpa e inocência para apontar que, na história ocidental da revolta contra o divino, ao destronar Deus, a culpa pela morte e pela injustiça também recai no ser humano. Camus deseja compreender como poderia haver inocência na revolta. De outra maneira, podemos continuar a ver o jogo entre o “sim” e o “não”, em que, o “não” é negação a um Senhor e o “sim” é ao desejo de inocência, que não pode ser concedida àqueles que destronaram o Senhor, pois não se faz uma revolta sem sujar as mãos.

⁵⁴ “O destino estava nas mãos do homem, mesmo que um destino fosse imposto pelos deuses ou pelo universo (este é o caso de Sísifo, por exemplo)” (MÉLANÇON, 1976, p. 221, tradução nossa).

A ideia da inocência em contraposição à culpa, a visão de uma história inteira reduzida à luta entre o bem e o mal eram-lhes estranhas. Em seu universo, há mais erros do que crimes, sendo a desproporção o único crime definitivo. No mundo totalmente histórico que o nosso ameaça ser não há mais erros, só há crimes, dos quais o primeiro é a ponderação. Assim se explica a curiosa mistura de ferocidade e de indulgência que se respira no mundo grego [...]. Afinal, a revolta só se imagina contra alguém. A noção do deus pessoal, criador, e portanto, responsável por todas as coisas dá por si só um sentido ao protesto humano. Pode-se dessa forma, e sem paradoxo, dizer que a história da revolta, no mundo ocidental, é inseparável da história do cristianismo (CAMUS, 2017b, p. 48).

Todas as armas da revolta se voltam contra a noção judaico-cristã de Deus, pois se Camus retira dos gregos a noção de limite, medida⁵⁵ e negação do sobrenatural, enquanto o cristão se resigna com o sobrenatural. Para o autor, a noção monoteísta de um Deus pessoal e criador o torna responsável por todas as coisas, inclusive pelo mal e pela morte, o que faz com que este se torne alvo do protesto humano: “É ao deus pessoal que a revolta pode pedir pessoalmente uma prestação de contas. Já que ele reina, a revolta se insurge em sua resolução mais feroz, e pronuncia o não definitivo” (CAMUS, 2017b, p. 52).

Para Camus, a visão dicotômica entre bem e mal no Ocidente tem início pelo cristianismo, através da história do primeiro assassino e, por conseguinte, do primeiro exilado e o primeiro estrangeiro: Caim. Os conceitos de culpa e inocência também são discutidos por Camus em sua interpretação sobre o “primeiro assassinato”, no qual Caim aparece como o arquétipo de revoltado da cultura cristã: “com Caim a primeira revolta coincide com o primeiro crime” (CAMUS, 2017b, p. 52). “Sim” e “não” se transformam em “inocência” e “culpa”? Caim era inocente até se revoltar. Sua revolta torna Deus culpado? Camus considera que sim, devido à motivação pouco convincente da escolha de Deus pelo sacrifício de Abel. Para o autor, essa escolha não tem explicação razoável e é o ato que incentiva o crime cometido. A esse respeito, Germano (2007, p. 412) destaca: “planejado por Deus, o assassinato de Abel por Caim é o primeiro piparote da revolta”.

Com “filhos de Caim”, Camus se refere aos revoltados na cultura judaico-cristã, na qual a energia de revolta visa imputar a Deus o mal e a morte: “a divindade que provoca o

⁵⁵ “Camus tira deles a noção de limite, equilíbrio, harmonia; e aplica isto até a revolta” (MÉLANÇON, 1976, p. 221, tradução nossa).

crime ao preferir, sem motivo convincente, o sacrifício de Abel ao de Caim e, assim, teria provocado o primeiro ato de revolta coincidindo com uma morte” (CAMUS, 2017b, p. 54).

Com o cristianismo, têm-se a tentativa de responder a todos os “Cains” do mundo:

A cada grito solitário de revolta, apresentava-se a imagem do maior sofrimento possível. Já que o Cristo sofrera isto, e voluntariamente, nenhum sofrimento mais era injusto, toda dor era necessária. De certa forma, a amarga intuição do cristianismo e seu pessimismo legítimo quanto ao coração humano é que a injustiça generalizada é tão satisfatória para o homem quanto a justiça total. Só o sacrifício de um Deus inocente podia justificar a longa e universal tortura da inocência. Só o sofrimento de Deus e o sofrimento mais desgraçado, podia aliviar a agonia dos homens. [...] Mas, a partir do momento em que o cristianismo, ao sair de seu período triunfal, viu-se submetido à crítica da razão, na exata medida em que a divindade de Cristo foi negada, a dor voltou a ser o quinhão dos homens. Jesus frustrado é apenas um inocente a mais, que os representantes do Deus de Abraão torturaram, de maneira espetacular. [...] O abismo que separa o senhor dos escravos abre-se novamente, e a revolta grita sempre diante da face oculta de um Deus ciumento (CAMUS, 2017b, p. 55).

No Antigo Testamento, a religião apazigua a revolta, retirando-lhe a escandalização do ato de injustiça da qual ela nasce: o assassinato cometido por Caim. Camus argumenta que o cristianismo procura justificar a gratuidade do sofrimento humano ao apresentar o sofrimento do Cristo como o maior sofrimento possível, ou seja, basta suprimir o questionamento para justificar e cultivar o apego à fé. Para o autor, com o ataque à divindade de Cristo, através da arte e das teologias gnosticistas no período histórico do renascimento, a crítica da fé reabre no homem a sua chaga. Jesus é humanizado e se torna mais uma vítima do sofrimento e da perversidade que a revolta imputa a Deus.

Segundo Camus (2017b, p. 56), “os pensadores e artistas libertinos prepararam esse novo divórcio ao atacarem, com as precauções habituais, a moral e a divindade do Cristo. [...] Assim se encontrará aplainado o terreno para a grande ofensiva contra um céu inimigo”. Então, a lucidez contra a autoridade divina, característica fundamental da revolta, é reivindicação de justiça contra o sofrimento imputado contra o inocente, que reclama por sentido perante sua condição de sofrimento, mas o clamor do sentido é negado diante da face oculta de um Deus ciumento. A revolta metafísica contra Deus é esse clamor por uma ordem

humana que destrona o causador de toda opressão através da inversão, com um humor ácido, das interpretações piedosas, imaginando Jesus como um inocente levado injustificadamente para o abate ou como um mendigo tolo em discurso alucinado contra o mundo criado por seu próprio Pai.

A noção de revolta somente fará sentido real, na medida em que se desenrola em uma aventura coletiva que rejeite o plano divino, pois exige uma ordem humana com respostas humanas, ou seja, formuladas na medida do homem. “Assim se encontrará aplainado o terreno para a grande ofensiva contra um céu inimigo” (CAMUS, 2017b, p. 56). Logo, devemos analisar como se dará a relação do humano com uma revolta imanente. Na seção seguinte, abordaremos a tentativa de Camus de não negar totalmente a presença de uma essência humana, reservando-se a afirmar uma suspeita que estaria no jogo entre a percepção do absurdo e a insurreição do revoltado que, ao mesmo tempo, nega o divino e afirma o terreno.

2.2 Os elementos da revolta: dignidade, coletividade e solidariedade

Se, para Camus, a revolta destrona Deus, então ela também destrona os referenciais de sentidos ligados a Ele. Se a derrubada do divino é uma expressão da revolta humana, então, após isso, tudo é permitido? Para Camus, a afirmação de que tudo é permitido não implica na realização da felicidade humana, mas gera um drama solitário⁵⁶.

Qual a resposta diante das consequências de nossos atos sem nenhum horizonte de referência ética e de sentido além da própria ordem humana? A absolutização da história de modo niilista? Consentir no crime? Não estamos diante de uma liberação, mas de um dilema existencial. Assim, continuamos a reflexão sobre a relação entre absurdo e niilismo para demonstrar que a revolta é atitude de comprometimento que pode responder ou pelo menos lidar com o dilema evocado.

Para essa discussão, serão abordados os elementos éticos, metafísicos e históricos que surgem na proposta camusiana para lidar com esses problemas: as ideias de coletividade e solidariedade, que contêm em seu bojo a dignidade humana.

⁵⁶ “Neste mundo liberado de Deus [...], o homem se acha atualmente sozinho e sem senhor” (CAMUS, 2017b, p. 99).

O primeiro problema a ser rechaçado por Camus é o crime no cerne da absolutização niilista da história na construção de um projeto político que seria redentor do homem: o nazifascismo. Para o autor, os adventos do nazifascismo, que desembocaram no holocausto e na Segunda Guerra, marcam o início de uma nova época, em que o crime de lógica e o assassinato justificado derivam diretamente da questão sobre o absurdo. O ensaio sobre a revolta de Camus é suscitado por esse tempo de assassinio, embora o autor identifique o conceito de revolta em toda história do mundo. É a partir daqui que vemos o niilismo como justificativa da morte.

Há crimes de paixão e crimes de lógica. O código penal distingue um do outro, bastante comodamente, pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu álibi é irrefutável; a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes (CAMUS, 2017b, p. 13).

Para Camus, a premeditação do ato é o sinal que distingue o assassinato racional. Isso mostra que desde sua época até os dias de hoje esses crimes perfeitos se perpetuam, praticados não mais pelos jovens do romantismo europeu do século XVIII e XIX, mas por governos que se apoiam em filosofias políticas que criam álibis irrefutáveis para seus atos, colocando a filosofia e as ciências a seus serviços para matar e para justificar uma geração inteira de assassinos transformados em juízes que sentenciam outras vidas. Aqui, Camus claramente se refere aos nazistas de sua época, mas posteriormente abordará também o *modus operandi* stalinista nos *gulags*⁵⁷.

No entanto, o tom da crítica não se torna reacionária anticomunista⁵⁸.

Mas a partir do momento em que, na falta do caráter, o homem corre para refugiar-se em uma doutrina, a partir do instante em que o crime é racionalizado, ele prolifera como a própria razão, assumindo todas as figuras

⁵⁷ Campos russos de trabalho forçado para a "reeducação" de indivíduos considerados "contra-revolucionários" ou "inimigos" do país.

⁵⁸ Nessa época, havia consensos globais que consideravam a experiência soviética stalinista como uma verdadeira expressão do comunismo marxista. A despeito disso, as críticas camusianas contra o stalinismo da época foram recebidas como críticas ao próprio comunismo enquanto conceito. Porém, apesar de Camus não se considerar comunista, ele considerava, não só ser do campo da esquerda política, como também defendia esse legado com suas críticas.

do silogismo. Ele, que era solitário como o grito, ei-lo universal, como a ciência. Ontem julgado, hoje faz lei (CAMUS, 2017b, p.13).

Camus deseja trazer à tona a conexão que existe entre um modelo teleológico⁵⁹ de pensamento e a ação política entendida como a transformação do homem e do mundo (NOVELLO, 2010), elementos baseados em abstrações⁶⁰ que separam o homem de seu conteúdo e movem a máquina de assassinatos perpetrados racionalmente em vistas de um “novo homem”, uma “nova sociedade”. Camus (2017b, p. 14) deseja analisar a culpabilidade da época dos “campos de escravos sob a flâmula da liberdade, dos massacres justificados pelo amor ao homem, pelo desejo de super-humanidade”.

Essa situação de urgência de julgamento sobre o niilismo e a indiferença, expressa pelos acontecimentos da guerra, tem seu ápice no que Camus chamou de “apocalipse hitlerista”: o suicídio em massa cometido pelas altas cúpulas dos nazistas e o chamado para a população alemã se autoaniquilar junto.

Os suicídios em massa aconteceram devido à proximidade da invasão russa a Berlim, que marcaria a derrota nazista. Naquele momento histórico, Hitler cometeu suicídio e foi acompanhado nessa destruição final por seus partidários mais fiéis. Camus vê neste ato a expressão do pensamento que ele desenvolveria alguns anos depois para analisar filosoficamente o momento histórico e tirar daí lições sobre o assassinato e o suicídio⁶¹. O autor atenta para a noção de niilismo ao absurdo, que passa a significar também o esvaziamento de todo valor que resultaria na indiferença pela vida e justificativa de aniquilação. “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” (CAMUS, 2017b, p. 17). Assim, encontramos no niilismo uma atitude que leva à super exaltação da

⁵⁹ Um modelo teleológico caracteriza-se por sua relação com a finalidade, que deriva seu sentido dos fins que o definem. Para nós, esse modelo é o de um mundo sem absurdo, construído através da morte dos julgados como culpados ou descartáveis.

⁶⁰ “A abstração desfigura a realidade [...]. Não é só a desfiguração do real. O mal seria pequeno se permanecesse apenas no conhecimento [...]. Enquanto exerce a abstração sobre o real que não é o homem, o mal não se faz grave. Grave é o espírito da abstração voltado contra o homem. [...] Quando Hitler sacrificou milhões de homens em seus campos de concentração, talvez pensasse estar atingindo apenas os judeus. Ao matar o judeu, estava levando a abstração as suas extremas consequências. Considerava apenas um aspecto, para ele desagradável, num conjunto riquíssimo de aspectos, como é o homem” (GUIMARÃES, 1971, p. 11-12).

⁶¹ Segundo Amitrano (2007, p. 142), “é por esta razão que a problemática da ‘revolta’ não se reduz ao fenômeno ‘nazi’; antes, examina as justificativas da legitimação do crime de morte e das práticas de terror que possuem, na filosofia, um alibi concreto [...]”.

morte, tomando justificativas falsamente racionais como princípio de ação. Esse niilismo fez com que os homens buscassem a totalidade e a unidade através da eficácia e da força, resultando em assassinato e terror.

Essa lógica levou os valores de suicídio, dos quais nosso tempo se alimentou, às suas últimas consequências, ou seja, ao assassinato legitimado. Do mesmo modo, ela culmina no suicídio coletivo. A demonstração mais notável foi fornecida pelo apocalipse hitlerista de 1945. A autodestruição não era nada para os loucos que se preparavam nos covis para uma morte apoteótica. O essencial era não se destruir sozinho, arrastando consigo um mundo inteiro. De certa maneira, o homem que se mata na solidão preserva ainda um valor, já que aparentemente ele não reivindica para si nenhum direito sobre a vida dos outros [...]. A negação absoluta, portanto, não se esgota com o suicídio. Isto só poderia ocorrer com a destruição absoluta, de si mesmo e dos outros [...]. 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 negra exaltação em que o céu e a terra se aniquilam (CAMUS, 2017b, p. 18).

Segundo Amitrano (2007), a perda de sentido do mundo para os nazistas cria um fato lógico: a morte é a única saída para o absurdo e decadência da existência. Se a vida não faz sentido, é permitido, antes de minha morte, o assassinato do outro. Esse sentimento de absurdo se tornou a certeza de que o primeiro a morrer deve ser o outro, no caso, os mais fracos, os impuros, os pobres e doentes, que não alcançam o *status* supra-humano exigido na construção de um novo homem, sem defeitos e acima da condição dos outros.

A negação absoluta pode ser observada não apenas naquele momento histórico, mas também nos primeiros anos da década de 20 do século XXI, em que negacionistas da política e da sensatez arrastaram para a morte milhares de pessoas vitimadas pela pandemia que assola nosso tempo. A destruição absoluta é reivindicada por uma inteligência infeliz que não admite a falibilidade humana e a falta de sentido e, portanto, não reconhece o outro como humano, o que leva ao aniquilamento. Camus (2017b, p. 19) acusa o extremismo desses atos e posições ao defender justamente o contrário: “a primeira coisa que não se pode negar é a vida de outrem.”

Negando aos suicídios as mesmas razões que poderiam justificar assassinatos, na prática, esse raciocínio continua apenas assinalando a ambivalência da qual Camus luta para sair: a contradição em produzir uma ética baseada no absurdo, em que “os indivíduos

seduzidos pela inebriante época do niilismo encontram-se de armas na mão e um nó na garganta” (CAMUS, 2017b, p. 19). Indiferentes às razões de seus atos, mas confiantes dos seus efeitos, esses juízes penitentes que se matam voluntariamente ou matam a outrem, não percebem a sua própria contradição ética problematizada por Camus. Aqui, chegamos à seguinte questão: pode o absurdo e indiferença produzirem uma ética?

A indiferença como base de uma ética ou práxis filosófica deverá cair em contradição, porque, para Camus, se para manter o absurdo é necessário recusar o suicídio, então o sujeito deve também negar toda indiferença que nivela os atos à régua da inutilidade. O caráter do absurdo no confronto com a vida é de ser uma vivência que deve ser transformada. Se o indivíduo julga como consumada toda a vida e, a partir disso, age, está caindo em contradição, pois o absurdo não pode em si produzir uma ética. Logo, a rejeição camusiana a uma ética do absurdo se dá porque aceitar a indiferença é ser cúmplice da injustiça.

O absurdo, visto como regra de vida, é, portanto, contraditório. Que há de espantoso em que não nos forneça os valores que decidiriam por nós quanto à legitimidade do assassinato? Aliás, não é possível fundamentar uma atitude em uma emoção privilegiada. O sentimento do absurdo é um sentimento entre outros. O fato de ter emprestado suas cores a tantos pensamentos e ações no período entre 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 (CAMUS, 2017b, p. 21).

A concepção que apontamos fica clara quando Camus afirma a contradição do absurdo como regra de vida, pois não se poderia fundamentar uma ética a partir de um sentimento, por mais forte e vívido que este seja. O absurdo como regra de vida é contraditório porque este é o silêncio da natureza e não pode, de maneira alguma, indicar um caminho para o homem ou valores para legitimar coisa alguma. O autor argumenta que, através de um sentimento desesperado por sentido, toda uma geração cai no niilismo, pois o silêncio não impõe limites às ações. Por mais nobres que sejam as intenções, os meios para alcançá-las podem ser ruins se não tiverem limites. Partindo dessa posição, a geração que incorporou o niilismo não entendeu – ou não quis entender, porque talvez não fosse óbvio –

que o movimento do absurdo poderia ser superado através da revolta e não pela construção de regras de vida a partir desse absurdo, também devido a seu caráter provisório e heterodoxo.

Camus (1959/1999, p. 96, tradução nossa) afirma:

Qual é o ponto de dizer que, na experiência que interessava e sobre a qual eu escrevi algumas vezes, o absurdo só pode ser considerado como uma posição inicial, mesmo que sua memória e emoção acompanhem os passos subsequentes. Da mesma forma, todas as proporções cuidadosamente guardadas, a dúvida cartesiana, que é metódica, não é suficiente para tornar Descartes um cético. De qualquer forma, como podemos nos limitar à ideia de que nada faz sentido e que devemos nos desesperar de tudo? Sem chegar ao fundo das coisas, podemos notar pelo menos que, assim como não há materialismo absoluto, uma vez que para formar apenas esta palavra já deve ser dito que há no mundo algo mais do que importa, da mesma forma não há niilismo total. A partir do momento em que dizemos que tudo é sem sentido, expressamos algo que faz sentido. Negar ao mundo qualquer significado é suprimir todos os julgamentos de valor. Mas viver, e por exemplo se alimentar, é em si um julgamento de valor. Escolhemos durar desde que não nos deixemos morrer e então reconhecemos um valor, pelo menos relativo, à vida⁶².

Toda a reflexão que tecemos sobre a revolta é permeada pela memória da tensão e pela emoção da angústia devido à vertigem causada pelo desespero que pode surgir. A provisoriedade anunciada na primeira página do ensaio sobre o absurdo já declarava na absurdidade seu caráter descritivo, diferentemente da revolta, para a qual Camus pretende formular um conceito prescritivo, assumindo, portanto, o caráter de uma ética. Nesse ponto, fazemos a primeira aproximação entre Camus e Descartes sobre o niilismo, ainda que fora de *O homem revoltado*. Da mesma forma que a posição inicial de forte ceticismo não torna

⁶² “À quoi bon dire encore que, dans l'expérience qui l'intéressait et sur laquelle il m'est arrivé d'écrire, l'absurde ne peut être considéré que comme une position de départ, même si son souvenir et son émotion accompagnent les démarches ultérieures. De même, toutes proportions soigneusement gardées, le doute cartésien, qui est méthodique, ne suffit pas à faire de Descartes un sceptique. En tout cas, comment se limiter à l'idée que rien n'a de sens et qu'il faille désespérer de tout. Sans aller au fond des choses, on peut remarquer au moins que, de même qu'il n'y a pas de matérialisme absolu puisque pour former seulement ce mot il faut déjà dire qu'il y a dans le monde quelque chose de plus que la matière, de même il n'y a pas de nihilisme total. Dès l'instant où l'on dit que tout est non-sens, on exprime quelque chose qui a du sens. Refuser toute signification au monde revient à supprimer tout jugement de valeur. Mais vivre, et par exemple se nourrir est en soi un jugement de valeur. On choisit de durer dès l'instant qu'on ne se laisse pas mourir, et l'on reconnaît alors une valeur, au moins relative, à la vie” (CAMUS, 1959, p. 96).

Descartes um cético acadêmico radical⁶³, a posição inicial de absurdo não impossibilita a revolta de nortear a criação de novos valores e de sustentar a rejeição do niilismo. Com a aproximação do raciocínio de Descartes, Camus visa colocar em xeque o niilismo, pois não seria possível negar todos os valores e, ao mesmo tempo, fundar uma regra de vida.

O ato de se manter vivo ao comer e beber já expressa uma vontade de viver (CAMUS, 1959/1999), mesmo que a vida no geral não tenha sentido último, o que minimamente já reforça o conteúdo da revolta contra o niilismo. Esse conteúdo nos afasta do niilismo e devolve algum sentido, não o geral e último sentido, mas o cotidiano, das relações com os outros, da valorização da cultura, das artes e da ética.

Podemos observar uma virada no eixo do questionamento filosófico de Camus, através da mudança total de foco. Se, antes, a discussão versava sobre a comparação com o pensamento sobre o absurdo, agora se volta de uma vez para a revolta, que se torna propositiva de uma nova prática, uma regra de ação. Esse acréscimo no significado da revolta se baseia na superação advinda do caráter provisório do absurdo. Em *O mito de Sísifo*, o sentido da revolta é o reforço da recusa de Sísifo ou do homem em eludir o absurdo e serve para mantê-lo em lúcida rejeição a soluções injustificáveis dentro da condição humana, mesmo diante de todo o sofrimento. “No mais sombrio do nosso niilismo, só procurei razões para superar esse niilismo. E não pela virtude, nem por uma rara elevação da alma, mas pela fidelidade instintiva a uma luz onde nasci e onde, por milênios, os homens aprenderam a saudar a vida mesmo em sofrimento” (CAMUS, 1959/1999, p. 97).

No ensaio sobre o absurdo, a revolta é a conclusão à qual Camus chega e, a partir dessa conclusão, ela se transforma em proposta. Esse conceito já está presente em *O mito de Sísifo*, mas, em *O homem revoltado*, a revolta passa a se diferenciar gradualmente de sua posição inicial. Embora ainda seja consequência do absurdo, a partir de *O homem revoltado*, a revolta coerente advinda do absurdo se eleva a um conceito filosófico baseado no conteúdo de um valor histórico e metafísico que, como vimos na reflexão sobre o assassinato legitimado, tem consequências éticas e sociais. O niilismo anunciado até agora como problema central no início de *O homem revoltado* é herança do absurdo anunciado em *O mito de Sísifo*.

⁶³ Tradição de ceticismo extremo, defende não só a completa suspensão da crença em algo, por ser impossível obter a certeza, mas também a suspensão de qualquer juízo lógico, já que tudo o que poderia ser afirmado poderia ser negado com igual razão.

Uma vez tecidas algumas reflexões acerca do niilismo, passaremos a investigar os principais elementos éticos que dão conteúdo à revolta: dignidade, coletividade e solidariedade. Inicialmente destacamos a coletividade e a solidariedade e descobriremos junto com Camus que a dignidade é o recheio, a argamassa que preenche as paredes onde se inscreve a revolta.

De certa maneira, ele contrapõe à ordem que o oprime uma espécie de direito a não ser oprimido além daquilo que pode admitir. Ao mesmo tempo em que repulsa em relação ao intruso, há em toda revolta uma adesão integral e instantânea do homem a uma certa parte de si mesmo. Ele faz com que intervenha, portanto, implicitamente, um juízo de valor, e tão pouco gratuito que o sustenta em meio aos perigos (CAMUS, 2017b, p. 28).

A revolta não é necessariamente o fundamento de uma moral, mas gera a oportunidade de fundamentar uma nova ordem moral calcada na parte humana que intervém com um juízo de valor. E esse juízo que intervém de forma reveladora é a solidariedade, que carrega em si as noções de coletividade e dignidade. A adesão integral e instantânea a uma parte de si mesmo é a retomada de um valor que se contrapõe à indiferença da qual a opressão se aproveita, mas essa aspiração não é galgada sem uma atitude. Diante disso, o indivíduo se sustenta em sua ideia de direito que permite resistir. Segundo Mélançon (1976, p. 154, tradução nossa):

[...] para Camus, não é a revolta que funda a moralidade; a revolta é apenas uma oportunidade para afirmar a natureza humana que é seu fundamento. Com efeito, é no seu movimento de revolta que o oprimido descobre, face às injustiças metafísicas ou históricas, que é uma parte do homem superior à condição que lhe foi feita⁶⁴.

Ao mencionar o estabelecimento de uma fronteira, quando cita o exemplo da revolta do escravo, Camus se refere à proteção de algo que vale a pena e deve ser levado em conta. “Ele afirma, ao mesmo tempo em que afirma a fronteira, tudo que suspeita e que deseja preservar aquém da fronteira.” (CAMUS, 2017b, p. 27).

⁶⁴ “[...] pour Camus, ce n'est pas la révolte qui fonde la morale; la révolte n'est qu'une occasion d'affirmer la nature humaine qui, elle, en est le fondement. En effet, c'est dans son mouvement de révolte que l'opprimé découvre, devant les injustices métaphysiques ou historiques qu'il est une part de l'homme supérieure à la condition qui lui est faite” (MÉLANÇON, 1976, p. 154).

Segundo Foley (2008, p. 57, tradução nossa⁶⁵):

[...]O rebelde deve se revoltar em nome de algo. No instante em que o escravo, ou qualquer ser humano que toma consciência do peso da opressão sobre seus ombros, percebe que seu mestre ultrapassou certos limites, transgrediu certos direitos que o escravo considerava inalienável, nasce a revolta.

O revoltado sempre se revolta em nome de algo, mesmo que esse algo esteja oculto. Nesse sentido, não existe um rebelde sem causa, sua motivação será, no mínimo, a defesa do que em si quer viver razoavelmente bem.

Para Camus (2017b, p. 28), “o direito a não ser oprimido além daquilo que pode permitir” tem sua transição sintetizada na revolta, passando da ideia para a ação e do individual para um bem comum. A partir do momento em que isso é reconhecido, é reconhecido por todos em suas consciências (CAMUS, 2017b). Esse reconhecimento é carregado por uma urgência: é tudo ou nada. Apesar de nascer em um âmbito individual, a revolta questiona a noção de individualismo. “Se com efeito o indivíduo aceita morrer, e morre quando surge a ocasião, no movimento de sua revolta, ele mostra com isso que se sacrifica em prol de um bem que julga transcender seu próprio destino.” (CAMUS, 2017b, p. 30).

Segundo Germano (2007) o sacrifício generoso da revolta demonstra a natureza de uma outra descoberta, a da *coletividade* da aventura revoltada. O sacrifício abnegado, quando necessário, assinala a transcendência de um destino individual para o coletivo, na qual a revolta é ação em nome de um valor comum a todos. Para Mélançon (1976), essa transcendência é imanente e horizontal, relativa a todos os seres humanos, em oposição às transcendências verticais como Deus ou as essências platônicas. Trata-se de uma transcendência gerada no contato entre a própria natureza humana e a condição humana no mundo. Em Camus (2017b), a afirmação dessa transcendência entre os homens no ato de

⁶⁵ “[...] the rebel must revolt in the name of something. The instant that the slave, or any human being who becomes aware of the weight of oppression on his shoulders, realizes that his master has exceeded certain limits, has trespassed upon certain rights that the slave holds to be inalienable, revolt is born” (FOLEY, 2008, p. 57).

revolta significa a chamada do homem de sua posição solipsista para a ação, momento caracterizado pela saída do homem do absurdo para a revolta.

Vê-se que a afirmação implícita em todo ato de revolta estende-se a algo que transcende o indivíduo, na medida em que o retira de sua suposta solidão, fornecendo-lhe uma razão para agir. Mas cabe observar que esse valor que preexiste em qualquer ação contradiz as filosofias puramente históricas, nas quais o valor é conquistado (se é que um valor se conquista) no final da ação. A Análise da revolta nos leva a pelo menos à suspeita de que há uma natureza humana, como pensavam os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo (CAMUS, 2017b, p. 30).

Camus assume o lado dos gregos, pois transmite a ideia de que o niilismo se dá propriamente no esquecimento dessa natureza, que é o valor preexistente e o móbil de qualquer ação. Ao mencionar a natureza humana, o filósofo refere-se àquilo que é indispensável ao ser humano para que este seja o que é: detentor de dignidade. Ao se lançar à defesa da sua dignidade como inerente à vida humana, o revoltado engendra a transcendência a que Camus se refere, que ocorre quando um sujeito se reconhece no outro e, com isso, também o reconhece como digno.

Motivado pelo que há em seu interior, o revoltado deseja transcender sua situação de miséria e opressão. A criatura finita aspira o infinito, uma totalidade da qual foi separada, o que gera o sentimento de revolta ao constatar a impossibilidade de atingir essa unidade. Desse modo, a revolta é o sentimento nascido da indignação de uma natureza humana detentora de dignidade frente ao mundo no qual o homem está inserido.

A revolta é a aspiração do interior humano de reconstruir o mundo e renovar sua condição de oprimido e miserável para digno e feliz. De certa forma, é uma tentativa de individuação, unificação do que em nós está atormentado pela separação com a totalidade do mundo.

Se, para Camus, a aspiração por unidade e sentido é uma característica humana que não se encontra objetivamente na natureza, então, essa aspiração por unidade tem suas raízes em uma suposta natureza humana que, quando confrontada com a situação de precariedade, gera no indivíduo a revolta por não encontrar inscrita em lugar nenhum além de si mesmo a dignidade pela qual luta. Então, de que forma o homem tenta escrever sobre o mar

da história a sua dignidade? Através da revolta afirmada na solidariedade no espaço da coletividade. A revolta só pode exigir o fim do escândalo se há pessoas que se escandalizam e se organizam politicamente para trabalhar em prol disso. Sendo a revolta um levante interior para o exterior, ela só terá voz se pessoas lhe emprestarem as suas. A dignidade – ou o “valor” – seria preestabelecida, porque é o princípio que motiva a humanidade nas grandes lutas por direitos. Logo, a exigência pelo fim do escândalo se coloca como objetivo pautado por um princípio anterior à ação.

Assim, fazemos a passagem do individual ao coletivo, procurando demonstrar como o reconhecimento individual da dignidade passa para o coletivo. Esse momento crucial revela a dignidade no seio da aventura coletiva e evidencia Camus como um humanista.

A dignidade, comum a todos, é o conteúdo a ser protegido. Porém, se, diante do absurdo, as vidas não têm um valor intrínseco, por que, agora, na revolta Camus atribui valor às vidas humanas? Poderíamos responder que, a partir do momento em que o sujeito valoriza a própria vida – mesmo com todas as suas adversidades⁶⁶ – não só a dele como todas as outras vidas são dotadas de valor, porque a revolta transcende o indivíduo, na medida em que o retira de sua suposta solidão.

O sujeito revoltado compartilha com os outros o valor que reconhece em si mesmo e é no reconhecimento do outro que os valores de todas as vidas serão somados, criando-se um arcabouço de solidariedade, que permitirá dizer que a dignidade é o valor reconhecidamente comum a todos, ou que, pelo menos, deveria ser.

Para Camus, a revolta do indivíduo é o reconhecimento da revolta de todos, de algo que pertence a todos, a uma comunidade: “na medida da – exigência do respeito – e na identificação com uma comunidade natural” (2017b, p. 31). Quanto ao indivíduo opressor, o autor afirma que este age por ignorância, já que não tem consciência de que também pertence à comunidade humana. Para afirmar o caráter coletivo da revolta, Camus faz duas observações. A primeira é que “o movimento de revolta não é, em primeiro lugar, um movimento egoísta” (CAMUS, 2017b, p. 31). Embora a revolta seja motivada por questões particulares, ela não é um movimento egoísta, já que o revoltado está disposto a dar sua vida.

⁶⁶ Tais adversidades seriam situações fundamentais inerentes à condição humana, desde as mais gerais, como a morte e a injustiça, até as mais fisiologicamente básicas, como fome, sede e dor.

Para Mélançon (1976, p. 110), “o revoltado colocará tudo em jogo contra a mentira e a opressão”.

A segunda observação feita por Camus (2017b, p. 31) é que “a revolta não nasce somente e obrigatoriamente entre os oprimidos, pode nascer também no espetáculo da opressão cuja vítima é um outro”. Em outras palavras, a revolta também pode surgir a partir da compaixão de um indivíduo que presencia o sofrimento de outrem. Essa ideia reforça a identificação com o outro. Não se trata de uma identificação material ou identitária de raça e classe, mas de empatia, em não conseguir ver infligir ofensas no outro sem se revoltar em compadecimento.

Os suicídios de protesto, no cárcere, entre os terroristas russos cujos companheiros eram chicoteados, ilustram esse grande movimento. Não se trata tampouco do sentimento da comunhão de interesses. Na verdade, podemos achar revoltante a injustiça imposta a homens que consideramos adversários. Existem apenas identificação de destinos e tomada de partido. Portanto, o indivíduo não é, por si só, esse valor que ele se dispõe a defender. São necessários pelo menos todos os homens para abranger esse valor. [...] Na revolta o homem se transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica (CAMUS, 2017b, p. 31-32).

Se a história é feita por todos os seres humanos em suas ações diárias, então, quando compartilham a revolta contra a injustiça, todos os seres humanos defendem juntos um valor metafísico, o que configura a essência da solidariedade camusiana. A solidariedade humana é metafísica porque ultrapassa, mas ainda de forma imanente, a solidão fragmentária do individualismo. Então, por causa da inscrição de um valor nos corações humanos, que pode ser, ao mesmo tempo, histórico e metafísico, a transcendência no outro se dá. O que Camus chama de progresso, Germano (2007, p. 398) chama de “metamorfose empreendida a partir de uma esterilidade do mundo para uma aventura de todos”. No momento de passagem pelo absurdo, a vivência é do indivíduo consigo próprio, com as próprias aspirações por sentido, por ordem e unidade. Ao chegar no âmbito da revolta no mundo, na consciência de sua dignidade, a vivência se eleva e abandona a solidão de um mundo sem razões para a percepção da coletividade da “aventura”.

A revolta é solidária em sua dimensão coletiva, mas não é um ato de amor ao próximo nos moldes cristãos. Segundo Pimenta (2012), implica no reconhecimento do outro,

em sua alteridade, gerando atitudes pautadas no respeito ao modo de ser de outrem. Assim, o elo entre os seres humanos se daria exatamente no fato de compartilharem natureza e ordem humanas.

A fim de demonstrar que o reconhecimento da dignidade de um ser humano para outro é a cola que sustenta a coletividade na qual a revolta se corporifica na história, Camus afirma:

[...] O escravo se insurge, por todos os seres ao mesmo tempo, quando julga que, em face de uma determinada ordem, algo dentro dele é negado, algo que não pertence apenas a ele, mas que é comum a todos os homens, mesmo àquele que o insulta e o oprime (CAMUS, 2017b, p. 30).

Certamente, se não houvesse um limite existencial que não deve ser ultrapassado, não ficaríamos escandalizados com nada e a indiferença, novamente, seria a régua que tiraria por igual todas as ações. Virtude e crime seriam a mesma coisa e a revolta seria mero capricho.

Por último, Camus refere-se às filosofias que creditam unicamente à história o sentido da ação humana e, por isso, não fazem alusão ou recusam uma natureza humana que seja preexistente, reduzindo o mundo à historicidade⁶⁷. Essa é uma das objeções de Camus ao existencialismo corrente em sua época, às correntes de pensamento marxistas⁶⁸ de seu tempo e ao nazismo⁶⁹. Para Germano (2007, p. 398), “talvez não seja excessivo sublinhar que Camus é enfático na oposição às filosofias de seu tempo quando reaviva ‘a suspeita’ de que haja uma espécie de natureza humana advinda da fragilidade de sua condição comum”.

Visto que a ideia de dignidade é central no combate ao niilismo e contra o esquecimento de uma natureza humana que fundamenta as ações, logo, esse elemento metafísico é indispensável para a discussão neste momento do texto, pois julgamos que ele é o âmago e o elo da relação entre solidariedade e coletividade.

⁶⁷ SILVA (2000, p. 8) argumenta que, para Camus, a consciência humana no mundo reclama um sentido que não se esgota na história e, por isso, a compreensão do humano pela via exclusiva da história – o que equivale à supressão da natureza – é reducionista.

⁶⁸ Apesar das objeções, Camus nunca igualou o marxismo ao nazismo. Qualquer um que o faça está cometendo um erro histórico crasso.

⁶⁹ Em *Cartas a um amigo alemão*, Camus tece críticas ao projeto filosófico nazista que se valeu de conceitos nietzschianos, como “vontade de poder”, para justificar o terror imposto.

“A revolta do homem contra sua condição é o movimento que compele o indivíduo à defesa de uma dignidade comum a todos os homens” (CAMUS, 2017b, p. 33). A consciência dos direitos revelada pela existência de uma natureza comum a todos, que é a dignidade, assinala o senso de coletividade do sofrimento do revoltado. Além de reconhecer o que há nele, o revoltado deseja ser reconhecido pelos outros. Ao preferir a morte ao retorno à opressão, ele retira de si essa “consagração exclusiva”. “Este movimento de dignificação pela revolta se expande naturalmente da instância particular à uma postura universal pois no instante que recusa o silêncio o escravo institui uma dignidade a si que contradiz intrinsecamente a situação que lhe era imposta” (GERMANO, 2007, p. 396). A afirmação da dignidade humana como vértice de toda reflexão camusiana se mostra também quando o autor discute a relação de opressão entre escravo e senhor. A esse respeito, Guimarães argumenta que o escravo revoltado almeja sua dignidade e sua liberdade e que a verdadeira revolta supera o ressentimento.

O revoltado não quer conquistar algo que não possui. A revolta parte da consciência de um bem possuído e quer que ele seja respeitado. Não é uma pobreza que move, mas uma riqueza. Fazer com que respeitem um valor de que ele se sabe possuidor. Tal valor não o coloca acima do opressor. Não quer dominar: quer se afirmar como igual. O escravo revoltado deseja se mostrar um igual ao senhor. [...] A consciência de um valor comum faz do revoltado um generoso (GUIMARÃES, 1971, p. 65).

Assim, podemos argumentar que Camus visa substituir a ética movida pela força e eficácia pela solidariedade e generosidade, características de uma filosofia e ética humanista. O autor afirma que “a solidariedade dos homens se fundamenta no movimento de revolta, e esta, por sua vez, só encontra justificação nessa relação de cumplicidade” (CAMUS, 2017b, p. 38). Essa relação deve ser retroalimentada, pois negar ou destruir a solidariedade faz com que o movimento perca o conceito de revolta e se torne um consentimento assassino (CAMUS, 2017b). O autor aponta como resposta para o niilismo a via de redescoberta de uma natureza fundamentada na dignidade humana, desvelada pela revolta e na coletividade. Assim, também se desenrola o nó solitário do solipsismo que, fantasmagoricamente, parece rondar o pensamento camusiano.

Enquanto isso, eis o primeiro progresso que o espírito de revolta provoca numa reflexão inicialmente permeada pelo absurdo e pela aparente esterilidade do mundo. 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 (CAMUS, 2017b, p. 38).

Em alguma medida, todos sofrem ou sofreram com o distanciamento entre si e o mundo e, então, o mal do espírito, o absurdo, sentido por uma mente individual, torna-se conhecido de todos. A experiência humana metamorfoseia-se de uma esterilidade individual para uma experiência prática de reconhecimento da alteridade, na qual uma comunidade humana compartilha o fardo da experiência de um mundo absurdo. Esse é o ponto nevrálgico e derradeiro, em nosso trabalho, que aproxima e distancia *O mito de Sísifo* de *O homem revoltado*, a coletividade e o compartilhamento do fardo.

Segundo Germano (2007, p. 398), “consolidando ainda melhor esta descoberta da existência enquanto condição partilhada engendrada pela revolta – por intermédio do qual se estabelece uma solidariedade metafísica, mas com profundas ressonâncias históricas expostas na afirmação da coletividade”. A inteligência, marcada pela estranheza, avança no reconhecimento da partilha do sofrimento humano.

O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva (CAMUS, 2017b, p. 38).

A revolta é tomada como a primeira evidência de um valor humano, capaz de tirar, metafisicamente, o indivíduo de sua solidão no mundo e inseri-lo no território comum com os outros. Nesse sentido, Camus (2017b) relaciona a revolta a um *cogito*⁷⁰. Isso significa que a revolta, como cogito, reencontra como evidência uma coletividade existencial, situação na qual todos reconhecem e compartilham o sofrimento e sua impossibilidade de resolução. A única possibilidade coerente de rechaçar o niilismo é o reconhecimento de uma dignidade compartilhada com a existência do outro.

⁷⁰ Não como evidência matemática assentada no interior de um indivíduo isolado, mas como evidência existencial primeira do outro que compartilha do mesmo fardo de um mundo absurdo.

A descoberta de uma solidariedade baseada na dignidade é o “cogito” do revoltado. Dessa forma, os valores da revolta – dignidade e coletividade – são apresentados por Camus como fundamentos para a construção ética do engajamento existencial legítimo que reverbera em todas as instâncias da vida, como a política, arte e ciência.

Se o absurdo é um ponto de partida para Camus, então a revolta como cogito significa uma superação do niilismo do absurdo. Em comparação ao pensamento cartesiano, Camus expõe seu método ou fio condutor e podemos ir adiante nessa comparação. Mas, a seguir surge novamente a questão: como pode o absurdo se tornar regra de conduta? Tal como o gênio maligno de Descartes, o absurdo poderia levar o sujeito a escolhas que Camus rejeita: o niilismo a indiferença e o suicídio. Camus pensa a atitude de revolta como a verdadeira conclusão necessária e indubitável para solucionar as questões levantadas, revelando que a dúvida metódica do absurdo é um meio para chegar a um fim (ZILLES, 2005). Para Camus, esse absurdo não conduz ao suicídio, mas à revolta que rejeita o niilismo e o solipsismo e promove o reconhecimento da alteridade, conduzindo à coletividade e à solidariedade, que têm em seu conteúdo a dignificação das vidas.

Na nossa provação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o cogito na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos (CAMUS, 2017b, p. 38).

De forma reducionista, tal como faz o próprio Camus em uma comparação com Descartes, o método camusiano⁷¹ seria como uma negação metódica de sentido, de Deus e da morte. Sua conclusão não expressaria uma verdade indubitável, mas uma conclusão razoável pela revolta. Amitrano (2007, p. 127) expressa o raciocínio cartesiano de Camus ao afirmar: “ao se proclamar que não se crê em nada e que tudo é absurdo, então, não se deve nem se pode duvidar da própria proclamação feita. Destarte, faz-se necessário, pelo menos, acreditar no protesto proferido”. A proclamação de que tudo é absurdo contém em si o protesto da

⁷¹ A partir de uma caracterização do absurdo, em *O Mito de Sísifo*, Camus se apresenta, como Descartes outrora, em busca de um método e não de uma doutrina, para compreender este estranhamento do homem para com o mundo. Seu método, aos moldes do jovem Nietzsche, “confessa o sentimento de que todo conhecimento verdadeiro é impossível” (AMITRANO, 2007, p. 127).

revolta que clama o valor da solidariedade e se aproxima de um cogito. Eu me revolto e me junto a todos os seres humanos no protesto contido na proclamação. A conclusão razoável se dá na subversão do niilismo em luta cotidiana frente às agruras da gratuidade. Segundo Foley (2008), a ordem e a unidade buscada pelo rebelde (CAMUS, 2017b) não ocorreria através da religião, que tenta apaziguar a revolta, mas pela condição humana em comum, descoberta na solidariedade que fundamenta o humanismo no pensamento camusiano.

Camus parece pensar em uma “fraternidade humana”, não no sentido de união incondicionalmente benigna, mas na perspectiva da constatação de que a humanidade compartilha um caminho que só pode ser trilhado com as próprias forças. Porém, aqui vislumbramos uma nova questão. A criação do “império dos homens” busca ordem e unidade ainda que ao preço do crime e isto é o vértice do problema camusiano com a história. Nesse sentido, Camus (2017b) adverte que a criação desse império humano pode ter um elevado custo, transformando a revolta em crime consentido.

Derrubado o trono de Deus, o rebelde reconhecerá essa justiça, essa ordem, essa unidade que em vão buscava no âmbito de sua condição, cabendo-lhe agora criá-las com as próprias mãos e, com isso, justificar a perda da autoridade divina. Começa então o esforço desesperado para fundar, ainda que ao preço do crime, se for o caso, o império dos homens. Isso não se fará sem consequências terríveis, das quais só conhecemos ainda algumas. Mas essas consequências não se devem absolutamente à revolta em si ou, pelo menos, elas só vêm à tona na medida em que o revoltado esquece as suas origens, cansa-se da dura tensão entre o sim e o não, entregando-se por fim à negação de todas as coisas ou à submissão total (CAMUS, 2017b, p. 44).

Quando o homem revoltado recusa a moralidade ancorada em Deus, cabe a ele criar um novo paradigma que atenda às suas aspirações. Ao contrário do que se possa pensar, Camus não se deixa levar por uma ingenuidade humanista; antes, adverte que essa tarefa é hercúlea. Sob pena do esquecimento das origens e exigências da revolta, o homem pode se cansar da dura tensão e se entregar à negação absoluta ou novamente à escravidão. Isso ocorre porque a revolta não constitui um sistema metafísico fechado, mas existe na consciência humana diante do julgamento do que é justo e injusto no devir inexorável do mundo. Assim, podem ser amalgamados raciocínios errôneos ou descolados da verdadeira intenção de

transcendência da solidariedade, recaindo no niilismo. Vicente e Gontijo (2011, p. 6) destacam esse ponto sobre a construção do império dos homens:

A revolta não existe independentemente dos homens, ela só existe neles, e, sendo assim, está suscetível de tomar direções contraditórias e deturpadoras de seu processo original. Os homens podem adicionar à revolta outros sentimentos que não lhe são próprios, como o caso do niilismo que se assentou em seu seio e afirma que a criação pode provir de todos os meios disponíveis, inclusive a criação que permite destruir vidas para criar, e isso é diferente do que conclui a revolta que, incondicionalmente, preserva a vida enquanto consciência que mantém o absurdo.

O niilismo, que se assenta no seio da revolta quando o revoltado se esquece da origem de seus sentimentos e aspirações, faz parecer que tudo será lícito na criação do império dos homens, sendo “justificáveis” todos os meios disponíveis, inclusive o consentimento culpado de destruir vidas para criar uma sociedade perfeita. Esse elemento difere da “verdadeira revolta” a que Camus se refere. Para o autor, a verdadeira revolta é fidelidade ao mundo e ao que, incondicionalmente, preserva a vida enquanto consciência que mantém o absurdo. Sozinha nessa missão, à humanidade, só restam as núpcias com o mundo circundante.

Camus aponta para o seguinte raciocínio: sendo a moral religiosa recusada pelo revoltado, resta somente a história humana como elemento que pode indicar alguma base para construção de uma nova ordem. Porém, o autor se questiona se é nesse momento em que o revoltado esquece da revolta, pois a história não contém nenhum freio moral e utiliza os próprios homens como cimento de suas construções. É com a problemática da metafísica de uma dignidade que se afirma antes da ação histórica, que se cristaliza na observação de Camus (2017b, p. 44) o problema da degeneração niilista da revolta: “a tarefa será examinar o que acontece com o conteúdo da revolta nas ações que acarreta e apontar o rumo a que leva a infidelidade ou a fidelidade do revoltado às suas origens”. Também forçado a entrar na história, Camus evoca o valor exaltado pela revolta como antídoto ao niilismo. A história é importante, mas, para o filósofo, não é um valor em si mesmo, pois o valor defendido pela revolta é anterior à história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, debatemos os conceitos de absurdo e de nostalgia junto à indiferença que pode invadir o coração humano e percebemos que damos valor às nossas escolhas, porque criamos sentido ao nos revoltarmos contra a nossa finitude. Caso contrário, não haveria valor algum em nossas decisões e o arcabouço de possibilidades, subjugado a um destino preexistente, seria limitado e eventualmente se esgotaria. A criação de sentido se coloca como aspiração à fidelidade à vida dentro do que for possível no tensionamento, como ilustra Camus (2017a, p.17) ao citar Píndaro: “Oh minh’alma, não aspira à vida imortal, mas esgota o campo do possível”. Assim, julgamos a vida e seu valor e, a partir disso, julgamos a nós mesmos, concluindo, quase sempre, que desejamos viver o intervalo entre o nascimento e a morte de forma razoável e com sentido que justifique nossas ações, mas constantemente podendo ser lançados na absurdidade que estremece nossas noções de valor da vida. O que quisemos mostrar neste trabalho é que o que importa para Camus são as consequências do absurdo.

Sobre a atitude esperançosamente cega de ansiar uma vida além, assim como Camus, concluímos que a revolta é antagônica a essa atitude, porque coloca a vida em função da generosidade e do prazer dela própria e não mais em função de uma justificativa superior além da existência, uma satisfação na gratuidade da experiência que não “trai” (CAMUS, 2017a). “Em certas horas de lucidez, a perspectiva do aspecto mecânico dos gestos do sujeito nauseado pela falta de sentido e sua pantomima desprovida de sentido, torna, para ele, estúpido tudo o que nos rodeia” (CAMUS, 2017a, p. 28). Dessa forma, a crítica sobre o suicídio e o absurdo não é apenas uma ideia longínqua sobre a maneira como “as coisas vão”, é sobre o modo que essa luta contra a falta de sentido colide e impacta contra a existência humana nos níveis mais sensíveis. Em suma, o absurdo impacta de maneira real as vidas

humanas, mesmo que estas nem cheguem a sua constatação. Ainda que não sejam objetos tradicionais da filosofia, nem universais – porque atingem os indivíduos de formas diferentes –, o absurdo e a revolta são elementos diretos da busca humana por sentido e, conseqüentemente, do que pensamos no âmbito da filosofia prática. Assim, são dois elementos que tratam da vida de forma urgente.

O suicídio é analisado em duas vias por Camus: o suicídio físico e o suicídio filosófico. O autor rejeita ambas as vias como modo único de solução, pois eliminam o termo essencial da equação da existência, que é o absurdo. O suicídio filosófico, na relação com a esperança, representa o sacrifício da consciência, enquanto o suicídio físico, para o filósofo, é exaltação da confissão de que a vida necessitaria expressamente de um sentido.

A esperança e o suicídio na sua relação até aqui são mostrados como não antagônicos, porque a esperança de essência religiosa representaria uma atitude displicente de fuga, um suicídio da razão, já o suicídio físico aparece como uma atitude de fuga secular, enquanto a revolta se uma atitude focada em nos manter sãos perante o desequilíbrio da suposta simplicidade da escolha entre viver ou morrer. É na esteira dessa relação suicídios e esperanças que Camus traz a análise sobre Kierkegaard.

Camus – como um leitor de Kierkegaard – traz consigo a interpretação que dá luz ao significado de suicídio filosófico, conceito que nos auxilia a pensar sobre o que significa a negação da vida enquanto o indivíduo ainda vive. Então, a relação entre Camus e Kierkegaard aparece pontualmente a fim de estabelecer relações entre afirmações que ambos compartilham e afirmações kierkegaardianas rejeitadas por Camus. Mais do que um leitor, Camus compreende Kierkegaard e o interpreta com profundidade o seu drama existencial caracterizado pelo anseio em se curar filosoficamente da absurdidade. Daí o propósito de evidenciar pontualmente de que forma as reflexões dos dois pensadores encontram-se no raciocínio sobre o absurdo e, em seguida, identificar as saídas propostas por essas reflexões. Além disso, é interessante vincular Camus a Kierkegaard, pois ambos recusam o academicismo, a figura comum do professor ou pensador de filosofia e aderem ao papel de pensadores livres, no caso de Kierkegaard, e de artista filósofo, no caso de Camus. Os dois encarnam um estilo de viver que reflete a descoberta da absurdidade e a afirmação da

singularidade do indivíduo que não pode mais integrar-se inteiramente à cotidianidade ainda que pensem sobre ela (PÉREZ, 2010).

A revolta absurda apontada na última parte do primeiro capítulo é uma “homenagem que o homem rende à sua dignidade numa campanha que está vencida de antemão” (CAMUS, 2017a, p. 97). A tensão constante vivida pelo homem que rema contra a corrente da indiferença que o leva a admitir seu estado metafísico precário também lhe traz uma febre (CAMUS, 2017a). A luta de Sísifo com sua pedra o leva à febre da revolta que, então, transforma o destino amargo em sua própria obra. A última esperteza de Sísifo consiste em transformar a perspectiva de sua condição, não mais de um condenado a carregar pedras, mas que se integra propriamente à sua tarefa de carregador de pedras. A pedra já não é um peso ou uma punição para o herói. Esse é seu truque e sua revolta. Sísifo se revolta porque, mesmo condenado, é capaz de decidir.

A afirmação de Camus de que a vida será melhor vivida quanto menos sentido houver – porque os sentidos podem levar a destinos esmagadores – também aponta para a liberdade de criação de um sentido humano a partir da revolta, ou seja, uma luta forjada na tensão da vida, sem apelos. A revolta é possibilidade criadora, de modo que é possível imaginar Sísifo feliz.

Por fim, “a conclusão última do raciocínio absurdo é, na verdade, a rejeição do suicídio e a manutenção desse confronto desesperado” (CAMUS, 2017b, p. 16-17). A revolta se torna uma resposta humana semeada em um confronto desesperado entre a consciência e o mundo.

O revoltado só queria, em princípio, conquistar o seu próprio ser e mantê-lo diante de Deus. Mas ele esquece as suas origens e, pela lei do imperialismo espiritual, ei-lo em marcha para o império do mundo, através de crimes multiplicados ao infinito. Ele baniu Deus de seu céu, mas com o espírito de revolta unindo-se abertamente ao movimento revolucionário, a reivindicação irracional da liberdade vai paradoxalmente usar como arma a razão, o único poder de conquista que lhe parece puramente humano. Morto Deus, resta a humanidade, quer dizer, a história, que é preciso compreender e construir. O niilismo, que, no próprio seio da revolta, afoga então a força de criação, acrescenta apenas que se pode construí-la por todos os meios possíveis. No auge do irracional, o homem, em uma terra que ele sabe ser de agora em diante solitária, vai juntar-se aos crimes da razão a caminho do império dos homens (CAMUS, 2017b, p. 140).

A revolta não cessará unicamente subjugando uma ideia de Deus, pois a injustiça também é produzida pelas atividades humanas. A revolta pode superar e suprimir o absurdo de uma vez por todas? Não, pois se trata de uma atitude metafísica que se pretende coerente e não supressora.

É na contestação que se abre a possibilidade da reescrita daquilo que se escrevia “sem trégua sobre o mar”, a saber, a vida. Então, o que queremos expressar é que o nascimento da revolta é a tentativa do homem de retomar sua própria existência, não pela força ou pela política, mas pela arte de se tornar o que é, um ser que, diante da morte e da desrazão, não recua, mas tenta reconstruir o mundo, apesar deste lhe ser indiferente. Nisso consiste a revolta metafísica.

O protesto da revolta é a denúncia e a reivindicação da ordem humana desejada desde o momento do absurdo. A revolta é desejo de resolução da contradição entre a injustiça e a justiça, contrapondo-se à injustiça que o revoltado enxerga no mundo. “Primitivamente, nada mais quer senão resolver essa contradição, instaurar o reino unitário da justiça, se puder [...]. Enquanto espera, denuncia a contradição” (CAMUS, 2017b, p. 42).

A revolta é motivada pela procura de uma justificação que unifique a existência e pela aspiração de um reino de justiça no mundo, ao mesmo tempo que recusa a promessa tranquilizadora da vida após a morte em um reino vindouro, anunciado pelo cristianismo. Então, a fidelidade à terra e a união solidária entre os seres humanos é o único meio de combate do homem contra o que o deseja subjugá-lo. O problema é que essa adesão total pode ter consequências que colocarão em xeque a inocência dessa aspiração.

O verdadeiro drama do pensamento revoltado finalmente se revela. Para existir, o homem deve revoltar-se, mas sua revolta deve respeitar o limite que ela descobre em si própria e no qual os homens, ao se unirem, começam a existir. O pensamento revoltado não pode, portanto, privar-se da memória: ele é uma tensão perpétua. Ao segui-lo em suas obras e nos seus atos, teremos que dizer, a cada vez, se ele continua fiel à sua nobreza primeira ou se, por cansaço e loucura, esquece-a, pelo contrário, em uma embriaguez de tirania ou de servidão (CAMUS, 2017b, p. 38).

O drama se revela no desejo do revoltado em erigir seu mundo baseado em formulações racionais, o que esbarra no silêncio da natureza. Mesmo assim, o revoltado

desenvolve um combate cristalizado na tensão entre a negação e a afirmação. A vida é o motivo e o terreno de toda luta. “E já a revolta, na verdade, sem pretender tudo resolver, pode pelo menos tudo enfrentar” (CAMUS, 2017b, p. 397)

O último deslocamento constatado na expressão da “coletividade” foi pensar se o conceito de revolta se liga às filosofias da alteridade. Sendo o sentimento de revolta a constatação de que constituímos nós de relações com a vida e nossas ações cotidianas têm consequências, então, a revolta implica no comprometimento do ser humano com os outros, mesmo em um mundo absurdo. Dessa forma, o ser humano se revolta porque a revolta contra o mal e o absurdo representa seu engajamento com o outro. O indivíduo deve se engajar mesmo que o sentido de sua luta não seja universal. Logo, esse engajamento é uma decisão baseada na liberdade constitutiva da revolta.

No ato de pensar a revolta como alteridade, surgirão critérios e elementos, que Camus chama de medida e limites para pensar nossa própria humanidade e as ações morais: “Se o limite descoberto pela própria revolta tudo transfigura; se todo pensamento, toda ação que ultrapassa um determinado ponto nega-se a si própria, há efetivamente, uma medida das coisas e do homem” (CAMUS, 2017b, p. 382).

O autor pensa a relação entre alteridade e revolta frente à injustiça e à gratuidade do mundo. Em suma, Camus encontra na revolta uma experiência que se complementa ao absurdo ao mesmo tempo que o tenta superar sem o negar. É voltando-se para a revolta que já estava presente no *O mito de Sísifo*, que o passo decisivo é dado: a experiência da revolta é analisada como a experiência do absurdo, sua estrutura trazida à luz da investigação filosófica (ORME, LINCOLN, 2008) e disto Camus tira uma concepção humanista para lidar com as lutas e o destino comuns.

No meio dia do pensamento, a revolta recusa a divindade para compartilhar as lutas e o destino comuns. Nós escolheremos Ítaca, a terra fiel, o pensamento audacioso e frugal, a ação lúcida, a generosidade do homem que compreende. Na luz, o mundo continua a ser nosso primeiro e último amor (CAMUS, 2017b, p. 398).

Por fim, concluimos que o conceito de revolta pode apontar valores, ainda que não absolutos, para o florescimento e emancipação da vida humana na defesa de direitos, combate ao niilismo e recusa da violência indiscriminada e racionalizada. Nesse sentido, a experiência da revolta contra a condição humana de absurdidade pode nos mostrar uma forma de vida autêntica e não a necessidade da morte e negação da vida para nos ver livres das dores do mundo, em outras palavras, a revolta pode expressar algum motivo pelo que viver. Nos limitamos a dizer “motivo”, pois a afirmação de que a revolta daria propriamente um sentido absoluto é errônea, logo optamos por afirmar que a revolta dá algum motivo ou sentido “na vida”, dentro de uma medida (a medida da vida), pautada por limites (do humanamente possível). Sem negar e sem fugir, a vida continua a ser nosso primeiro e último amor.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Kleiton Cerqueira de. *Existência e religião em Albert Camus: relações entre o absurdo e a revolta*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.
- ALVES, Marcelo. *Camus entre o sim e o não a Nietzsche*. 1998. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- AMITRANO, Georgia Cristina. *Ecossistemas de razão e recusa: uma filosofia da revolta de homens em tempos sombrios*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CAMUS, Albert. *Discours de Suède: discours de réception du prix nobel de littérature, prononcé à Oslo, le 10 décembre 1957*. Disponível em: <https://www.samuelhuet.com/47-dialektos/folio/667-camus-discours-suede.html>. Acesso em: 14 nov. 2021.
- CAMUS, Albert. *L'envers et L'Endroit*. Collection: Les essais LXXXVIII. Paris: Les Éditions Gallimard, 1958.
- CAMUS, Albert. *CARNETS I: Mai 1935 – février 1942*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1962.
- CAMUS, Albert. *Lettres à un ami allemand*. 1948. Paris: Les Éditions Gallimard, 1972.
- CAMUS, Albert. *Noces, suivi de L'été*. Collection folio, no 16. 1959. Reimpressão, Paris: Les Éditions Gallimard, 1999.
- CAMUS, Albert; KOESTLER, Arthur. *Réflexions sur la guillotine*. Paris: Calmann-Lévy, Collection : Le livre de poche, texte intégral. Pluriel, 1957.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2017a.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2017b.
- FOLEY, John. *Albert Camus: from the absurd to revolt*. 1 ed. New York: Routhledge, 2008.
- GERMANO, Emanuel Ricardo. *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- GUIMARÃES, Carlos Eduardo. *As dimensões do homem; mundo absurdo, revolta (Ensaio sobre a filosofia de Albert Camus)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- HOMERO, *Odisseia*. Biblioteca Clássica, Atena Editora, São Paulo, 2009.

- MÉLANÇON, Marcel J. *Albert Camus. Analyse de sa pensée*. Suisse: Les éditions universitaire Fribourg. Collection SEGES: Textes et études philologiques et littéraires publiés par la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg, Montréal, 1976.
- NOVELLO, Samantha. *Albert Camus as political thinker: nihilisms and the politics of contempt*. Springer, 2010.
- OHANA, David. *Albert Camus and the critique of violence*. Sussex Academic Press, Sussex Academic e-Library, Eastbourne, 2016.
- OLIVIER, Lawrence, PAYETTE, Jean-François. *Camus: nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*. Presses de l'Université du Québec, 2007.
- ORME, Mark; LINCOLN, Lissa. *Albert Camus in the 21st century: a reassessment of his thinking at the dawn of the new millennium*. Amsterdam, New York: Ed. Rodopi B.V., 2008.
- PAIVA, Rita. *Consciência humana e absurdidade em Camus*. *Discurso*, n. 33, p. 153-172, 2003.
- PAIVA, Rita. Nostalgia de unidade: uma intersecção entre a psicanálise, a filosofia e a literatura. *Discurso*, n. 39, p. 261-290, 2011.
- PAIVA, Rita. Precariedade humana e existência estilizada. *Trans/Form/Ação*, v. 36, n. 1, p. 117-136, 2013.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PÉREZ, José Luis. Albert Camus, Leitor De Søren Kierkegaard. *Philosophica*, n. 35, p. 79-104, 2010.
- PENA FILHO, C. *Livro Geral*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1959. São Paulo: Livraria Nobel, 1976.
- PIMENTA, Alexandre. Sartre, Camus e o problema da alteridade. *Kalagatos*, v. 5, n. 9, p. 29-55, 2008.
- PIMENTA, Alessandro Rodrigues. A ética da alteridade na filosofia de Camus. *Philosophos*, p. 11-30, v. 17, n. 1, 2012.
- PINTO, Rodrigo Hayasi. Antideterminismo e natureza humana na filosofia de Blaise Pascal. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 40, n. 1, p. 37-96, 2018.
- SILVA, Angela Regina Binda da. *A indiferença e o sol: Meursault, o herói absurdo em O Estrangeiro de Albert Camus*. Vitória: EDUFES, 2013.
- SILVA, Franklin Leopoldo. Arte, subjetividade e história em Sartre e Camus. *Revista Olhar*, p.1-15, n. 3, 2000.
- SRIGLEY, Ronald D. *Albert Camus: critique of modernity*. University of Missouri Press, Columbia, London, 2011.
- TODD, Olivier. *Albert Camus: uma vida*. Rio de Janeiro: Record, 1988.

THOMAS, Dylan. *Os Poemas Coletados De Dylan Thomas, 1934-1952*. Ed. New Directions, Nova York, 1971.

VICENTE, José João Neves Barbosa; GONTIJO, Frances Deizer. O absurdo e a revolta em Camus. *Tríás*, p.1-10, nº 3 (2º semestre), 2011.

ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento e teoria da ciência*. São Paulo: Paulus, 2005.