

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

CAIO RAPHAEL PASSAMANI SIMÕES SILVA

NILISMO E ABSURDO EM *O ESTRANGEIRO*, DE ALBERT CAMUS

Vitória

2022

CAIO RAPHAEL PASSAMANI SIMÕES SILVA

NIILISMO E ABSURDO EM *O ESTRANGEIRO*, DE ALBERT CAMUS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos Literários

Linha de Pesquisa: Literatura: Alteridade e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Vitor Cei Santos

Vitória

2022

CAIO RAPHAEL PASSAMANI SIMÕES SILVA

NILISMO E ABSURDO EM *O ESTRANGEIRO*, DE ALBERT CAMUS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Letras.

Aprovada em 22 de novembro de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Vitor Cei Santos

Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UFES – Orientador

Professora Dra. Angela Regina Binda da Silva de Jesus

Examinadora externa – UNESC

Prof. Dr. Daniel Filipe Carvalho

Examinador externo – CEFET/MG

À Lorena Simões Ferreira Passamani.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, minha irmã e familiares, que me apoiam e torcem por minha vitória.

Aos amigos André da Silva Oliveira, João Márcio Simoura de Sousa, Kayo da Silva Cláudio e Maurício Castro Reis, pelas palavras de afirmação e bom ânimo.

À minha esposa, Lorena Simões Ferreira Passamani, minha verdade profunda. Carinho, cuidado e amor sem medidas. O que sinto por você não habita o campo das palavras.

Ao meu orientador, prof^o dr. Vitor Cei Santos, pelo apoio e presença em literalmente *todos* os momentos – zero hipérbole – em que precisei de auxílio ao longo destes dois anos. Sob sua orientação, estive seguro para pesquisar e escrever sobre Nietzsche e Camus. Obrigado, professor, por acreditar em mim desde o primeiro e-mail.

À prof^a dra. Angela Binda e ao prof^o dr. Daniel Filipe Carvalho, pelos apontamentos cirúrgicos acerca de Camus e Nietzsche. Obrigado pelo auxílio e sugestões feitas no momento de minha qualificação. Obrigado por vossa presença nesta banca de mestrado.

Ao prof^o dr. João Cláudio Arendt, que, desde o início de meu mestrado, me acompanhou na escrita de um artigo científico sobre humor e niilismo.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, pela acolhida e contribuições acadêmicas durante de minha pesquisa. Senti-me acolhido e pertencente enquanto mestrando do PPGL.

A pedra constrói o caminho.

RESUMO

O absurdo, temática fundante na obra de Albert Camus, recebe especial atenção no ensaio *O Mito de Sísifo* e habita as entrelinhas d'*O Estrangeiro* – célebre romance do autor franco-argelino. Nele, o anti-herói Meursault, acometido pelo sentimento de absurdo, entrega-se a uma vida de sensações diante de elementos naturais como sol e mar. Em termos sociais, vive uma vida em que tudo se iguala – os valores de seu tempo lhe são inócuos, estranhos. Já o niilismo, essa ausência de ancoradouros providenciais para ordenar o caos e a contingência no mundo, detém importância ímpar na filosofia de Friedrich Nietzsche e, além disso, parece dialogar com o romance em questão. Nesse viés, esta pesquisa busca realizar uma releitura de *O estrangeiro* à luz das reflexões camusianas sobre o absurdo e das considerações nietzschianas acerca do niilismo, procurando esclarecer essa possível relação entre niilismo e absurdo. Destarte, almeja-se contribuir com os estudos interdisciplinares entre literatura e filosofia, principalmente em se tratando dos meandros da obra camusiana.

Palavras-chave: Absurdo; Niilismo; Albert Camus; Nietzsche.

RESUMÉ

L'absurde, thème fondateur de l'œuvre d'Albert Camus, fait l'objet d'une attention particulière dans l'essai *Le Mythe de Sisyphe* et habite entre les lignes de *L'Étranger*, célèbre roman de l'auteur franco-algérien. Dans celui-ci, l'anti-héros Meursault, touché par le sentiment de l'absurde, s'abandonne à une vie de sensations face aux éléments naturels tels que le soleil et la mer. Sur le plan social, il mène une vie où tout est égal – les valeurs de son temps lui sont anodines, étrangères. D'autre part, le nihilisme, cette absence d'ancrages providentiels pour ordonner le chaos et la contingence dans le monde, revêt une importance unique dans la philosophie de Friedrich Nietzsche et, de plus, semble dialoguer avec le roman en question. Dans cette veine, cette recherche vise à effectuer une relecture de *L'Étranger* à la lumière des réflexions camusiennes sur l'absurde et des considérations de Nietzsche sur le nihilisme, en cherchant à éclairer ce rapport possible entre nihilisme et absurdité en lui. Ainsi, nous visons à contribuer à des études interdisciplinaires entre littérature et philosophie, notamment lorsqu'il s'agit d'aborder les méandres de l'œuvre camusienne.

Mots-clés: Absurdité; Nihilisme; Albert Camus; Nietzsche.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I: A MEIO CAMINHO ENTRE A MISÉRIA E O SOL – O ABSURDO.....	22
1.1. ABSURDO, SENTIDO E SUICÍDIO	22
1.2. OS PENSADORES DO PENSAMENTO HUMILHADO.....	27
1.3. POUCAS E PROFUNDAS CERTEZAS HUMANAS.....	29
1.4. A ESPERANÇA	33
1.5. A NEGAÇÃO DO SUICÍDIO E O REINO HUMANO	35
1.6. REVOLTA ENQUANTO NÃO RESIGNAÇÃO.....	38
1.7. A ESTÉTICA DO ABSURDO	41
1.8. A ALEGORIA DO MITO DE SÍSIFO.....	43
1.9. ORIGENS DO ABSURDO	44
1.10. OS FRUTOS DA TERRA	47
1.11. AS ILHAS.....	49
1.12. O AVESSE E O DIREITO.....	52
1.13. NÚPCIAS	58
1.14. A EXPERIÊNCIA DA GUERRA.....	68
CAPÍTULO II: ESTAMOS CANSADOS DO HOMEM – O NIILISMO.....	70
2.1. BREVE RETOMADA HISTÓRICA DO NIILISMO.....	70
2.2. NIILISMO EM NIETZSCHE	72
2.2.1 O PROBLEMA DO NIILISMO.....	72
2.2.2 A ORIGEM DO PROBLEMA	73
2.2.3 CRISTIANISMO	75
2.2.4 O NIILISMO EUROPEU	77
2.2.5 A MORTE DE DEUS.....	79
2.2.6 A MORAL CRISTÃ – BENEFÍCIOS, MALOGRADOS E DESTRUIÇÃO.....	80
2.2.7 CONSEQUÊNCIAS DO DECLÍNIO DOS MAIS ALTOS VALORES	83
2.3.1 PAIS E FILHOS	93
2.3.2 OS DEMÔNIOS	97
CAPÍTULO III: VIVENDO DOS FRUTOS DA TERRA - O ESTRANGEIRO.....	101
3.1 A NATUREZA E AS SENSACIONES	103
3.2 A INDIFERENÇA, O ABSURDO E A ESPERANÇA	108
3.3 O HÁBITO, O SILÊNCIO E A FRANQUEZA	114
3.4 A CULPA, O SOL E O JULGAMENTO ABSURDO.....	117

CONCLUSÃO.....	124
REFERÊNCIAS.....	130

INTRODUÇÃO

Esta dissertação objetiva fazer uma releitura do romance *O estrangeiro* à luz do chamado *raciocínio absurdo* presente no ensaio *O mito de Sísifo* — ambos escritos por Albert Camus — e das considerações de Nietzsche a propósito do niilismo. A pergunta que orienta esta trajetória e que se busca responder é: qual é a relação entre o absurdo e o niilismo nesse romance de Camus? Para tanto, este texto trabalhará e dialogará, em capítulos separados, com os dois conceitos, de modo a torná-los mais familiares ao leitor. Busca-se, então, observar e discorrer sobre possíveis diferenças conceituais entre essas duas frentes que, embora apresentem pontos de encontro, podem ter direcionamentos divergentes, principalmente quando examinado o entendimento dos dois autores. A hipótese desta pesquisa é esta: embora ambos dialoguem com a vacuidade da vida perante tentativas de se forjar sustentáculos últimos para se agir no mundo, Nietzsche enxerga nisso a própria ideia de niilismo; já para Camus isso equivale à noção de absurdo, e, a seu ver, niilismo seria *uma possível* aplicação desastrosa dessa descoberta. Assim, malgrado os pontos de intersecção entre os dois autores, defende-se que Camus dialoga com as considerações nietzschianas sobre o niilismo de forma parcial; compreendendo-o somente em seu aspecto destrutivo. Dessa forma, almeja-se contribuir com os estudos interdisciplinares entre literatura e filosofia, principalmente em se tratando dos meandros da obra do escritor franco-argelino.

O absurdo é pedra de toque do pensamento de Albert Camus, atravessando toda a sua obra. Ao transitar “por diferentes campos, como pela filosofia, pela literatura e pelo jornalismo, Camus escreveu romances, contos, peças de teatro, ensaios, artigos, editoriais.”¹ Em seus escritos, o autor fez germinar, através de diferentes perspectivas, esse “mal do espírito”.² Duas de suas obras dialogam com a temática mais de perto: *O estrangeiro* e *O Mito de Sísifo*.³

A primeira, um romance publicado em junho de 1942, apresenta um simples funcionário de escritório que leva uma vida pacata e pouco reflexiva em que tudo se

¹ SILVA, In: CAMUS, 2014, p. 83

² “On trouvera seulement ici la description, à l'état pur, d'un mal de l'esprit.” (CAMUS, 1942, p. 16)

³ O romance foi publicado em junho de 1942 e o ensaio filosófico, em outubro do mesmo ano. (CAMUS, 2014, p. 128)

igual. Certo dia, o homem é levado, pela aleatoriedade dos acontecimentos, a cometer um assassinio que jamais premeditara, ou desejara. Devido a esse crime absurdo, à pouca familiaridade do personagem com os jogos e convenções sociais e, também, às acusações que ele recebe pela promotoria de justiça local, o leitor de *O estrangeiro* fica com uma sensação atípica depois que termina o livro — da primeira a última página, há um certo disparate, um contrassenso, um desacerto entre os termos apresentados na narrativa. Implanta-se, no íntimo do leitor, o embrião do absurdo.

A segunda, um ensaio filosófico publicado pelo escritor em outubro do mesmo ano, vem para elucidar, por meio de um raciocínio, a proposta presente na narrativa ficcional. Em *O Mito de Sísifo*, Camus discorre não somente sobre o sentimento de absurdo, mas também sobre sua noção e, principalmente, sobre as consequências que surgem a partir da sua constatação por cada indivíduo. A propósito, o título de seu ensaio resume a ideia proposta em seu raciocínio: créditos dados a Homero⁴, Sísifo foi condenado pelos deuses a empurrar eternamente uma rocha do pé até o topo de uma montanha, de onde ela tornava a rolar caminho abaixo por seu próprio peso. Não haveria castigo mais terrível que tal trabalho – inútil e sem esperança; nas palavras de Camus, absurdo. Não obstante, “*é preciso imaginar Sísifo feliz*”⁵ — tal é o desenlace de sua alegoria, cujo sentido será devidamente elucidado nesta pesquisa.

Os cadernos pessoais de Albert Camus deixam entrever o estreito laço literatura-filosofia que marcaria sua obra, como revelam Araújo e Geske no posfácio de um de seus cadernos:

Neste primeiro caderno, começa a ser esboçada uma concepção muito peculiar de literatura, baseada na relação profunda entre a escrita literária e a reflexão filosófica. Essa concepção dará origem a uma escrita por ciclos, compostos sempre por uma narrativa, uma peça de teatro e um ensaio filosófico, a partir de um tema comum: o absurdo, a revolta e o amor.⁶

Embora tenha alcançado notoriedade na esfera pública por suas ideias e escritos, Albert Camus, nascido em 7 de novembro de 1913, teve uma infância dura. Com um ano de idade, perdeu o pai para a Primeira Guerra durante a Batalha do Marne. A pobreza foi a

⁴ HOMERO, 2014, p. 345 [*Odisseia*, XI, v. 593-600].

⁵ “Il faut imaginer Sisyphe heureux” (CAMUS, 1942, p. 168)

⁶ ARAÚJO, GESKE, 2014, p. 73

marca de sua vida na ensolarada Argélia francesa. Não obstante, o que parecia um convite à murmuração serviu como força propulsora para elaborar sua filosofia.

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.⁷

Essa é a vivacidade das origens de seu pensamento: apesar das adversidades históricas, o escritor encontra na simplicidade um convite para o livre usufruto dos deleites terrenos.⁸ A condição humana é o grande tema da obra de Camus; ele aborda-o com os condicionamentos de sua origem.⁹ Influenciados pela obra *Os frutos da terra*, de André Gide, os escritos de Camus refletem, numa exaltação nupcial entre as sensações humanas e a natureza, uma superação dos revezes que marcam a vida. Em suas palavras, a clarividência de uma realidade esmagadora, que deveria ser o seu tormento, consuma sua vitória.¹⁰ Afinal, “não há destino que não possa ser superado com o desprezo”.¹¹

A exaltação do mundo físico como única certeza possível encontra seu avesso na desconfiança para com o metassensível, como se pode observar neste trecho de seu romance *A queda*: “[...] eu amo a vida, eis minha verdadeira fraqueza. Amo-a tanto que não tenho nenhuma imaginação para o que não for vida”.¹²

Segundo o escritor, o drama humano se dá em função de seu apetite de clareza e exigência de familiaridade, mesmo que inconsciente, diante do universo.¹³ A importância dessa questão está em suas consequências: Camus diz que muitas pessoas

⁷ “Pour corriger une indifférence naturelle, je fus placé à mi-distance de la misère e du soleil. La misère m’empêcha de croire que tout est bien sous le soleil et dans l’histoire; le soleil m’apprit que l’histoire n’est pas tout.” (CAMUS, 2013, p. 96)

⁸ GONZÁLES, 1982, p. 28

⁹ SCLIAR, In: CAMUS, 1999, p. 11

¹⁰ “La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire.” (CAMUS, 1942, P. 166)

¹¹ “La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire. Il n’est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris” (CAMUS, 1942, p. 166”)

¹² “[...] j’aime la vie, voilà ma vraie faiblesse. Je l’aime tant que je n’ai aucune imagination pour ce qui n’est pas elle.” (CAMUS, 1956, p. 81)

¹³ “Le désir profond de l’esprit même dans ses démarches les plus évoluées rejoint le sentiment inconscient de l’homme devant son univers: il est exigence de familiarité, appétit de claret. [...] Cette nostalgie d’unité, cet appétit d’absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain.” (CAMUS, 1942, p. 34)

morrem porque acham que a vida não vale a pena ser vivida. ¹⁴ “O espírito, despertado por essa exigência, procura e nada encontra além de contradições e disparates.” ¹⁵ Diante do problema, o autor busca saber, ao longo de seu ensaio filosófico, se a constatação dessa antinomia, o apetite por clareza e o mundo que decepciona, levaria logicamente ao suicídio.

De acordo com Mériam Korichi, Albert Camus quis descrever, em *O Estrangeiro*, a nudez do homem em face ao absurdo. ¹⁶ O romance dialoga de perto com o pensamento filosófico; afinal, como afirma o autor, “só se pensa por imagens. Se você quiser ser filósofo, escreva romances” ¹⁷. Meursault, o protagonista de *O Estrangeiro*, é o homem absurdo por excelência — vive uma sucessão de presentes; isto é, sua ciência constata seus limites no que ele pode tocar e ver; recusa, assim, o mundo transcendente. Não faz questão de “jogar o jogo” das normas e convenções sociais – tácitas em sua maioria; não vê sentido em “ritualizações” comuns ao cotidiano, seja no âmbito afetivo ou profissional. ¹⁸ Mantém uma lucidez perpétua e uma tenacidade vertiginosa a si mesmo, às suas verdades, até o final; se não sente, não diz; se não vê razão para tanto, não o faz. Acaba, por conseguinte, sendo visto como um estranho, um estrangeiro, pela sociedade à qual faz parte.

É nessa linha de raciocínio que o protagonista, por exemplo, não concebe uma razão contundente para não tomar um café com leite e acender um cigarro ao lado do corpo velado de sua mãe; ¹⁹ ou para se condoer durante o luto por sua progenitora — preferindo, em contrapartida, refrescar-se com um banho de mar, juntamente à Maria Cardona, com que vai, à noite, ao cinema. ²⁰

¹⁴ “En revanche, je vois que beaucoup de gens meurent parce qu’ils estiment que la vie ne vaut pas la peine d’être vécue.” (CAMUS, 1942, p. 18)

¹⁵ “L’esprit éveillé par cette exigence cherche et ne trouve que contradictions et déraisonnements.” (CAMUS, 1942, p. 46)

¹⁶ “Albert Camus a voulu décrire dans *L’étranger* << la nudité de l’homme en face de l’Absurde >>. (KORICHI, In: CAMUS, 2005, p. 143)

¹⁷ CAMUS, 2014, p. 16

¹⁸ COSTA, 2017, p. 300

¹⁹ “Il m’a offert alors d’apporter une tasse de café au lait. Comme j’aime beaucoup le café au lait, j’ai accepté et il est revenue un moment après avec un plateau. J’ai bu. J’ai eu alors envie de fumer. Mais j’ai hésité parce que je ne savais pas si je pouvais le faire devant maman. J’ai réfléchi, cela n’avait aucune importance. J’ai offert une cigarette au concierge et nous avons fumé.” (CAMUS, 1942, p. 17)

²⁰ “Pendant que je me rasais, je me rasais, je me suis demandé ce que j’allais faire et j’ai décidé d’aller me baigner. [...] Je lui ai demandé si elle voulait venir au cinéma, le soir.” (CAMUS, 1942, p. 33, 34 e 35)

A honesta indiferença de Meursault a situações que lhe parecem alheias (justamente as mais prementes para o tecido social) revela-se com a recorrência de falas como “isso não quer dizer nada”, “tanto faz” ou “não tem importância”, como ocorre quando o vizinho, Raymond Sintès, pergunta-lhe “quer ser meu amigo?”²¹, ou quando sua namorada pergunta se ele a ama,²² ou se ele se casaria com ela.²³

Nas palavras de Horácio Gonzáles:

Quando se pergunta por que Meursault não joga o jogo da sociedade, a resposta é simples: ele se recusa a mentir. Mentir não é apenas dizer o que não é. É também, e, sobretudo, dizer mais do que é e, no que concerne ao coração humano, dizer mais do que se sente. (GONZÁLES, 1982, p. 39)

Tal transparência, uma recusa de anunciar mais do que é, é presente a ponto de o anti-herói absurdo alegar em tribunal — a qual foi parar em função de uma sucessão de acasos que culminaram num assassinato — que disparara tiros contra um árabe “por causa do sol”,²⁴ o que nada esclarece para o corpo forense e garante ao réu a pena de morte. Não obstante, Meursault diz a verdade: de fato, uma sequência contingente de acontecimentos o leva a uma praia e, em certo momento, a atirar num árabe cuja face reflete uma intensa luminosidade solar em seu rosto, cegando-o momentaneamente. A personagem principal sofre uma insolação e, ao disparar os tiros, “era como se desse quatro tiros na porta da desgraça”.²⁵

O protagonista absurdo de *O Estrangeiro* nada explica e tudo descreve — a seu ver, não há uma razão de ser para as coisas; elas somente acontecem. Assim, aquilo que há de mais premente e justificado nos diversos contratos de convívio social não lhe diz muita coisa.

Num mundo privado de sentido *a priori* — contingente, por assim dizer —, a conscientização do absurdo se esconde por trás dos *hábitos*, visto que eles podem

²¹ “[...] que moi, j’étais un homme, je connaissais la vie, que je pouvais l’aider et qu’ensuite it serait mon copain. Je n’ai rien dit et il m’a demande encore si je voulais être son copain. J’ai dit que ça m’était égal.” (CAMUS, 1942, p. 49)

²² “Un moment après, elle m’a demandé si je l’aimais. Je lui ai répondu que cela ne voulait rien dire.” (CAMUS, 1942, p. 59)

²³ “Le soir, Marie est venue me chercher et m’a demandé si je voulais me marier avec elle. J’ai dit que cela m’était égal et que nous pourrions le faire si elle le voulait.” (CAMUS, 1942, p. 69)

²⁴ “[...] que c’était à cause du soleil.” (CAMUS, 1942, p.158)

²⁵ “[...] c’était comme quatre coups brefs que je frappais sur la porte du malheur.” (CAMUS, 1942, p. 95)

preservar o homem em um estado de torpor e esquecimento ²⁶ — é pela força do hábito que Meursault frequentemente almoça no restaurante de Celeste, ²⁷ ou que sua mãe chora nos primeiros meses em que habitou o asilo em Marengo. ²⁸

Longe de sentimentos que não lhe falam ao coração, Meursault é, por outro lado, inteiramente afeito às suas sensações. Ele, narrador-personagem, as descreve minuciosamente durante todo o romance — a ponto de sobrepujar, e muito, o que tem a dizer acerca de sentimentos habituais do mundo banal. Tal é o caso do velório de sua mãe, em que o filho — em vez de estar absorto tem memórias nostálgicas — faz comentários como estes:

A sala estava cheia de uma bela luz de fim de tarde. [...] E eu senti o sono me dominar. [...] A tarde caíra bruscamente. Muito depressa a noite tornara-se espessa através da claraboia. [...] O brilho da luz das paredes brancas me cansava. [...] A temperatura era agradável, o café me reanimara, e pela porta aberta entrava um cheiro de noite e de flores. Acho que cochilei um pouco. [...] Eu não tinha mais sono, mas estava cansado e me doíam os rins. [...] Eu estava admirado pela rapidez com que o sol subia no céu. ²⁹

O rapaz se sente inocente diante dos revezes, assim como não se vangloria pelas dádivas que a vida lhe aguarda. Flerta com a sensualidade da terra e a abraça em toda sua gama de acasos diários. Vive o hoje, pois não há amanhã — assim sugerem suas ações.

O último elemento a completar a tríade desta dissertação é o problema filosófico do niilismo, cuja ideia, embora apreensível por diferentes definições, não escapa do entendimento de que nada serviria como fundamento sólido para a ação no mundo; ou seja, de que não há nada capaz de justificar, de forma decisiva, como o ser humano age ou deixa de agir. Parte-se da ideia de que

A razão não o salva do absurdo — apenas torna a sua vida mais “séria”, e também mais dolorosa. O homem, em comparação com os outros animais, tem uma necessidade a mais — a de entender o porquê

²⁶ LINS, 2016, p. 43

²⁷ “J’ai mangé au restaurant, chez Céleste, comme d’habitude.” (CAMUS, 1942, p.10)

²⁸ “Dans les premiers jours où elle était à l’asile, elle pleurait souvent. Mais c’était à cause de l’habitude. Au bout de quelques mois, elle aurait pleuré si on l’avait retirée de l’asile. Toujours à cause de l’habitude.” (CAMUS, 1942, p. 12)

²⁹ “La pièce était pleine d’une belle lumière de fin d’après-midi [...] Et je sentais le sommeil me gagner. [...] Le soir était tombé brusquement. Très vite, la nuit s’était épaissie au-dessus de la verrière. [...] L’éclat de la lumière sur les murs blancs me fatiguait. [...] Il faisait doux, le café m’avait réchauffé et par la porte ouverte entraient une odeur de nuit e de fleurs. Je crois que j’ai somnolé un peu. [...] Je n’avais plus sommeil, mais j’étais fatigué et les reins me faisaient mal. [...] J’étais surpris de la rapidité avec laquelle le soleil montait dans le ciel.” (CAMUS, 1942, pgs. 15, 17, 18, 20 e 27)

da sua existência, de decifrar o seu lugar no mundo, por isso de esclarecer o fundamento último da realidade no seu todo.³⁰

Em face às diferentes doutrinas e seus respectivos valores morais que balizam a conduta humana, o niilismo toma-os como “infundados [...] negando qualquer sentido para a existência humana”.³¹ A busca por uma moral incondicionalmente válida é tida, assim, como ilusória por ser criação interior a um mundo fenomênico puramente enigmático.³² Para tanto, serão caras as considerações que o filósofo alemão Friedrich Nietzsche fez sobre esse espectro, que anuvia os campos de fé e razão da humanidade.

O niilismo — ponto de possível interseção entre aforismos nietzschianos e a filosofia camusiana do absurdo — enseja constatar que o devir histórico não apresenta nenhuma ordem providencial, ou sentido abrangente. As coisas não apresentam, em absoluto, ordem, sentido ou valor em si mesmas. Por conseguinte, o homem encontra-se privado de ancoradouros que direcionariam suas ações no mundo.³³ Passa-se, então, a não mais desvalorizar a vida em nome do suprassensível e de valores superiores, mas sim recusar-lhes qualquer validade.³⁴ Quanto ao termo, Abbagnano esclarece:

NIILISMO (in. Nihilism; fr. Nihilisme, ai. Nihilismus; it. Nichilismo). Termo usado [...] para designar doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante. Nietzsche foi o único a não utilizar esse termo com intuítos polêmicos, empregando-o para qualificar sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas.³⁵

O niilismo possui lugar de destaque na obra de Nietzsche, que, a partir de 1881, procurou, por meio de diversas caracterizações, mostrar a importância da temática no conjunto de sua filosofia. O filósofo germânico “descreve o niilismo como sendo prioritariamente não uma doutrina, mas um sentimento”³⁶ advindo da suspeita das respostas aos grandes porquês da existência humana. Neste viés, o polêmico anúncio da “morte de Deus” é uma consequência do niilismo. Não se trata em uma descrença

³⁰ CONSTÂNCIO, 2002, p. 50

³¹ CEI, 2016, p. 16

³² CONSTÂNCIO, 2002, p. 53

³³ VATTIMO, 2010, p. 27

³⁴ DELEUZE, 1976, p. 69

³⁵ ABBAGNANO, 2007, p. 712, 713

³⁶ CONSTÂNCIO, 2002, p. 53

exclusiva no Deus cristão, mas a “morte de todos os ideais do Ocidente”.³⁷ Ele afasta, enfim, a fonte transcendente de valores que forneciam um sentido ao mundo.³⁸

Nietzsche traz a lume, ao longo suas reflexões espaçadas acerca do niilismo, distintas formas de proceder diante da questão: instituir novos valores e tomá-los como sublimes, continuando a desvalorizar o campo do sensível (niilismo incompleto); ânsia por destruição anárquica de símbolos cujos valores foram superados (niilismo ativo); retrocesso vital, desestruturação e ressentimento em função do vazio anteriormente preenchido por valores metassensíveis (niilismo passivo) e instauração de novos caminhos para a promoção de uma vida fiel à terra (niilismo completo).³⁹

Eis um denominador comum entre Nietzsche e Camus: aquele quer promover, por meio do niilismo completo, a transvaloração de todos os valores; este faz, em *O Estrangeiro*, uma verdadeira alegoria do homem que, imbuído de uma lucidez vertiginosa, “permanece fiel à terra (a seus sabores e dissabores) e não acredita naqueles que falam de esperanças supraterestrres”.⁴⁰ Entretanto, este texto também evidenciará a crítica camusiana ao niilismo presente na subsecção *Nietzsche e o niilismo* do ensaio filosófico *O homem revoltado*, publicado em 1951. Suspeita-se que, nele, Camus apreende o termo *niilismo* diretamente como violência anárquica e anti-humanista, tal qual Fiódor Dostoiévski o compreendeu em sua obra.

Em seu estudo intitulado *A Indiferença e o Sol*, Angela Binda preconiza a comparação das personagens camusianas e o sábio entusiasta do além-homem:

Alguns personagens de Camus agem de acordo com o que prega Zaratustra, personagem central da obra de Nietzsche Assim falou Zaratustra. Em *Noces* e *L'étranger*, por exemplo, o homem é fiel à terra assim como Zaratustra clama aos seus discípulos que o sejam.⁴¹

Resta saber, investigando outras obras do filósofo do martelo, possíveis relações entre a prosa alegórica camusiana e os ditames do pensamento nietzscheano. A título de exemplo, o anti-herói absurdo criado por Camus, tal como alega Nietzsche em *Genealogia da Moral* acerca do *indivíduo soberano*,

³⁷ CONSTÂNCIO, 2002, p. 57

³⁸ ARALDI, 1998, p. 75, 77

³⁹ CEI, 2016, p. 18

⁴⁰ NIETZSCHE, 2013, p. 15

⁴¹ BINDA, 2013, p. 57, 58

não tem de construir artificialmente sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si [...] liberado da moralidade do costume, (é) indivíduo autônomo supramoral, em suma, o homem da vontade própria [...] que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por anteguardas e indiações vindas do alto.⁴²

Em um primeiro momento, Meursault parece se aproximar, em suas ações, da ideia nietzschiana de *amor fati*. Não apenas suporta o necessário, mas ama-o; é alguém que diz “sim” à vida tal qual ela se apresenta.⁴³ O bem-estar junto aos elementos naturais — como dias de sol, dias de praia e noites amenas — tem posição central ao longo da narrativa camusiana e isso, poder-se-ia dizer, é possível resposta ao *horror vacui* diagnosticado por Nietzsche. Num segundo momento, será observado que o próprio Camus criticaria o *amor fati* nietzschiano, o que afastaria a personagem camusiana desse conceito filosófico.

Nietzsche preconiza a superação do niilismo “convertendo o estado de enfermidade em um energético estimulante ao viver”⁴⁴, tal como revela Camus: “com o puro jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite à morte – e rejeito o suicídio”⁴⁵; isto é, olhos fitos terras e em seus frutos, o homem supera o vazio deixado ao constatar a caducidade dos valores eternos, preenchendo-o com prédicas dionisíacas — novos valores para uma vida de vertiginosa lucidez.

Destarte, a presente investigação — convite a pensar uma relação entre absurdo e niilismo em *O Estrangeiro* — busca averiguar a pretensa afinidade entre o pensamento filosófico dos dois autores. Diante desse romance, esta pesquisa tentará elucidar em que medidas suas ideias se aproximam, ou se afastam. Visa-se somar à linha de pesquisa “Literatura: Alteridade e Sociedade”, propondo-se uma tomada de consciência individual frente a uma realidade subitamente desprovida de sentido *a priori*; isto é, um *modus operandi* em face ao absurdo e ao niilismo que marcam a condição humana num universo desprovido de explicações transcendentais.

O objetivo geral é discorrer sobre a hipótese de que há possível relação entre o absurdo camusiano e o niilismo tal como avalia Nietzsche, haja vista que o indivíduo busca sentido para a vida, seus valores e instituições, mas, ao recusar explicações

⁴² NIETZSCHE, 2009, I § 10, II § 02, III § 05

⁴³ NIETZSCHE, 2010, § 10 e 2008, § 276

⁴⁴ NIETZSCHE, 2016, p. 160

⁴⁵ “Par le seul jeu de la conscience, je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort – et je refuse le suicide” (CAMUS, 1942, p. 92 e 93)

metassensíveis, nada encontra. O objetivo específico é analisar se — a partir da recusa camusiana e nietzschiana das fundamentações metassensíveis para o porquê da vida — os dois autores convergem a uma mesma conclusão em relação à “aceitação integral” da vida a partir do devir histórico.

O primeiro capítulo será dedicado ao esclarecimento do *absurdo* — defendido, neste estudo, como válvula propulsora do pensamento camusiano. A pedra de toque do capítulo será o raciocínio presente em *O Mito de Sísifo* (1942), a partir do qual será sugerida, após o esclarecimento do seu sentido, a possível origem do absurdo dentro da obra do jovem Camus — isto é, nos seus escritos de 1937 a 1942. Então, este texto almeja traçar possíveis influências literárias e filosóficas que tenham implicado a sedimentação do absurdo camusiano. O título do capítulo, “A meio caminho entre a miséria e o sol”, faz referência ao prefácio que Camus fez em 1958 a uma de suas primeiras publicações, ainda quando morava na Argélia: o conjunto de ensaios literários intitulados *O Averso e o Direito*. A antologia foi lançada em 1937, quando o autor ainda contava seus 22 anos de idade. Nela, o autor já demonstra sua verve para uma prosa bastante poética, além de dedicar suas páginas a temáticas caras a toda sua obra: o absurdo da condição humana, o amor incondicional aos frutos da terra e a solidão do homem nostálgico de uma pátria desterrada que, em verdade, não lhe fala mais ao coração.

“*Estamos cansados do homem...*” é o título do segundo capítulo. O título faz referência à obra *Genealogia da Moral*, de Friedrich Nietzsche (I §12). Tal é *um* modo como o filósofo do martelo designa o niilismo — temática que será elucidada de modo dinâmico e acessível nos parágrafos deste capítulo. O problema filosófico do niilismo será abordado em dois momentos: antes das considerações do escritor alemão e a partir de sua obra, que muito trouxe para elucidar este mal-estar na sociedade. O niilismo será analisado de modo diacrônico — buscar-se-á fio condutor que levará até a abordagem nietzschiana sobre a temática: momento profícuo para o amadurecimento do assunto. Nesse momento, será analisado como o filósofo alemão discorre sobre o tema em diferentes momentos da sua obra.

O capítulo final terá como título “*Vivendo dos Frutos da Terra*” — remissão ao longo poema em prosa de André Gide. Créditos a Horácio Gonzáles, “Acault, o tio magarefe de Camus, [...] um dia dá os *Frutos da Terra* para seu sobrinho de 11 anos, dizendo

‘isto te interessará’”.⁴⁶ De fato, a obra marca o pensamento do autor, de forma a anunciar os ditames de suas reflexões sobre a condição humana. Assim, este capítulo será dedicado a uma releitura do romance *O Estrangeiro*, avaliando sua possível relação com o absurdo e com o niilismo.

Na conclusão da obra, será defendido um possível diálogo entre a obra *O estrangeiro*, o absurdo camusiano e o niilismo tal como apregoa Nietzsche, sob a suposta hipótese de que, embora ambos fomentem uma atitude afirmativa de vida — uma postura de fidelidade à terra e a seus frutos, sob a égide duma lucidez perpétua que se atém às suas certezas, e nada mais —, o entendimento de “niilismo” não é o mesmo nos dois autores.

⁴⁶ GONZÁLES, 1982, p. 16

CAPÍTULO I: A MEIO CAMINHO ENTRE A MISÉRIA E O SOL – O ABSURDO

Em outubro de 1942, Albert Camus publicou o ensaio filosófico *O Mito de Sísifo*, uma obra seminal para se compreender o que ele chamou de “absurdo”. Em suas considerações preludivas para o ensaio, Camus enfatiza que suas páginas falam sobre uma sensibilidade absurda encontrada ao longo do século XX⁴⁷ — não de uma filosofia propriamente dita. Em perspectiva com seu posicionamento público em relação aos rótulos sociais, como o de “filósofo existencialista”, sua fala deve ser tomada com devida atenção: em outros termos, o autor defende, desde suas primeiras palavras, aquelas características próprias do gênero ensaístico; não busca trilhar um caminho que chegue a uma verdade categórica, à estruturação de uma doutrina, de reflexões filosóficas injuntivas. Como ele observa em outro momento, “para o homem absurdo, não se trata de explicar e resolver, mas de sentir e descrever.”⁴⁸ Segundo ele, há o que descrever sobre a condição humana no mundo — não a explicar. Mas, afinal, o que seria, à luz de Camus, o absurdo? Para discorrer melhor sobre essa importante noção ao seu pensamento, pensar-se-á juntamente ao autor sobre a ideia de suicídio.

1.1. ABSURDO, SENTIDO E SUICÍDIO

Camus foi contundente no modo como abriu seu ensaio: “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.”⁴⁹ O autor inicia seu texto lançando sua verdade. Nota-se um estreitamento entre o fenômeno do suicídio com a valoração da vida; ou seja, em suas palavras iniciais, fica implícita a defesa de que os suicidas não

⁴⁷ “Les pages qui suivent traitent d’une sensibilité absurde qu’on peut trouver éparse dans le siècle – et non d’une philosophie absurde que notre temps, à proprement parler, n’a pas connue.” (CAMUS, 1942, p. 16)

⁴⁸ “Pour l’homme absurde, il ne s’agit plus d’expliquer et de résoudre, mais d’éprouver et de décrire” (CAMUS, 1942, p. 131)

⁴⁹ “Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d’être vécue, c’est répondre à la question fondamentale de la philosophie.” (CAMUS, p. 1942 p. 18)

creem que a vida valha a pena ser vivida — daí o sentido da vida ser, julga o escritor, a mais premente das questões.⁵⁰

O autor aponta o costume como um motivo notório pelo qual o ser humano faz várias coisas na vida⁵¹ — noção, aliás, importante para Camus: em *O Estrangeiro*, o protagonista recorda alguns pensamentos de sua falecida mãe; dentre eles, a noção de que na vida nos acostumamos a tudo. Para Camus, o suicida reconhece o caráter insensato do costume, a inutilidade do sofrimento, assim como de qualquer razão profunda que apoie continuar a viver.⁵²

O suicídio, fala Camus, sempre foi tratado enquanto fenômeno social⁵³, como foi o caso do estudo feito pelo sociólogo francês Émile Durkheim na obra *O Suicídio*, de 1897. Por um lado, o espírito sociológico busca delimitar mecanismos, regras e comportamentos que reflitam o funcionamento do tecido social, e com o fenômeno em questão não é diferente. Por outro lado, Camus afirma que “a sociedade não tem muito a ver com esses começos”.⁵⁴ A ideia do escritor *pied-noir*⁵⁵ é de que começar a pensar é começar a se atormentar.⁵⁶ Assim, esse “tormento” que, em último caso, leva alguns ao suicídio deve ser analisado “no coração do homem”; isto é, levando em conta possíveis fatores que estariam além da estrita racionalidade.

Diante do tormento que acompanha o início do pensamento, é válido se perguntar: haveria algo capaz de acalmar o coração do homem? Segundo Camus, sim: a explicação do sentido da vida. Compreender é, em termos de pensamento, unificar;⁵⁷ entender alguma coisa é reduzi-la ao campo do humano,⁵⁸ em que se encontram a análise e a medida. Apreender uma ideia — domá-la e subjugá-la à razão humana — é visto pelo autor como um marco da espécie pensante. Neste sentido, justificar a existência humana é clareá-la, elucidá-la e, assim, trazer ao ser humano um sentimento de unidade e

⁵⁰ “Je juge donc que le sens de l’avie est la plus pressante des questions.” (CAMUS, 1942, p. 18)

⁵¹ “On continue à faire les gestes que l’existence commande, pour beaucoup de raison dont la première est l’habitude” (CAMUS, 1942, p. 20).

⁵² “Mourir volontairement suppose qu’on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude, l’absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l’inutilité de la souffrance”. (CAMUS, 1942, p. 20)

⁵³ “On n’a jamais traité du suicide que comme d’un phénomène social.” (CAMUS, 1942, p. 18)

⁵⁴ “La société n’a pas grand-chose à voir dans ces débuts.” (CAMUS, 1942, p. 19)

⁵⁵ Expressão usada para referenciar cidadãos franceses que nasceram/viveram na Argélia francesa; ou seja, na Argélia quando ela ainda era colônia francesa.

⁵⁶ “Commencer à penser, c’est commencer d’être miné”. (CAMUS, 1942, p. 19)

⁵⁷ “[...] comprendre c’est avant tout unifier.” (CAMUS, 1942, p. 34)

⁵⁸ “Comprendre le monde pour un homme, c’est le réduire à l’humain.” (CAMUS, 1942, p. 34)

pertença. Explicar o mundo, mesmo com raciocínios errôneos, é torná-lo familiar para o ser humano. ⁵⁹ Tal exigência de familiaridade, seja ela um sentimento consciente ou inconsciente, está unida às “operações mais evoluídas” do espírito; ⁶⁰ ou seja, a busca por lucidez é tomada, em Camus, como o “movimento essencial do drama humano”. ⁶¹

Pelo contrário, “num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, o homem se sente um estrangeiro” ⁶² — quando, em seu íntimo, o ser humano sente ser incapaz de encontrar um esclarecimento para sua condição, a ideia de pertencimento vai embora, fazendo-o se sentir um desterrado. Meursault — o protagonista do romance *O estrangeiro* — se sente assim: imerso em um universo privado de explicações, de porquês e finalidades últimas para sua existência. E, vale dizer, é justamente a partir da constatação dessa falta de sentido para a vida, para o universo e para o devir que a temática interessa ao pensador.

A partir deste ponto, já é possível se ter uma noção inicial do termo *absurdo* para o autor. Entendido em termos conceituais, o dicionário toma o verbete *absurdo*, enquanto adjetivo, como algo contrário ou repugnante à razão e, enquanto substantivo (o absurdo), como um contrassenso, uma insensatez e um disparate. ⁶³ Albert Camus é mais específico em seu entendimento para o termo: o absurdo seria a oposição entre o ser humano, que, por um lado, busca esclarecimentos para sua existência — o sentido da vida — e o universo, que, por outro, decepciona porque não responde nada. Trata-se de uma comparação entre esses dois termos. O absurdo “nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo”. ⁶⁴ Isso porque, segundo o escritor, a razão lúcida e honesta “constata os seus limites”; ⁶⁵ ou seja, embora não a negue categoricamente, Albert Camus defende que o ser humano absurdo, ciente de sua razão limitada, não aposta no transcendente para significar sua vida terrena, mantendo-se fiel aos limites da medida humana para se pensar o mundo.

⁵⁹ “Un monde qu’on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier”. (CAMUS, 1942, p. 20)

⁶⁰ “Le désir profond de l’esprit même dans ses démarches les plus évoluées rejoint les sentiments inconscients de l’homme devant son univers.” (CAMUS, 1942, p. 34)

⁶¹ “Cette nostalgie d’unité, cet appétit d’absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain.” (CAMUS, 1942, p. 34)

⁶² “Mais, au contraire, dans un univers soudain privé d’illusions et de lumière, l’homme se sent un étranger.” (CAMUS, 1942, p. 20)

⁶³ PRIBERAM, 2021

⁶⁴ “L’absurde naît de cette confrontation entre l’appel humain et le silence déraisonnable du monde.” (CAMUS, 1942, p. 46)

⁶⁵ “L’absurde, c’est la raison lucide qui constate ses limites.” (CAMUS, 1942, p. 72)

Com uma linguagem lírica e alegórica, o escritor franco-argelino afirma, em seu ensaio *O Mito de Sísifo*, que o absurdo — esse contrassenso primordial que fundamenta a condição humana — pode “bater no rosto de um homem qualquer”⁶⁶ em uma esquina qualquer. Trata-se de uma tomada de consciência repentina, um lampejo súbito que ilumina a mente do ser humano; o lugar ou o momento em que isso ocorre é pura contingência, nada programado:

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 percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o ‘por quê’ e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro.⁶⁷

Logo no primeiro contato com o absurdo, o ser humano é tirado de sua zona de conforto. O despertar, à luz de Camus, pode ser sucedido por uma volta aos grilhões do automatismo cotidiano, ou levar a uma decisão: suicídio ou novo restabelecimento.⁶⁸ Junto ao “tapa na cara” de qualquer pessoa, um primeiro sinal do absurdo pode se encontrar quando se responde “nada” a uma pergunta sobre pensamentos pessoais: isso se a resposta carregar em si o vazio da alma, a quebra do automatismo que guia as ações diárias e, também, a busca por um elo faltante.⁶⁹ Esse exemplo é bem ilustrado pela personagem Meursault diante de diversas situações conversacionais do seu cotidiano — o seu “nada” ou “não importa” como resposta é sinal do absurdo, justamente por refletir o tal vazio que se torna eloquente. Todavia, tal panorama não revela um personagem melancólico. A constatação do absurdo, enquanto ponto de partida do pensamento camusiano, é uma atitude consciente.

Quando tomado pelo sentimento do absurdo, o ser humano, doravante um estrangeiro desterrado neste universo sem direito a nostalgias de uma pátria perdida, nota que todo o seu derredor perde o sentido ilusório com o qual um dia fora revestido. Antes de

⁶⁶ “Le sentiment de l’aburdité au détour de n’importe quelle rue peut frapper à la face de n’importe quel homme.” (CAMUS, 1942, p. 27)

⁶⁷ “Il arrive que les décors s’écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d’usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le << pourquoi >> s’élève et tout commence dans cette lassitude teintée d’étonnement.” (CAMUS, 1942, p. 29)

⁶⁸ “Au bout de l’éveil vient, avec le temps, la conséquence: suicide ou rétablissement.” (CAMUS, 1942, p. 29)

⁶⁹ “Mais si cette réponse est sincère, si elle figure ce singulier état d’âme où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue, où le cœur cherche en vain le maillon qui la renoue, elle est alors comme le premier signe de l’absurdité.” (CAMUS, 1942, p. 29)

experienciar o absurdo, o universo, pelo contrário, se manifestava ao ser humano como uma unidade, em que cada coisa tinha o seu significado profundo. Essas colinas, a doçura do céu, esses desenhos de árvores,⁷⁰ tudo isso carregava em si seu sentido. Isso, entretanto, não é motivo de declínio no pensamento camusiano. Ciente do absurdo de sua condição mortal, o ser humano encontra, na comunhão com a natureza, alegria e contentamento de se viver.

Diante de sua proposta de escrever um ensaio sobre o absurdo, o autor é claro em enfatizar: suas páginas falam sobre uma sensibilidade absurda que é encontrada em textos de “certos espíritos contemporâneos”;⁷¹ ou seja, Camus em momento algum se considera o criador da “ideia” do absurdo. Assume, em verdade, que outros teóricos já haviam abordado o tema. Entretanto, o autor adverte: o absurdo até aquele momento fora tratado como conclusão de um raciocínio; já no seu ensaio, o absurdo é considerado como um ponto de partida para uma reflexão.⁷² Em *O Mito de Sísifo*, o que realmente importa não são as descobertas absurdas — elas já são bem conhecidas. A questão é saber as suas consequências.⁷³

A temática desse ensaio camusiano é justamente a “relação entre o absurdo e o suicídio”⁷⁴, na medida em que o segundo é uma solução para o primeiro. Atenção para o artigo indefinido: o suicídio é *uma* solução para o absurdo — não se trata aqui de sugestão (pelo contrário, como será visto), mas sim mera constatação. “Viver sob este céu sufocante nos obriga a sair ou a ficar. A questão é saber como se sai, no primeiro caso, e por que se fica, no segundo.”⁷⁵ Com essa reflexão, o escritor convoca o seu leitor a pensar criticamente: será que a absurdidade da condição humana leva, necessariamente,

⁷⁰ “[...] ces collines, la douceur du ciel, ces dessins d’arbres, voici qu’à la miute même, ils perdent le sens illusoire dont nous les revêtions, désormais plus lointains qu’un paradis perdu.” (CAMUS, 1942, p. 30)

⁷¹ “Les pages qui suivent traitent d’une sensibilité absurde qu’on peut trouver épars dans le siècle – et non d’une philosophie absurde que notre temps, à proprement parler, n’a pas connue. Il est donc d’une honnêteté élémentaire de marquer, pour commencer, ce qu’elles doivent à certains esprits contemporains.” (CAMUS, 1942, p. 16)

⁷² “Mais il est utile de noter, em même temps, que l’absurde, pris jusqu’ici comme conclusion, est considéré dans cet essai comme un point de départ.” (CAMUS, 1942, p. 16)

⁷³ “Ce qui m’intéresse, je veux encore le répéter, ce ne sont pas tant les découvertes absurdes. Ce sont leurs conséquences.” (CAMUS, 1942, p. 33)

⁷⁴ “Le sujet de cet essai est précisément ce rapport entre l’absurde et le suicide, la mesure exacte dans laquelle le suicide est une solution à l’absurde.” (CAMUS, 1942, p. 21)

⁷⁵ “Vivre sous ce ciel étouffant comande qu’on en sorte ou qu’on y reste. Il s’agit de savoir comment on em sort dans le premier cas et pourquoi on y reste dans le second.” (CAMUS, 1942, p. 49)

ao suicídio? ⁷⁶ Em outros termos, será que existe uma lógica que leve à morte? É o que ele chama de raciocínio absurdo.

1.2. OS PENSADORES DO PENSAMENTO HUMILHADO

Sempre houve pensadores, afirma Camus, que discorressem sobre a parcela de irracionalidade e a falibilidade do pensamento humano. A crítica ao racionalismo e os discursos sobre o “pensamento humilhado”, afirma, não são novidades para ninguém. ⁷⁷ Conforme alega nas considerações preambulares do seu ensaio, muitos pensadores já começaram o raciocínio absurdo, mas não o mantiveram até o final. ⁷⁸

Karl Jaspers, por exemplo, afirma o sentido supra-humano e a própria transcendência quando diz que “o fracasso mostra, para além de qualquer explicação e de qualquer interpretação possível, não o nada, mas o ser da transcendência” ⁷⁹. Camus analisa: para manter um raciocínio absurdo, não se pode admitir uma suposição supra-humana, porque legitimá-la equivale a escamotear um dos termos do absurdo. “Isso ultrapassou a medida humana, dizem, então deve ser sobre-humano. Mas este ‘então’ está sobrando” ⁸⁰, ele defende.

Léon Chestov, por sua vez, aceitaria o absurdo ao constatá-lo. ⁸¹ A crítica de Albert Camus é de que, embora não corresponda a categorias racionais, Chestov sugere voltar-se à ideia de um ser providencial metassensível; a razão seria vã, mas haveria algo além dela ⁸² — enquanto que, para Camus, “o absurdo só tem sentido na medida em que não seja consentido” ⁸³. O escritor argelino “não se propõe a resolvê-lo, pois resolvê-lo ou

⁷⁶ Embora Camus enfoque aqui no suicídio que sucede a sensação de que a vida não vale a pena ser vivida, ele sublinha em seu ensaio que “o suicídio pode estar ligado a considerações muito mais honrosas”, como é o caso dos suicídios políticos e de protestos. (CAMUS, 1942, p. 19)

⁷⁷ “Il y a toujours eu des hommes pour défendre les droits de l’irrationnel. La tradition de ce qu’on peut appeler la pensée humiliée n’a jamais cessé d’être vivente. La critique du rationalisme a été faite tant de fois qu’il semble qu’elle ne soit plus à faire.” (CAMUS, 1942, p. 40)

⁷⁸ “Beaucoup l’ont commencé. Je ne sais pas encore s’ils s’y sont tenus.” (CAMUS, 1942, p. 24)

⁷⁹ “L’échec ne montre-t-il pas, au-delà de toute explication et de toute interprétation possible, non le néant mais l’être de la transcendance.” (CAMUS, 1942, p. 53)

⁸⁰ “Cela passe, dit-on, la mesure humaine, il faut donc que cela soit surhumain. Mais ce ‘donc’ est de trop.” (CAMUS, 1942, p. 61)

⁸¹ “Le constater, c’est l’accepter”. (CAMUS, 1942, p. 55)

⁸² “Voici Dieu: c’est à lui qu’il convient de s’em remettre, même s’il ne correspond à aucune de nos catégories rationnelles.” (CAMUS, 1942, p. 55)

⁸³ “L’absurde n’a de sens que dans la mesure où l’on n’y consent pas.” (CAMUS, 1942, p. 52)

aceitá-lo é o mesmo que eliminá-lo”⁸⁴. O absurdo enquanto contrassenso seria algo que representa a própria condição humana porque incontornável e insolúvel. O desafio é exatamente mantê-lo lucidamente: constatar o derrazoável da condição humana sem, entretanto, ceder às seduções que sobrepõem a estrita “régua humana” de análise e observação. Quanto à razão; sim, Camus concorda que ela seja vã, mas não haveria nada (no sentido de estar em outro plano) além dela.⁸⁵

Por fim, Sören Kierkegaard — o filósofo dinamarquês que representa o existencialismo cristão — também é alvo da crítica camusiana: em relação à Kierkegaard, é dito que “aquilo mesmo que lhe provocava desespero quanto ao sentido e à profundidade desta vida lhe dá agora sua verdade e clareza.”⁸⁶. Fala-se aqui da morte. A ver de Camus, o filósofo dinamarquês defende que aquele que crê no metassensível encontra seu triunfo justamente em seu fracasso — afinal, a morte não seria o fim de tudo; enquanto início de outra vida, a verdadeira e eterna, a morte carrega em si esperança. Só que, para o homem absurdo, se há alguma possibilidade de triunfo, ele só pode acontecer até o momento da morte — ou seja, em vida — e não depois ou a partir dela. Em termos preludivais, Albert Camus refletira em seus escritos pessoais sobre a “futilidade do problema da imortalidade. O que nos interessa é nosso destino, sim. Mas não ‘depois’, ‘antes’”⁸⁷.

Uma ideia elementar para o raciocínio absurdo é que ele, o absurdo, “não está nem no homem nem no mundo, mas na sua presença comum”.⁸⁸ Ele depende tanto de um, quanto do outro; trata-se de um laço entre os dois.⁸⁹ Assim, é possível resumir: fora da vida humana na Terra, não há absurdo; a morte física o encerra.⁹⁰ Nessa perspectiva, Albert Camus diz que as filosofias existenciais lhe propõem, sem exceção, uma evasão, uma fuga.⁹¹ A seu ver, os filósofos analisados acima se lançam em um salto ao eterno — seja ele religioso ou meramente abstrato — e escamoteiam, ou seja, deterioram,

⁸⁴ SILVA, In: CAMUS, 2014, p. 98

⁸⁵ “Pour un esprit absurde, la raison est vaine et il n’y a rien au-delà de la raison.” (CAMUS, 1942, p. 57)

⁸⁶ “Ainsi cela même qui faisait désespérer du sens et de la profondeur de cette vie lui donne maintenant sa vérité et sa clarté” (CAMUS, 1942, p. 59)

⁸⁷ CAMUS, 2014, p. 41

⁸⁸ “[...] l’absurde n’est pas dans l’homme, ni dans le monde, mais dans leur présence commune.” (CAMUS, 1942, p. 50)

⁸⁹ “Il est pour le moment leur seul lien.” (CAMUS, 1942, p. 39)

⁹⁰ “Ainsi l’absurde finit comme toutes choses avec la mort.” (CAMUS, 1942, p. 51)

⁹¹ “Or, pour m’em tenir aux philosophies existentielles, je vois que toutes, sans exception, me proposent l’évasion.” (CAMUS, 1942, p. 52)

fazem desaparecer um dos termos essenciais que fazem surgir o absurdo: a saber, a certeza do mundo sensível em face à incerteza de tudo o que o sobrepuja. E, mais uma vez, não há absurdo fora da vida humana neste mundo. “Se há absurdo, é no universo do homem. Desde o momento em que a sua noção se transforma em trampolim para a eternidade, não está relacionada com a lucidez humana”,⁹² afirma o escritor. Assim, embora os pensadores comecem uma linha de raciocínio a partir do absurdo, para Camus, eles não o mantêm até o fim. Promovem, ao invés, o salto — o que, para Camus, é uma escapatória: saltar é se desvincular da única verdade a qual havia se chegado; ou seja, a perpétua antinomia entre a sede de porquê e o mutismo sepulcral do universo como resposta. Em termos comparativos, o escritor relaciona, em seus cadernos, o perigo advindo desse salto epistemológico a pequenas telas pintadas que, nos museus italianos, “o padre segurava diante do rosto dos condenados para que eles não vissem o cadafalso. O salto existencial é essa pequena tela.”⁹³ Saltar, portanto, equivale camusianamente a se desviar da crua realidade comum a toda humanidade. Por esse motivo, o escritor chama essa atitude filosófica, em seu raciocínio, de suicídio filosófico.

1.3. POUCAS E PROFUNDAS CERTEZAS HUMANAS

O escritor pontua a importância de o ser humano manter-se sempre fiel às suas certezas e caminhar sem eludir a coisa alguma;⁹⁴ ou seja, sem evitar engenhosamente um fato da realidade. A isso, o autor chama de “não trapacear”. Resta compreender quais seriam, à luz de Camus, as certezas que um ser humano pode ter em relação à vida. O raciocínio proposto é o de que há uma constante defasagem entre o que o humano realmente sabe e aquilo que ele imagina saber; entre a aceitação de que a racionalidade humana é limitada e uma “ignorância simulada que faz com que vivamos com ideias que, se as sentíssemos de verdade, deveriam transtornar toda a nossa vida”.⁹⁵ Embora retifique a

⁹² “Si absurde il y a, c’est dans l’univers de l’homme. Dès l’instant où la notion se transforme en tremplin d’éternité, elle n’est plus liée à la lucidité humaine.” (CAMUS, 1942, p. 56)

⁹³ CAMUS, 2014, p. 33

⁹⁴ “Si l’on est assuré de ces fait, que faut-il conclure, jusqu’où aller pour ne rien étudier?” (CAMUS, 1942, p. 33)

⁹⁵ “Il faut considérer comme une perpétuelle référence, dans cet essai, le décalage constant entre ce que nous imaginons savoir et ce que nous savons réellement, le consentement pratique et l’ignorance simulée qui fait que nous vivons avec des idées qui, si nous les éprouvions vraiment, devraient bouleverser toute notre vie.” (CAMUS, 1942, p. 35)

importância de resistir e não recuar às tentações de viver de acordo com o que não se sente como verdadeiro, Camus observa que “a reação natural é sempre se dispersar do trabalho, criar ao redor de si admirações fáceis, um público, um pretexto para a covardia e o fingimento (a maioria dos lares é criada para isso).”⁹⁶ O autor franco-argelino arremata sua crítica epistemológica com os seguintes termos:

“Efetivamente, sobre o quê e sobre quem posso dizer: ‘Eu conheço isto!’? Este coração que há em mim, posso senti-lo e julgo que ele existe. O mundo, posso tocá-lo e também julgo que ele existe. Aí se detém toda a minha ciência, o resto é construção. [...] Toda a ciência desta Terra não me dirá nada que me assegura que este mundo me pertence.”⁹⁷

Albert Camus aponta aqui para o caráter estético de sua reflexão filosófica, pois ele reflete sobre o humano a partir de sua capacidade sensível — a partir da possibilidade de perceber a realidade e o mundo através dos cinco sentidos humanos: visão, audição, paladar, olfato e tato. “O corpo — diz Camus —, verdadeiro caminho da cultura, nos mostra nossos limites.”⁹⁸ Esse é propriamente a noção encontrada na epígrafe de Píndaro que o escritor escolheu para seu ensaio: “*Oh, minh'alma, não aspira à vida imortal, mas esgota o campo do possível*”.⁹⁹ Esse campo seria justamente tudo o que pode ser alcançado pelos sentidos humanos. Dessa forma, Camus define um método para seu estudo — um método “de análise, e não de conhecimento”¹⁰⁰ — segundo o qual todo verdadeiro conhecimento é impossível. Assim, resta ao ser humano somente enumerar e apresentar as aparências.¹⁰¹ “Eu falo do que conheço”,¹⁰² registra o escritor em seus cadernos. Embora não se trate de um pensamento estritamente cético (que diria que a mente humana não é capaz de atingir certeza *alguma* em relação à verdade), é possível alegar que o raciocínio de Camus, ao se ater às escassas certezas sensíveis, é crítico a todo o resto: seja uma proposição científica, seja uma aposta metafísica (que aponte para algo que transcenda o mundo físico). Frente às “matemáticas sangrentas que

⁹⁶ CAMUS, 2014, p. 35

⁹⁷ “De qui et de quoi en effet puis-je dire: ‘Je connais cela!’? Ce coeur em moi, je puis l’éprouver et je juge qu’il existe. Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu’il existe. Là s’arrête toute ma Science, le reste est construction. [...] Pourtant tout cela Science de cette terre ne me donnera rien qui puisse m’assurer que ce monde est à moi.” (CAMUS, 1942, p. 37)

⁹⁸ CAMUS, 2014, p. 18

⁹⁹ “*O mon âme, n’aspire pas à l’avie immortelle, mais épuise le champ du possible.*” (CAMUS, 1942, p. 15)

¹⁰⁰ “On sent bien qu’ainsi je définis une méthode. Mais on sent aussi que cette méthode est d’analyse et non de connaissance.” (CAMUS, 1942, p. 27-28)

¹⁰¹ “La méthode définie ici confesse le sentiment que toute vraie connaissance est impossible. Seules les apparences peuvent se dénombrer et le climat se faire sentir.” (CAMUS, 1942, p. 28)

¹⁰² CAMUS, 2014, p. 41

ordenam nossa condição”, diz o pensador, “nenhuma moral, nenhum esforço são justificáveis *a priori*”.¹⁰³ Isto é, ele critica tanto “essa razão universal, [...] essas categorias que explicam tudo (e) fazem o homem honesto dar risada”,¹⁰⁴ quanto as ordens providenciais (celestes) que serviriam de ancoradouro para explicar e justificar a condição humana. A razão, embora eficaz, é tida como limitada. Dessa forma, Camus sugere viver com o que sabe, mesmo que seja pouco. “Se a palavra ‘sábio’ se aplica ao homem que vive do que tem sem especular sobre o que não tem, então estes são os sábios”.¹⁰⁵ Buscar o verdadeiro não é o mesmo que buscar o desejável. Nesse contexto, manter-se fiel à própria consciência significa não forçar deduções que adentrem o campo do eterno simplesmente por não se apreender algo por meio da razão. Enquanto ser que reconhece o caráter falho da racionalidade, o homem absurdo não nega a existência do eterno — ele somente afirma que, por não poder afirmá-lo nem negá-lo, nada faz por ele.¹⁰⁶ Ao longo do ensaio, as noções de “homem honesto”, “fiel às suas únicas verdades”, “que não trapaceia” e “disposto a estar de acordo consigo mesmo”¹⁰⁷ estão justamente ligadas aos seres humanos que, por estarem cientes dessas escassas e profundas verdades sobre a condição humana, se apegam a elas como suas únicas evidências, não as abandonam e encaram a questão com coragem, sinceridade e clareza. Em termos camusianos, são aqueles que, ao não consentir com o que não lhes é verdadeiro, não traem a si próprios¹⁰⁸ — preferem manter os olhos abertos.¹⁰⁹

Nessa linha de raciocínio, quando o pensamento honesto reflete sobre si mesmo, acha uma contradição — a exigência por familiaridade se choca com o silêncio do universo. O sentimento de compreensão reafirma a fé na razão e tranquiliza o ser humano — o homem pensa e apreende os meandros da vida. Entretanto, para o pensamento em análise, isso é falso. A razão embebida de absurdo descobre-se trôpega, falha. O que o homem sabe? Será que sabe, mesmo? Ou ele somente pensa saber? Camus é crítico

¹⁰³ “Aucune morale, ni aucun effort ne sont *a priori* justifiable devant les sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition.” (CAMUS, 1942, p. 32)

¹⁰⁴ “Cette raison universelle, pratique ou morale, ce déterminisme, ces catégories qui expliquent tout, ont de quoi faire rire l’homme honnête.” (CAMUS, 1942, p. 38-39)

¹⁰⁵ “Si le mot sage s’applique à l’homme qui vit de ce qu’il a, sans spéculer sur ce qu’il n’a pas, alors ceux-là sont des sages.” (CAMUS, 1942, p. 126)

¹⁰⁶ “Qu’est-ce en effet que l’homme absurde? Celui qui, sans le nier, ne fait rien pour l’éternel.” (CAMUS, 1942, p. 95)

¹⁰⁷ “Je parle ici, bien entendu, des hommes disposés à se mettre d’accord avec eux-mêmes.” (CAMUS, 1942, p. 21)

¹⁰⁸ CAMUS, 2014, p. 65

¹⁰⁹ CAMUS, 2014, p. 31

quanto a isso; silenciosamente, propõe uma crítica à apreensão epistemológica do ser humano. Para o autor, o ser humano engana a si próprio, ou finge que se engana, quando toma uma apreensão racional como certa, mas, na verdade, sabe que não é. Existe, a seu ver, um perene vazio, um hiato inexorável entre sua presença no mundo e as múltiplas possibilidades de interpretação e sentido para a vida.

Embora o raciocínio absurdo perpassasse as quase duzentas páginas de seu ensaio,¹¹⁰ há um parágrafo específico em que Camus sintetiza bem o seu pensamento. Assim ele diz:

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 de coesão. Posso refutar tudo nesse 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 hora me é impossível conhecê-lo. O que significa para mim significação fora da minha condição? Eu só posso compreender em termos humanos. O que eu toco, o que me resiste, eis o que compreendo. E estas duas certezas, meu apetite pelo absoluto e pela unidade e a irredutibilidade deste mundo a um princípio racional e razoável, sei também que não posso conciliá-las. Que outra verdade poderia reconhecer em mentir, sem apresentar uma esperança que não tenho e que não significa nada nos limites da minha condição?¹¹¹

A pessoa que é acometida pelo sentimento de absurdo carrega-o consigo por toda a vida.¹¹² O autor defende que não há como “desperceber” esse contrassenso entre a contínua busca humana por sentido — o apetite por viver — e a possibilidade de morte que, sempre à espreita, pode acabar com tudo. Não é possível ignorar o desejo de unidade, a vontade que se tem de resolver esse contrassenso. Diante da impossibilidade de saber se há um grande sentido para a vida humana, o autor sugere que o mais honesto

¹¹⁰ A edição de *Le mythe de Sisyphe* que uso para esta pesquisa, publicada pela Gallimard, conta com 187 páginas.

¹¹¹ “Je peux tout refuser dans ce monde qui m’entoure, me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l’anarchie. Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu’il m’est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi signification hors de ma condition? Je ne puis comprendre qu’en termes humain. Ce que je touche, ce qui me resiste, voilà ce que je comprends. Et ces deux certitudes, mon appétit d’absolu et d’unité et l’irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier. Quelle autre vérité puis-je reconnaître sans mentir, sans faire intervenir un espoir que je n’ai pas et qui ne signifie rien dans les limites de ma condition?” (CAMUS, 1942, 75-76).

¹¹² “Il faut considérer comme une perpétuelle référence, dans cet essai, le décalage constant entre ce que nous imaginons savoir et ce que nous savons réellement, le consentement pratique et l’ignorance simulée qui fait que nous vivons avec des idées qui, si nous les éprouvions vraiment, devraient bouleverser toute notre vie.” (CAMUS, 1942, p. 35)

é deixar de acreditar no sentido profundo das coisas, ¹¹³ trocando a qualidade das experiências por sua quantidade: ¹¹⁴ a equivalência das coisas nasce do acaso de uma existência absurda. Quando se supera a noção de causalidade (causa e efeito) presente a uma existência anterior ao sentimento de absurdo — em que todas as coisas tinham sua profunda razão de ser — “tudo passa a ter importância e tudo é indiferente”. ¹¹⁵ Isso significa que, diante de uma consciência lúcida da morte, da ausência de amanhã, as atividades em vida se equivalem; não há motivos para se agir a partir de uma escala de valores, de categorizar as experiências da vida de forma valorativa, com opiniões de “melhor” e “pior”. Não há tempo para isso. A equivalência das atividades ensina ao homem absurdo que o que vale não é viver melhor, mas sim viver mais. E viver mais, aqui, é simplesmente estar diante do mundo o mais frequentemente possível. ¹¹⁶ Viver mais é viver uma sucessão de presentes, é se dedicar a viver lucidamente diante da famosa “única certeza da vida”. Para Camus, o homem absurdo vive sem apelação: não quer saber do que sobrepuja o sincero entendimento humano. O contrário disso seria, para o autor, mentir.

O texto realça que manter-se fiel a tais certezas é dura tarefa para o ser humano; afinal, diante desse vazio insuperável entre a certeza que tem da própria existência e o conteúdo com o qual reveste seus dias, o humano será para sempre estranho a si mesmo.

117

1.4. A ESPERANÇA

Diante de tão poucas certezas às quais se chega, à luz do raciocínio absurdo, neste universo privado de explicações, o humano — analisa Camus — tende a querer escapar ao problema e encontrar um subterfúgio. Já foi posto acima que uma possível saída para o problema da falta de sentido da vida seria o suicídio. A outra, alerta o autor, é a

¹¹³ “Ne pas croire au sens profond des choses, c’est le propre de l’homme absurde.” (CAMUS, 1942, p. 102)

¹¹⁴ “[...] si j’admets que ma liberté n’a de sens que par rapport à son destin limite, alors je dois dire que ce qui compte n’est pas de vivre le mieux mais de vivre le plus.” (CAMUS, 1942, p. 86)

¹¹⁵ GONZÁLES, 1982, p. 46

¹¹⁶ “Battre tous les records, c’est d’abord et uniquement être en face du monde le plus solvable possible.” (CAMUS, 1942, p. 88)

¹¹⁷ “Entre la certitude que j’ai de mon existence et le contenu que j’essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même.” (CAMUS, 1942, p. 36)

esperança. O texto fala sobre uma esperança “de outra vida que é preciso ‘merecer’, ou truque daqueles que vivem não pela vida em si, mas por alguma grande ideia que a ultrapassa, sublima, lhe dá um sentido e a trai.”¹¹⁸ A seu ver, a esperança é a crença de que a espera pela vida vindoura, metassensorial, justificará as adversidades por que passa o ser humano na Terra. Cabe ainda ressaltar uma noção defendida por sua filosofia: a de que esperar pela justiça eterna leva, cedo ou tarde, a uma renúncia estética e sensorial deste mundo; ou seja, tanto a negar o prazer oriundo dos frutos da terra, quanto a subestimar a capacidade humana para a lida de problemas humanos e quotidianos. A partir dessa nova roupagem que se dá à ideia de esperança, diz-se que ela, e não o absurdo, que é irracional. O absurdo, nesse sentido, é claro, pois carrega todos os sinais da evidência: o ser humano nasce, morre e seu campo de disponibilidade se encontra estritamente entre os dois termos. Já a esperança, tomada enquanto uma espera, aposta na cessão providencial para os dilemas humanos diante de uma morte que, na verdade, poderia ser contornada.¹¹⁹ Nessa perspectiva, Camus condena a ideia de esperança — inclusive, defende-se a ideia de que aqueles que são tristes têm suas razões para sê-lo: ignoram ou têm esperança.¹²⁰ Vale sublinhar: a ausência de esperança que o seu raciocínio supõe não tem nada a ver com desespero ou com angústia, assim como não é renúncia a recusa dos raciocínios que julgam explicar o sentido providencial da vida.¹²¹

Nesta mesma temática, um grande disparate para a alma absurda é apostar no amanhã e se esquecer de agir no dia de hoje. Admira a Camus que, em geral, “vivamos no futuro: ‘amanhã’, ‘mais tarde’, ‘quando você conseguir uma posição’, ‘com o tempo vai entender’”¹²², pois, como se sabe, ninguém está seguro do dia de amanhã. O próprio germe do raciocínio absurdo é a revolta contra finitude humana, contra a morte, com sua possibilidade de se consumir a qualquer momento.¹²³ Qualquer aposta que não seja no “aqui e agora”, nessa linha de raciocínio, seria descabida. O humano tomado pelo

¹¹⁸ “Espoir d’une autre vie qu’il faut ‘mériter’, ou tricherie de ceux qui vivent non pour l’avie ele-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit.” (CAMUS, 1942, p. 23)

¹¹⁹ CAMUS, 2014, 68

¹²⁰ “Mais de plus, les tristes ont deux raisons de l’être, ils ignorent ou ils espèrent.” (CAMUS, 1942, p. 100)

¹²¹ “[...] cette lutte suppose l’absence totale d’espoir (qui n’a rien à voir avec le désespoir), le refus continuel (qu’on ne doit pas confondre avec le renoncement) [...]” (CAMUS, 1942, p. 52)

¹²² “Nous vivons sur l’avenir: ‘demain’, ‘plus tard’, ‘quand tu auras une situation’, ‘avec l’âge tu comprendras’.” (CAMUS, 1942, p. 30)

¹²³ “Ces inconséquences sont admirables, car enfin il s’agit de mourir.” (CAMUS, 1942, p. 30)

absurdo sabe disso e, portanto, ressignifica sua ideia de futuro. Não há mais sentido para delegar ações para o porvir. A honesta constatação de que a morte chega sem mandar recado é o suficiente para que todo seu esforço, todo o seu “planejamento” seja direcionado para o dia de hoje — a única certeza que se tem. Se o metassensível requer da humanidade a espera, o homem absurdo desaprende a esperar. Passa a viver um “presente sem consolo.”¹²⁴ Nos termos do autor, “o absurdo me esclarece o seguinte ponto: não há amanhã”.¹²⁵ Assim, “suprimir a esperança é restituir o pensamento ao corpo. E o corpo deve apodrecer.”¹²⁶ É esse o exato sentido de *desesperança* enquanto elemento basilar de seu raciocínio: não esperar — nem pelo porvir, nem pelo amanhã — para agir.

Será que o absurdo da condição humana, esse insulto à existência, exige que se escape dela pela esperança ou pelo suicídio?¹²⁷ Segundo o raciocínio elencado até aqui, Camus convida o ser humano a não esperar, critica a ideia de esperança. Então, quanto a ela, não. Resta a pergunta: então caberia ao ser humano tirar a própria vida? A resposta é: também não.

1.5. A NEGAÇÃO DO SUICÍDIO E O REINO HUMANO

O suicídio não é a conclusão obrigatória para a falta de sentido que o homem absurdo carrega em seu coração. O lampejo do pensamento camusiano é observar que, apesar de muitas pessoas pensarem assim, não existe um laço obrigatório entre dizer “a vida não tem sentido” e “a vida não vale a pena ser vivida”. Em outros termos, não é porque se chegou à conclusão de que a vida não tenha sentido que ela não valha a pena ser vivida; para o pensador, ela pode ser muito bem vivida mesmo sem um sentido maior. Paralelamente, é possível pensar no uso corrente dos termos “sem valor” e “insignificante” — usados como intercambiáveis nos discursos do dia-a-dia. A partir da reflexão absurda, as expressões deixam de ser sinônimas. O uso indiscriminado dos dois vocábulos leva a crer que o significado, o sentido, é condição imprescindível para a

¹²⁴ GONZÁLES, 1982, p. 18

¹²⁵ “L’absurde m’éclaire sur ce point: il n’y a pas de lendemain.” (CAMUS, 1942, p. 84)

¹²⁶ CAMUS, 2014, p. 55

¹²⁷ “Mais est-ce que cette insulte à l’existence, ce démenti où on la plonge vient de ce qu’elle n’a point de sens? Est-ce que son absurdité exige qu’on lui échappe, par l’espoir ou le suicide?” (CAMUS, 1942, p. 23)

concepção de valor. Não obstante, alegar que algo carece, em seu interior, de significado claramente determinado não implica que ele não tenha valor; isto é, o processo valorativo das coisas e, em última instância, da vida, não necessariamente pressupõe um significado profundo para tal. Ademais,

a ausência de sentido só faz aumentar a ‘dignidade’ da vida, que é vista como um valor em si mesmo, independente de qualquer finalidade, sentido ou ideologia religiosa, filosófica ou política. Se a vida merece ser vivida, deve ser vivida por ela mesma e não por causa de alguma ideia que a ultrapassa ou a sublima e, assim, a trai.¹²⁸

Assim como criticado no pensamento de alguns autores existencialistas que a obra analisa, o raciocínio absurdo considera que o suicídio também seja um salto.¹²⁹ Matar-se resolve o problema do absurdo porque o arrasta para a morte, só que, como Camus explica, é preciso manter com clareza e sem apelos os termos essenciais da noção de absurdo: a busca por clareza e o silêncio como resposta. E, ao se matar, o ser humano abandona um desses termos: a busca lúcida que se recusa a aceitar qualquer coisa que fuja à medida humana. É por isso que, para se manter, o problema do absurdo não pode ser resolvido.¹³⁰ As doutrinas que se propõem a explicar tudo acabam por enfraquecer o ser humano, justamente porque — a partir de raciocínios mais diversos — o livram de um peso que é preciso carregar sozinho.¹³¹ Em contrapartida, se por um lado o absurdo inviabiliza o encontro de uma verdade eterna, de um elo que traria unidade e pertencimento para a existência na Terra, por outro ele exalta a liberdade humana de ação. Em suas notas gerais, o escritor pontua:

[...] compreenda que nós podemos nos desesperar com o sentido da vida geral, mas não com suas formas particulares; com a existência, já que não temos poder sobre ela, mas não com a história na qual o indivíduo pode tudo.¹³²

De forma tal, o raciocínio absurdo aponta a História, o devir através do qual a humanidade caminha, como o verdadeiro reino humano: é nele e sobre ele que o indivíduo tem completa autonomia de ação; diferentemente do campo do eterno, esta “terra de homens” carrega o signo da medida possível, da medida inteligível. Nela, o ser

¹²⁸ SILVA; In CAMUS, 2014, p. 97

¹²⁹ “Le suicide, comme le saut, est l’acception à sa limite.” (CAMUS, 1942, p. 79)

¹³⁰ “Mais je sais que pour se maintenir, l’absurde ne peut se résoudre.” (CAMUS, 1942, p. 79)

¹³¹ “Je comprends alors pourquoi les doctrines qui m’expliquent tout m’affaiblissent em même temps. Elles me déchargent du poids de ma propre vie et il faut bien pourtant que je le porte seul.” (CAMUS, 1942, p. 80)

¹³² CAMUS, 2014, p. 37

humano toma consciência das reais possibilidades pelas quais passa a ser responsável,¹³³ conscientizando-se, assim, de sua autonomia secular para agir enquanto viver. Ao se superar ideias como a de “futuro”, “porvir” e “amanhã”, estende-se a gama de opções e direcionamentos para se viver hoje da forma como melhor convier a cada um.¹³⁴ Nesse sentido, Albert Camus diz que quanto menos sentido a vida tiver, melhor ela poderá ser vivida¹³⁵ — quer dizer, a busca por justificações últimas e metafísicas para a existência acabaria por limitar o horizonte humano, acorrentando-o. Em termos análogos, se a afirmação for reescrita trocando “sentido” por “corrente”, ter-se-á a seguinte proposição: “*quanto menos corrente tiver, melhor a vida poderá ser vivida*”.

Juntamente a essa exaltação da liberdade de agir, Camus não hesita em afirmar que o “homem absurdo” sente-se literalmente inocente¹³⁶ em face à sua condição de finitude — diante da ilogicidade que marca a sua vida, não há o que se justificar, ou para quem se justificar de coisa alguma.¹³⁷ Não há o que fingir, ou algo a que se aderir para seguir um protocolo. Privado de futuro, o raciocínio absurdo foca somente em afirmar a vida, que, embora desarrazoada, se abre para o desfrute diário da felicidade quando profundamente sentida e vivida. Em outras palavras, o absurdo só existe enquanto houver vida humana. Camus lida com a antinomia de forma a não perder de vista suas verdades fundamentais: a vida terrena, a perpétua possibilidade de morrer e a antinomia fundamental chamada de absurdo. Morrer voluntariamente significa se acovardar e fugir do problema. É preciso a cada ser humano carregar o peso da própria vida — peso que advém pela ausência do amanhã, do eterno, do perene. Por outro lado, essa mesma atitude amplifica o raio de possibilidades da humanidade marcada pelo absurdo. Negando-se o amanhã, faz-se tudo e mais um pouco *pelo e no* dia de hoje. De tal modo, reflete o pensador franco-argelino, “com o puro jogo da consciência, transformo em regra da vida o que era convite à morte – e rejeito o suicídio.”¹³⁸

¹³³ CAMUS, 2014, p. 16

¹³⁴ “Or si l’absurde annihile toutes mes chances de liberté éternelle, il me rend et exalte au contraire ma liberté d’action. Cette privation d’espoir et d’avenir signifie un accroissement dans la disponibilité de l’homme.” (CAMUS, 1942, p. 82)

¹³⁵ “Il apparaît ici au contraire qu’elle sera d’autant mieux vécue qu’elle n’aura pas de sens.” (CAMUS, 1942, p. 78)

¹³⁶ “Je pars ici du principe de son innocence.” (CAMUS, 1942, p. 96)

¹³⁷ [...] l’homme absurde n’y voit que des justifications et il n’a rien à justifier.” (CAMUS, 1942, p. 96)

¹³⁸ “Par le seul jeu de la conscience, je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort – et je refuse le suicide.” (CAMUS, 1942, p. 90-91)

1.6. REVOLTA ENQUANTO NÃO RESIGNAÇÃO

Em face ao absurdo da vida, o que caberia ao ser humano fazer? Embora essa seja uma pergunta cuja resposta é o tema do ensaio que o escritor publicaria nove anos depois, em *O Homem Revoltado*, de 1951, seu germe já se encontra em *O Mito de Sísifo*, pois tem tudo a ver com o absurdo. Lá, Camus argumenta que “uma das poucas posturas filosóficas coerentes é a revolta: o confronto perpétuo do homem com sua própria escuridão.”¹³⁹ Diante de um destino esmagador sem direito a consolos e ilusões, diante da finitude do ser humano cujo coração clama pela vida, por esclarecimento, unidade e pertença, a postura fomentada pelo autor é a *não resignação*¹⁴⁰. A revolta é a certeza não resignada de um destino esmagador.

Esperança e suicídio, defende ele, são modos de se renunciar à vida, afirmando a vitória dessa *absurdidade* da existência sobre si mesmo(a). A revolta é a posição contrária a isso. Revoltar-se significa não se resignar diante do absurdo da vida, diante da antinomia entre a vontade de encontrar explicações e a irracionalidade do universo. Em termos camusianos, “a revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível. [...] A revolta clama, ela exige, ela quer que o escândalo termine.”¹⁴¹ Revoltar-se é resistir e não se aquiescer diante da morte que, cedo ou tarde, ceifará os dias de cada ser humano. Agora, em que a revolta consiste? Em não admitir fórmulas e proposições — sejam elas quais forem — que julgam resolver o problema do absurdo, que fogem da lucidez necessária para a vida desgarrada de ilusões metafísicas. Cabe elucidar a ideia.

Na obra *O Homem Revoltado* — ensaio camusiano dedicado a uma análise minuciosa da revolta —, o autor explica: se alguém diz não crer em nada e que tudo é absurdo, é preciso acreditar, minimamente, no próprio protesto.¹⁴² Dessa forma, cria-se uma ponte entre o absurdo e a revolta; o segundo é o movimento de incorformação humana em face ao primeiro. Por um lado, o homem revoltado é o sujeito que diz “não” — um

¹³⁹ L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte. Elle est une confrontation perpétuelle de l'homme et de sa propre obscurité.” (CAMUS, 1942, p.78)

¹⁴⁰ “Cette révolte n'est pas l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner.” (CAMUS, 1942, p. 79)

¹⁴¹ “La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. [...] Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse.” (CAMUS, 2013, p. 853)

¹⁴² Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte. (CAMUS, 2013, p. 853)

“não” de recusa, mas não de renúncia: um “não” à morte que o aguarda, e também a qualquer intromissão ao que ele entende ser seu por direito. Trata-se de delinear um limite aquém do qual se busca proteger e preservar. Por outro lado, para tudo aquilo que está pra cá da fronteira, o homem revoltado diz “sim”.¹⁴³ A quê, afinal?

À própria vida; ao seu direito inalienável de gozar dela enquanto há tempo. Consoante Lauro, “há em toda revolta uma adesão integral a uma certa parte de si mesmo”.¹⁴⁴ Em face a um universo de incertezas e incompreensões, o homem revoltado tem ciúmes de seu viver — disso, pelo menos, ele pode estar seguro. Pouco lhe interessa as conjecturas, sistemas ou abstrações do além. Tudo o que sabe é que está vivo e que, um dia, morrerá. Revolta-se contra essa segunda parte e quer fazer a primeira da melhor maneira possível. A revolta, segundo o raciocínio de Camus, é a atitude das pessoas que têm consciência de seus direitos.¹⁴⁵ Em meio ao caos e à contingência, revoltar-se é gritar em defesa de valor inalienável: a vida humana. Mas não para por aí. De acordo com Rafael Lauro,

a morte é apenas a primeira das recusas. Por mais que se tenha a vida, a consciência da situação em que ela se encontra nos leva à imediata indignação. A desigualdade, a tirania, a violência, a morte banal, são os índices caóticos que só podem ter uma resposta: a revolta. A baixeza, a ignorância, a superstição, a intolerância, são as posturas de homens abomináveis. Mais uma vez, não temos escolha, apenas a revolta tem chance de criar sentido.¹⁴⁶

Assim, é necessário sublinhar isto: a revolta não consiste em negação absoluta, nem em afirmação absoluta — ambas, de acordo com a filosofia camusiana, resultam em morte. Dizer “não” a tudo leva, em último caso, a negar a vida e legitimar o suicídio/assassínio. Dizer “sim” a tudo também implica consentir com sistemas que, por meio da razão, desemboquem no assassinato. A revolta é um equilíbrio entre o “sim” ao viver e o “não” para a morte e para o que faz morrer.

¹⁴³ Qu'est-ce qu'un homme révolté? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. [...] le mouvement de révolte s'appuie, en même temps, sur le refus catégorique d'une intrusion jugée intolérable et sur la certitude confuse d'un bon droit, plus exactement l'impression, chez le révolté, qu'il est "en droit de..." [...] C'est en cela que l'esclave révolté dit à la fois oui et non. Il affirme, en même temps que la frontière, tout ce qu'il soupçonne et veut préserver en deçà de la frontière. (CAMUS, 2013, p. 854)

¹⁴⁴ LAURO, 2020.

¹⁴⁵ La révolte est le fait de l'homme informé, qui possède la conscience de ses droits. (CAMUS, 2013, p. 859)

¹⁴⁶ LAURO, 2020.

Além disso, a consciência da revolta, em Camus, apresenta um caráter coletivo. Num primeiro momento, a constatação do absurdo ocorre individualmente. Todavia, num segundo momento, o ser humano consciente nota que essa antinomia (a dos porquês sem respostas) assola igualmente a todos os seus pares. A revolta lhe revela noções de união e solidariedade humana. É por isso que a revolta também é um “sim” à dignidade desta vida e à efetivação da solidariedade humana. ¹⁴⁷ “Para assegurar a justiça, a revolta cria valores comuns que implicam uma preocupação com a alteridade. Há um efetivo reconhecimento da alteridade e uma compaixão metódica levada pela ação coletiva.” ¹⁴⁸ Albert Camus coloca a questão nos seguintes termos:

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do momento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. 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. ¹⁴⁹

A revolta camusiana, para ser legítima, jamais pode culminar no assassinato. Trata-se de um movimento de união e de solidariedade em defesa da carne, da sua certeza e de sua luta contra a escuridão do fim. É uma batalha comum a todos os seres que habitam esta terra e que, um dia, naturalmente padecerão. Se são recusadas as razões para o suicídio e alegado que é preciso estar vivo para constatar o absurdo, para revoltar-se contra essa antinomia fundamental, seria lógico negar ou mesmo tomar a vida de outra pessoa? Por acaso a constatação do absurdo é privilégio de alguns? Seguramente não. Por conta disso, de acordo com o raciocínio filosófico de Camus, a negação do suicídio leva à negação do assassinato. Como revela o autor, “toda revolta que se permite negar ou destruir a solidariedade perde, ao mesmo tempo, o nome de revolta e coincide, na realidade, com um consentimento assassino.” ¹⁵⁰

¹⁴⁷ PIMENTA, 2018, p. 149

¹⁴⁸ PIMENTA, 2018, p. 149

¹⁴⁹ Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. (CAMUS, 2013, p. 861)

¹⁵⁰ toute révolte qui s'autorise à nier ou à détruire cette solidarité perd du même coup le nom de révolte et coïncide en réalité avec un consentement meurtrier. (CAMUS, 2013, p. 861)

O escritor, incorporando uma postura absurda e revoltada, afirma escolher a história à eternidade ¹⁵¹. “Para o homem sábio, o mundo não é secreto. Que necessidade teria ele de se perder na eternidade?”, ¹⁵² Camus escreve em seus cadernos. Mesmo que a história seja dura e cheia de causas perdidas, ele a escolhe, pois dela pode ter certeza. A criatura, a carne, a medida humana — mesmo que humilhada — é a sua verdadeira pátria, afirma. ¹⁵³ A postura do autor é de exaltar a figura do ser humano diante do destino tirânico que, cedo ou tarde, o esmaga. Afinal, se há algo que tem sentido em um mundo privado de unidade, esse é o ser humano, porque é o único a exigí-lo ¹⁵⁴. A seu ver, tal é a lucidez necessária para a vida sincera.

1.7. A ESTÉTICA DO ABSURDO

O raciocínio proposto por Camus em *O Mito de Sísifo* repercute diretamente no modo como o autor recebe e sugere o fazer artístico — trata-se da chamada estética absurda. Em um universo privado de luzes e explicações, foi visto que não cabe ao homem, numa atitude honesta consigo mesmo, explicar e tentar propor soluções para sua condição existencial. Assim é o Camus ficcionista: um escritor que se recusa a independentizar a literatura das sensações. ¹⁵⁵ “Eu me ligo ao mundo por meio de todos os meus gestos”, ¹⁵⁶ afirma ele. Dessa forma, o escritor franco-argelino afirma que, em termos artísticos, cabe ao criador sentir e descrever. ¹⁵⁷ Essa é a ambição máxima do pensamento absurdo. Em seus cadernos, Camus diz ser preciso:

[...] dar o verdadeiro sentido (da obra artística) à descrição. Quando aparece sozinha, ela é admirável, mas não leva a nada. Basta então fazer sentir que nossos limites foram estabelecidos intencionalmente. Eles desaparecem assim e a obra “ressoa”. ¹⁵⁸

¹⁵¹ Entre l’histoire et l’éternel, j’ai choisi l’histoire parce que j’aime les certitudes. D’elle du moins, je suis certain et comment nier cette force qui m’écrase?” (CAMUS, 1942, p. 119)

¹⁵² CAMUS, 2014, p. 90

¹⁵³ Même humiliée, la chair est ma seule certitude. Je ne puis vivre que d’elle. La créature est ma patrie.” (CAMUS, 1942, p. 120)

¹⁵⁴ GONZÁLES, 1982, p. 58

¹⁵⁵ GONZÁLES, 1982, p. 23

¹⁵⁶ CAMUS, 2014, p. 31

¹⁵⁷ “Pour l’homme absurde, il ne s’agit plus d’expliquer et de résoudre, mais d’éprouver et de décrire”. (CAMUS, 1942, 131)

¹⁵⁸ CAMUS, 2014, p. 25

A obra absurda é a descrição, a ilustração de algo que não se pode apreender pela razão, que não se pode explicar. É preciso não ceder à tentação de dizer mais do que se sabe, de se jogar nas incertezas e suposições. “A vontade de tudo explicar ronda a própria obra de arte, como um risco capaz de corrompê-la.”¹⁵⁹ Num universo em que não há nada a ser explicado e justificado, não há sentido criar uma narrativa que tenha uma “mensagem” maior para se passar, receita ou lição de vida. Como artifício para aguentar “a indiferença com a lucidez”, para fugir à perniciosa esperança, lança-se mão da ironia — tal era a forma como Camus considerava sua obra.¹⁶⁰ Um romance absurdo, por exemplo, não oferece saída alguma, solução alguma, para um mal de espírito¹⁶¹ — julga ser incapaz de tal façanha. Ele não pode ser “o fim, o sentido e o consolo de uma vida”.¹⁶² O artista absurdo simplesmente descreveria o absurdo que marca a condição humana das mais diversas formas, a partir de numerosos prismas (vale manter em mente, aqui, a noção de quantidade em face à qualidade). Consciente de seus limites, o artista absurdo se debruça sobre uma obra em que “o concreto não signifique nada além de si mesmo”.¹⁶³

163

Para Camus, os grandes autores — ele cita Balzac, Sade, Melville, Stendhal, Dostoiévski, Proust, Malraux, Kafka — optaram por escrever mais com imagens do que com raciocínios porque estavam cientes da inutilidade de “todo princípio de explicação” racional que discorra sobre a existência humana.¹⁶⁴ Por tal razão, o autor os considera lúcidos. À luz de seu pensamento, esses escritores optaram por trabalhar com a descrição do mundo sensível: um posicionamento que, em si, fala — em seu silêncio e humildade — muito mais do que um romance de tese, uma narrativa que “se inspira num pensamento satisfeito, demonstra a verdade que imagina possuir”¹⁶⁵ e se lança, com ares categóricos, a desvendar os meandros da existência humana.

¹⁵⁹ SILVA, In: CAMUS, 2014, p. 94

¹⁶⁰ GONZÁLES, 1982, p. 26-27

¹⁶¹ “Elle n’offre pas une issue au mal de l’esprit.” (CAMUS, 1942, p. 132)

¹⁶² “Elle ne peut être la fin, le sens et la consolation d’une vie.” (CAMUS, 1942, p. 134)

¹⁶³ “L’oeuvre absurde exige un artiste consciente de ces limites et un art où le concret ne signifie rien de plus que lui-même.” (CAMUS, 192, p. 134)

¹⁶⁴ “Mais justement le choix qu’ils ont fait d’écrire en images plutôt qu’en raisonnements est révélateur d’une certaine pensée qui leur est commune, persuadée de l’inutilité de tout principe d’explication et convaincue du message enseignant de l’apparence sensible.” (CAMUS, 1942, p. 138)

¹⁶⁵ “Le roman à thèse, l’oeuvre qui prouve, la plus haïssable de toutes, est celle qui le plus solvante s’inspire d’une pensée *satisfaite*. La vérité qu’on croit détenir, on la démontre.” (CAMUS, 1942, p. 156)

No caso de *O estrangeiro*, arquétipo de obra absurda, Camus optou por escrever uma história talhada na experiência tal como ela se manifesta individualmente às pessoas: carregada de acasos e incompreensões; sem uma linha lógica para acontecer ou explicações que a justifiquem. Para tanto, ele escreveu menos — no sentido de explicar o enredo — e contou situações que convidassem o leitor a refletir sobre a vida e sobre o absurdo que a marca: ¹⁶⁶ existir é uma via em que se reivindica continuamente vida, e vida em abundância, mas em cuja esquina a morte aguarda à espreita.

1.8. A ALEGORIA DO MITO DE SÍSIFO

Embora Albert Camus não reivindicasse para si o estatuto de filósofo, foi um escritor que dialogou com os mitos como forma de estruturar alegoricamente seus raciocínios, paixões e angústias. A presença do mito no raciocínio camusiano reforça sua desconfiança para com a dimensão estritamente racionalista e sistêmica da filosofia, além de creditar o imaginário mitológico como fonte legítima para se discorrer sobre ideias. Para Camus, os primeiros pensadores eram poetas que pensavam por metáforas, e não por conceitos. Assim, em seus escritos há também uma articulação entre criação ficcional e reflexão filosófica. O mito, assim, seria um campo de intercessão entre a filosofia e a literatura. ¹⁶⁷

O título do ensaio, *O Mito de Sísifo*, remonta à representação alegórica da reflexão camusiana: como já mencionado na introdução, não haveria castigo mais terrível do que o trabalho de Sísifo — inútil e sem esperança; nas palavras de Camus, “absurdo”. Não obstante, o autor revela: “é preciso imaginar Sísifo feliz”, ¹⁶⁸ pois “a própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem” ¹⁶⁹ — tal é o desenlace de sua alegoria, cujo sentido está assentado na seguinte noção: o homem absurdo, assim como Sísifo, é dono de seu próprio destino, aterrador por excelência. Ao descer pela enésima vez ao sopé da montanha para buscar sua rocha, despreza seu destino, ¹⁷⁰ supera-o e escolhe aproveitar o trajeto.

¹⁶⁶ PINO, 2014, p. 112

¹⁶⁷ SILVA, In: CAMUS, 2014, p. 92

¹⁶⁸ “Il faut imaginer Sisyphe heureux.” (CAMUS, 1942, p. 168)

¹⁶⁹ “La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d’homme.” (CAMUS, 1942, p. 168)

¹⁷⁰ “Il n’est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris.” (CAMUS, 1942, p. 166)

1.9. ORIGENS DO ABSURDO

Nascido em 7 de novembro de 1913, Camus teve uma infância dura. Com um ano de idade, perdeu o pai na Primeira Guerra durante a Batalha do Marne. A pobreza marcou sua vida na ensolarada Argélia francesa. Num primeiro momento, o menino era simplesmente o filho de uma lavadeira semissurda e semimuda ¹⁷¹ de origem espanhola, Catherine Sintès, nascido no bairro árabe-europeu de Belcourt, em Argel. ¹⁷² Ao que tudo indicava, o garoto seguiria a profissão de seu tio: a de tanoeiro — profissional responsável pela fabricação de barris e tonéis de vinhos e outros líquidos. Todavia, o que parecia, *a priori*, um convite à murmuração, serviu como força propulsora para a elaboração de sua filosofia: “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”.¹⁷³

Em seus cadernos, o próprio autor registrou que “uma certa soma de anos vividos basta para construir uma sensibilidade”, ¹⁷⁴ sugerindo certo vínculo de influência entre sua experiência de vida e obra. Embora esse nexos não represente a sùmula de seu pensamento, ele tampouco há de ser ignorado. Sendo assim, entrevê-se que a sensibilidade forjada pela miséria, a qual Camus se refere, corroborou para o amadurecimento dos pontos principais de seu raciocínio filosófico: as núpcias, o absurdo e a revolta.

Louis German, professor de escola primária, viu no jovem *pied-noir* um futuro promissor, apoiando-o a continuar seus estudos básicos. Posteriormente, o ganhador do Prêmio Nobel de 1957 foi auxiliado por Jean Grenier — a quem dedica seu ensaio *O Homem Revoltado* ¹⁷⁵, de 1951 — a seguir uma graduação em filosofia. Por fim, obteve o “*diplôme d’études supérieures* (o equivalente a um mestrado) em filosofia, com uma dissertação sobre Santo Agostinho e Plotino” ¹⁷⁶. O escritor, entretanto, nunca assumiu a

¹⁷¹ ARAÚJO, GESKE, 2014, p. 82

¹⁷² ARONSON, 2007, p. 37; PINTO, 2011.

¹⁷³ “Pour corriger une indifférence naturelle, je fus placé à mi-distance de la misère et du soleil. La misère m’empêcha de croire que tout est bien sous le soleil et dans l’histoire; le soleil m’apprit que l’histoire n’est pas tout.” CAMUS, 2013.

¹⁷⁴ CAMUS, 2014, p. 09

¹⁷⁵ CAMUS, 2017.

¹⁷⁶ ARONSON, 2007, p. 26

postura de filósofo profissional. Em função de sua saúde, ele não foi autorizado para fazer o concurso da *agrégation* — concurso oficial e prestigioso de recrutamento para lecionar no ensino médio e superior na França —, permanecendo privado dessa legitimação magisterial. Ademais, como se discorre ao longo deste texto, o autor apresentava consideráveis poréns à redução da filosofia a um sistema puramente lógico e sistemático, ¹⁷⁷ justamente por não acreditar na razão humana o suficiente para enquadrar seu pensamento em sistemas.

A origem do sentimento de absurdo parece estar ligada à tuberculose, que se declara precocemente na vida do escritor: ¹⁷⁸ aos 17 anos de idade, ele adoece dessa enfermidade que lhe proporcionou, “além do sofrimento, a consciência de transitoriedade da vida” ¹⁷⁹; em suas próprias palavras, a doença despertou-lhe um “apetite desordenado de viver” ¹⁸⁰, uma “ânsia de vida e de sonho” que o arrebatava em certos momentos. ¹⁸¹ Ela traz à tona uma nova faceta do absurdo, ainda não mencionada nesta pesquisa, muito mais simples: o choque entre o desejo desesperado de viver e a morte que a todos espera. ¹⁸² Cada minuto de vida, afirma o escritor em seus escritos pessoais, carrega consigo o seu valor de milagre e uma aparência de juventude eterna. ¹⁸³ A tuberculose, assim, proporciona-lhe a sensação de minar sua existência, o que, por sua vez, fê-lo se debruçar sobre uma escrita que engrandece a vida nos seus mínimos detalhes, nos seus minutos.

No final da década de 1930, Albert Camus deixa a carreira universitária — que provavelmente o transformaria em um professor de filosofia — e começa a trabalhar como jornalista no *Alger Republican*, fazendo, nas palavras de Horácio Gonzáles, um “jornalismo social”. ¹⁸⁴ Nessa Redação, o jornalismo foi-lhe, antes de tudo, “uma atitude de cronista”. ¹⁸⁵ O jornalista Camus “teve de errar, emigrar, adaptar-se, tornando-se um estrangeiro”. ¹⁸⁶ Já nessa época, ele havia publicado na Argélia francesa

¹⁷⁷ SILVA, In: CAMUS, 2014, p. 98

¹⁷⁸ “[...] la tuberculose, qui se declare precocement [...]” (CAMUS, 1942, p. 09)

¹⁷⁹ SCLIAR, In: CAMUS, 1999, p. 10

¹⁸⁰ “Ces temps sont vênus et ils ont pu tout détruire em moi, sauf justement l’appétit désordonné de vivre”. (CAMUS, 2013, p. 101)

¹⁸¹ CAMUS, 2014, p. 09

¹⁸² “[...] désir désespéré de vivre [...]” (CAMUS, 1942, p. 09)

¹⁸³ CAMUS, 2014, p. 16

¹⁸⁴ GONZÁLES, 1982, p. 32

¹⁸⁵ GONZÁLES, 1982, p. 35

¹⁸⁶ PINO, 2014, p. 109

duas antologias de ensaios literários: *O Averso e o Direito* (1937) e *Núpcias* (1938) – textos em que, mesmo com as dificuldades históricas, o escritor encontra na simplicidade um convite para o máximo usufruto das belezas naturais. Como será sublinhado neste estudo, a figura do sol tem posição de destaque na estética do absurdo camusiano, por ser capaz, para Camus, de “neutralizar as vicissitudes históricas”.¹⁸⁷

Aos 16 anos, seu tio Acault lhe dá a obra *Os Frutos da Terra*, de André Gide, dizendo que o livro o interessaria.¹⁸⁸ O palpite vingou: influenciado pela lírica prosa gideana, os escritos de Albert refletem, a partir de um elogio às sensações e à natureza, uma superação das adversidades que marcaram sua infância e juventude. “Ao ouvir o hino dos bens naturais, estremeci”, afirma Camus. “Em Argel, aos 16 anos, eu estava pleno de tais riquezas; e queria mais, sem dúvidas.”¹⁸⁹ Partindo da luz e das praias mediterrâneas – símbolos da entrega aos prazeres sensíveis – e da consciência mortal deste mundo, o autor construiu uma sensibilidade literária que observa os dilemas humanos a partir do prisma da beleza, do prazer.¹⁹⁰ Segundo o escritor relata, “há muito tempo [...] vivi cumulado pelos bens deste mundo: dormíamos sem teto, numa praia; eu me alimentava de frutas e passava a metade dos meus dias em águas desertas.”¹⁹¹ Dessa forma, as riquezas naturais de sua terra natal foram-lhe ferramenta para contornar em uma ascese desprovida de exibicionismos.¹⁹² Nessa perspectiva, Camus rascunha esta reflexão em seus cadernos:

Mas o sol, o vento leve, a brancura dos asfódelos, o azul já intenso do céu, tudo deixa imaginar o verão, sua juventude dourada, suas moças e rapazes morenos, as paixões nascentes, as longas horas ao sol e a doçura súbita das suas noites. Qual outro sentido encontrar para nossos dias senão esse e a lição do planalto: um nascimento e uma morte, entre os dois a beleza e a melancolia.¹⁹³

O indivíduo que descobre o absurdo aprende a lição do planalto: olhos fitos na natureza, vive em estado de núpcias; ao desviar o olhar, não há mais nada que o livre de sua condição – ele vive e um dia morrerá; até lá, quer exaurir toda possibilidade de beleza

¹⁸⁷ SCLIAR, In: CAMUS, 1999, p. 11

¹⁸⁸ GONZÁLES, 1982, p. 16

¹⁸⁹ CAMUS, 1951, p. 117

¹⁹⁰ PINTO, 2020, p. 8

¹⁹¹ “Pendant huit jours, il y a longtemps, j’ai vécu comblé des biens de ce monde: nous dormions sans toit, sur une plage, je me nourrissais de fruits et je passais la moitié de mes journées dans une eau déserte.” CAMUS, 2013, p. 97

¹⁹² GAY-CROISER, 1969, p. 336

¹⁹³ CAMUS, 2014, p. 58

que puder. Portanto, a pobreza, tal como ele viveu, não lhe ensinou o ressentimento, mas, ao contrário, a fidelidade e a tenacidade muda às certezas de sua vida terrena.¹⁹⁴ A clarividência de uma realidade esmagadora, que deveria ser o seu tormento, consoma sua vitória. Afinal, “não há destino que não possa ser superado com o desprezo”¹⁹⁵.

1.10. OS FRUTOS DA TERRA

Provavelmente o texto mais célebre de Gide, *Les Nourritures Terrestres* foi escrito em 1897 e pode ser considerado um longo poema em prosa em que o narrador endereça-se a Nathanael, um correspondente idealizado, para discorrer sobre os prazeres naturais desta terra – das alegrias encontradas nos “frutos da terra”. O texto do Nobel de 1947 pode ser interpretado enquanto uma ode à natureza, um enaltecimento do deleite assentado sobre o mundo tal como ele se revela aos sentidos humanos, sem que se apele para o que sobrepuja o campo do que é estritamente humano. Nele, o enunciador trabalha temáticas que foram caras na obra de Camus, como a da esperança. “*Espero*, depois de ter exprimido nesta terra tudo o que esperava de mim, morrer, satisfeito, completamente *desesperado*.”¹⁹⁶ Os próprios vocábulos acentuados pelo autor sugerem sua tese: sua “esperança” é exatamente nada esperar: é exaurir suas possibilidades de vida nesta terra a tal ponto que, no momento de sua morte, ele esteja desapossado de qualquer resquício de esperança por ter esgotado seu campo de ação neste mundo. A esperança, em termos gideanos, já travava relação antitética com o instante; ou seja, esperar equivale, aqui, a deixar de agir no momento presente. Dado que “o único bem é a vida”, o enunciador do texto sugere a Nathanael para pôr a felicidade no instante e para com tudo se espantar¹⁹⁷ — no sentido de esgotar cada pequeno detalhe do cotidiano. O enfoque no instante, outra face do abandono à esperança, fundamenta-se, em Gide, — como o será também em Camus — na fugacidade da vida. A incerteza do porvir é o que dá brilho e valor ao instante. Em termos gideanos, “e não compreendes que cada instante não teria esse brilho admirável senão destacado por assim dizer sobre o fundo muito obscuro da morte? [...] Não somos nada, Myrtil, senão no instante da

¹⁹⁴ “La pauvreté telle que je l’ai vécue ne m’a donc pas enseigné le ressentimento, mais une certaine fidélité, au contraire, et la ténacité muette.” (CAMUS, 2013, p. 98)

¹⁹⁵ “La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du meme coup sa victoire. Il n’est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris” (CAMUS, 1942, p. 166”)

¹⁹⁶ GIDE, 1986, p. 19

¹⁹⁷ GIDE, 1986, p. 26

vida.”¹⁹⁸ A experiência sensível também protagoniza as suas páginas laudatórias: revela-se que não é suficiente “*ler* que as areias das praias são doces”.¹⁹⁹ Pelo contrário, busca-se que os próprios pés as sintam. Afinal, como relata o narrador, “é-me inútil todo o conhecimento que uma sensação não precedeu.”²⁰⁰ O contentamento com o que se tem, visto em termos materiais na postura de Meursault — protagonista de *O Estrangeiro* —, e em termos ontológicos no raciocínio absurdo, faz-se presente também em *Os frutos da terra*. “Há doenças extravagantes que consistem em querer o que não se tem”,²⁰¹ afirma o locutor do texto. Outro ponto faz lembrar a personagem estrangeira de Camus: a ideia de despojamento das coisas deste mundo para melhor aproveitar aquilo de que se está certo. É o que revela o seguinte trecho da obra de André Gide:

Feliz, pensava, quem não se prende a nada na terra e passeia um eterno fervor através das constantes mobilidades. Odiava [...] todos os lugares em que o homem pensa encontrar descanso; e as afeições contínuas, as fidelidades amorosas, e o apego às ideias – tudo o que compromete a injustiça; dizia que cada novidade deve encontrar-nos sempre disponíveis.²⁰²

A noção de união completa com os bens naturais — a noção camusiana de nupciais, como será mais bem explicado nas páginas avante — também integra a temática de Gide. Penetrar de modo cada vez mais simples na natureza²⁰³ é o objetivo do enunciador de sua narrativa poética, para quem “o mais belo sono não vale o momento em que se acorda”²⁰⁴.

¹⁹⁸ GIDE, 1986, p. 39

¹⁹⁹ GIDE, 1986, p. 28

²⁰⁰ GIDE, 1986, p. 28

²⁰¹ GIDE, 1986, p. 34

²⁰² GIDE, 1986, p. 58

²⁰³ GIDE, 1986, p. 59

²⁰⁴ GIDE, 1986, p. 104. Vale notar, a título de esclarecimento sobre a estética laudatória em *Les nourritures terrestres*, que “contrário à prosa realista que dominava a literatura francesa ao final do século XIX, André Gide se vincula ao Simbolismo desde o início de sua carreira”. (ARAUJO, 2018). As influências gideanas na obra de Albert Camus não se detém aqui. Para pôr termo a essa breve relação anafórica estabelecida entre as duas obras, vale notar que há, em *O mito de Sísifo*, um trecho parafraseado de *Os frutos da Terra*, como é mostrado a seguir: No poema laudatório de Gide, o enunciador anônimo afirma que “[...] é grande desassossego pensar.” (GIDE, 1986, p. 38). Já Camus, em seu ensaio sobre o absurdo, afirma que “começar a pensar é começar a ser atormentado” (CAMUS, 1942, p. 19).

1.11. AS ILHAS

Em 1959, Albert Camus inicia o prefácio que preparou para uma reedição de *As Ilhas* — obra de Jean Grenier — com as palavras a seguir:

Eu tinha vinte anos quando li este livro pela primeira vez na Argélia. O golpe que recebi, a influência que ele exerceu sobre mim e muito de meus amigos, só pode ser comparado ao choque provocado sobre toda uma geração por *Ler nourritures terrestres*.²⁰⁵

As Ilhas, demarcada pelo *pied-noir* como outra expressa influência de seus escritos, é uma antologia de ensaios a meditar sobre o sentimento de vacuidade no mundo e sobre a tensão entre o Humano e o Absoluto — se há uma verdade que o humano pode alcançar, seria, para Jean Grenier, justamente nessa tensão.²⁰⁶ A condição humana presente em *As ilhas* prefigura aquela que aparecerá nas reflexões filosóficas de Albert Camus: a de finitude, contingência e poucas certezas. Para o escritor argelino, a obra de Grenier serviu-lhe como uma iniciação ao desencanto, chamando-lhe a atenção para isto: o mundo sensível (aclamado anteriormente por Gide) — regido por cores ondas, frutos terrestres e sol mediterrâneo — iria desaparecer e era preciso amá-lo desesperadamente diante do fim.²⁰⁷

Para Grenier, “vista de sua grandeza, a existência é trágica; de perto, ela é absurdamente mesquinha”.²⁰⁸ O escritor analisa, em *As Ilhas*, o caráter absurdo da condição humana em meio a suas banalidades quotidianas. É o caso do segundo ensaio de sua antologia, *O gato Mouloud*, em que o narrador receia os

[...] momentos que abrem uma porta para o vazio — quando a noite ascendente procura sufocar-te, quando o sono te devora, quando no meio da noite você faz o balanço de quem você é, quando você pensa — naquilo que não é. O dia te ilude, mas a noite não tem cenário.²⁰⁹

Ideia que contracena, em caráter antitético, com tudo aquilo que não é humano. Por um lado, a consciência de sua condição mortal priva o ser humano do sono e o mantém em uma vigília psicológica intermitente. Por outro lado, o gato mouloud, que, não sendo humano, faz parte de todo o restante do mundo. Para o enunciador da narrativa, o bichano

²⁰⁵ CAMUS, 2020, p. 107

²⁰⁶ CORNEAU, 2009, p. 13

²⁰⁷ CAMUS, 2020, p. 108

²⁰⁸ GRENIER, 2009, p. 69

²⁰⁹ GRENIER, 2009, p. 74

[...] é feliz. Tomando parte no combate que trava eternamente o mundo com ele mesmo, ele não rompe a ilusão que o faz agir. Ele brinca e não sonha em se olhar brincando. Sou eu que o observo, e me encanto ao vê-lo preencher seu papel com uma precisão de movimentos que não deixa espaço para nenhum vazio. A todo momento ele é absolutamente inteiro na sua ação.²¹⁰

Tal posição entristece o narrador, que se sente mutilado, incompleto numa situação insustentável.²¹¹ Vale a pergunta: como Albert Camus se valeria dessas reflexões em sua obra? Em se tratando da condição das indagações e da incompletude humana que contracena com a completude do mundo, o mesmo mal de espírito será diagnosticado por Camus no processo de descoberta do absurdo. Tal movimento de consciência, como já foi apontado, exige uma atitude: resignação por meio da esperança – ou do suicídio –, ou restabelecimento em revolta e recusa do destino esmagador que traz a condição humana de finitude.

O apego desmesurado dos textos camusianos em relação a esta vida, em detrimento de qualquer outra que habite o campo da abstração e da hipótese, faz-se presente também em um ensaio da antologia de Grenier: *A ilha de Páscoa*. Nele, lê-se sobre “a amargura de deixá-la um dia [a terra]”, em que o sol é “quente e insinuante”²¹². Neste breve enredo em específico, um açougueiro pergunta para o narrador sobre a vida futura. Eis parte da reflexão que lhe surge junto à resposta:

Como para ele, a pergunta me parecia fútil. Dizem que é tão confortável crer numa vida futura! [...] Não sei se o açougueiro se dava realmente conta: o que tornava possíveis nossas conversas, a nós que não tínhamos nada em comum, era um pavor comum e cotidiano de morrer. [...] Se nós somos tão apegados à vida, é talvez por causa das surpresas que nos reserva nosso corpo. [...] O fim é sempre o mesmo, mas as peripécias são tão variadas quando as descidas das montanhas russas.²¹³

Camus retoma em sua obra esse “conforto” em crer numa vida futura. Em tom crítico, o autor afirma que é preciso certa coragem para encarar a condição humana nos olhos, não aquiescer às hipóteses que fujam ao campo do sensível e, ainda assim (ou justamente nesta exata medida), encontrar alento e regozijo no mundo tal como ele se manifesta. O “pavor de morrer” e o “apego à vida” se dão em função dessa vivência do que se sabe e recusa em se apoiar no que não se sabe.

²¹⁰ GRENIER, 2009, p. 75, 76

²¹¹ GRENIER, 2009, p. 76, 77

²¹² GRENIER, 2009, p. 124

²¹³ GRENIER, 2009, p. 125-127

No ensaio *As Ilhas Kergulen*, o leitor se depara com um trecho que, de fato, parece ter sido escrito pelo próprio Camus: “O pensamento de que nós estamos condenados a viver sós, a morrer sós, interessa vivamente; a obrigação de executar tarefas absurdas nos revolta.” – afinal, “absurdo” e “revolta” aparecem nas palavras de Grenier separadas unicamente por um pronome.

Já em *As Ilhas Afortunadas*, tem-se uma descrição fiel da falibilidade dos esclarecimentos últimos que busca o ser humano absurdo:

[...] ele compreendeu tudo o que não poderia fazer, a vida medíocre à qual estava condenado a suportar, viu realizado, num instante, o vazio de suas aspirações, de seus pensamentos, de seu coração. Ofereciam-lhe tudo e ele não podia apropriar-se de nada. Ele disse-me que neste limite tomara consciência, pela primeira vez, do caráter definitivo de uma separação que imaginava até aqui como provisória e que, todavia, ele tinha sido o único a querer.²¹⁴

As influências do autor de *Les îles* na obra de Camus ultrapassam o mero campo temático-conceitual. Grenier escreveu uma obra que recusava “aceitar a separação entre as duas vias do conhecimento que são o pensamento e a intuição poética”.²¹⁵ Dessa forma, suas reflexões filosóficas foram marcadas pela aversão a sistemas rígidos de pensamento e dogmas gerais.²¹⁶ Camus, seguindo a mesma linha de raciocínio, inspirou-se: como já foi visto, o autor rejeitou qualquer sombra de formalizações e sistematizações de seus escritos por não ter fé suficiente na razão para tanto; escreveu uma obra cujas temáticas fundamentais perpassam diferentes gêneros literários — notadamente, transitou entre o ensaio, o romance, a peça teatral e os contos para, a título de exemplo, versar esparsamente sobre as núpcias, o absurdo e a revolta. À propósito, para Corneau, a revolta camusiana não passa de uma variante da busca pelo Absoluto gideano,²¹⁷ o que também aproximaria os dois autores em termos semânticos.

A antologia de Jean Grenier ressalta, por um lado, as diferentes maneiras de se estar só e, por outro lado, a atração pelo vazio.²¹⁸ Nela, tem-se a ideia de que “o humano jamais ultrapassa as medidas e nada tem de ‘sobre-humano’ ou ‘heroico’”²¹⁹, o que faz lembrar a essência do arquétipo de ser humano absurdo na obra de Camus. Em Grenier, como

²¹⁴ GRENIER, 2009, p. 111-112

²¹⁵ CORNEAU, 2009, p. 10

²¹⁶ CORNEAU, 2009, p. 43

²¹⁷ CORNEAU, 2009, p. 17

²¹⁸ CORNEAU, 2009, p. 13-14

²¹⁹ CORNEAU, 2009, p. 16

posteriormente em Camus, a vida também é afirmada ao mesmo tempo que a morte.²²⁰

Em vista disso, Albert Camus escreve:

[...] não devo a Grenier certezas que não podia nem queria fornecer. Devo-lhe, ao contrário, uma dúvida, que nunca acabará e que evitou, por exemplo, que eu me tornasse um humanista no sentido em que se entende hoje, ou seja, um homem cegado por certezas limitadas.²²¹

O tom laudatório do prefácio feito por Camus perpassa todo o seu texto, chegando o autor a admitir o desejo que teve de emular a escrita de Grenier a fim de alcançar efeito afim em seus futuros leitores:

O tremor que percorre *Les îles*, desde o primeiro dia em todo caso, admirei-o e desejei imitá-lo. [...] Na época em que descobri *Les îles*, eu desejava escrever, creio. Mas só resolvi realmente fazê-lo após esta leitura. Outros livros contribuíram para esta decisão. Uma vez desempenhado seu papel, esqueci-os. Este, ao contrário, não deixou de viver dentro de mim, leio-o há mais de vinte anos. Hoje ainda, acontece que eu escreva ou diga, como se fossem minhas, frases que contudo se encontram em *Les îles* ou em outros livros de seu autor.²²²

1.12. O AVESSE E O DIREITO

Em *O avesso e o direito*, Camus já havia tocado no tema do estrangeiro,²²³ do estranhamento oriundo do sentimento de absurdo, além de abordar outros pontos cardeais à sua obra, como o amor incondicional aos frutos da terra e a solidão do homem nostálgico de uma pátria desterrada que, em verdade, não lhe fala mais ao coração. A respeito dessa coletânea de ensaios literários, o próprio autor diria, no prefácio que a ela preparou tardiamente, em 1958, que “o valor de depoimento deste pequeno livro é, para mim, considerável”.²²⁴ Ademais, nele, o então ganhador do Prêmio Nobel de Literatura de 1957 afirma que

[...] cada artista conserva dentro de si uma fonte única, que alimenta durante a vida o que ele é e o que diz. [...] Nesse caso, sei que minha fonte está em *O avesso e o direito*, nesse mundo de pobreza e de luz em que vivi durante tanto tempo, e cuja lembrança me preserva, ainda,

²²⁰ CORNEAU, 2009, p. 25

²²¹ CAMUS, 2020, p. 109

²²² CAMUS, 2020, p. 109, 110

²²³ PINO, 2014, p. 117

²²⁴ “[...] la valeur de témoignage de ce petit livre est, pour moi, considérable.” (CAMUS, 2013, p. 95)

dos dois perigos contrários que ameaçam todo artista: o ressentimento e a satisfação.²²⁵

Assim, nesses ensaios de juventude reencontram-se as duas ou três imagens — “às quais o coração se abriu pela primeira vez” — que marcaram a sua obra,²²⁶ quais sejam o absurdo e a revolta. No entanto, é preciso observar: trata-se, aqui, de imagens; não de conceituações de ideias. *O avesso e o direito* é um esboço estético-literário, um delineamento de traços que, só futuramente, nos ensaios filosóficos *O mito de Sísifo* e *O homem revoltado*, apareceriam, respectivamente, como raciocínios do absurdo e da revolta.

O título do texto que abre essa coletânea de ensaios, *A ironia*, aponta para a noção de que o ser humano, embora imbuído de poucas e profundas certezas sobre sua própria existência, vive como se soubesse de muito mais; isto é, coloca-se em xeque a sinceridade (ou a falta dela) de cada indivíduo de viver de acordo com o que realmente sabe e sente, de acordo consigo mesmo.²²⁷ Na breve narrativa, um velho que não é mais ouvido²²⁸ pelas pessoas com que convive pensa, com o passo apressado, que

[...] amanhã, tudo vai mudar, amanhã. De repente, ele descobre que amanhã será igual, e depois de amanhã, e todos os outros dias. E essa irremediável descoberta o esmaga. São ideias semelhantes que nos fazem morrer. Por não conseguir suportá-las, as pessoas se matam - ou, quando se é jovem, fazem-se frases sobre elas.²²⁹

A ironia, na crítica do escritor, se instala entre a discordância entre o que se sabe e o que se espera. Como o autor discorre mais demoradamente em *O mito de Sísifo* — esses disparates têm consequências graves: a idealização do porvir, o sustentar-se em suposições em face ao amanhã romantizado, pode resultar em uma amargura que leva, inclusive, ao suicídio. A importância dessa sinceridade interna também é analisada,

²²⁵ “Chaque artiste garde ainsi , au fond de lui, une source unique qui alimente pendant sa vie ce qu’il est et ce qu’il dit. [...] Pour moi, je sais que ma source est dans *L’Envers et l’Endroit*, dans ce monde de pauvreté et de lumière où j’ai longtemps vécu et donc le souvenir me preserve encore des deux dangers contraires qui menacent tout artiste, le ressentiment et la satisfaction.” (CAMUS, 2013, p. 96)

²²⁶ “[...] qu’une œuvre d’homme n’est rien d’autre que ce long cheminement pour retrouver par les détours de l’art les deux ou trois images simples et grandes sur lesquelles le cœur, une première fois, s’est ouvert.” (CAMUS, 2013, p. 103)

²²⁷ “Je parle ici, bien entendu, des hommes disposés à se mettre d’accord avec eux-mêmes.” (CAMUS, 1942, p. 21)

²²⁸ “[...] un vieil homme qu’on n’écoute plus [...].” (CAMUS, 2013, p. 110)

²²⁹ “Son petit pas se presse: demain tout changera, demain. Soudain il découvre ceci que demain sera semblable, et après-demain, tous les autres jours. Et cette irrémédiable découverte l’écrase. Ce sont de pareilles idées qui vous font mourir. Pour ne pouvoir les supporter, on se tue – ou si l’on est jeune, on en fait des phrases.” (CAMUS, 2013, p. 108)

neste ensaio, doutra forma igualmente exemplar: um neto que “só chorou no dia do enterro (da avó) devido à explosão de lágrimas, mas com receio de não ser sincero e de estar mentindo diante da morte”²³⁰ — imagem que culminaria em Meursault: personagem central de *O estrangeiro* que não chora no enterro de sua mãe justamente para não “mentir diante da morte”.²³¹

No segundo ensaio da antologia, *Entre o sim e o não*, o leitor é apresentado a um filho cuja mãe ficava calada e, quando perguntada “em que está pensando”, respondia “em nada” com efetiva verdade²³² – o mesmo exemplo que Camus repetiria em *O mito de Sísifo* para indicar “um primeiro sinal do absurdo”²³³. Essa mãe, uma outra fonte de inspiração para a criação de Meursault, “tinha o hábito de ficar na varanda no fim do dia. Pegava uma cadeira e colocava na boca sobre o ferro frio e salgado da varanda. Então, ficava olhando as pessoas passarem. [...] Ela se perdia ali, numa contemplação sem propósito.”²³⁴ O filho, já moço, rememora algumas cenas de sua infância e chega, em suas reflexões, à “absurda simplicidade do mundo”²³⁵: esse é o ponto central deste breve ensaio. Em *Entre o sim e o não*, o mundo se manifesta ao filho “com um ritmo longo, e (me) traz a indiferença e a tranquilidade daquilo que não morre”.²³⁶ Em imagens, argumenta-se ser preciso aceitar essa simplicidade com a qual o mundo se mostra ao indivíduo: nem a mais, nem a menos do que é manifesto aos sentidos. Indiferente, o mundo não participa da sede humana por explicações e justificativas – sua tranquilidade advém justamente de sua completude e perpetuidade e contraposição à condição de mortalidade humana. Análogo ao primeiro ensaio, neste, o filho alerta para as possíveis consequências da descoberta do absurdo:

²³⁰ “Le jour de l’enterrement seulement, à cause de l’explosion générale des larmes, il pleura, mais avec la crainte de ne pas être sincère et de mentir devant la mort.” (CAMUS, 2013, p. 110)

²³¹ “Le jour de l’enterrement seulement, à cause de l’explosion générale des larmes, il pleura, mais avec la crainte de ne pas être sincère et de mentir devant la mort.” (CAMUS, 2013, p. 110)

²³² “La mère de l’enfant restait aussi silencieuse. En certaines circonstances, on lui posait une question: << À quoi tu penses? – À rien >>, répondait-elle. Et c’est bien vrai.” (CAMUS, 2013, p. 112)

²³³ Dans certaines situations répondre: << rien >> à une question sur la nature de ses pensées peut être une feinte chez un homme. Les êtres aimés le savent bien. Mais si cette réponse est sincère, si elle figure ce singulier état d’âme où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue, où le cœur cherche en vain le maillon qui la renoue, elle est alors comme le premier signe de l’absurdité.” (CAMUS, 1942, p. 29)

²³⁴ “Elle avait l’habitude de se mettre au balcon à la fin de la journée. Elle prenait une chaise et plaçait sa bouche sur le fer froid et salé du balcon. Elle regardait alors passer les gens. [...] Elle s’y perdait dans une contemplation sans but.” (CAMUS, 2013, p. 114)

²³⁵ “[...] le sentimento que toute l’absurde simplicité du monde s’est réfugiée dans cette pièce.” (CAMUS, 2013, p. 116)

²³⁶ “Le monde soupire vers moi dans un rythme long et m’apporte l’indifférence et la tranquillité de ce qui ne meurt pas.” (CAMUS, 2013, p. 112)

E nesta noite, compreendo que se possa desejar morrer, porque, diante de uma certa transparência da vida, nada mais tem importância. [...] Cada vez que me pareceu experimentar o sentido profundo do mundo, foi sempre a sua simplicidade que me perturbou.²³⁷

Sendo assim, a transparência e a simplicidade do mundo — a desilusão diante de um hipotético “algo a mais” que extrapola a alçada da evidência sensível à medida humana — podem ser perturbadoras ao indivíduo que até então fantasiava um futuro, eterno ou secular, que justifique o dia presente. O protagonista da narrativa, entretanto, já não idealiza a existência humana; ao invés disso, abraça a contingência que a rege e se mantém lúcido diante do próprio destino, refletindo:

[...] o que sobe, então, e chega a mim não é mais a esperança de dias melhores, mas uma indiferença serena e primitiva [...]. Sim, tudo é simples. São os homens que complicam as coisas. Que não nos venham contar histórias. Que não nos venham dizer, sobre o condenado à morte: ‘Vai pagar sua dívida com a sociedade’, e sim: ‘Vão cortar-lhe o pescoço’. [...] há gente que prefere olhar o seu destino nos olhos.²³⁸

Em seguida, o ensaio *Com a morte na alma* apresenta um estrangeiro em Praga, capital da República Tcheca, que transita pela cidade sem compreender a língua local. O homem perde-se entre igrejas barrocas e em vão busca nelas uma pátria, pois delas sai mais vazio ainda.²³⁹ Reflete-se que, por detrás da cortina dos hábitos²⁴⁰ e do conforto dos gestos e palavras, encontra-se a face da inquietação²⁴¹ — ou seja, confirma-se aqui a temática já abordada nos dois primeiros ensaios: o mal-estar proveniente do desencanto com o almejado sentido último do mundo deixa-o “como quem vai morrer e

²³⁷ “Et cette nuit, je comprends qu’on puisse vouloir mourir parce que, au regard d’une certaine transparence de la vie, plus n’a d’importance. [...] Chaque fois qu’il m’a semblé éprouver le sens profond du monde, c’est sa simplicité qui m’a toujours bouleversé.” (CAMUS, 2013, p. 115)

²³⁸ “[...] ce qui monte alors vers moi n’est pas l’espoir de jours meilleurs, mais une indifférence sereine et primitive à tout et à moi-même. [...] Oui, tout est simple. Ce sont les hommes qui compliquent les choses. Qu’on ne nous raconte pas d’histoires. Qu’on ne nous dise pas du condamné à mort : << Il va payer sa dette à la société >>, mais : << On va couper le cou. >> Ça n’a l’air de rien. Mais ça fait une petite différence. Et puis, il y a des gens qui préfèrent regarder leur destin dans les yeux.” (CAMUS, 2013, p. 117)

²³⁹ “Je me perdais dans les somptueuses églises baroques, essayant d’y retrouver une patrie, mais sortant plus vide et plus désespéré de ce tête-à-tête décevant avec moi-même.” (CAMUS, 2013, p. 120)

²⁴⁰ Em seus cadernos de 1935 a 1937, o autor registra “[...]tão longe de nosso país, de nossa língua, um medo indefinido nos toma, e um desejo instintivo de voltar ao abrigo dos velhos hábitos” (CAMUS, 2014, p. 17). Nota-se, a partir desse trecho em face ao ensaio analisado, que os hábitos, para Camus, trabalha em prol de certa automatização da vida, deixando o ser humano em condição de adormecimento, letargia e torpor diante do absurdo que rege a existência. O medo, nesse contexto, se apresenta como convidativo a essa posição de conforto e engano.

²⁴¹ “Et voici que le rideau des habitudes, le tissage confortable des gestes et des paroles où le cœur s’assoupit, se relève lentement et dévoile enfin la face blême de l’inquiétude.” (CAMUS, 2013, p. 120)

sabe disso”²⁴², de modo que sua atenção recai sobre aquilo de que é realmente “capaz”, daquilo que lhe é evidente e certo aos sentidos sem que seja preciso apelar para o campo da conjectura, como revela o seguinte trecho de sua narrativa.

Respiro a única felicidade de que sou capaz – uma consciência atenciosa e cordial. Passeio o dia todo: da colina, desço em direção a Vicenza, ou, então, vou mais adiante no campo. Cada ser que encontro, cada cheiro dessa rua, tudo é pretexto para amar sem medida. Jovens mulheres que supervisionam uma colônia de férias, a trombeta do vendedor de sorvetes, as barracas de frutas, melancias vermelhas com caroços negros, uvas translúcidas e meladas – tantos apoios para quem não sabe mais ficar só (isto é, todo mundo). Mas a flauta ácida e terna das cigarras, o perfume de águas e de estrelas que se encontram nas noites de setembro, os caminhos aromáticos entre as árvores de pistache e os juncos, tantos sinais de amor para quem é forçado a ser só (ou seja, todo mundo). [...] De que me adianta reviver em minha alma, e sem olhos para ver Vicenza, sem mãos para tocar as uvas de Vicenza, sem pele para sentir a carícia da noite na estrada do Monte Berico à Vila Valmarana?²⁴³

Cheiros, sons e texturas de detalhes quotidianos — aspectos que geralmente passam despercebidos ao indivíduo comum — constituem certezas simples e tenras ao narrador, de modo que a indiferença do mundo às dores humanas parece ser remediada pela sua beleza natural. De tal modo, desfrutar conscientemente os bens da terra — ou seja, sem jamais esquecer do caráter finito da vida e da transitoriedade desse deleite — seria um alento para o absurdo desta vida. Essa é a grandeza do jovem estrangeiro, encontrada “no confronto de (seu) desespero profundo com a indiferença secreta de uma das mais belas paisagens do mundo. (Ele) extraía disso a força de ser corajoso e consciente ao mesmo tempo.”²⁴⁴

O penúltimo ensaio da obra, *Amor pela vida*, reforça a linha de raciocínio da coletânea, focando na urgência de uma vivência sincera e lúcida frente ao destino humano. O

²⁴² “Comme celui qui va mourir et qui le sait [...]”. (CAMUS, 2013, p. 124)

²⁴³ “Je respire le seul bonheur dont je sois capable – une conscience attentive et amicale. Je me promène tout le jour: de la colline, je descends vers Vicence ou bien je vais plus avant dans la campagne. Chaque être rencontré, chaque odeur de cette rue, tout m’est pretexte pour aimer sans mesure. Des jeunes femmes qui surveillent une colonie de vacances, la trompette des marchands de glaces étalages de fruits, pastèques rouges aux graines noires, raisins translucides et gluants – autant d’appuis pour qui ne sait plus être seul (c’est-à-dire tout le monde). Mais la flûte aigre et tendre des cigales, le parfum d’eaux et d’étoiles qu’on reencontre dans les nuits de septembre, les chemins odorants parmi les lentisques et les roseaux, autant de signes d’amour pour qui est force d’être seul (c’est-à-dire tout le monde). [...] Que me faisait de revivre en mon âme, et sans yeux pour voir Vicence, sans peau pour sentir la caresse de la nuit sur la route de Monte Berico à la villa Valmarana?” (CAMUS, 2013, p. 123)

²⁴⁴ “J’avais besoin d’une grandeur. Je la trouvais dans la confrontation de mon désespoir profond et de l’indifférence secrète d’un des plus beaux paysages du monde.” (CAMUS, 2013, p. 124)

breve relato se passa em Palma, cidade Espanhola, em que, mais uma vez, o narrador não fala a língua local. Ele defende a ideia de que não é mais possível trapacear e ocultar, “por trás do horário do escritório ou do canteiro de obras”,²⁴⁵ a solidão advinda do sentimento de absurdo. Privados de suas máscaras — isto é, das justificativas e hábitos por trás dos quais viviam “inconscientemente” —, os indivíduos se encontram “totalmente na superfície (deles) mesmos”.²⁴⁶ A ordem ou sentido com o qual se reveste a existência é tido como meramente teatral, mas o narrador “estava lúcido e sorridente diante desse jogo singular de aparências”.²⁴⁷

O avesso e o direito, ensaio de título homônimo à coletânea, arremata com a ideia de que “todo o (meu) reino é deste mundo”.²⁴⁸ Nestas linhas, afirma-se que a vida é curta, de modo que seria pecado perder tempo com tudo o que não é vida.²⁴⁹ O que conta, capitula o narrador,

é ser verdadeiro, e, então, tudo se inscreve nisso, a humanidade e a simplicidade. E, então, quando sou mais verdadeiro do que quando sou o mundo? [...] Não gosto que se trapaceie. A grande coragem é, ainda, a de manter os olhos abertos, tanto sobre a luz quanto sobre a morte. [...] Apesar de muitas pesquisas, está aí toda a minha ciência.
250

Compreender a simplicidade do mundo significaria — a partir de uma atitude de honestidade característica daqueles que “estão de acordo consigo mesmos” — ater-se ao que a vida apresenta como certo, mesmo que esse “certo” seja, ao cabo, a consciência de existir, a vontade de viver e, na antípoda da linha, a morte. Essa tomada de decisão requer, no raciocínio camusiano, coragem não somente para assumir as mais duras contingências da vida, como também para não ignorar que, embora finita e absurda, a vida na terra conta com uma série de deleites sensíveis — como a natureza, que

²⁴⁵ “Il n’est plus possible de tricher – de se masquer derrière des heures de bureau et de chantier.” (CAMUS, 2013, p. 127)

²⁴⁶ “Loin des nôtres, de notre langue, arrachés à tous nos appuis, privés de nos masques, nous sommes tout entiers à la surface de nous-mêmes.” (CAMUS, 2013, p. 127)

²⁴⁷ “J’étais lucide et souriant devant ce jeu unique des apparences.” (CAMUS, 2013, p. 128)

²⁴⁸ “À cette heure, tout mon royaume est de ce monde.” (CAMUS, 2013, p. 131). Vale notar que Camus, neste trecho, dialoga com o Evangelho de Jesus Cristo segundo S. João, em que, no capítulo 18 versos 35 e 36, Pilatos pergunta a Jesus por que seu próprio povo o entregou, no que o Cristo responde que o seu reino *não* é deste mundo.

²⁴⁹ “La vie est courte et c’est péché de perdre son temps.” (CAMUS, 2013, p. 131)

²⁵⁰ “Non, ce qui compte, c’est d’être vrai et alors tout s’y inscrit, l’humanité et la simplicité. Et quand donc suis-je plus vrai que lorsque je suis le monde? [...] je n’aime pas qu’on triche. Le grand courage, c’est encore tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort. [...] Malgré bien des recherches, c’est là toute ma science.” (CAMUS, 2013, p. 132)

protagoniza nos ensaios *Núpcias*. Tal correlação entre tragicidade e felicidade se faz presente, por exemplo, nesta anotação feita pelo escritor em seus cadernos:

[...] a concepção da vida sobre a terra tanto mais trágica quanto mais feliz, por ser única e limitada, e do ser que almeja à felicidade existindo num universo de incompreensão, de morte e sofrimento, estabelece uma relação entre absurdidade, revolta, criação e valor.²⁵¹

1.13. NÚPCIAS

Os ensaios e impressões presentes em *Núpcias* se apoiam na ideia de que toda a natureza, a terra e suas riquezas naturais convidam o homem e tudo que vive para a volúpia, para unirem-se a ela em núpcias e aproveitar os frutos da terra numa consumação perene.²⁵² A noção das nupciais entre ser humano e natureza não somente marca este texto de 1938, como também norteia toda literatura camusiana: vez mais, vez menos enfático, os textos solares do franco-argelino Camus continuamente sugerem a natureza como local de identificação e felicidade para o ser humano. Vale elucidar a questão.

De acordo com Angela Binda, “à natureza é atribuído um papel de extrema importância na obra de Camus, uma vez que a felicidade do homem absurdo só se completa em meio aos bens naturais.”²⁵³ Portanto, ele busca fazer parte dela, estar diante dela o máximo de vezes possível. A terra, sua imanência e suas belezas representam, para o ser humano arquetípico do absurdo, alegria de viver e recusa de uma morte a que todos estão igualmente condenados. Daí a sublinhada importância à natureza em Camus.

A natureza, o gozar de toda a sua riqueza, é a trégua do ser camusiano: alguém ciente do fim aterrador que o espera, ciente de que isso contrasta com sua vontade desmesurada de viver. A literatura camusiana apresenta “a tensão entre o desejo de ser feliz com os bens terrestres e a morte que a tudo dá fim.”²⁵⁴

²⁵¹ CAMUS, 2015, p. 115

²⁵² GONZÁLES, 1982, p. 17

²⁵³ BINDA, 2015, p. 62

²⁵⁴ BINDA, 2015, p. 14

Para alguns, essa tensão (que simboliza o absurdo) seria remediada com a esperança pela próxima vida. A aposta no além teria, assim, função de recompensar o ser humano pelas dificuldades desta existência. Todavia, para Camus, “a morte não abre portas para outra vida [...] ela é uma porta fechada que tem por objetivo deixar os homens conscientes de seu destino e, por isso, prontos a tudo viver.”²⁵⁵ Entende-se que o desacordo do absurdo é irremediável, que não haveria “um sentido que ultrapasse esta existência”²⁵⁶, só que não impede o homem de celebrar a vida frente aos bens naturais. “Esse desacordo”, diz Binda, “brota de uma maneira positiva, resultado do desejo de viver e contemplar sem limites o que é belo”.²⁵⁷ As belezas desta terra são antídotos eficazes contra a impotência que o homem absurdo sente em face a seu destino.

Frente a um mundo marcado pela contingência, em que os porquês não obtêm respostas, a terra e seus frutos representam certeza e imanência. O pensamento camusiano busca ancoradouros naquilo que o ser humano pode estar certo. Quais são essas certezas? A morte é uma; este mundo, outra. Quem é consciente do absurdo não se esquece de nenhuma delas. Conforme Binda aponta,

em detrimento de um futuro cheio de esperanças, os personagens de Camus escolhem viver as experiências do presente; contra uma alma sedenta por hipóteses e incertezas, escolhe as certezas da terra e da carne. Ao amor divino, prefere a ternura dos homens; contra a santidade, quer sentir a nobreza e a verdade do coração humano, e contra a metafísica, deseja ver e admirar a forma e as cores da natureza.²⁵⁸

Neste cenário, as belezas naturais representam uma das certezas que se tem desta vida. Os elementos naturais providenciam todas as informações que os sentidos humanos são capazes de captar: a pele sente o calor do sol; os olhos veem uma praia em dia de verão; os ouvidos captam o barulho das ondas marítimas quebrando; as narinas inspiram a fragrância de uma flor e o palato degusta uma fruta suculenta. E isso — ou seja, aquilo que esses sentidos alcançam — compõe o reino humano para a filosofia de Camus. Conectado à natureza, rica em detalhes, o ser humano é tomado por contentamento e celebração.

²⁵⁵ BINDA, 2015, p. 55

²⁵⁶ BINDA, 2015, p. 65

²⁵⁷ BINDA, 2015, p. 17

²⁵⁸ BINDA, 2015, p. 58

A terra, sua riqueza e seus frutos apresentam outra característica determinante para se entender o papel central da natureza em Camus: trata-se de elementos disponíveis a todos igualmente. Diante de uma realidade economicamente dura para muitas pessoas, diante de vivências sociais restritas aos mais abastados, os bens terrestres marcam uma exceção, pois estão disponíveis a qualquer indivíduo a despeito de seus recursos materiais. O sol brilha para todos igualmente; banham-se no mar o rico e o pobre. A vida material é passível de oscilações para melhor, ou pior, mas belezas da terra permanecem: constantes, fiéis e abertas para quem quiser delas desfrutar.

Tal traço, como será visto mais adiante, marca a personagem Meursault — o protagonista de *O Estrangeiro*. Ao longo do texto ficcional, o leitor observa que seus maiores contentamentos são junto ao mar, sob os raios de sol, sentindo a areia esquentar sua pele. A partir disso, é possível constatar: a felicidade resultante da conexão humana com a natureza aponta para a simplicidade das coisas, de como não é preciso muito para ser feliz. A descrição do apartamento simplório de Meursault, a distância que o separa dos valores que balizam a conduta de seus pares... tudo isso revela que “a aceitação da simplicidade das coisas e o desapego à escala de valores materiais e sociais imposta pela sociedade são aspectos que se revestem de sentido para o homem absurdo”.²⁵⁹

Junto aos elementos naturais, o ser humano camusiano sente plena liberdade. Isso se dá porque a harmonia nupcial homem-natureza, quando legítima, nega qualquer tipo de máscara e interdição social, religiosa ou moral que impeça o ser humano de ser livre. Trata-se de um processo duplo: ao passo que se diz sim à terra e às suas riquezas, se diz não às convenções sociais que minam a conduta humana.²⁶⁰

Em função da possibilidade desse estado nupcial, a certeza da morte, em Camus, não é motivo para entristecimento, ou para esperança em algo que vá além da medida humana, mas sim uma “força criadora, capaz de despertar naquele que não crê em outra vida o desejo intensificado de viver a única existência que lhe pertence.”²⁶¹ À vista disso, é justamente *em função* da consciência da finitude humana, do fim aterrador à

²⁵⁹ BINDA, 2015, p. 19.

²⁶⁰ BINDA, 2015, p. 78, 102.

²⁶¹ BINDA, 2015, p. 61.

vida, que a ideia é aproveitar *ao máximo* aquilo que os sentidos abarcam — cujo exemplo máximo em Camus é o deleite junto à natureza. Nas palavras de Angela Binda, “a grandeza do homem está justamente no fato de viver sem esperanças; a certeza da morte o leva a desejar mais vida”.²⁶² Vale ressaltar que, consoante o raciocínio presente, desesperança não equivale a desespero; pelo contrário, o apego humano à vida e a seus bens é algo harmônico. Tal apego é a outra face da sua recusa da morte. Ele está convencido de que seu tempo na terra é contado, de que a morte pode chegar a qualquer momento e de que ela torna seu campo de ações e sua liberdade cronologicamente limitados. Não obstante, enquanto estiver vivo, a disponibilidade humana neste mundo é completa. Assim, o homem não se vê com tempo de sobra para gastar com hipóteses e suposições. Tampouco para se esmorecer.

Viver a vida equivale, para homem absurdo, rejeitar a morte nos mínimos detalhes. Ela é certa — sabe-se disso; mas resignar-se a ela, aceitá-la de bom grado, está fora de cogitação. A morte e a sua recusa revelam, assim, uma faceta dupla do ser humano: por um lado, ele é frágil, pois não corre das garras da morte; por outro, é forte porque consciente da sua condição finita e disposto a viver sua vida com lucidez até o último respirar.²⁶³ Binda aponta que “os personagens de Camus não se evadem da realidade constatada (o caos) porque encontram no destino opressor uma maneira de felicidade terrena.”²⁶⁴ Que maneira? Sendo fiel à terra, apegando-se a ela e esgotando toda a beleza terrena que está à disposição.

O homem absurdo busca viver de forma lúcida e apaixonada. Se nada garante que amanhã a experiência estético-sensorial poderá ser repetida, essa celebração apaixonada dos elementos naturais é continuamente feita como se fosse a última vez. Como forma de exercício elucidativo, pode-se comparar o ímpeto do homem absurdo de viver a vida ao máximo, e com máxima consciência, a uma criança que tenha poucos minutos para devorar o máximo de guloseimas em uma sala. Ela sabe que o tempo se esgotará e nada garante que terá uma nova oportunidade. Assim, a criança se delicia com os doces vorazmente. As gostosuras, no caso da obra camusiana, equivalem aos frutos terrestres.

²⁶² BINDA, 2015, p. 99.

²⁶³ BINDA, 2015, p. 62.

²⁶⁴ BINDA, 2015, p. 48.

Os personagens de Camus amam a vida e sabem que, de uma hora para outra, isso tudo pode acabar.

Dessa forma, a vivência da obra camusiana é a vivência do *instante*. Se o “agora” é a única certeza que se tem, é nele que se depositam as fichas. E, junto à natureza, essa vivência do instante é *sensorial*. Vale esclarecer o sentido do termo: diferente de quando se lida com sistemas, com palavras e com sentimentos contraditórios, a lida com a natureza é objetivamente compreensível. Os sentidos humanos recepcionam as belezas naturais de uma maneira física, prática, direta. E, nesse meio, não há espaço para dúvidas ou especulações. As percepções e sensações que ela suscita em cada um prescindem de palavras para surtir efeito; ou seja, não é preciso falar nada para se conectar profundamente com a natureza em presente contínuo. As sensações obtidas debaixo do sol não demandam justificações, ou explicações. Consoante os esclarecimentos de Binda,

homem entre os homens, os personagens de Camus precisam estar muito próximos da natureza o tempo todo, porque compreendem apenas o que pode ser tocado e vivido profundamente de forma física e lidam o tempo todo com coisas concretas. O sol a queimar a pele, os cheiros da natureza que subitamente invadem o corpo, a água e o sal do mar. São manifestações naturais sentidas pelo corpo, vividas intensamente, que preenchem os instantes presentes.²⁶⁵

A natureza, em Camus, é o exato espaço em que se pode encontrar a felicidade. Ela preenche o ser humano e lhe ensina: se há sentido, não é fora deste mundo que deve ser buscado, tampouco em sistemas que tentam tudo explicar, tudo abarcar – sistemas que tomam como certas meras suposições. O sentido consiste, na verdade, em esgotar o campo do possível no tempo presente, em viver com a lucidez “o aqui e o agora”, gozando daquilo que a vista alcança e sem esperar por algo que os braços não apanham. Viver o instante sensorial em núpcias com a natureza é a chave para o regozijo e o contentamento. Binda observa:

Diante de tanta beleza, pasmado com ela e comungado com cada sensação que a natureza proporciona não há mais o que desejar. O futuro e o amanhã se tornam sem sentido. O que esperar além dessa contemplação e comunhão com o mundo? O narrador é feliz de tal forma que deixa claro que aquele é o reino de tudo o que se pode sentir, ver e tocar.²⁶⁶

²⁶⁵ BINDA, 2015, p. 70

²⁶⁶ BINDA, 2015, p. 87

A partir daí, já é possível delinear relações entre o sentimento de absurdo e o elogio camusiano à natureza: há certa “contraposição entre o ser nu no seu ambiente natural e prazeroso e o rigor da razão humana feita de norma social”²⁶⁷. Nos ensaios descritivos analisados a seguir, “um homem nu, na praia, caminha entre as árvores, absorve o cheiro do mato, carrega a terra nos pés e pula no mar.”²⁶⁸

O primeiro texto de *Núpcias* é uma descrição de um dia de sol e de praia; nas palavras do autor, da “feliz lassidão em um dia de núpcias com o mundo”.²⁶⁹ Nele, o narrador se desprende “da ordem e da medida”, das lições da filosofia que tudo quer explicar e, ao encontro do desejo, deixa-se dominar por completo pela “libertinagem da natureza e do mar” — tudo o mais é visto como fútil, desnecessário.²⁷⁰ Nesse estado de união com a terra, sob a “grandiosidade insustentável do céu transbordante de calor”, o homem reencontra sua medida profunda, torna-se aquilo que se é²⁷¹ — o que, adverte, não é tão fácil de se fazer.²⁷² Admite seu amor pela vida e seu orgulho pela condição de homem. Embora digam-lhe que não há razão para esse orgulho, o narrador rebate: o sol, o mar, seu jovem coração ou seu corpo banhado de luz e sol são motivos suficientes para esse sentimento que lhe arrebatava.²⁷³ Ao pôr do sol, o jovem revela uma “estranha alegria” em seu coração, uma “consciência tranquila” que muito se assemelha à sensação de dever cumprido sentida pelos atores quando bem representam seu papel.²⁷⁴ Ao cabo desta primeira narrativa, o eu-narrativo reflete sobre uma amorosa harmonia

²⁶⁷ GONZÁLES, 1982, p. 45

²⁶⁸ PINO, 2014, p. 110

²⁶⁹ “[...] nous étalons tous l’heureuse lassitude d’un jour de noces avec le monde.” (CAMUS, 2013, p. 144)

²⁷⁰ “Nous marchons à la rencontre de l’amour et du désir. Nous ne cherchons pas de leçons, ni l’amère philosophie qu’on demande à la grandeur. Hors du soleil, des baisers et des parfums sauvages, tout nous paraît futile. [...] Ici, je laisse à d’autres l’ordre et la mesure. C’est le grand libertinagem de la nature et de la mer qui m’accapare tout entier”. (CAMUS, 2013, p. 142)

²⁷¹ Neste momento, Camus dialoga diretamente com Nietzsche, conforme o aforismo § 270 de *A Gaia Ciência* – “Torne-se aquilo que você é” (NIETZSCHE, 2001, p. 186) – e o subtítulo de *Ecce Homo*: “Como alguém se torna o que é” (NIETZSCHE, 2008).

²⁷² “Enforcé parmi les odeurs sauvages et les concerts d’insectes somnolents, j’ouvre les yeux et mon cœur à la grandeur insoutenable de ce ciel gorgé de chaleur. Ce n’est pas si facile de devenir ce qu’on est, de retrouver sa mesure profonde.” (CAMUS, 2013, p. 142)

²⁷³ La brise est fraîche et le ciel bleu. J’aime cette vie avec abandon et veux en parler avec liberté: elle me donne l’orgueil de ma condition d’homme. Pourtant, on me l’a solvamente dit: il n’y a pas de quoi être fier. Si, il y a de quoi: ce soleil, cette mer, mon cœur bondissant de jeunesse, mon corps au goût de sel et la gloire se rencontrent dans le jaune et le bleu. (CAMUS, 2013, p. 144)

²⁷⁴ “J’avais au cœur une joie étrange, celle-là même qui naît d’une conscience tranquille. Il y a un sentimento que connaissent les acteurs lorsqu’ils ont conscience d’avoir bien rempli leur rôle, [...]. C’était précisément cela que je ressentais: j’avais bien joué mon rôle.” (CAMUS, 2013, p. 145)

proveniente da aceitação do mundo como ele camusianamente é: cheio de riquezas que dialogam com sua simplicidade e seu silêncio.

Não, não era eu que importava, nem o mundo, mas apenas a harmonia e o silêncio que, vindo dele até mim, fazia nascer o amor. Amor que não tinha a fraqueza de reivindicar para mim só, consciente e orgulhoso de compartilhá-lo com uma raça inteira, nascida do sol e do mar, cheia de vida e de encanto, que alcança a grandeza através de sua simplicidade e que, de pé nas praias, dirige um sorriso cúmplice ao sorriso deslumbrante de seus céus.²⁷⁵

Relembra-se: essa harmonia, tal qual o absurdo, não se encontra nem no indivíduo, nem no mundo, mas na presença comum dos dois. Aqui já se prefigura a ideia de que, embora a constatação do absurdo seja minimamente desconcertante, unir-se às certezas mais evidentes da vida terrena — neste caso, a natureza — e abrir mão de suposições últimas e supremas podem ser formas de não se desesperar diante da absurdidade existencial. Ainda neste campo, vale notar que Albert Camus trabalha em termos literários uma consequência direta do sentimento de absurdo: a vivência e a aposta estrita àquilo que é sensível ao ser humano. O narrador do ensaio revela que “em Tipasa, ver equivale a crer, e não me obstino em negar aquilo que minha mão pode tocar e que meus lábios podem acariciar.”²⁷⁶

A “recusa que nada tem a ver com a renúncia”²⁷⁷ é o fio condutor de *O vento em Djemila*, o segundo texto dessa coletânea sinestésica do ser humano na natureza. O narrador sustenta a ideia de que, para o ser humano que toma consciência de seu presente, para aquele que sente com intensidade sua presença no mundo, o estado de lucidez desencoraja a espera de qualquer coisa que não esteja no campo de domínio humano.²⁷⁸ Nessa linha de raciocínio, negar todos os “mais tardes” do mundo — as palavras de futuro e de bem-estar maior — equivale a não renunciar à própria riqueza

²⁷⁵ “Non, ce n’était pas moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l’accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l’amour. Amour que je n’avais pas la faiblesse de revendiquer pour moi seul, consciente et orgueilleux de le partager avec toute une race, née du soleil et de la mer, vivante et savoureuse, qui puise sa grandeur dans sa simplicité et debout sur les plages, adresse son sourire complice au sourire éclatant de ses ciels.” (CAMUS, 2013, p. 146)

²⁷⁶ “À Tipasa, je vois équivaut à je crois, et je ne m’obstine pas à nier ce que ma main peut toucher et mes lèvres carecer.” (CAMUS, 2013, p. 144). Aqui, o autor dialoga com o evangelho de Jesus Cristo segundo João (XX, 29), em que o Cristo afirma que “você creu porque me viu. Felizes são aqueles que não me viram e mesmo assim creram.”

²⁷⁷ “Peu de gens comprennent qu’il y a un refus qui n’a rien de commun avec le renoncement.” (CAMUS, 2013, p. 149)

²⁷⁸ “Et jamais je n’ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde. [...] Car pour un homme, prendre conscience de son présent, c’est ne plus rien attendre.” (CAMUS, 2013, p. 148)

presente de cada um: o sentimento constante da própria vida e das possibilidades de ação no mundo. O excesso de juventude sentida pelo narrador o impede falar da morte, mas, se tivesse de fazê-lo, afirmaria a “certeza consciente de uma morte sem esperança.”²⁷⁹ Essa aposta no porvir acabaria, defende tal como o faria posteriormente em *O Mito de Sísifo*, por “esforçar-se por libertar o homem do peso da sua própria vida” — peso esse que, entretanto, deve ser carregado por cada indivíduo com lucidez.²⁸⁰ Sob o signo do vento em Djemila, vila argelina com o maior número de ruínas no Norte de África, o narrador do ensaio confessa que, se há algo de que está seguro, é de que, apesar de seus disfarces, os homens morrem. Essa teatralização diante do destino esmagador o aborrece — “diante deste mundo, que não desejo mentir, nem quero que me mintam”²⁸¹; em vez disso, deseja suportar seu fim com a bravura e coragem de quem não recorre a justificativas diante do que é injustificável na vida. Afirma-se ter horror à morte, e a outra face desse sentimento é o ciúme que se sente pela vida — assim relata no trecho a seguir:

Digo a mim mesmo: devo morrer. Mas essa reflexão nada significa, uma vez que não consigo acreditar nela e que não posso ter qualquer experiência senão a da morte dos outros. Vi seres humanos morrerem. Sobretudo vi cães morrerem. Tocar nesses mortos era o que perturbava. Penso agora em flores, sorrisos, desejo de mulher, e compreendo que todo o meu horror de morrer está contido em meu ciúme da vida. Sinto ciúme daqueles que viverão e para os quais as flores e o desejo de mulher terão todo o seu sentido de carne e de sangue. Sou invejoso porque amo demais a vida para não ser egoísta. A eternidade não me importa.²⁸²

Quanto mais o narrador se separa do mundo e se apega ao destino dos homens, mais teme a morte; quanto menos se separa do mundo, contemplando o céu que perdura — “imagens de um mundo perdido para sempre” —, menos a teme. A escrita performática

²⁷⁹ “Que signifient ici les mots d’avenir, de mieux-être, de situation? Que signifie le progrès du cœur? Si je refuse obstinément tous les << plus tard >> du monde, c’est qu’il s’agit aussi bien de ne pas renoncer à ma richesse présente. [...] J’ai trop de jeunesse en moi pour pouvoir parler de la mort. Mais il me semble que si j’en devais, c’est ici que je trouverais le mot exact qui dirait, entre l’horreur et le silence, la certitude consciente d’une mort sans espoir.” (CAMUS, 2013, p. 149)

²⁸⁰ “Tout ce qu’on me propose s’efforce de décharger l’homme du poids de sa propre vie. Et devant le vol lourd des grands oiseaux dans le ciel de Djémila, c’est justement un certain poids de vie que je réclame et que j’obtiens.” (CAMUS, 2013, p. 149)

²⁸¹ “Pour moi, devant ce monde, je ne veux pas mentir ni qu’on me mente.” (CAMUS, 2013, p. 150)

²⁸² “Je me dis: je dois mourir, mais ceci ne veut rien dire, puisque je n’arrive pas à le croire et que je ne puis avoir que l’expérience de la mort des autres. J’ai vu des gens mourir. Surtout, j’ai vu des chiens mourir. C’est de les toucher qui me bouleversait. Je pense alors: fleurs, sourires, désirs de femme, et je comprends que toute mon horreur de mourir tient dans ma jalousie de vivre. Je suis jaloux de ceux qui vivront et pour qui fleurs et désirs de femme auront tout leur sens de chair et de sang. Je suis envieux, parce que j’aime trop la vie pour ne pas être égoïste. Que m’importe l’éternité.” (CAMUS, 2013, p. 150)

do autor sugere que a colheita desesperançosa dos frutos terrenos dialoga positivamente com a constante consciência de si próprio, da simplicidade do mundo e da aceitação do destino esmagador que o aguarda.²⁸³ “Não sei o que mais eu poderia desejar além dessa contínua presença de mim diante de mim mesmo”²⁸⁴, sustenta Camus em seus escritos pessoais.

Em *O verão em Argel* — uma “terra que convida à vida”²⁸⁵ — a população é “voltada para o presente”.²⁸⁶ Elas “simplesmente sentem-se bem ao sol”.²⁸⁷ Baseados em um ato de lucidez (comparado pelo narrador a um ato de fé), os prazeres e alegrias dessa gente “permanecem sem esperança”.²⁸⁸ Entre eles, o futuro é visto com descaso²⁸⁹ e tudo que tem a ver com a morte é visto como ridículo.²⁹⁰ As verdades desse povo que vive sem consolo são unicamente aquelas que a mão pode tocar.²⁹¹ Nesse contexto, diz-se que a esperança, diferentemente do se que crê, equivale à resignação; e, para os habitantes de Argel, viver é exatamente jamais se resignar, jamais furtar à grandeza desta vida terrena em prol de uma outra eterna, futura.²⁹² Ao refletir que “o único amor verdadeiramente viril deste mundo” é perecível e generoso, o narrador sugere a aceitação individual de que se é mortal e que, diante disso, resta-se concentrar todos os seus esforços — ou seja, aplicá-los generosamente — os bens desta vida passageira.²⁹³ Ele argumenta que nada há para além “da curva dos dias” — nem eternidade, nem felicidade sobre-humana. Não se compreendem os ideias que superam os bens essenciais da vida, que, por sua vez, são os únicos que o comovem. Alega que eternidade, para ele, nada mais seria do que tudo aquilo que durará mais que ele nesta

²⁸³ “C’est dans la mesure où je separe du monde que j’ai peur de la mort, dans la mesure où je m’attache au sort des hommes qui vivente, au lieu de contempler le ciel qui dure. Créer des morts conscientes, c’est diminuer la distance qui nous separe du monde, et entrer sans joie dans l’accomplissement, consciente des images exaltantes d’un monde à jamais perdu.” (CAMUS, 2013, p. 150, 151)

²⁸⁴ CAMUS, 2014, p. 16

²⁸⁵ “Tout ici respire l’horreur de mourir dans um pays qui invite à la vie.” (CAMUS, 2003, p. 157)

²⁸⁶ “Ce peuple tout entier jeté dans son présent [...]” (CAMUS, 2003, p. 158)

²⁸⁷ “Mais c’est qu’ils sont ‘bien au soleil’.” (CAMUS, 2003, p. 153)

²⁸⁸ “Ses plaisirs n’ont pas de remède, et ses joies restent sans espoir. Ce qu’il exige, ce sont des âmes clairvoyantes, c’est-à-dire sans consolation. Il demande qu’on fasse un acte de lucidité comme on fait um acte de foi.” (CAMUS, 2003, p. 152)

²⁸⁹ “Tout ce qu’on fait ici marque le dégoût de la stabilité et l’insouciance de l’avenir.” (CAMUS, 2003, p. 148)

²⁹⁰ “Tout ce qui touche à la mort est ici ridicule ou odieux.” (CAMUS, 2003, p. 156-157)

²⁹¹ “[...] ces vérités que la main peut toucher.” (CAMUS, 2003, p. 158)

²⁹² “Car s’il y a um péché contre la vie, ce n’est peut-être pas tant d’em désespérer que d’espérer une autre vie, et se dérober à l’implacable grandeur de celle-ci.” (CAMUS, 2003, p. 159)

²⁹³ “[...] le seul amour vraiment viril en ce monde: périssable et généreux.” (CAMUS, 2003, p. 159)

terra. E todas essas coisas que exaltam e embelezam a vida aumentam, concomitantemente, o seu absurdo. Elas permanecerão e o indivíduo passará.²⁹⁴ Nos últimos parágrafos deste breve ensaio, o homem medita então sobre uma possível felicidade em face desta condição humana: “No verão da Argélia, aprendo que existe uma única coisa mais prática do que o sofrimento: a vida de um homem feliz. Mas este pode ser também o caminho para uma vida mais grandiosa, pois nos leva a não trapacear”.²⁹⁵

O enunciador de *O deserto*, último ensaio literário da antologia, continua a refletir sobre a questão dessa possível felicidade, ponderando: “O que é a felicidade senão a simples harmonia entre um ser e a sua própria existência? E que harmonia mais legítima pode unir o homem à vida do que a dupla consciência de seu desejo de duração e de seu destino de morte?”²⁹⁶

A partir desse pensamento, é possível defender que o próprio divórcio entre indivíduo e natureza abre precedente para que se busque essa aproximação perdida, esse reatar de laços nupciais. É na exata medida em que o ser humano busca essa reaproximação de forma “honesto” e agindo de acordo com as evidências “sensíveis ao seu coração”, a felicidade se torna possível dentro do raciocínio absurdo. Afinal, a única verdade oferecida ao humano é o corpo²⁹⁷ e, em consonância com o raciocínio em estudo, “o mundo é belo e fora dele não há bem-aventurança eterna”.²⁹⁸

²⁹⁴ “J’apprends qu’il n’est pas de bonheur surhumain, pas d’éternité hors de la courbe des journées. Ces biens dérisoires et essentiels, ces vérités relatives sont les seules qui m’émouvant. Les autres, les << idéales >>, je n’ai pas assez d’âme pour les comprendre. Non qu’il faille faire la bête, mais je ne trouve pas de sens au bonheur des anges. Je sais seulement que ce ciel durera plus que moi. Et qu’appellerai-je éternité sinon ce qui continuera après ma mort? Je n’exprime pas ici une complaisance de la créature dans sa condition. C’est bien autre chose. Il n’est pas toujours facile d’être un homme, moins encore d’être un homme pur. Mais être pur, c’est retrouver cette patrie de l’âme où devient sensible la parenté du monde, où les coups du sang rejoignent les pulsations violantes du soleil de 2 heures. Il est bien connu que la patrie se reconnaît toujours au moment de la perdre. Pour ceux qui sont trop tourmentés d’eux-mêmes, le pays natal est celui qui les nie. Je ne voudrais pas être brutal ni paraître exagère. Mais enfin, ce vie, accroît en même temps son absurdité.” (CAMUS, 2013, p. 158-159)

²⁹⁵ “Dans l’été d’Algérie, j’apprends qu’une seule chose est plus tragique que la souffrance et c’est l’avie d’un homme heureux. Mais ce peut être aussi bien le chemin d’une plus grande vie, puisque cela conduit à ne pas tricher.” (CAMUS, 2013, p. 158-159)

²⁹⁶ “Mais qu’est-ce que le bonheur sinon le simple accord entre un être et l’existence qu’il mène? Et quel accord plus légitime peut unir l’homme à la vie sinon la double conscience de son désir de durée et son destin de mort?” (CAMUS, 2013, p. 166)

²⁹⁷ “[...] la seule vérité qui leur soit donné et qui est le corps.” (CAMUS, 2013, p. 162)

²⁹⁸ “Le monde est beau, et hors de lui, point de salut.” (CAMUS, 2013, p. 167)

1.14. A EXPERIÊNCIA DA GUERRA

As duas experiências bélicas mundiais marcaram o mundo ocidental em um sem-número de formas. Diante de atrocidades com magnitude nunca antes imaginadas, sistemas valorativos e crenças foram notadamente afetadas, descredibilizados. Verdades e sustentáculos morais foram desestabilizados, resultando em uma situação geral de desconfiança quanto àquilo que servira de ancoradouro para se agir e tomar decisões. O panorama beligerante, dessa forma, fez com que o ser humano ficasse fragilizado e questionasse as promessas de ordem, unidade e sentido no mundo — afinal, a realidade refletia o exato oposto de todas essas apostas axiológicas.

A experiência da guerra não escapou ao amadurecimento filosófico-literário de Camus. A ele as consequências da guerra foram fator indicativo para a presença do absurdo. Lucien Camus, seu pai, morreu na Primeira Batalha do Marne, durante a Primeira Guerra Mundial. A ausência paterna marcou-o de maneira tal que, no romance que escrevia quando sofreu o acidente automobilístico fatal, *O Primeiro Homem*, Camus ficcionaliza um personagem autobiográfico que também busca memórias de um pai perdido em função da guerra. No início da Segunda Guerra Mundial, Camus escreve em seus cadernos ²⁹⁹:

A guerra começou. Onde está a guerra? Fora das notícias em que se deve acreditar e dos anúncios que se deve ler, onde encontrar os sinais do absurdo evento? Ela não está nesse céu azul sobre o mar azul, nesses cantos estridentes de cigarras, nos ciprestes das colinas. [...] A absurdidade essencial dessa catástrofe não muda nada do que ela é. Ela generaliza a absurdidade um pouco mais essencial da vida. Ela a torna mais imediata e mais pertinente. Se essa guerra pode ter um efeito sobre o homem, é o de fortificá-lo na ideia de que ele faz de sua existência e no julgamento que tem sobre ela. ³⁰⁰

Por meio da pergunta retórica “onde está a guerra?”, infere-se a dificuldade em pontuar as searas sociais afetadas por ela. As duas grandes guerras adentraram o próprio tecido social dos países participantes e geraram insondáveis consequências práticas na vida das pessoas. A experiência bélica, para Camus, sugere uma antinomia entre o impulso humano por viver e a morte enquanto consequência evidente do desastre. A guerra

²⁹⁹ Trata-se de rascunhos feitos em setembro de 1939.

³⁰⁰ CAMUS, 2014, p. 21 e 22.

reforça, assim, o rompimento do enlace nupcial entre o ser humano e a natureza e suas belezas — daí ela generalizar a absurdidade da vida.

As tentativas de racionalizar, sistematizar o assassinato em série, escamoteiam o absurdo porque fazem destruir a própria vida. Sem vida, não há percepção do absurdo que marca a condição existencial humana. Sem vida, não há possibilidade de gozar das mais tenras verdades humanas. E, à la Camus, a revolta advinda do absurdo tem caráter coletivo: não se pode legitimá-la a uns e negá-la a outros; assim como é um disparate denunciar o suicídio e credibilizar o assassinato — ambos escamoteiam o que há de mais importante e certo no ser humano: a vida humana e a busca por uma vivência digna.

Entretanto, o autor adverte: a guerra pode servir de reflexão para, em um mundo cheio de disparates, se pensar sobre as certezas honestamente alcançáveis nesta vida. Ao cabo de todo pensamento beligerante, entre todas as perdas possíveis que se possa sofrer, a vida é a maior delas.

CAPÍTULO II: ESTAMOS CANSADOS DO HOMEM – O NIILISMO

Se esta dissertação busca uma possível relação entre o niilismo nietzschiano e o romance *O Estrangeiro*, de Camus, a necessidade de esclarecer o problema do niilismo torna-se evidente. A importância de seu rigor conceitual advém, além disso, de alguns usos imprecisos do vocábulo enquanto conceito ou qualificativo (niilista), como se ele fosse uma obviedade — o que, vale notar, gera interpretações equivocadas e depreciativas do termo.

A palavra, cuja etimologia revolve a *nihil* — “nada” em latim —, recebe diferentes acepções nos debates filosóficos desde o século XVIII: ausência de fundamento para justificar e gerar sentido para a vida; esgotamento dos valores que sustentavam as esferas valorativas do mundo ocidental; ideologia russa que pregava a destruição terrorista ou revolucionária das instituições políticas e sociais para abrir caminho a uma nova sociedade.³⁰¹

O problema do niilismo entende que o devir histórico não apresenta ordem providencial alguma, ou sentido maior e abrangente, que sirva como ancoradouro para direcionar a ação humana no mundo.³⁰² Sendo assim, as esferas valorativas e os ideais que até então sustentavam a vida quotidiana, tais como “artes, política, economia, metafísica, estética, ciência, moral, religião e até mesmo o chamado senso comum — que orienta os hábitos cotidianos das pessoas”³⁰³ passam a ser vazias, desacreditadas e desacreditadas.

2.1. BREVE RETOMADA HISTÓRICA DO NIILISMO

No final do século XVIII, o termo “niilismo” adentrou os debates filosóficos enquanto qualificativo de doutrinas que se recusam “a reconhecer realidades ou valores metafísicos, morais, ou políticos, cuja admissão é considerada importante pela tradição”.³⁰⁴

³⁰¹ CEI, 2016, p. 16-17.

³⁰² VATTIMO, 2010, p. 27

³⁰³ CEI, 2016, p. 17

³⁰⁴ CEI, 2016, p. 115

O primeiro filósofo moderno a empregar o conceito de niilismo foi Frierich Lebrecht Goetzius, no tratado *De nonismo et nihilismo in theologia*”, de 1733.³⁰⁵ Já durante a Revolução Francesa, em 1793, o jacobino Jean-Baptiste du Val-de-Grâce – conhecido como Anacharsis Cloots – recorre ao termo, dizendo, durante um discurso, que

Volumes foram escritos para saber se uma República de ateus pode existir. Eu defendo que todas as outras Repúblicas não passam de um sonho. Permitir um rei no céu é o mesmo que trazer um cavalo de Tróia para dentro dos muros, que você adora durante o dia e que te devora de noite. [...] A República dos Direitos do Homem, propriamente falando, não é nem teísta, nem ateísta; é niilista. A invocação de um fantasma supremo é o ponto de partida absurdo para a legislatura.³⁰⁶

O discurso do orador oitocentista aproxima descrença ao aspirado progresso político de seu contexto histórico-social. Sua república idealizada é niilista; ou seja, não mais atribuiria validade ao metassensível enquanto instância normativa para leis criadas *por e para* os seres humanos. Dois anos após sua morte na guilhotina a mando de Robespierre, em 1794, o vocábulo reaparece em contexto filosófico: o teólogo alemão Daniel Jenisch critica o idealismo de Immanuel Kant como transcendente, caracterizando-o como um niilismo idealista, na medida em que negaria a realidade das coisas, reduzindo o real a nada.³⁰⁷

Friedrich Heinrich Jacobi, filósofo cristão e crítico do racionalismo, também entende o idealismo alemão como forma de niilismo: em uma carta endereçada a Fichte em 1799, Jacobi afirma que, ao reduzir tudo à atividade do eu, o idealismo fichtiano “reduz a realidade a nada e transforma Deus em uma mera criação da imaginação, o que levaria inevitavelmente ao niilismo e ao ateísmo”.³⁰⁸ A crítica, aqui, recai sobre a forma como Deus é introduzido na reflexão filosófica, na medida em que a entidade superior é tomada como objeto de argumentação; isto é, como um “saber discursivo, dialético e racional.”³⁰⁹

³⁰⁵ VOLPI, 1999, p. 15-16.

³⁰⁶ CLOOTS, 1793, s. p. Tradução da citação apud CEI, 2016, p. 115-116.

³⁰⁷ CEI, 2016, p. 116.

³⁰⁸ CEI, 2016, p. 116

³⁰⁹ VOLPI, 1999, p. 18

2.2. NIILISMO EM NIETZSCHE

2.2.1 O PROBLEMA DO NIILISMO

Pedra de toque desta dissertação, não há como pesquisar sobre niilismo sem falar de Friedrich Wilhelm Nietzsche — filósofo oitocentista nascido em Weimar, Império Alemão, aos 15 de outubro de 1844 —, cuja obra legou grande elucidação ao entendimento do fenômeno. Mesmo que não tenha analisado a temática de forma sistematizada, o autor de *Assim falava Zaratustra* recepcionou o niilismo no âmago de sua filosofia, discorrendo sobre ele de forma esparsa em suas obras e manuscritos. É amiúde considerado, por conseguinte, “o primeiro grande profeta e teórico do niilismo”.

310

Em seu texto *O niilismo europeu: Lenz e Heide*, Nietzsche diz algo fundamental para se compreender sua abordagem a propósito do tema — “Negamos objetivos finais: se a existência tivesse um, ele deveria ter sido atingido”.³¹¹ Dessa forma, o “nada” etimológico do vocábulo *niilismo* pode ser apreendido, em seu raciocínio, como consequência de uma *negação* de valores últimos, postulados morais que, apoiados na ideia de eternidade, servem para indicar comportamentos esperados para a existência humana. Compreender as possíveis consequências dessa negação é a questão seminal do problema.

Ciente disso, o filósofo da suspeita assume uma postura analítica, buscando esclarecer o fenômeno, seu amadurecimento histórico e seus resultados práticos na vida do ser humano. Assim, ele não reduz o niilismo a uma doutrina do esvaziamento axiomático; compreende-o também como fenômeno fisiopatológico³¹² — um sentimento de vacuidade decorrente da desvalorização dos grandes valores.

Em sua obra *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma que “tendo seu *por quê?* da vida, o indivíduo tolera quase todo *como*.”³¹³ Entretanto, sem esses ancoradouros (os balizadores de conduta), as civilizações afetadas pelo niilismo ficam perdidas,

³¹⁰ VOLPI, 1999, p. 08

³¹¹ NIETZSCHE, 2012, p. 251. De forma análoga, em *Crepúsculo dos Ídolos* o autor diz que “nós é que inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade *não* se encontra finalidade” (2017, p. 39)

³¹² CONSTÂNCIO, 2012, p. 46

³¹³ NIETZSCHE, 2017, p. 10

desestruturadas e adoecidas — razão pela qual o fenômeno é, na análise do filósofo, problemático e doentio.

Quando escreve sobre a condição *fisiopatológica* das sociedades que perecem sob o signo do niilismo, Friedrich Nietzsche defende a ideia de que “tanto o corpo quanto a cultura sofrem os mesmos processos por serem resultados de uma hierarquia de impulsos, dissolvendo os limites entre cultura e fisiologia”;³¹⁴ quer dizer, seu diagnóstico leva em conta diferentes fatores e perspectivas da existência humana.

2.2.2 A ORIGEM DO PROBLEMA

Consoante a visão do autor, a origem do problema estaria na cisão que a filosofia socrático-platônica promoveu em face ao pensamento dos gregos da Idade Trágica, segundo a qual as instâncias valorativas mais importantes se referiam diretamente à vida como ela é, e não a propostas que a idealizam.

Segundo o filósofo, o nascimento da tragédia grega foi marcado pela união de Apolo — deus grego da moderação, justiça e beleza — com Dionísio, representante divino das celebrações, dos excessos e do vinho.³¹⁵ Os valores dessa sociedade seriam imanentes (não transcendentos) e a existência humana, vista como um fenômeno estético; ou seja, algo que é vivido e valorado a partir das sensações, da ideia de “gosto” que as coisas proporcionam. Esse seria justamente o ensinamento da tragédia grega: ao encontrar na arte a redenção para o sofrimento no mundo, compreende-se que o mundo só se justifica enquanto um fenômeno estético.³¹⁶ Nos termos de Sugizaki, tal era civilização promovia um “modelo de humanidade ainda não driblada pela moral enfraquecida das virtudes socráticas.”³¹⁷

É preciso elucidar a questão: nesse cenário, a intervenção socrático-platônica — que marcaria todo o pensamento ocidental ulterior — foi de redirecionar todo o esforço axiológico civilizacional para uma busca pela verdade maior, etérea, perene e que ultrapassasse o mundo fenomênico e sensível. Para Platão, é unicamente por meio da

³¹⁴ CEI, 2016, p. 120-121

³¹⁵ ITAPARICA, 2020, p. 168

³¹⁶ ITAPARICA, 2020, p. 170

³¹⁷ SUGIZAKI, 2005, p. 73

superação desta vida sensível que a existência humana pode ter sentido; afinal, o sentido, a “verdade”, se encontraria no plano transcendente.³¹⁸ O raciocínio socrático-platônico sugere que a vida terrena não basta por si só; seria preciso ir além para vislumbrar seu real valor. A realidade imanente e sensível equivaleria, nestes termos, ao ambiente alegórico da caverna platônica, da qual cabe ao ser humano se libertar para alcançar o conhecimento superior. “É esta visão que está já claramente implicada na redução platônica do plano da vida ativa a um plano de ‘fundo de caverna’, ou de *doxa*”.

³¹⁹ As representações sensoriais, aquelas alcançadas pela medida humana, são consideradas ilusórias; a fidelidade a elas, equivocada e em vão. Por consequência, quando todos os valores reais superam a “mera” existência humana, esta passaria a ser, em si mesma, “um ‘nada’ do ponto de vista da significação, do sentido, ou do valor”.³²⁰

Sob a égide do platonismo, os “valores mais elevados negam o valor imanente da vida, implicam uma condenação e, como Nietzsche diz por diversas vezes, uma ‘difamação’ da existência humana”.³²¹ Conforme o filósofo esclarece em *O Nascimento da Tragédia*, “esmagada sob o peso do desprezo e do perene Não, a vida *tem* de ser sentida como indesejável, como indigna em si.”³²² E, em *Além do Bem e do Mal*, o escritor reitera o problema ao platonismo ao dizer que “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmáticos: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si.”³²³

Nos termos de André Luis Mota Itaparica,

O racionalismo socrático teria exacerbado e petrificado o apolíneo, sufocando o aspecto dionisíaco e levando a tragédia à morte. De uma arte baseada nos instintos, a tragédia passou a ser uma arte fundada na razão. De uma forma de expressão extática passou a uma pedagogia moral.³²⁴

Ainda em sua obra inaugural, *O Nascimento da Tragédia*, o filósofo do martelo aponta o que chama de “socratismo moral” como “aquilo que matou a tragédia”³²⁵, justamente por desencadear uma guinada axiomática marcada por uma avalição moral da

³¹⁸ CONSTÂNCIO, 2012, p. 59

³¹⁹ CONSTÂNCIO, 2012, p. 59

³²⁰ CONSTÂNCIO, 2012, p. 55

³²¹ CONSTÂNCIO, 2012, p. 59

³²² NIETZSCHE, 2020, p. 15

³²³ NIETZSCHE, 2005, p. 08

³²⁴ ITAPARICA, 2020, p. 169

³²⁵ NIETZSCHE, 2020, p. 11

existência. Por consequência, os valores dionisíacos da época trágica dos gregos perderam valor. Nas palavras de Nietzsche, fenômeno que se deu em função de “um demônio inteiramente novo chamado *Sócrates* (grifo do autor). Eis a nova oposição: o dionisíaco e o socrático, e a obra de arte que era a tragédia grega pereceu devido a ela.”

³²⁶ Na análise de Constâncio, teve-se, a partir de tal momento, o “início do niilismo no Ocidente”. ³²⁷

Em seus textos posteriores, o autor amadureceria sua crítica à moral e à sua presença no desenvolvimento do Ocidente. Como afirma em *Além do Bem e do Mal*, “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” ³²⁸. Em outras palavras, diferentemente do que prega a moral socrático-platônica, Nietzsche defende que não há ações boas ou más em si, verdadeiras ou falsas — somente um julgamento positivo ou negativo sobre cada uma delas. Em face a tal dilema, o filósofo defende, em *Genealogia da Moral*: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”. ³²⁹

2.2.3 CRISTIANISMO

Mesmo que não seja comum falar em civilizações “socráticas” ou “platônicas”, historicamente houve e há civilizações cristãs. E, ponto seminal para a compreensão do pensamento nietzschiano, “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” ³³⁰ — assim ele julga logo nas primeiras páginas de *Além do Bem e do Mal*. Assim sendo, a separação entre mundo sensível e suprassensível teve, para o pensador, uma marca significativa na história do Ocidente: a promoção de valores niilistas; valores que, em nome de um plano que ultrapasse a medida humana, mascaram a vida terrena, negando-a e esvaziando-a de significado em si mesma. ³³¹ Em sua obra tardia, *Ecce Homo*, o escritor retoma a questão e diz que, a partir dessa operação dualista, a realidade

foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do

³²⁶ NIETZSCHE, 2020, p. 70

³²⁷ CONSTÂNCIO, 2012, p. 51-67

³²⁸ NIETZSCHE, 2005, p. 66

³²⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 12

³³⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 8

³³¹ CONSTÂNCIO, 2012, p. 54

ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até em seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro.
332

Avalia-se que foi por meios insidiosos, e pela inversão dos valores vitais, que o Ocidente teria recepcionado uma acepção moral da realidade — isso tudo em prol de se satisfazer a vontade de verdade, considerada alcançável no mundo socrático-platônico das ideias. No entendimento de Constâncio,

[...] a vontade de verdade prescreve a veracidade como norma absoluta — põe um valor como incondicional, e, portanto, impõe que se avalie a vida e o mundo em função de uma norma supostamente válida “em si”. O processo de desenvolvimento do niilismo no Ocidente é indissociável da moral e, na verdade, é idêntico ao próprio processo de desenvolvimento da moral. Ser moralista é ser niilista, e ser niilista é ser moralista.³³³

Ainda consoante o raciocínio de Constâncio, a vontade de verdade “se forma como resposta à visão do mundo como um ‘nada’ — é ela que dá ao homem platônico uma finalidade para a sua existência, e é ela que é popularizada no Cristianismo”.³³⁴ Portanto, Nietzsche alega que o Cristianismo (no Ocidente) — assim como o Budismo (no Oriente) — é uma religião niilista por deixar seus adeptos fisiologicamente adoecidos; ao invés de buscarem “a intensificação da experiência de estar vivo”, eles penderiam, ao concentrar sua vontade no além-mundo, para a autoaniquilação; ou seja, para “o nada”³³⁵. Desde a primeira obra de sua mocidade, *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche já defendia o contrário, afirmando: “Vocês deveriam primeiramente aprender a arte de consolo *neste mundo* (grifo do autor).”³³⁶

Conforme seu pensamento em *Além do Bem e do Mal*, a força de um ser humano pode ser medida “pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele *necessitasse* (grifo do autor) vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada”.³³⁷ Com palavras, defende-se que é preciso coragem para encarar a vacuidade da vida e sua efemeridade; coragem para assumir que a felicidade possível habitaria este e somente este mundo; coragem para recepcionar positivamente os

³³² NIETZSCHE, 2008, p. 16

³³³ CONSTÂNCIO, 2012, p. 62

³³⁴ CONSTÂNCIO, 2012, p. 60

³³⁵ CONSTÂNCIO, 2012, p. 53-58

³³⁶ NIETZSCHE, 2020, p. 18

³³⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 41

vezes da contingência e a falta de unidade. Para Nietzsche, isso não é frequente. Nessa obra, Nietzsche reflete sobre o que chama de “o homem de uma era de dissolução”, dizendo: “sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é; a felicidade lhe parece sobretudo a felicidade do repouso, da não perturbação, da unidade enfim alcançada.”³³⁸ Ideias como “imortalidade da alma”, “Deus” e “Bem” são, para esse sujeito, mais sedutoras, “ideias com as quais se podia viver melhor, de maneira mais vigorosa e serena”.³³⁹ É nesse viés que o filósofo, posteriormente, sintetiza em seu *Ecce Homo*: “Os *décadents* não estão livres para conhecer: eles *necessitam* da mentira — ela é uma de suas condições de sobrevivência.”³⁴⁰

Volver os olhos para a eternidade e menosprezar a vida terrena fariam o humano cair em um ressentimento contra si próprio e contra a existência em geral. De acordo com Constâncio, o que era para ser “uma transformação do instinto natural para a expansão de si” se transforma em “instinto autolesivo”.³⁴¹ Como Nietzsche salienta na obra *A Gaia Ciência*, essa decisão moral de “achar o mundo feio e ruim tornou o mundo feio e ruim”.³⁴²

De acordo com esse raciocínio, cabe sublinhar, o niilismo que marcou o pensamento ocidental por séculos a fio não se deu pela *negação* da moral platônico-cristã, mas justamente por sua *consolidação*, enfraquecendo o ser humano ao destituir-lhe a existência de sentido próprio. Em outras palavras, a ideia é de que a moral cristã, ao promover tal deslocamento imanência-transcendência, acabaria por depreciar a vida terrena, que, revestida de caráter secundário perante a vida eterna e vindoura, desemboca no niilismo.

2.2.4 O NIILISMO EUROPEU

A Europa do século XIX é crucial para a investigação nietzschiana sobre o fenômeno. Nela, o problema axiológico do niilismo rompe em função do processo de modernidade, que consigo trouxe o progresso científico, reduzindo o mundo a leis mecanicistas que,

³³⁸ NIETZSCHE, 2005, p. 86

³³⁹ NIETZSCHE, 2005, p. 15

³⁴⁰ NIETZSCHE, 2008, p. 61

³⁴¹ CONSTÂNCIO, 2012, p. 54

³⁴² NIETZSCHE, 2012, p. 141

por sua vez, destituem-no de um sentido último e unificador. Tal momento foi decisivo para o transcurso niilista. Como esclarece Araldi, é no século XIX que “o niilismo apresenta suas formas mais acabadas, na moral, na política, na cultura, enfim, em todas as esferas valorativas do mundo moderno. É uma época de crise e de ruína da interpretação moral do mundo”.³⁴³

Incute-se no homem moderno a suspeita de que as grandes categorias que alinhavam o mundo a um princípio organizador sejam “simplesmente mantidas pela autoilusão inconsciente de que a existência humana se vale para sobreviver”.³⁴⁴ Assim, o fenômeno é visto por Nietzsche “como um singular processo de dissolução.”³⁴⁵ Até então, os valores transcendentais promovidos pelo socratismo-platonismo e difundidos pelo cristianismo definiam metas consistentes e sentidos últimos à existência.³⁴⁶ Todavia, diante do amadurecimento da visão antropocêntrica de mundo — que, na Europa de Nietzsche, se manifesta pela ascensão do cientificismo tecnicista —, esses mesmos valores tornam-se inócuos, porque perdem a capacidade de balizar a conduta humana por meio de metas e fins pré-estabelecidos por um plano superior, ocasionando ausência da hierarquização estruturante que, por sua vez, leva ao adoecimento fisiopatológico e à despotenciação do valor do próprio homem.³⁴⁷ Nessa perspectiva, é possível afirmar que o niilismo europeu é o termo de um processo de ruína da valoração moral cristã:

O niilismo começa com o questionamento socrático-platônico (e depois cristão) dos valores animais ou instintivos — i.e. com a reavaliação do valor desses valores —, e culmina, no século XIX, com o questionamento científico-filosófico dos valores platônico-cristãos — i.e. com a reavaliação do valor destes valores.³⁴⁸

Assim sendo, deduz-se que “o niilismo do século XIX, o sentimento contemporâneo de que tudo é ‘em vão’, é a consequência necessária de o Ocidente ter sido sempre dominado, e na verdade corroído, por valores niilistas”.³⁴⁹ Trata-se de um “ceticismo prático radical, com a desconfiança de que todos os valores seriam mentiras, para

³⁴³ ARALDI, 2013, p. 40

³⁴⁴ VOLPI, 1999, p. 60

³⁴⁵ ARALDI, 2013, p. 40

³⁴⁶ CONSTÂNCIO, 2012, p. 55

³⁴⁷ ARALDI, 2013, p. 40-49

³⁴⁸ CONSTÂNCIO, 2012, p. 64

³⁴⁹ CONSTÂNCIO, 2012, p. 58

prolongar a comédia sem graça da nulidade.”³⁵⁰ Nessa perspectiva, o problema pode ser entendido como um longo processo histórico que *culmina no século XIX*, mas que não é um fenômeno *do século XIX* e, mais do que isso, como a lógica interna da história do Ocidente.³⁵¹ Nessa conjuntura, o *niilismo europeu* — tal como diagnostica o filósofo — traz a acepção arquetípica em que o termo é costumeiramente difundido; ou seja, como fenômeno segundo o qual valores eternos não querem dizer mais nada para uma dada civilização.

Em resumo: durante o amadurecimento da moral platônico-cristã no Ocidente, o problema axiológico se afirma com *a negação do que é* (imanência) e *afirmação do que não é* (transcendência). Em seu escrito *O Nihilismo Europeu: Lenzler Heide*, Friedrich Nietzsche afirma que, na Europa do séc. XIX, o niilismo decorre “deste antagonismo entre não estimar o que conhecemos [imanência] e não poder mais estimar aquilo de que gostaríamos de nos iludir [transcendência].”³⁵² Logo, compreende-se: superar a doença moral é condição para superar o niilismo, na sua conformação moderna.³⁵³ Nessa chave analítica, o filósofo sugere que o ser humano deveria visar à vida como ela é (e nada além dela); tal seria o movimento seminal para se lidar com o problema do niilismo.

2.2.5 A MORTE DE DEUS

O anúncio da morte de Deus — representada na alegoria do homem louco, § 125, *A gaia ciência* — é medular na filosofia nietzschiana. Enquanto metáfora para o fim dos valores tradicionais, torna-se, para o filósofo, “o fio condutor para interpretar a história ocidental com decadência e analisar criticamente o presente.”³⁵⁴ Trata-se, à revelia do que é costumadamente difundido, de uma constatação baseada em um exame multifacetado da civilização europeia do XIX, de suas possíveis relações com instâncias valorativas que buscam fundamentar a conduta humana no mundo. O anúncio indica “o sentimento de vazio que nasce justamente *a partir* (grifo meu) da derrocada da moral judaico-cristã e da metafísica socrático-platônica”³⁵⁵.

³⁵⁰ ARALDI, 2012, p. 174

³⁵¹ CONSTÂNCIO, 2012, p. 60, 62

³⁵² NIETZSCHE, 2013, p. 250

³⁵³ ARALDI, p. 13

³⁵⁴ VOLPI, 1999, p. 55

³⁵⁵ CEI, 2016, p. 127

Esta morte não seria apenas o fim da crença no Deus cristão, mas a morte de todos os ideais do Ocidente — o fim da crença na moral e na verdade, i.e. em todo e qualquer tipo de valor suprassensível, em todo e qualquer tipo de transcendência.³⁵⁶

Por isso, o comunicado pode ser recepcionado como constatação lógica a partir da vacuidade e, doravante, impotência dos valores transcendentais para gerar significado na vida das pessoas. O anúncio da morte de Deus não equivale, em termos estritos, a ateísmo.³⁵⁷ Apesar disso, como o “deslocamento metafísico do centro de gravidade da vida em direção à outra esfera que não ela mesma”³⁵⁸ é, também, uma marca do cristianismo, é possível afirmar que o “Deus está morto”, em Nietzsche, aponta para um fenômeno — o niilismo — que, por sua vez, pode resultar na ascensão do ateísmo na modernidade.

O filósofo observa: o modo como as “ordenações essencialmente morais” foram acolhidas pelo Ocidente resultou na sedimentação do niilismo. Para Nietzsche, a crença em Deus e nos valores últimos e transcendentais não foi tomada como *uma* simples interpretação, mas como *a interpretação* (a correta, a verdadeira, a única possível). Em outra passagem de *O Niilismo Europeu: Lenzer Heide*, Nietzsche discorre sobre uma consequência direta disso: “A crença na absoluta imoralidade da natureza, na ausência de finalidade e de sentido, é o afeto psicologicamente necessário, quando a crença em Deus e numa ordenação essencialmente moral não pode mais ser sustentada.”³⁵⁹ Em outros termos, *se não isto, então necessariamente aquilo* — maniqueísmo criticado pelo filósofo do martelo até mesmo no título de um de seus livros: *Além do bem e do mal*.

2.2.6 A MORAL CRISTÃ – BENEFÍCIOS, MALOGRADOS E DESTRUIÇÃO

Ao refletir se a moral cristã traria algum benefício para o ser humano, Nietzsche responde que “sim”. O filósofo nota, em *O Niilismo Europeu: Lenzer Heide*, que, ao conferir ao humano um valor absoluto em contraste com sua “pequenez e casualidade na corrente do devir e do perecer”,³⁶⁰ a interpretação moral — considerada como *o*

³⁵⁶ CONSTÂNCIO, 2012, p. 57

³⁵⁷ CEI, 2016, p. 127

³⁵⁸ CEI, 2016, p. 85

³⁵⁹ NIETZSCHE, 2013, p. 251

³⁶⁰ NIETZSCHE, 2013, p. 249

mais forte meio disciplinador ³⁶¹ — conserva o ser humano da decadência e do desamparo que acompanham a “constatação” prática e teórica do niilismo. ³⁶² Em suas palavras:

A moral protegeu do niilismo os malogrados, ao atribuir a cada um um valor infinito, um valor metafísico, e ao incluí-lo numa ordenação, que não concordava mais com o poder e com a hierarquia do mundo: ela ensinou a resignação, a humildade etc. Supondo que a crença nessa moral sucumbe, os malogrados não teriam mais seu consolo — e sucumbiriam. ³⁶³

Como Nietzsche afirma em *Além do Bem e do Mal*, as doutrinas morais teriam ensinado os mais humildes, por meio da devoção, a se colocar “numa ilusória ordem superior de coisas, mantendo assim o contentamento com a ordem real”. ³⁶⁴ Entretanto, ao “proteger” esses malogrados do niilismo, a moral os alienou da realidade, nutrindo amargor e impotência.

Amargor diante da existência humana quando vista sem o filtro ilusório das verdades transcendentais — nessa configuração, a vida não mais seria gozada em sua completude; afinal, dentre outras coisas, o filtro do além-mundo se manifesta também como crivo normativo do que se é lícito ou não fazer. Impotência perante os homens mais fortes, frente aos quais se adotou uma postura de ódio e desprezo.

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche desenvolve o seguinte raciocínio a respeito do instinto de rebanho caracterizado por tais amargor e impotência:

É somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição “egoísta” e “não egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana — é, para utilizar minha linguagem, o instinto de rebanho, que com ela toma finalmente a palavra. ³⁶⁵

Ao se desprezar a vontade de poder dos “senhores”, vistos como inimigos, a proposta moral era oferecer acalento e desforra no campo das ideias: perde-se aqui, mas ganha-se no eterno. ³⁶⁶ Assim ele analisa a questão: “Julgar e condenar moralmente é a forma

³⁶¹ NIETZSCHE, 2013, p. 250, grifo meu

³⁶² NIETZSCHE, 2013, p. 250

³⁶³ NIETZSCHE, 2013, p. 253

³⁶⁴ NIETZSCHE, 2005, p. 59

³⁶⁵ NIETZSCHE, 2009, p. 17

³⁶⁶ NIETZSCHE, 2013, p. 252-253

favorita de os espiritualmente limitados se vingarem daqueles que o são menos, e também uma espécie de compensação por terem sido descurados pela natureza”.³⁶⁷

De tal forma, Friedrich Nietzsche reflete sobre a relação entre a chamada “moral escrava” e o ressentimento: uma chave de leitura para a compreensão de sua crítica ao desenvolvimento do Ocidente.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesmo, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador.³⁶⁸

Para Nietzsche, encontrar sempre um culpado para quando se sente mal é a “maneira de raciocinar comum a todos os doentes”.³⁶⁹ Os malogrados não notariam, mas todo esse desprezo pautado em ressentimento e azedume também seria vontade de poder, só que disfarçada. Destituídos de seus valores, crenças e verdades, esses malogrados teriam sido reduzidos a animais mansos, civilizados, domésticos.³⁷⁰ Enfraquecidos. Por conseguinte, não mais saberiam como enfrentar os mais fortes.³⁷¹ Quem seriam esses homens mais fortes? Ainda consoante ao raciocínio nietzschiano presente em *Genealogia da Moral*, seriam sujeitos “libertos da moralidade do costume”, com vontades próprias, autônomos e supramorais.³⁷² Diz o escritor:

[...] os mais comedidos, os que não têm necessidade de artigos de fé extremos, os que não apenas admitem, mas amam uma boa porção de acaso e absurdo, os que podem pensar o homem com uma redução significativa de seu valor, sem se tornarem com isso pequenos e fracos: os mais ricos de saúde, que estão à altura da maioria das desgraças e por isso não temem as desgraças – homens que estão seguros de seu poder, e que representam com orgulho consciente a força atingida pelo homem.³⁷³

Para o protagonista de *Assim Falava Zaratustra*, obra alegórica nietzschiana, o contrário dos “homens mais fortes” – isto é, os homens mais fracos – são os “tísicos de alma”. Esses seres dependentes de muletas morais para se afirmar no mundo “mal nascem, já

³⁶⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 112

³⁶⁸ NIETZSCHE, 2009, p. 26

³⁶⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 108

³⁷⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 30

³⁷¹ ARALDI, 2012, p. 176

³⁷² NIETZSCHE, 2009, p. 45. Cabe notar que, na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, o filósofo considera os termos “autônomo” e “moral” como excludentes entre si.

³⁷³ NIETZSCHE, 2013, p. 255

começam a morrer, e têm sede de doutrinas de cansaço e de renúncia”³⁷⁴ — assim falava Zaratustra. Quando a desagregação desponta nos indivíduos decadentes, desiludidos com a derrocada dos valores de suas vidas, a vontade de nada substitui a vontade de vida.³⁷⁵ O que ocuparia o vazio desse pedestal? A destruição, tal como será observado mais avante com o *niilismo ativo*, é uma possível ilação da desvalorização dos mais altos valores. “A existência dos malogrados perdeu seu valor; como não podem deixar de querer, só lhes resta querer destruir.”³⁷⁶

2.2.7 CONSEQUÊNCIAS DO DECLÍNIO DOS MAIS ALTOS VALORES

Nesta altura da discussão, é pertinente perguntar: qual é a consequência do declínio dos valores que orientam a conduta do ser humano? A pertinência da indagação se dá porque o *niilismo* é, nos escritos de Friedrich Nietzsche, uma *constatação*: constata-se uma doença da qual algumas civilizações, em dados momentos históricos, padecem. Para o autor, o niilismo não é fenômeno apenas do século XIX.³⁷⁷ Ele não generalizou o problema, como se só tivesse uma única faceta, uma única história universal. Pelo contrário, ele observou suas diferentes manifestações respeitando suas especificidades espaço-temporais.³⁷⁸ O fenômeno ocorre, por exemplo, na época trágica dos gregos, no amadurecimento da moral que pautou a história do Ocidente, como na Europa moderna do século XIX.

Para responder à pergunta colocada, vale primeiro lembrar: em termos estruturais, o niilismo “acontece quando os ‘valores mais elevados’ predominantes numa dada época e num dado contexto (sejam eles imanentes ou transcendentais) deixam de poder oferecer à vontade humana uma ‘meta’”³⁷⁹ e, portanto, uma resposta à pergunta “para quê?” do ser humano.³⁸⁰ Nietzsche entende que essas repostas são de importância ímpar para o ser humano, cuja vontade é fundamentalmente marcada pelo horror ao vazio; ou seja, o ser humano precisa continuamente de um objetivo delimitado em sua vida. É o que autor identifica em *A Genealogia da Moral* como “[...] dado fundamental

³⁷⁴ NIETZSCHE, 2011, p. 58

³⁷⁵ ARALDI, 2012, p. 176

³⁷⁶ ARALDI, 2012, p. 177

³⁷⁷ CONSTÂNCIO, 2012, p. 58

³⁷⁸ CEI, 2016, p. 20

³⁷⁹ CONSTÂNCIO, 2012, p. 66

³⁸⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 139

da vontade humana, o seu *horro vacui* (grifo do autor) [horror ao vazio]: ele precisa de um objetivo – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*.”³⁸¹

O filósofo alemão nota que, em função do declínio da tragédia grega pré-socrática — marcada por uma recepção positiva do sofrimento humano, por práticas que ensejavam a vida “apesar dos pesares” e sem se apoiar em credos providenciais —, muitos adoeceram e se enfraqueceram: perderam a faculdade de afirmar a si mesmo, perderam a coragem de recepcionar a vida como ela é. Conforme observa em *Além do Bem e do Mal*, esses sujeitos são

fanáticos puritanos da consciência, que preferam um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer. Mas isto é niilismo e sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada, por mais que pareçam valentes os gestos de tal virtude.³⁸²

Diante da derrocada de valores, metas e respostas aos seus grandes questionamentos, o ser humano busca novos a substituí-los — a tal ponto que, observa Nietzsche, o humano “preferirá ainda *querer o nada a nada querer* (grifo do autor).”³⁸³ É preciso entender o que isso significa.

Primeiramente, em perspectiva com a derrocada dos valores imanentes vigentes na época trágica dos gregos, essa fala nietzschiana se manifesta como crítica à ascensão e perpetuação da moral platônico-cristã. Tendo em vista que, para Nietzsche, tudo o que extrapola o mundo sensível equivale a “nada”, o ser humano, diante do seu horror ao vazio, concentrou sua atenção no além-mundo e preferiu exaltar valores e ídolos que, por habitarem a transcendência, “nada” seriam: uma crítica possível ao cristianismo e ao budismo. É como critica o filósofo em *O Anticristo*: “Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no “além” — no nada —, despoja-se a vida do seu centro de gravidade.”³⁸⁴ Nos termos encontrados em *Assim Falou Zaratustra*, “esse ‘outro mundo’, oculto aos homens, esse desumanizado e inumano mundo, é um nada celeste.”³⁸⁵

É preciso atenção pra não se perder ao longo do raciocínio: as prédicas socrático-platônicas, ao instituírem divisão entre mundo sensível e mundo metafísico, indicam

³⁸¹ NIETZSCHE, 2009, p. 80

³⁸² NIETZSCHE, 2005, p. 15

³⁸³ NIETZSCHE, 2009, p. 80

³⁸⁴ NIETZSCHE, 2016, p. 49

³⁸⁵ NIETZSCHE, 2011, p. 39

que o primeiro não vale de nada, porque só na transcendência que se alcançaria a verdade com V maiúsculo. Já pra Nietzsche, não há mundos no plural, senão este único em que se vive: aqui e agora. Assim, o filósofo considera qualquer argumentação metafísica como especulativa e mendaz, como um grande nada.

Em seguida, tendo em vista os valores morais eclipsados pelo desenvolvimento científico, tecnológico e racionalista durante o século XIX na Europa — fenômeno designado por Nietzsche como *niilismo europeu* —, é possível, enfim, enunciar algumas consequências possíveis desse mal. Consoante ao esclarecimento de Vitor Cei,

Nietzsche analisa o problema do niilismo em suas nuances, apresentando segmentações do conceito, com destaque para as seguintes acepções: incompleto (*unvollständige*), ativo (*aktiver*), passivo (*passiver*) e completo (*vollkommener*). Quando o lugar e a função outrora ocupados por Deus e pelos ideais suprassensíveis passam a ser ocupados por novos ídolos, isto é, quando o homem moderno quebra os ídolos religiosos em nome da autonomia da razão, mas continua desvalorizando a vida em nome de valores pretensamente eternos e absolutos, porém, vazios (bem, mal, progresso, verdade) tem-se o niilismo incompleto. Alimentado pelos autores que criticam o projeto moderno com o intuito de rejuvenescê-lo, aprimorá-lo ou reformá-lo, o niilismo incompleto se manifesta nas áreas das ciências naturais e da história como mecanicismo, darwinismo ou positivismo, nas esferas da política e da economia como nacionalismo ou anarquismo, e no campo das artes como esteticismo ou naturalismo. Dentro do contexto descrito acima, o niilismo torna-se “uma condição normal”, com duplo sentido: niilismo ativo e passivo. O primeiro aparece como a violenta radicalização da vontade de destruir, de ir além do mundo esvaziado de valores, tal como é observável nos niilistas e anarquistas russos do século XIX, que exprimem o sinal de uma força insuficiente para, produtivamente, instituir novamente uma finalidade, um porquê, uma crença. O niilismo passivo, cujo maior exemplo é o budismo, põe em cena um estado patológico intermediário: as suas forças produtivas ainda não são suficientemente fortes e a decadência ainda hesita. Ele surge em sociedades que se encontram desestruturadas, caracterizando a perda do sentido dos valores estabelecidos. Motivo de ressentimento, regressão e declínio, é incapaz de criar novos valores.³⁸⁶

Uma primeira consequência do declínio de valores que orientam a conduta humana: o “niilismo incompleto”, que significa uma substituição de verdades eternas. Rejeita-se a cosmovisão cristã, por exemplo, mas continua-se a acreditar (e a depositar esperança) em qualquer outra coisa como a “grande redentora providencial” a salvar a humanidade e responder a suas indagações existenciais, como a “crença no progresso, na história, na

³⁸⁶ CEI, 2016, p. 17, 18

ciência, na razão especulativa”.³⁸⁷ Enquadram-se nessa perspectiva “todas as correntes científicas, estéticas, políticas, éticas do século XIX”.³⁸⁸ Em outras palavras, destronam-se valores tradicionais, mas entronam-se outros novos a ocupar “o mesmo espaço dos anteriores, ou seja, mantêm a marca suprassensível, ideal.”³⁸⁹

Em seu aforismo § 37 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche discorre sobre a dita impessoalidade científica e revela “pressupostos”³⁹⁰ que haveria por trás dela. Observe-o:

Graças a três erros. — A ciência foi promovida nos últimos séculos, em parte porque com ela e mediante ela se esperava compreender melhor a bondade e a sabedoria divinas — o motivo principal na alma dos grandes ingleses (como Newton) —, em parte porque se acreditava na absoluta utilidade do conhecimento, sobretudo na íntima ligação de moral, saber e felicidade — o motivo principal na alma dos grandes franceses (como Voltaire) —, em parte porque na ciência pensava-se ter e amar algo desinteressado, inócuo, bastante a si mesmo, verdadeiramente inocente, no qual os impulsos maus dos homens não teriam participação — o motivo principal na alma de Spinoza, que, como homem do conhecimento, sentia-se divino: — graças a três erros, portanto.³⁹¹

Aponta-se para a necessidade de olhar para a natureza de forma desdivinizada,³⁹² o que, para o filósofo, ainda não aconteceu — mesmo quando o discurso científico defende o contrário. É o que estes questionamentos retóricos do aforismo § 109 da obra apontam:

Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vida? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?

Critica-se não somente a busca por interferências e marcas divinas na natureza, mas também a pesquisa científica que, amiúde, busca elos entre moral e natureza. Por consequência, Nietzsche julga, no aforismo § 344 dessa obra, que “a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*.”³⁹³

³⁸⁷ ARALDI, 2013, p. 53

³⁸⁸ CONSTÂNCIO, 2012, p. 57

³⁸⁹ VOLPI, 1999, p. 61

³⁹⁰ NIETZSCHE, p. 2012, 208

³⁹¹ NIETZSCHE, 2012, p. 79

³⁹² NIETZSCHE, 2012, P. 127

³⁹³ NIETZSCHE, 2012, p. 210

De acordo com Franco Volpi,

“O niilismo incompleto manifesta-se em diferentes áreas e formas:

a) no âmbito do saber científico, representam o niilismo incompleto a *visão* positivista e a explicação naturalista, causal e mecanicista do universo, associando-se a elas, nas ciências do espírito, o positivismo historiográfico das ciências históricas, filosoficamente explicitado pelo historicismo;

b) na esfera política, o niilismo incompleto revela-se como nacionalismo, chauvinismo, democratismo, socialismo e anarquismo (o niilismo russo);

c) por fim, no campo artístico, o niilismo se expressa por meio do naturalismo e do esteticismo franceses.³⁹⁴

Para Vitor Cei, a ideia que Nietzsche faz de “niilismo incompleto” decorre da percepção de que, embora a humanidade tenha se tornado

[...] viúva de Deus e que o metafísico tenha sido rejeitado, não houve de fato nenhum avanço em relação à problematização da dependência dos homens para com uma entidade que garanta segurança e sentido para sua existência. Assim sendo, predomina a substituição do fundamento divino por formas de verdade ou justificação laicizadas.³⁹⁵

Cabe notar que a vontade de verdade — intensificada na modernidade e que implica a destruição da mundividência cristã — é aquela mesma que, por um golpe de ironia, promoveu a perpetuação do cristianismo na história do Ocidente. Em outras palavras, o mesmo motor de criação da transcendência — do suprassensível — acaba, na modernidade, por destruí-lo.³⁹⁶ Segundo o filósofo, esse anseio pela verdade é indissociável da ciência moderna, caracterizando-a, por sua vez, como niilista. É preciso elucidar por quê.

Nietzsche entende que essa voraz exigência de certeza e de verdade comum à ciência positivista equivale à necessidade de apoio, de suporte, para se sustentar em um mundo ameaçado pela vacuidade axiológica. A outra face dessa dependência científica seria a incapacidade de se encarar a existência desarrazoada como é. E isso, para o filósofo, é instinto de fraqueza, conforme indica em seu aforismo § 347 de *A Gaia Ciência*:

³⁹⁴ VOLPI, 1999, p. 61

³⁹⁵ CEI, 2016, p. 134

³⁹⁶ CONSTÂNCIO, 2012, p. 60

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza*.³⁹⁷

Outrossim, a visão científica — ao destrinchar o mundo em seus mínimos detalhes — esvazia-o de significação afetiva. Quando o mundo é visto como “mero feixe de relações de causalidade, ou de inexoráveis interações entre forças naturais objetivamente verificáveis”³⁹⁸, ele perderia em relevância e deixaria de ser significativo para os seres humanos. Nos termos de seu aforisma § 373 de *A Gaia Ciência*, “um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido*.”³⁹⁹ Para Nietzsche, enquanto prevalecer uma “vontade de verdade”, haverá práticas niilistas.⁴⁰⁰

O “niilismo passivo” pode ser considerado como uma segunda consequência da desintegração dos valores-ancoradouros da vida. Ao criar um dever-ser transcendente, o platonismo e o cristianismo fomentaram uma desintegração dos instintos e, dessa forma, preparam o campo em que germina esta forma de niilismo,⁴⁰¹ no qual o espírito já expressa um esgotamento de poder.⁴⁰² Durante a vigência da moral platônico-cristã, “os seres humanos ficam divididos entre a sua lealdade pulsional, afetiva e instintiva à imanência e aos valores animais do corpo, por um lado, e a sua lealdade moral ao ‘mundo verdadeiro’ e ao dever-ser transcendente, por outro”.⁴⁰³ À medida que se observa a caducidade desses valores, as contradições geradas pela *negação do que é e afirmar o que não é* — quando desacompanhadas de uma atitude alternativa — resultam em um declínio patológico dos impulsos vitais. Esse é, nas palavras de Nietzsche, a característica do “niilismo atual”, como observado nesta passagem em *O Niilismo Europeu: Lenzer Heide*.

Ainda resta demonstrar que esse “em vão!” é o caráter de nosso niilismo atual. A desconfiança acerca de nossas avaliações anteriores intensifica-se até a questão: “não são todos os ‘valores’ engodos com os quais se prolonga a comédia, sem contudo aproximar-se de um

³⁹⁷ NIETZSCHE, 2012, p. 214

³⁹⁸ CONSTÂNCIO, 2012, p. 61

³⁹⁹ NIETZSCHE, 2012, p. 250

⁴⁰⁰ CONSTÂNCIO, 2012, P. 61

⁴⁰¹ CONSTÂNCIO, 2012, p. 63

⁴⁰² ARALDI, 2013, p. 46

⁴⁰³ CONSTÂNCIO, 2012, p. 63

desenlace?” A duração, com um “em vão”, sem alvo e finalidade, é o pensamento mais paralisante, sobretudo quando se compreende que se é alvo de escárnio e no entanto se é impotente para não se deixar escarnecer.⁴⁰⁴

Para o pesquisador Trindade, o niilismo passivo, enquanto esgotamento de poder e de pulsão vital, representa a

[...] hora onde a luz mais falta, a hora em que o niilismo encontra o fundo do poço em que mergulhou. As forças estão se desagregando, quase não há mais vontade, quase não há mais forças, a vida mesma está despedaçada e se decompondo em cada passo rumo ao encontro com o abismo.⁴⁰⁵

O niilista passivo é o ser humano resignado.⁴⁰⁶ Por um lado, ele não realiza a substituição de ídolos tal como faz o niilista incompleto: a tal construção de pedestais alternativos para novos valores que, no final das contas, são entronizados como se fossem transcendentais, porque “realmente” verdadeiros. Por outro lado, tampouco há outro ganho significativo para afirmação da vida terrena, ou seja, em sua imanência. Isso se dá porque, em face à ausência de deuses, valores e caminhos pré-definidos, o niilista passivo não encontra mais nenhuma força para agir.

Para Nietzsche, isso demonstra desagregação dos instintos; como afirma em *Crepúsculo dos Ídolos*, “em lugar de dizer ingenuamente ‘eu não valho mais nada’, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: ‘Nada tem valor — a vida não vale nada’”.⁴⁰⁷ Dessa forma, ela “vira contra si mesma, sem forças o bastante para levantar-se do chão.”⁴⁰⁸ Esperando passivamente pela aniquilação final, a decadência se torna irremediável.

Outra consequência possível para o fenômeno é o “niilismo ativo” — marca daqueles que, por já não terem mais nenhum consolo, por terem rompido completamente com as prédicas morais, não encontram mais razão alguma para se resignarem. Destroem por considerarem não haver nada a perder. “Destroem para serem destruídos”,⁴⁰⁹ como observa Nietzsche em *O Niilismo Europeu: Lenzer Heide*. Mais avante, esta pesquisa apontará uma relação entre a literatura russa do séc. XIX e o debate sobre esta nuance específica de niilismo. Como será visto, Fiódor Dostoiévski e Ivan Turguêniev

⁴⁰⁴ NIETZSCHE, 2013, p. 251

⁴⁰⁵ TRINDADE, 2016.

⁴⁰⁶ TRINDADE, 2016.

⁴⁰⁷ NIETZSCHE, 2017, p. 68

⁴⁰⁸ TRINDADE, 2016.

⁴⁰⁹ NIETZSCHE, 2013, p. 253

representaram, em termos ficcionais, possíveis reflexo do “nihilismo ativo” no tecido social daquela época.

Em seus livros e fragmentos de textos, “Nietzsche não ‘defende’ o nihilismo, nem muito menos procura ‘razões’ para [fazê-lo].”⁴¹⁰ Recepcionar a abordagem nietzschiana do nihilismo como doutrinação é um equívoco, pois equivale a reduzir suas análises à noção de que “nada tem realmente valor” ou, em termos mais específicos, à constatação da “impossibilidade de se fundamentar a ‘objetividade’ ou a ‘autoridade normativa’ de todos e quaisquer valores”.⁴¹¹ Pelo contrário, o filósofo faz um *diagnóstico civilizacional* e, a partir da *constatação* do nihilismo enquanto uma doença que afeta a sociedade (inclusive em níveis fisiológicos), pensa possibilidades para superá-lo.⁴¹² Eis, então, a quarta via para a descredibilização dos valores últimos: o nihilismo completo.

Conforme o raciocínio de Nietzsche, deixar de crer em um *mundo verdadeiro* (em uma verdade que exceda o campo da evidência e da finitude da vida) é questão de honestidade intelectual. Isso não significa somente superar a moral enquanto ancoradouro comportamental, mas também deixar de ver o mundo como aparência, ou um estágio intermediário de algo que o sobrepuje.⁴¹³ Segundo o entendimento de Volpi, seria “preciso abandonar *inteiramente* o horizonte do platonismo-nihilismo, ou seja, a dicotomia ontológica que ele implica e as respectivas categorias.”⁴¹⁴

O filósofo do martelo busca — partindo do declínio da moral, acelerado pela modernização — a transvaloração de todos os valores e a instituição do nihilismo completo, para o qual não basta a destituição dos antigos ídolos, mas também destruir o pedestal em que se encontravam, o que significa abolir a noção do “além”: de mundo ideal, superior e pretensamente verdadeiro. A partir do momento em que se elimina a dualidade imanência-transcendência, a partir da ideia de que só existe o primeiro termo da relação, abre-se caminho, segundo o filósofo, a possibilidades de se avaliar novos valores. Esse seria o contramovimento dos chamados “espíritos livres”. Tais sujeitos seriam

⁴¹⁰ CONSTÂNCIO, 2012, p. 55

⁴¹¹ CONSTÂNCIO, 2012, p. 55

⁴¹² CONSTÂNCIO, 2012. p. 55

⁴¹³ CONSTÂNCIO, 2012, p. 65

⁴¹⁴ VOLPI, 1999, p. 59

[...] comedidos ao extremo na posição de valores, desconfiados de que a existência e seus males não tenham um sentido. Eles deveriam ser fortes o bastante para ir ao outro extremo do niilismo, no perigoso limite a partir do qual se poderia antever novas formas de criação.⁴¹⁵

Resta saber se existem valores que definam “metas” e, *ao mesmo tempo*, não resultem em um enaltecimento da esfera transcendente, tal como fizeram o platonismo-cristianismo e a ciência em sua vontade de verdade. Nas palavras de João Constâncio,

Nietzsche pensa certamente que, sim, podem. Esta possibilidade está implicada, por exemplo, quer no conceito de amor fati quer no conceito de “terra” em *Assim Falava Zaratustra*. Com a “morte de Deus”, a fé na transcendência (ou num “mundo verdadeiro”) poderá ser substituída por um lealdade à “terra”.⁴¹⁶

Ser leal à terra equivale, neste contexto, a “dizer sim ao mundo tal como ele é, mesmo em seus aspectos mais dolorosos”⁴¹⁷; ou, em termos nietzschianos, resgatar o caráter dionísíaco da vida, perdido com a supressão da tragédia grega. Tal é a ideia de amor ao destino [*amor fati*] defendida pelo pensador no aforismo § 276 de *A Gaia Ciência*: “ver como belo aquilo que é necessário nas coisas”.⁴¹⁸ Anos mais tarde, em *Ecce Homo*, Nietzsche torna a versar sobre o tema:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati* [amor ao destino]: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas *amá-lo*...⁴¹⁹

Nesse mesmo sentido, o anunciador em *Assim Falava Zaratustra* afirma: “Agora o crime mais espantoso é blasfemar da terra, e dar mais valor às entranhas do insondável do que ao sentido da terra.”⁴²⁰ Em outros termos, enaltecer as belezas da terra e sua imanência deixa de ser condenável e, em seu lugar, recrimina-se dar mais valor a tudo que ultrapassa a medida do homem.

Em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo defende ainda haver um lugar certo em que se começar uma cultura, e tal lugar seria “o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia”⁴²¹ e todo

⁴¹⁵ ARALDI, 2013, p. 40

⁴¹⁶ CONSTÂNCIO, 2012, p. 66

⁴¹⁷ ITAPARICA, 2020, p. 172

⁴¹⁸ NIETZSCHE, 2012, p. 166

⁴¹⁹ NIETZSCHE, 2008, p. 49

⁴²⁰ NIETZSCHE, 2011, p. 15

⁴²¹ NIETZSCHE, 2017, p. 81

o resto seria consequência disso. Tal ponto de partida cultural Nietzsche encontrou na tragédia grega, o que a elevaria ao “primeiro acontecimento cultural da história”.⁴²²

Novas posições valorativas brotariam, segundo Nietzsche, de seres com impulsos afirmativos e estimulantes para o viver,⁴²³ de pessoas cujas práticas exalem saúde e bem estar terreno, de modo que fosse possível uma conversão do “estado de enfermidade em um enérgico estimulante ao viver”.⁴²⁴ Ater-se à vida e recepcionar todas as suas facetas, mesmo em seus aspectos mais dolorosos. Não “furtar-se mendazmente à realidade”⁴²⁵, mas aceitá-la integralmente. Conforme o autor observa na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, “todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia* (grifo do autor), é dominado por um instinto de vida.”⁴²⁶

Assim sendo, é importante esclarecer um aspecto da crítica nietzschiana à moral: por um lado, o filósofo rejeita qualquer entendimento categórico, estanque e genuíno para o “bem” e o “mal”. Esses termos teriam vingado, com a égide de autoridade transcendente, na história do Ocidente. Assim, quando Nietzsche trabalha sua genealogia da moral e faz seus apontamentos críticos, ele não nega toda e qualquer moral, independente do quê. Na verdade, quando se estudam suas críticas à moral, é necessário entender como axiomático, como premissa evidente, que o filósofo fala especificamente da moral que indica declínio, decadência. Caso contrário, o leitor pode erroneamente tomar a ideia nietzschiana de naturalismo da moral como um paradoxo. Conforme o escritor afirma em *Ecce Homo*, “nego uma espécie de moral que alcança vigência e domínio como moral em si — a moral da *décadence*.”⁴²⁷

⁴²² NIETZSCHE, 2017, p. 81

⁴²³ ARALDI, 2013, p. 78

⁴²⁴ CEI, 2016, P. 160

⁴²⁵ NIETZSCHE, 2016, p. 20

⁴²⁶ NIETZSCHE, 2017, p. 29

⁴²⁷ NIETZSCHE, 2008, p. 104

2.3 NIILISMO E RÚSSIA

O século XIX foi um período de agitação política na Rússia. O país vivia tardiamente, comparado a outras nações do Ocidente, a tensão entre a decadência de uma sociedade feudal e a ascensão da modernidade, que ainda engatinhava.⁴²⁸ Nesse contexto, o problema do niilismo “tornou-se fenômeno generalizado, impregnando toda a atmosfera cultural da época.”⁴²⁹ A questão extrapolou o âmbito filosófico e passou a designar também um movimento de rebelião sócio-ideológico.⁴³⁰ O cenário editorial local serviu como difusor do debate, tanto em filosofia, quanto em jornalismo e literatura locais.

Entre a incerteza do progresso e a vergonha do passado, o niilismo russo foi marcado por um ataque aos valores religiosos, metafísicos e estéticos tradicionais, considerados doravante como nulidades e ilusões fadadas à queda.⁴³¹ Nesse sentido, “renegava o passado e condenava o presente, almejando um futuro abstratamente diverso sem possuir, porém, as forças (teóricas e práticas) para configurá-lo como uma alternativa possível, real e positiva”.⁴³²

2.3.1 PAIS E FILHOS

O fenômeno do “niilismo” ganhou destaque com o romance *Pais e filhos*, de Ivan Turguêniev. Nele, o termo, “de uso restrito, até então, ao campo da filosofia, foi usado por Turguêniev para definir o herói do romance — Bazárov —, e popularizou-se instantaneamente”.⁴³³ O livro promoveu o assunto a tal ponto que o autor foi considerado como o criador do vocábulo “niilismo”; o que, como foi observado, não procede. O mérito de Turguêniev foi o da *popularização* do verbete até então pouco difuso, não o de sua paternidade⁴³⁴. Nas palavras de Rubens Figueiredo,

a singularidade e a audácia de *Pais e filhos* consistiram em investigar, em termos literários, um quadro social novo e potencialmente explosivo, no exato instante em que nascia, quando seus contornos e as feições ainda não haviam se definido com clareza,⁴³⁵

⁴²⁸ CEI, 2016, p. 139

⁴²⁹ VOLPI, 1999, p. 37

⁴³⁰ VOLPI, 1999, p. 37

⁴³¹ VOLPI, 1999, p. 37

⁴³² CEI, 2016, p. 143

⁴³³ FIGUEIREDO, 2019, p. 08

⁴³⁴ VOLPI, 1999, p. 11

⁴³⁵ FIGUEIREDO, 2019, p. 08

O livro conta a história um jovem estudante — Arkádi Nikolaitch — que volta para casa depois de se formar na faculdade de São Petersburgo e, consigo, traz seu amigo e mentor Bazárov, um estudante de medicina que se intitula niilista: recusa a legitimidade das mais diversas autoridades, diz “não acreditar em coisa alguma”⁴³⁶ e carrega um discurso de superioridade intelectual — o que causara desconforto para a família de Arkádi. Assim, a narrativa trabalha o conflito geracional entre tradição ortodoxa e a negação dessas instâncias valorativas.⁴³⁷

Por um lado, Pável Petróvitch, tio de Arkádi, representa a tradição e os valores. Por exemplo: ao ser taxado de aristocrata pelo convidado niilista, diz que “o aristocratismo é um princípio e que, sem princípios, em nosso tempo, só podem viver pessoas imorais ou fúteis.”⁴³⁸ Por outro, Bazárov — com suas respostas sem cerimônia alguma — retruca, com a amadurecer da trama, que “princípios não existem absolutamente [...]. Só existem sensações. Tudo depende delas.”⁴³⁹ Suas ações se fundamentam naquilo que considera útil e, para o jovem niilista, o mais útil em seu tempo é a negação de tudo.⁴⁴⁰

Nos primeiros capítulos da obra, Turguêniev constrói um diálogo em que Arkádi diz um pouco sobre seu amigo Bazárov para o pai e o tio. Vale a pena conferi-lo na íntegra, pois, pensando em termos de prensa literária da época, o trecho tem caráter informativo no sentido de elucidar ao público leitor o que seria o fenômeno do “niilismo”, além de sugerir um posicionamento do autor em face ao problema.

- O que Bazárov é? – sorriu Arkádi. – Tio, o senhor quer que eu lhe diga o que ele é, precisamente?
- Faça-me esse favor,, meu sobrinho.
- É um niilista. [...]
- Niilista – disse Nikolai Petróvitch. – Vem do latim *nihil* , nada, até onde posso julgar; portanto essa palavra designa uma pessoa que... que não admite nada?
- Digamos: que não respeita nada – emendou Pável Petróvitch e novamente se pôs a passar manteiga no pão.
- Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico - observou Arkádi.
- E não é a mesma coisa? - indagou Pável Petróvitch.
- Não, não é a mesma coisa. O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio

⁴³⁶ TURGUÊNIEV, 2019, p. 49

⁴³⁷ CEI, 2016, p. 139

⁴³⁸ TURGUÊNIEV, 2019, p. 79

⁴³⁹ TURGUÊNIEV, 2019, p. 185

⁴⁴⁰ TURGUÊNIEV, 2019, p. 80

aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.⁴⁴¹

O tio Pável Petróvitch, cético quanto à iconoclastia que o niilismo de Bazárov trazia, capitula: “Veremos como os senhores vão viver no vácuo, no espaço sem ar.”⁴⁴²

Os ideários niilistas e iconoclastas de Bazárov acabam por influenciar, no início da história, a figura de Arkádi, que chega a dizer a seu pai que “o lugar em que um homem nasceu não tem a menor importância”⁴⁴³. A narrativa, não obstante, sugere que Arkádi recepcionava o niilismo como imposição não natural a si próprio — alegrava-se, por exemplo, com alguns acontecimentos corriqueiros, mas “julgou-se na obrigação de esconder seu sentimento. Afinal, era um niilista.”⁴⁴⁴

É preciso entender este diferente convidado da família Kirsánov: na medida em que tem apreço à racionalidade burguesa, ao progresso científico e à modernização europeia, Bazárov despreza o *status quo* que qualifica a tradição e a cultura da sociedade russa vigente em sua época. Assim, reage contra o mundo suprassensível e contra os valores considerados superiores — Deus, o bem e a verdade — nega-lhes a existência e recusa-lhes qualquer validade.⁴⁴⁵ Diante da destituição de instâncias valorativas e autoridades tradicionais de seus postos para, em seguida, erigir altares para novos ídolos (como o progresso científico), é adequado enquadrar o posicionamento de Bazárov no que Nietzsche conceituou como niilismo incompleto. Entretanto, sua postura também “abre espaço para o niilismo configurado como inquietude e vontade de destruir”⁴⁴⁶; isto é, para o conceito de niilismo ativo. É o que demonstra este trecho do romance:

— Hum!... Agir, destruir... — prosseguiu ele. — Mas como destruir, sem sequer saber o motivo?
— Destruímos porque somos uma força — explicou Arkádi.
Pável Petróvitch olhou para o sobrinho e sorriu.
— Sim, uma força, que não tem de prestar contas de nada — disse Arkádi, e aprumou-se na cadeira.⁴⁴⁷

Por orgulhar-se de sua falta de requinte social e desprezo por tudo que fosse elegante, nobre ou burguês, o jovem niilista apresenta um discurso duro, iconoclasta. Suas

⁴⁴¹ TURGUÊNIEV, 2019, p. 44

⁴⁴² TURGUÊNIEV, 2019, p. 45

⁴⁴³ TURGUÊNIEV, 2019, p. 27

⁴⁴⁴ TURGUÊNIEV, 2019, p. 92

⁴⁴⁵ CEI, 2016, p. 140-142

⁴⁴⁶ CEI, 2016, p. 143

⁴⁴⁷ TURGUÊNIEV, 2019, p. 84

opiniões são expressas de forma categórica, o que faz da personagem um sujeito sentencioso e pedante.⁴⁴⁸ Nas palavras de seu amigo Arkádi, ele estaria “acima dessas coisas”.⁴⁴⁹ Entretanto, tais desprendimentos, autonomia e superioridade em face aos últimos valores se mostram, no mínimo, questionáveis, pois o discurso de Bazárov destoa de suas ações: o niilista assumido “nega os valores aristocráticos, mas hospeda-se na propriedade rural de um aristocrata e desfruta do seu conforto; recusa o amor romântico, mas apaixona-se; não crê na religião, mas aceita a extrema unção”.⁴⁵⁰ O próprio aspirante a médico assume sua infelicidade: “Sou infeliz porque... porque não tenho vontade, gana de viver”⁴⁵¹, o que leva a notar que, no íntimo, seu niilismo tem um quê de resignação, decadência anímica. Por esse prisma, Bazárov faz lembrar o niilismo passivo. A constatação da própria nulidade, o que seria algo que não incomoda a seus atarefados pais, o traz enfado e raiva.⁴⁵²

Cabe conferir outra passagem que exemplifica o destoamento entre sua fala e seus sentimentos:

‘Se uma mulher lhe agrada’, dizia ele, ‘tente tirar algum proveito; se não for possível, bem, não importa, dê as costas para ela e pé na estrada: o mundo é grande.’ [...] Bazárov logo compreendeu que, no caso de Odintsova, não conseguiria ‘tirar algum proveito’ e, no entanto, para sua própria surpresa, não tinha forças para lhe dar as costas.⁴⁵³

É notável como o jovem pregava uma autonomia e um desprendimento axiológico meramente idealizados, por não refletirem o que se passava dentro de si. A impasse é tal que Bazárov acaba por assumir à dama que a amava “de um modo estúpido, louco...”.⁴⁵⁴

Em síntese, a partir da personagem Bazárov, *Pais e filhos* indica como os grandes ideias científicas, que marcaram a cisão geracional e apostaram na superação de crenças e valores vigentes no tecido social, amiúde não encontraram consequências pragmáticas; ou seja, não saíram da ordem do discurso. Turguêniev, nas últimas páginas da obra,

⁴⁴⁸ CEI, 2016, p. 140-142

⁴⁴⁹ TURGUÊNIEV, 2019, p. 28

⁴⁵⁰ CEI, 2016, p. 142

⁴⁵¹ TURGUÊNIEV, 2019, p. 144

⁴⁵² TURUGUÊNIEV, 2019, p. 182

⁴⁵³ TURGUÊNIEV, 2019, p. 137

⁴⁵⁴ TURUGUÊNIEV, 2019, p. 152

parece aproveitar para fazer mesmo pilhéria da juventude esclarecida, representada no arquétipo de Bazárov.

[...] Sítnikov, que também se apronta para ser grande, vagueia por São Petersburgo e, conforme assegura, dá continuidade à “obra” de Bazárov. Dizem que alguém lhe deu uma surra, não faz muito tempo, mas ele pagou na mesma moeda: num artiguinho obscuro, enfiado numa rele revista obscura, insinuou que o seu agressor é um covarde. Chama isso de ironia. O pai o tiraniza, como antes, enquanto a esposa o considera um palerma... e um literato.⁴⁵⁵

2.3.2 OS DEMÔNIOS

Fiódor Dostoiévski, por sua vez, foi autor cuja escrita ficcional influenciaria toda a Europa. O modo como o autor aborda a condição do homem no mundo é de verve filosófico-existencial e, nesse sentido, sua prosa antecipou experiências marcantes do pensamento do século XIX, como o niilismo e o ateísmo.⁴⁵⁶ Os escritos de Fiódor Dostoiévski tomam niilismo e terrorismo como sinônimos, o que permite dizer: niilismo em Dostoiévski equivale a conceituação nietzschiana de niilismo ativo. É vontade de destruir diante de um mundo destituído de valores. Em sua obra, o autor recepciona o problema do niilismo através de uma ótica religiosa, voltada à valorização do cristianismo do camponês russo.⁴⁵⁷

Ao abordar os excessos de secularização em sua obra, Dostoiévski “viu os niilistas de seu tempo como demônios, espíritos do mal que tentavam dominar a Rússia”.⁴⁵⁸ Para ele, a dissolução dos mais sublimes valores trabalhava para a destruição da alma russa, o que desaguardaria em consequências nefastas, como crimes variados e perversão de conduta.⁴⁵⁹ Tal é o porquê de um de seus principais romances: *Os Demônios*, publicado em 1872.

Aos 21 de novembro de 1869, membros da organização clandestina Justiça Sumária do Povo executaram um estudante, I. I. Ivanov, que decidira se afastar da entidade por divergências políticas. Tratava-se de um programa revolucionário que buscava abalar os alicerces morais da sociedade russa, solapando o poder do Estado, da religião e das

⁴⁵⁵ TURGUÊNIEV, 2019, p. 280

⁴⁵⁶ VOLPI, 1999, p. 41

⁴⁵⁷ CEI, 2016, p. 145

⁴⁵⁸ CEI, 2016, p. 128

⁴⁵⁹ VOLPI, 1999, p. 41

instituições sociais.⁴⁶⁰ O acontecimento surtiu grande repercussão na imprensa russa e gerou grande comoção no país. Debates acerca de crimes políticos e de ideias revolucionárias anticzaristas tomaram inclusive círculos da intelectualidade local e da Europa ocidental. Ao longo dos anos sessenta e no início dos anos setenta do XIX, o movimento populista russo foi destrinchado em diferentes vertentes ideológicas, dentre elas, organizações terroristas, como a retratada acima.⁴⁶¹ Atento às proporções que o ocorrido tomava, Fiódor Dostoiévski decide se manifestar em relação à temática e, assim, trabalha em *Os Demônios*. Pode-se defender a ideia de que o romance teria certo quê de panfletário, na medida em que revela, a ver do autor,

como ideias grandiosas e generosas, uma vez manipuladas por indivíduos sem consistência cultural nem princípios éticos, podem se transformar na sua negação imediata, assim como a utopia da liberdade, da igualdade e da felicidade do homem pode degenerar na sua negação, no horror, na morte, na destruição.⁴⁶²

O livro conta a história de uma cidade provinciana da Rússia que, embora não apresentasse grande relevância político-social, protagoniza o amadurecimento de uma organização composta por jovens revolucionários, com ideias terroristas, que almejam mudanças radicais no tecido social. Esses sujeitos são comparados pelo autor a demônios, feito passagem bíblica do evangelho de Lucas, em que Cristo transfere espíritos malignos para uma vara de porcos que dali se aproximava.

Sob a pena do escritor, essa organização “rejeita inteiramente a própria moral e professa o princípio moderno da destruição universal com vistas a objetivos definitivos, bons”.⁴⁶³ O cenário é o de descrença e de descredibilização dos mais altos valores, em que “tudo vem ruindo há muito tempo e há muito tempo todo mundo sabe que não há em que se agarrar.”⁴⁶⁴ Desvencilhados de quaisquer pressupostos morais para balizar a conduta social, as protagonistas da obra se consideram ateus⁴⁶⁵ e niilistas. O ateísmo, inclusive, é considerado por uma personagem como o princípio forçoso para uma

⁴⁶⁰ BEZERRA, 2013, p. 690.

⁴⁶¹ BEZERRA, 2013, p. 689

⁴⁶² BEZERRA, 2013, p. 692

⁴⁶³ DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 100

⁴⁶⁴ DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 360

⁴⁶⁵ Dostoiévski recepcionava ideias como a do ateísmo como “manias” modernas, como se observa no seguinte excerto da obra: “*Ontem eu tomei chá na casa de Aleksîi Nílitch - observei -, parece que ele anda com mania de ateísmo.*” DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 145

revolução na Rússia.⁴⁶⁶ E é então que se observa que, aos olhos de Fiódor Dostoiévski, niilismo equivale à categoria nietzschiana de niilismo ativo, à categoria de terrorismo.

O movimento diagnosticado pelo autor russo revela uma vontade de destruição, tal como indica a seguinte fala de Piotr Stiepánovitch, líder da organização niilista local: “Proclamaremos a destruição... porque... porque mais uma vez essa ideiazinha é muito fascinante. Mas precisamos, precisamos desentorpecer os ossos. Espalharemos incêndios... Espalharemos lendas...”⁴⁶⁷ De fato, os conterrâneos retratados pela história chegam a protagonizar um incêndio tramado pelo grupo niilista. Nas palavras do governante daquela província, “tudo isso é incêndio criminoso! Isso é o niilismo! Se alguma coisa arde é o niilismo! — ouvi quase com horror”.⁴⁶⁸ A vileza e a apatia generalizada pelos comparsas podem ser retratadas também no trecho a seguir, em que são listados alguns possíveis arquétipos sociais do grupo terrorista:

[...] o professor de colégio que ri com as crianças do Deus delas e do berço delas, já é dos nossos. O advogado que defende o assassino culto que por essa condição já é mais evoluído do que suas vítimas e que, para conseguir dinheiro, não pode deixar de matar, já é dos nossos. Os colegas que mataram um mujique para experimentar a sensação, são dos nossos. Os jurados que absolvem criminosos a torto e a direito são dos nossos [...]⁴⁶⁹

Outra emblemática personagem do romance é Kírilov. Embora fizesse parte da organização criminosa descrita acima, o enfoque que o autor dá a esta personagem é outra: a do suicídio. Desacreditado dos valores morais consolidados na Rússia do XIX, Kírilov é apresentado como um jovem que procura “a causa pela qual os homens não se atrevem a matar-se”.⁴⁷⁰ Para ele, a plena liberdade só seria alcançada quando fosse indiferente viver, ou morrer.⁴⁷¹ Nessas condições, surgiria um novo homem: um homem que, ao vencer o medo da morte, superaria o próprio Deus e tornar-se-ia o homem-Deus. O jovem se proclama, então, o primeiro a dar cabo da própria vida não

⁴⁶⁶ “Se for para começar a rebelião na Rússia, então é preciso que se comece forçosamente pelo ateísmo.” DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 228

⁴⁶⁷ DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 410

⁴⁶⁸ DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 503

⁴⁶⁹ DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 409

⁴⁷⁰ DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 118

⁴⁷¹ DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 120

em função de um afeto qualquer, mas para provar sua liberdade total, ou seja, sua insubordinação a qualquer entidade superior.⁴⁷² É o que revela uma de suas falas:

Se Deus existe, então toda a vontade é Dele, e fora da vontade Dele nada posso. Se não existe, então toda a vontade é minha e sou obrigado a proclamar o arbítrio. [...] Sou obrigado a me matar, porque o ponto mais importante do meu arbítrio é: eu mesmo me matar.⁴⁷³

A partir dessas considerações a propósito da obra *Os Demônios*, é notável como Dostoiévski representa ficcionalmente um panorama social de sua época, e como o faz de modo a expor uma crítica às novas ideias revolucionárias niilistas. Franco Volpi (1999), entretanto, observa que:

[...] conquanto sua exibição do mal vise, em última instância, instruí-lo requisitório, o sucesso literário de sua [de Dostoiévski] obra favorece, na realidade, a difusão do mal niilista, contribuindo para minar certezas entranhadas e corromper normas estabelecidas.⁴⁷⁴

⁴⁷² DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 600

⁴⁷³ DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 597, 598

⁴⁷⁴ VOLPI, 1999, p. 41

CAPÍTULO III: VIVENDO DOS FRUTOS DA TERRA - O ESTRANGEIRO

Em março de 1940, Albert Camus escreve em seus cadernos pessoais:

E tudo me é estrangeiro, tudo, sem um ser para mim, sem um só lugar onde abrigar essa mágoa. [...] Não sou daqui - também não sou de outro lugar. E o mundo não é mais do que uma paisagem desconhecida onde meu coração não encontra mais apoio. Estrangeiro, quem pode saber o que essa palavra quer dizer.⁴⁷⁵

Os editores de seus *Cadernos (1939 – 42): a guerra começou, onde está a guerra?* esclarecem que o jovem escritor chegara à Paris há pouco, manifestando estranhamento à nova atmosfera, comparada às paisagens argelinas com que já estava habituado.⁴⁷⁶ É sob tal signo de estranhamento que *O estrangeiro*, seu romance de estreia, é desenvolvido.

A obra é dividida em duas partes; a primeira apresenta seis capítulos e a segunda, mais cinco. Trata-se de um romance em primeira pessoa: como numa espécie de diário, quem conta o que lhe acontece é Meursault, o narrador-personagem. Caso ainda não se tenha ciência do enredo, os dois parágrafos a seguir buscam brevemente pontuá-lo para que, então, seja possível discutir a obra e suas nuances.

A história começa com o informe de morte da mãe do protagonista. Meursault comparece ao velório, sepulta sua mãe e volta para casa. No dia seguinte, sábado, ele toma um banho de mar com sua doravante namorada Marie Cardona — uma jovem datilógrafa conhecida de Meursault. À noite, vão ao cinema ver um filme de comédia e, na volta, dormem juntos. O domingo é de tédio e a personagem fica a observar o movimento da rua de sua varanda. Mais uma semana de trabalho começa e, ao voltar para casa, o protagonista encontra seu vizinho Raymond, que o convida para jantar em sua casa. O vizinho lhe diz que discutiu com sua “amante” e quer se vingar. Pede para Meursault ajudar escrevendo uma carta a ser entregue à tal amante, como forma de emboscada. O pedido é aceito e a carta, escrita. No sábado seguinte, Meursault e Marie Cardona vão à praia aproveitar um dia de sol. No domingo, ouve-se barulho da casa de Raymond — é o vizinho colocando em prática seu plano de vingança. Outra semana de trabalho: Raymond convida Meursault e Marie Cardona a ir, no fim de semana seguinte, à casa de praia de um amigo. No domingo, Meursault, Marie e Raymond vão à casa de

⁴⁷⁵ CAMUS, 2014, p. 57

⁴⁷⁶ CAMUS, 2014, p. 57

praia do amigo Masson. Raymond nota que o irmão de sua amante está os perseguindo. Faz um tempo agradável e logo esquecem disso. Antes do almoço, Meursault, Marie e Masson tomam um banho de mar. Depois do almoço, os quatro jovens vão caminhar na praia e Marie fica a arrumar as coisas com a esposa do anfitrião. Os rapazes encontram três árabes — dentre os quais está o irmão que persegue Raymon — e há uma briga. Raymond se fere e retornam para a casa de Masson. Raymond resolve refazer a caminhada. Meursault o segue. Encontram o árabe que os seguia ao fim da praia, mas nada ocorre. Raymond lhe entrega um revólver, pois Meursault diz que usá-lo seria golpe baixo. Voltam. Pela terceira vez, desta vez a sós, Meursault caminha pela praia. No seu bolso, o revólver. Encontra o tal árabe e o mata a tiros, sem que haja um embate físico.

Na segunda parte da obra, Meursault descreve seus dias na prisão. Os relatos deixam de ser semanais; passam a ser feitos de forma esparsa entre longos meses seguidos. Embora considere seu caso muito simples, a máquina penal não vê o caso dessa forma. Observa também que falam muito sobre coisas que não têm a ver com o crime cometido, como seu comportamento durante e após o enterro de sua mãe. Marie o visita uma vez. Depois, a personagem relata suas dificuldades iniciais na cadeia: houve a abstinência do cigarro, a falta de um corpo feminino e os pensamentos de “homem livre”, como descer até a praia e aproveitar mais um dia de sol. Meses depois de ser encarcerado, Meursault é condenado à pena de morte e, no capítulo derradeiro, busca pensar em alguma escapatória para a morte. Não encontra saída e espera que venham buscá-lo em sua cela.

* * *

Meursault, o protagonista de *O estrangeiro*, é um escriturário que leva uma vida pacata, pouco reflexiva, guiada pelos hábitos irrefletidos, mas em total acordo com o que realmente pensa e sente. A conduta do personagem é guiada pelas sensações momentâneas, o que faz de sua vida uma perene sucessão de presentes. Trata-se de “uma consciência esvaziada, estranha (ou ‘estrangeira’) a tudo, que vive no tempo presente e na recusa de estabelecer nexos entre a gratuidade dos fatos.”⁴⁷⁷

⁴⁷⁷ PINTO, 2011, p. 05

A obra em si não é mera ilustração ficcional de uma filosofia, mas é inegável que a conduta do jovem escrivão das praias e do sol formula uma sensibilidade, um sentimento de absurdo.⁴⁷⁸ Meursault é o “anti-herói absurdo” por excelência. O leitor o vê como se ele estivesse atrás de um vidro, pois há a sensação de que falta algo de essencial: a explicação de suas ações. O narrador-personagem fala da própria vida como se estivesse falando da vida de outra pessoa. As frases breves, desconexas umas das outras, mostram como os acontecimentos do cotidiano de Meursault são absurdos, porque ocorrem sem um fim específico. Assim, a vida desse funcionário leva o leitor a refletir sobre a própria existência por outra ótica: uma sequência de eventos que não leva a lugar nenhum — é assim que Camus sugere a criação do sentimento de absurdo no leitor.⁴⁷⁹ Ao rascunhar sobre o protagonista de sua obra romanesca, o autor escreve que:

[...] ele não chega a nada e não chegará a nada porque se dispersa, porque não sabe escolher os seus deveres [...]. Ele pode ser explicado inteiramente por seus hábitos. Seu hábito mais mortal: ficar deitado. [...] Uma história começa numa praia ardente e azul, nos corpos morenos de dois seres jovens - banhos, brincadeiras na água e no sol [...] o corpo e seu repouso em roupas leves.⁴⁸⁰

3.1 A NATUREZA E AS SENSACIONES

Ainda que a história de *O estrangeiro* não tenha início propriamente dito numa praia, a proposta estética é tal e qual a ideia pré-concebida do escritor: um cenário marcado fortemente pelo sol e pelas manifestações naturais da terra, a ponto dos sentimentos sucumbirem diante do reino das sensações. Nas palavras de Silva,

[...] em *O Estrangeiro*, a presença dos elementos naturais continua a ter força: o vento, o mar, o sol, a vida sensorial, dos quais viria para Meursault a alegria de viver; o personagem conserva uma profunda ligação com o mundo material e natural: diferentemente dos homens que são estranhos uns aos outros, esse mundo mesmo não sendo razoável, permanece uma presença.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ PINTO, 2011, p. 09

⁴⁷⁹ PINO, 2014, p. 113

⁴⁸⁰ CAMUS, 2014, p. 48 e 51

⁴⁸¹ SILVA, In: CAMUS, 2014, p. 88

O protagonista de *O estrangeiro* afirma: “[...] meu temperamento era este – meus impulsos físicos perturbavam com frequência os meus sentimentos.”⁴⁸² Tal fala é chave de leitura para se compreender o apego do jovem argelino às sensações físicas e aos elementos naturais.

De fato, o narrador-personagem se entrega completamente às suas sensações físicas e *a todo momento* descreve como está o tempo, como isso repercute e reflete no modo como se sente, se está com sono ou não, se algum incômodo físico o importuna. Isso fica claro para o leitor quando se percebe que essas descrições ocupam o lugar em que se esperava falar de sentimentos e de como os acontecimentos pessoais podem trazer à memória um ou outro pensamento específico. Mas, não. Todos os capítulos da obra — tanto da primeira, quanto da segunda parte — são tomados por observações sobre *sensações*, pouco (para não falar nada) sobre *sentimentos*.

“A vida de Meursault era um apelo para uma pacífica sensualidade não atrapalhada por conceitos e razões.”⁴⁸³ A personagem descreve constantemente suas sensações físicas, mas em momento algum explica o porquê dos acontecimentos de sua vida, ou expressa sentimentos profundos. Seu deleite são as ações livres realizadas com o rosto suando sob o sol.⁴⁸⁴ A personagem enfatiza o gosto pela praia, o bronze dos corpos humanos e brincadeiras como encher a boca com a espuma das ondas do mar – em tal exultação estética se encontra a sua verdade, mesmo que efêmera e simplória. Pode-se falar de uma entrega de si aos deleites que aquela terra de sol e de luz lhe dava. Nos cadernos camusianos, encontra-se a seguinte anotação: “Gisèle e a guerra. ‘Não leio jornal. O que me interessa é o tempo que está fazendo. Vou acampar domingo’.”⁴⁸⁵ Embora não identificada, a fala de “Gisèle” se relaciona com o sentimento de absurdo. Prefere-se saber sobre o tempo para acampar a ler o jornal; ou seja, a mulher não se interessa pelo absurdo que é a guerra, que, embora coloque em evidência o choque entre a vida e a morte, nada esclarece. Enquanto acontecia – entre 1939 e 1945 –, a guerra não evidenciava, em termos da filosofia camusiana, certeza alguma, senão a mesma que o absurdo sugere: a morte. Como Meursault, a moça parece direcionar seu interesse aos prazeres mais evidentes de sua vida — no caso, com a predileção pelo acampamento.

⁴⁸² Cependant, je lui ai expliqué que j'avais une nature telle que mes besoins physiques dérangent souvent mes sentiments. (CAMUS, 1942, p. 102)

⁴⁸³ GONZÁLES, 1982, p. 59

⁴⁸⁴ GONZÁLES, 1982, p. 96

⁴⁸⁵ CAMUS, 2014, p. 41

Esse é o estado de vivência do ser humano tomado pelo absurdo: cessa-se a busca por explicações em signos doravante inócuos, incompreensíveis. O indivíduo recusa proposições das quais não se pode estar certo, pois sobrepujam a medida humana de justa compreensão.

No dia em que Meursault foi velar sua mãe, “fazia muito calor”.⁴⁸⁶ O pequeno necrotério do asilo “estava cheia de uma bela luz de fim de tarde”⁴⁸⁷, e o brilho da luz das paredes o cansava.⁴⁸⁸ Ainda diante do corpo da genitora, o filho afirma que a noite caíra bruscamente,⁴⁸⁹ que a noite chegou com uma temperatura agradável, que o café o reanimara, que pela porta aberta entrava um cheiro de noites e de flores.⁴⁹⁰ Ora diz estar com sono, ora que o sono passou, mas que se sente cansado e com dores nos rins.⁴⁹¹ No dia seguinte, faz-se a procissão fúnebre do cadáver até o cemitério. Meursault pontua que era um belo dia que se anunciava e, se não fosse pela sua mãe, teria o prazer de sair para caminhar.⁴⁹² Por meio de seu relato, o leitor ainda descobre que “o céu estava cheio de sol”⁴⁹³ e que, como o narrador começa a suar enquanto caminha, ele se abana com um lenço.⁴⁹⁴ A correlação entre si e o dia de sol pode ser resumida no seguinte excerto:

O brilho do céu estava insuportável. [...] Eu estava um pouco perdido entre o céu azul e branco e a monotonia destas cores, negro pegajoso do asfalto aberto, negro desbotado das roupas, negro laca do carro. Tudo isto, o sol, o cheiro do couro e de esterco do carro, o do verniz e do incenso, o cansaço de uma noite de insônia, me perturbava as ideias.⁴⁹⁵

É curioso notar como o autor escolhe um acontecimento capital na vida das pessoas para delinear a conduta, o posicionamento de Meursault. Pensar na morte da genitora, em

⁴⁸⁶ Il faisait très chaud. (CAMUS, 1942, p. 10)

⁴⁸⁷ La pièce était pleine d'une belle lumière de fin d'après-midi. (CAMUS, 1942, p. 15)

⁴⁸⁸ L'éclat de la lumière sur les murs blancs me fatiguait. p. 17 (CAMUS, 1942, p. 17)

⁴⁸⁹ Le soir était tombé brusquement. (CAMUS, 1942, p. 17)

⁴⁹⁰ Il faisait doux, le café m'avait réchauffé et par la porte ouverte entraient une odeur de nuit et de fleurs. Je crois que j'ai somnolé un peu. (CAMUS, 1942, p. 18)

⁴⁹¹ Je n'avais plus sommeil, mais j'étais fatigué et les reins me faisaient mal. (CAMUS, 1942, p. 20)

⁴⁹² C'était une belle journée qui se préparait. Il y avait longtemps que j'étais allé à la campagne et je sentais quel plaisir j'aurais pris à me promener s'il n'y avait pas eu maman. (CAMUS, 1942, p. 22)

⁴⁹³ Le ciel était déjà plein de soleil. (CAMUS, 1942, p. 26)

⁴⁹⁴ La sueur coulait sur mes joues. Comme je n'avais pas de chapeau, je m'éventais avec mon mouchoir. (CAMUS, 1942, p. 28)

⁴⁹⁵ L'éclat du ciel était insoutenable. [...] J'étais un peu perdu entre le ciel bleu et blanc et la monotonie de ces couleurs, noir gluant du goudron ouvert, noir terne des habits, noir laque de la voiture. Tout cela, le soleil, l'odeur de cuir et de crottin de la voiture, celle du vernis et celle de l'encens, la fatigue d'une nuit d'insomnie, me troublait le regard et les idées. (CAMUS, 1942, p. 29)

termos gerais, é pensar nostálgicamente: aprendizados, dificuldades, superações, carinho e em toda a família de afetos — sejam eles mais, ou menos pulgentes. Não é o que ocorre no capítulo de abertura do livro. Sob a forte influência do sol no corpo do narrador-personagem, a morte da sra. Meursault, em termos discricionais, fica em segundo plano.

Ao se referir à Marie Cardona, o moço sempre o faz de forma hedônica. Diz que, ao nadar ao seu lado, roça seus seios.⁴⁹⁶ Sua narrativa juvenil revela que, através de belos vestidos que ela usava, adivinhavam-se “seus seios firmes”, que o queimado de sol lhe dava um aspecto de flor e que tudo isso fazia com que Meursault a desejasse intensamente.⁴⁹⁷ Quando juntos na praia, o jovem revela:

Marie chegou perto, então, e colou-se a mim na água. Colou a boca contra a minha. A língua dela refrescava-me os lábios, e rolamos por instantes nas ondas. Quando nos vestimos na praia, Maria olhava-me com olhos brilhantes. Beijei-a. [...] Corremos e nos atiramos nas primeiras ondas. Demos algumas braçadas e ela colocou-se a mim. Senti suas pernas em volta da minha e desejei-a.⁴⁹⁸

É possível atribuir um sentido conotativo para quando Meursault a “deseja”. O termo pode representar a vontade que se tem por ela, por seu corpo, como também a própria consumação sexual entre os dois. Nesse aspecto, sugestões de atividades sexuais são feitas de maneira sutil pelo narrador-personagem. Em momento algum ele explicita as atividades íntimas, mas expressões como “veio pra minha casa”, “quando nos vestimos” e “senti suas pernas em volta da minha e desejei-a” abrem precedente para tais conotações.

Ao longo do livro, felicidade para Meursault é viver sob os raios de sol, passando seus dias de folga em praias e observando atentamente como os elementos naturais — como

⁴⁹⁶ Je l'ai aidée à monter sur une bouée et, dans ce mouvement, j'ai effleuré ses seins. (CAMUS, 1942, p. 34)

⁴⁹⁷ J'ai eu très envie d'elle parce qu'elle avait une belle robe à raies rouges et blanches et des sandales de cuir. On devinait ses seins durs et le brun du soleil lui faisait un visage de fleur. (CAMUS, 1942, p. 57)

⁴⁹⁸ Marie m'a rejoint alors et s'est collée à moi dans l'eau. Elle a mis sa bouche contre la mienne. Sa langue rafraîchissait mes lèvres et nous nous sommes roulés dans les vagues pendant un moment. Quand nous nous sommes rhabillés sur la plage, Marie me regardait avec des yeux brillants. Je l'ai embrassée. [...] Nous avons couru pour nous étaler dans les premières petites vagues. Nous avons fait quelques brasses et elle s'est collée contre moi. J'ai senti ses jambes autour des miennes et je l'ai désirée. p. 83, 84 (CAMUS, 1942, p. 58, 83, 84)

o sol, o mar, as estrelas, o cair da noite, o céu noturno etc ⁴⁹⁹ — contracenam com o seu quotidiano. No dia seguinte ao enterro de sua mãe, toma um banho de mar e sente que “tinha o céu inteiro nos olhos, e ele estava azul e dourado”. ⁵⁰⁰ O astro maior o domina e concentra toda sua atenção, a ponto de o rapaz deixar de prestar atenção em outras coisas porque o sol lhe faz bem. ⁵⁰¹ Quando, num domingo, o sol se põe, o jovem fica muito tempo olhando para o céu e diz que fazia uma bela tarde. ⁵⁰² Ao voltar do serviço num dia de semana, já de noite, caminha lentamente rente ao cais, observa que o sol estava esverdeado e diz se sentir feliz. ⁵⁰³

A descrição que o jovem argelino faz do local em que mora, embora breve, é fundamental para aprofundar a compreensão da proposta ficcional da personagem, e como ela se relaciona com o absurdo camusiano: “Vivo apenas neste quarto, entre cadeiras de palha um pouco afundadas, o armário, cujo espelho está amarelado, a cômoda e a cama de latão. O resto está abandonado.” ⁵⁰⁴ Seu apartamento, entendido como parte de seus bens materiais, não é descrito com mais detalhe algum. Tudo o que se sabe do local está no excerto supracitado. Em termos comparativos, o que Meursault fala sobre a natureza praiana, os elementos naturais, as sensações recorrentes daí, é muito mais bem detalhado do que o que afirma sobre o local que habita. Móveis velhas, amareladas e afundadas antagonizam o bem-estar camusiano junto à natureza. O que isso quer dizer? Que o reino de Meursault não era o dos bens materiais, mas sim o natural. Não era de seu interesse adquirir objetos para mobiliar e equipar a casa, mas sim sair e descer, sempre que possível, para o mar. Tal proposta aparece em conformidade com a noção de núpcias e de absurdo camusianos. Meursault aposta e se interessa e descreve coisas de que pode estar certo – de suas sensações sob o sol que o ilumina.

Nem mesmo o aprisionamento destrona as sensações na Meursault. Ao ser detido, o jovem observa que “a prisão ficava no alto da cidade e, por uma pequena janela

⁴⁹⁹ Les lampes de la rue se sont alors allumées brusquement et elles ont fait pâlir les premières étoiles qui montaient dans la nuit. (CAMUS, 1942, p. 40)

⁵⁰⁰ J'avais tout le ciel dans les yeux et il était bleu et doré. (CAMUS, 1942, p. 34)

⁵⁰¹ Puis je n'ai plus fait attention à ce tic parce que j'étais occupé à éprouver que le soleil me faisait du bien. (CAMUS, 1942, p. 82)

⁵⁰² L'après-midi était beau. [...] Je suis resté longtemps à regarder le ciel. (CAMUS, 1942, p. 37, 39)

⁵⁰³ Il faisait très chaud dans le bureau et le soir, en sortant, j'ai été heureux de revenir en marchant lentement le long des quais. Le ciel était vert, je me sentais content. (CAMUS, 1942, p. 45)

⁵⁰⁴ Je ne vis plus que dans cette pièce, entre les chaises de paille un peu creusées, l'armoire dont la glace est jaunie, la table de toilette et le lit de cuivre. Le reste est à l'abandon. (CAMUS, 1942, p. 36)

conseguia ver o mar.”⁵⁰⁵ Durante o aprisionamento, ele observa que “o mais difícil é que tinha pensamentos de homem livre. Por exemplo, desejo de estar numa praia e descer para o mar.”⁵⁰⁶ Afirma que o desejo por uma mulher o atormentava,⁵⁰⁷ que no início sentiu falta dos cigarros e que, a não ser por tais aborrecimentos, não se sentia tão infeliz.⁵⁰⁸ O excerto a seguir representa bem o panorama:

Assaltaram as lembranças de uma vida que já não me pertencia, mas onde encontrara as mais pobres e as mais tenazes das minhas alegrias: cheiros de verão, o bairro que eu amava, um certo céu de entardecer, o riso e os vestidos de Marie.⁵⁰⁹

Resumindo, não havia remorso, ou sentimento afim, que o fazia sofrer. O que realmente o aborrecia era a estrita privação da liberdade para se entregar aos desejos libidinais junto à sua companheira, descer até o mar, sentir o vento soprar contra o seu coto e a areia molhada amaciando a sola de seus pés.

3.2 A INDIFERENÇA, O ABSURDO E A ESPERANÇA

Meursault vê com indiferença tudo no mundo que não seja o momento que vive⁵¹⁰, de forma que pouco lhe importa o que já passou, como também não se interessa pelo porvir: o rapaz não é nostálgico do passado e tampouco espera grandes planos para o futuro. Ciente da finitude da vida — de um destino devastador e inescapável que é a redução ao pó —, de que “morre-se só, todos vão morrer sozinhos”⁵¹¹, não se comove pelos contratempos da existência; pelo contrário, encontra sua própria grandeza no desprezo por sua condição mortal: vive seus dias sem jamais se resignar a qualquer

⁵⁰⁵ La prison était tout en haut de la ville et, par une petite fenêtre, je pouvais voir la mer. (CAMUS, 1942, p. 114).

⁵⁰⁶ Au début de ma détention, pourtant, ce qui a été le plus dur, c'est que j'avais des pensées d'homme libre. Par exemple, l'envie me prenait d'être sur une plage et de descendre vers la mer. (CAMUS, 1942, p. 119)

⁵⁰⁷ Par exemple, j'étais tourmenté par le désir d'une femme. C'était naturel, j'étais jeune. (CAMUS, 1942, p. 120)

⁵⁰⁸ À part ces ennuis, je n'étais pas trop malheureux. (CAMUS, 1942, p. 122)

⁵⁰⁹ J'ai été assailli des souvenirs d'une vie qui ne m'appartenait plus, mais où j'avais trouvé les plus pauvres et les plus tenaces de mes joies : des odeurs d'été, le quartier que j'aimais, un certain ciel du soir, le rire et les robes de Marie. (CAMUS, 1942, p. 160, 161)

⁵¹⁰ CAMUS, 2014, p. 52

⁵¹¹ CAMUS, 2014, p. 24

coisa que sugira morte e fim. Essa é, para Camus, a essência da nobreza (a verdadeira, a do coração) do indivíduo absurdo.⁵¹²

Essa vivência pulsante e não resignada demarca, a partir de suas ações, a diferença entre a desesperança e o desespero. Em consonância com o que Camus versa sobre o homem absurdo em *O Mito de Sísifo*, a morte não é motivo para o protagonista do romance se desesperar, sofrer, se angustiar. Pelo contrário, sua ausência de esperança — aqui chamada de desesperança — é o elemento que o faz aproveitar, da melhor maneira possível, a sua vida sensorial. Binda põe a questão nos seguintes termos:

Uma vez lúcido, o homem firma um acordo com o mundo à sua volta e está pronto a tudo viver no presente. Ele desfruta das paisagens, do sol, do mar e do vento com a certeza de que os elementos naturais compõem sua realidade concreta. Para Camus, as esperanças religiosas mascaram a verdade do mundo e não permitem que o homem desfrute de sua existência da maneira que deveria. Daí o desejo de recusar a esperança de uma vida plena renunciando a um futuro incerto.⁵¹³

Tal recusa faz-se presente, por exemplo, quando Marie Cardona visita Meursault na prisão e lhe diz que era preciso ter esperança. A resposta do jovem detento não é outra: “Tinha desejo por esse tecido delicado e, fora disso, não sabia muito em que havia de ter esperança.”⁵¹⁴ O seu vislumbre único, o seu anseio, estava e continuava na ordem do dia: esperava algo da alçada das sensações e da certeza — via sua namorada trajando um belo tecido e, se esperava, esperava unicamente senti-lo rente a seu corpo.

Os momentos finais do romance são marcados pela recusa de Meursault em receber o capelão, de negar a redenção final antes que seja executado. Quando, mesmo assim, o capelão vai à sua cela e lhe pergunta se não tinha nenhuma esperança e vivia com o pensamento de que morreria por inteiro, o detento diz que era isso mesmo que achava.⁵¹⁵ Afirma ainda que, se pensava em outra vida, pensava numa em que poderia se lembrar desta daqui;⁵¹⁶ isto é, não recepciona as narrativas da eternidade como alento e

⁵¹² CAMUS, 2014, p. 24

⁵¹³ BINDA, 2015, p. 19

⁵¹⁴ Marie m'a crié qu'il fallait espérer. J'ai dit : « Oui. » [...] J'avais envie de ce tissu fin et je ne savais pas très bien ce qu'il fallait espérer en dehors de lui. (CAMUS, 1942, p. 117)

⁵¹⁵ « N'avez-vous donc aucun espoir et vivez-vous avec la pensée que vous allez mourir tout entier ? - Oui », ai-je répondu. (CAMUS, 1942, p. 178)

⁵¹⁶ Mais lui m'a arrêté et il voulait savoir comment je voyais cette autre vie. Alors, je lui ai crié : « Une vie où je pourrais me souvenir de celle-ci », (CAMUS, 1942, p. 181)

recompensa pelo que se passa aqui – gosta mesmo é do que tem ainda em vida. Como o capelão insiste com as importunações, Meursault perde a paciência e lhe diz que

nenhuma das suas certezas valia um cabelo de mulher. Nem sequer tinha certeza de estar vivo, já que vivia como um morto. Eu parecia ter as mãos vazias. Mas estava certo de mim mesmo, certo de tudo, mais certo do que ele, certo da minha vida e desta morte que se aproximava.⁵¹⁷

Nesse excerto, fica claro como o referencial de certeza era outro para o prisioneiro. O “parecia ter mãos vazias” retoma o julgamento alheio sobre aqueles que não têm esperança. Se a eternidade é tudo e esta vida é mera passagem a ser superada, um paliativo para algo melhor, então quem se apega unicamente a ela realmente não tem nada. O jovem está ciente desse tipo de pensamento, mas busca estar certo da parte que lhe cabe: ao dizer que estava certo de si mesmo, reafirma sua tenaz fidelidade às suas certezas: estava vivo, amava o desfrute desta vida e detestava pensar que, com o julgamento, isso tudo acabaria. Essa era toda a sua ciência.

A indiferença, em *O Estrangeiro*, é construída a partir de um choque com certas expectativas comportamentais no tecido social. Nas variadas situações comunicativas, há sempre um conjunto de condutas, mais ou menos delineado, que se espera dos interlocutores. Meursault é considerado como indiferente por quebrar com esse raio de expectativas, dentro do qual comumente se dá importância a acontecimentos x, y e z do quotidiano. Angela Binda elucida que

a indiferença que Meursault demonstra pelas coisas, confundida muitas vezes com indolência, pode ser compreendida como uma fidelidade às suas próprias ideias. Fala o que acha que está certo independentemente se isso convém aos homens ou não.⁵¹⁸

Nesse sentido, o parágrafo inaugural do romance é emblemático: “Hoje, mamãe morreu. Ou talvez ontem, não sei bem. Recebi um telegrama do asilo: ‘Sua mãe faleceu. Enterro amanhã. Sentidos pêsames.’ Isso não esclarece nada. Talvez tenha sido ontem.”⁵¹⁹ Aqui, o leitor tem seu primeiro estranhamento com a postura do protagonista; afinal, é chocante que o sujeito não saiba ao certo o dia de falecimento de sua mãe.

⁵¹⁷ “[...] aucune de ses certitudes ne valait un cheveu de femme. Il n'était même pas sûr d'être en vie puisqu'il vivait comme un mort. Moi, j'avais l'air d'avoir les mains vides. Mais j'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui, sur de ma vie et de cette mort qui allait venir.” (CAMUS, 1942, p. 182)

⁵¹⁸ BINDA, 2015, p. 109

⁵¹⁹ Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : « Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués. » Cela ne veut rien dire. C'était peut être hier. (CAMUS, 1942, p. 09)

Durante o fim de semana de velório e sepultamento de sua genitora, Meursault não faz questão que o caixão seja desparafusado para se despedir da mãe,⁵²⁰ assim como não se recorda qual era sua idade exata.⁵²¹ Após o porteiro do asilo lhe oferecer uma xícara de café com leite, o protagonista chega, em verdade, a fumar um cigarro ao lado do caixão – afinal, não enxerga impedimentos para não fazê-lo.

Ofereceu-se, então, para me trazer uma xícara de café com leite. Como gosto muito de café com leite, aceitei, e ele voltou alguns instantes depois com uma bandeja. Bebi. Tive, então, vontade de fumar. Mas hesitei, porque não sabia se podia, diante de mamãe. Pensei: não tinha nenhuma importância. Ofereci um cigarro ao porteiro e fumamos.⁵²²

No dia seguinte ao sepultamento, um sábado ensolarado, as atitudes indiferentes continuam: o jovem decide tomar um banho de mar⁵²³ e, à noite, vai ao cinema assistir a um filme de comédia com Maria Cardona,⁵²⁴ por quem se enamora. Depois do filme, os dois se beijam e a moça dorme na casa dele.⁵²⁵ Ao final do dia de domingo, o filho não enlutado chega à seguinte conclusão: “Pensei que passara mais um domingo, que mamãe agora estava enterrada, que ia retomar o trabalho e que, afinal, nada mudara.”⁵²⁶

Quando Raymond, seu vizinho, o convida para jantar, lhe pergunta se não quer ser seu amigo. O protagonista responde com um “tanto faz”,⁵²⁷ o que, inclusive, reafirma em

⁵²⁰ “On l'a couverte, mais je dois dévisser la bière pour que vous puissiez la voir. » Il s'approchait de la bière quand je l'ai arrêté. Il m'a dit : « Vous ne voulez pas ? » J'ai répondu: « Non. »” (CAMUS, 1942, p. 14)

⁵²¹ « Elle était vieille ? » J'ai répondu : « Comme ça », parce que je ne savais pas le chiffre exact. (CAMUS, 1942, p. 28)

⁵²² “Il m'a offert alors d'apporter une tasse de café au lait. Comme j'aime beaucoup le café au lait, j'ai accepté et il est revenu un moment après avec un plateau. J'ai bu. J'ai eu alors envie de fumer. Mais j'ai hésité parce que je ne savais pas si je pouvais le faire devant maman. J'ai réfléchi, cela n'avait aucune importance. J'ai offert une cigarette au concierge et nous avons fumé.” (CAMUS, 1942, p. 17)

⁵²³ Pendant que je me rasais, je me suis demandé ce que j'allais faire et j'ai décidé d'aller me baigner. (CAMUS, 1942, p. 33, 34)

⁵²⁴ Je lui ai demandé si elle voulait venir au cinéma, le soir. Elle a encore ri et m'a dit qu'elle avait envie de voir un film avec Fernandel. (CAMUS, 1942, p. 35)

⁵²⁵ Vers la fin de la séance, je l'ai embrassée, mais mal. En sortant, elle est venue chez moi. (CAMUS, 1942, p. 35)

⁵²⁶ J'ai pensé que c'était toujours un dimanche de tiré, que maman était maintenant enterrée, que j'allais reprendre mon travail et que, somme toute, il n'y avait rien de changé. (CAMUS, 1942, p. 41)

⁵²⁷ j'étais un homme, je connaissais la vie, que je pouvais l'aider et qu'ensuite il serait mon copain. Je n'ai rien dit et il m'a demandé encore si je voulais être son copain. J'ai dit que ça m'était égal. (CAMUS, 1942, p. 49)

sua narração em primeira pessoa: “Tanto fazia ser ou não amigo dele, e ele parecia realmente ter vontade disso.”⁵²⁸

Em ambiente profissional, a indiferença de Meursault é recepcionada como desinteresse e falta de ambição. Por um lado, o escriturário cumpre com seus deveres, seu chefe não precisa chamar sua atenção. Por outro, o moço não demonstra grande empolgação com o que acontece durante suas horas comerciais. Vale conferir o trecho em que seu patrão lhe oferece uma promoção para trabalhar em um escritório em Paris⁵²⁹ :

Declarou que ia falar-me de um projeto ainda muito vago. Queria apenas saber a minha opinião sobre o assunto. Pretendia instalar um escritório em Paris, para tratar de seus negócios, diretamente com as grandes companhias, e perguntou-me se eu estava disposto a ir para lá. Isto me permitiria viver em Paris e viajar durante parte do ano. - Você é novo e acho que essa vida lhe agradaria. Disse que sim, mas que no fundo tanto fazia. Perguntou-me, depois, se eu não estava interessado em uma mudança de vida. Respondi que nunca se muda de vida; que, em todo caso, todas se equivaliam, e que a minha aqui não me desagradava em absoluto.⁵³⁰

Entretanto, mesmo que Meursault decline, ou melhor, mostre desinteresse pela proposta profissional, ele alega que a vida dele não lhe desagradava em absoluto. Como se dá ao longo da primeira parte do romance, o desinteresse da personagem por temáticas caras à maioria não equivale a entristecimento, mas sim a um contentamento silente com sua própria vida.

Marie Cardona, por sua vez, chega a lhe perguntar se ele a ama e se ele casar-se-ia com ela. Sem rodeios, Meursault lhe responde que isso não tinha importância e que tanto fazia casar, ou não casar. Mantém-se em uma sinceridade indeclinável e, mais uma vez, sai como indiferente à instituição do matrimônio e à temática do amor. Segue o excerto com o diálogo entre os dois:

⁵²⁸ Cela m'était égal d'être son copain et il avait vraiment l'air d'en avoir envie. (CAMUS, 1942, p. 54)

⁵²⁹ Cabe notar, o enredo de *O Estrangeiro* se passa na cidade de Argel, na Argélia – então colônia francesa.

⁵³⁰ Il m'a déclaré qu'il allait me parler d'un projet encore très vague. Il voulait seulement avoir mon avis sur la question. Il avait l'intention d'installer un bureau à Paris qui traiterait ses affaires sur la place, et directement, avec les grandes compagnies et il voulait savoir si j'étais disposé à y aller. Cela me permettrait de vivre à Paris et aussi de voyager une partie de l'année. « Vous êtes jeune, et il me semble que c'est une vie qui doit vous plaire. » J'ai dit que oui mais que dans le fond cela m'était égal. Il m'a demandé alors si je n'étais pas intéressé par un changement de vie. J'ai répondu qu'on ne changeait jamais de vie, qu'en tout cas toutes se valaient et que la mienne ici ne me déplaisait pas du tout. (CAMUS, 1942, p. 68)

À noite, Marie veio buscar-me e perguntou se eu queria casar-me com ela. Disse que tanto fazia, mas que se ela queria, poderíamos nos casar. Quis, então, saber se eu a amava. Respondi, como aliás já respondera uma vez, que isso nada queria dizer, mas que não a amava. – Nesse caso, por que se casar comigo? – perguntou ela. Expliquei que isso não tinha importância alguma e que, se ela o desejava, nós poderíamos casar. [...] Queria simplesmente saber se, partindo de outra mulher com a qual tivesse o mesmo relacionamento, eu teria aceitado a mesma proposta. – Naturalmente – respondi.⁵³¹

É preciso, de todo modo, pontuar que, se por um lado a personagem mostra visível desinteresse pelos acontecimentos relacionados à vida das pessoas de seu convívio social, ou até mesmo pelas oportunidades e propostas que acontecem a si próprio, por outro, há um claro *interesse* (grifo meu) por uma vivência entregue aos elementos naturais, por um nutrir e gozar constantemente do que há para ser desfrutado em dias de sol, de brisa e de mar. Em outros termos, quanto a esses últimos elementos, ele de forma alguma é indiferente — bem o contrário disso, em verdade. Dessa forma, a outra faceta de seu desinteresse é o interesse pulsante por coisas que não recebem tamanha importância pelas pessoas.

Quanto ao absurdo, sentimento propulsor que ressoa no íntimo de Meursault, o autor esclarece:

Se for verdade que o absurdo está consumado (ou melhor, revelado), então é verdade que nenhuma experiência tem valor em si, e que todos os gestos são no mesmo nível instrutivos. A vontade não é nada. A aceitação, tudo. Contanto que na experiência mais humilde ou mais dilaceradora o homem esteja sempre ‘presente’ – e a suporte sem se desarmar, munido de toda a sua lucidez.⁵³²

Diante da morte, a consumação do absurdo resulta na equivalência de todos os gestos. Quando Meursault diz que ‘tanto faz’ para Raymond ou Marie, por exemplo, essa indiferença é transmitida. A seu ver, como no raciocínio absurdo previamente debatido, não se trata de viver as melhores experiências — suprimiu-se a ideia de melhor e pior —, mas de viver o maior número possível delas, estando sempre presente, ciente da finitude da vida e das poucas certezas que sua razão pode alcançar. Tal é a equivalência de que a

⁵³¹ Le soir, Marie est venue me chercher et m’a demandé si je voulais me marier avec elle. J’ai dit que cela m’était égal et que nous pourrions le faire si elle le voulait. Elle a voulu savoir alors si je l’aimais. J’ai répondu comme je l’avais déjà fait une fois, que cela ne signifiait rien mais que sans doute je ne l’aimais pas. « Pourquoi m’épouser alors ? » a-t-elle dit. Je lui ai expliqué que cela n’avait aucune importance et que si elle le désirait, nous pouvions nous marier. [...] Elle voulait simplement savoir si j’aurais accepté la même proposition venant d’une autre femme, à qui je serais attaché de la même façon. J’ai dit : « Naturellement. » (CAMUS, 1942, p. 69)

⁵³² CAMUS, 2014, p. 27

personagem lança mão ao declinar a promoção profissional feita por seu chefe; afinal, segundo o seu raciocínio, nunca se muda de vida — todas se equivalem. Com respeito a isso, Camus observa que “a exaltação do diverso, da quantidade, especialmente da vida dos sentidos e do abandono aos movimentos profundos só é legítima quando se sente seu desinteresse frente ao objeto.”⁵³³

3.3 O HÁBITO, O SILÊNCIO E A FRANQUEZA

Perante a recusa de qualquer ordenação providencial para o caos e a contingência reinantes no mundo, perante a equivalência de todos os gestos e a preponderância da quantidade de experiências em relação à qualidade, o hábito tem lugar privilegiado no universo filosófico e ficcional de Albert Camus. Para o raciocínio que não quer se apoiar em justificativas metafísicas para o porquê de as pessoas fazerem o que fazem quotidianamente, o hábito aparece como leitura plausível. É por conta dele que Meursault, em *O Estrangeiro*, vai ao restaurante de Céleste para fazer suas refeições,⁵³⁴ assim como pelo hábito que sua mãe, nos primeiros dias no asilo, chorava muito. Estava habituada a morar com o filho. Depois de se habituar ao recinto, teria chorado se a tirassem de lá.⁵³⁵ Salamano, um dos vizinhos de Meursault, estava habituado a seu cãozinho. Tanto que, há oito anos, o levava para passear duas vezes ao dia: às 11h e às 18h. Quando o cachorrinho some, o jovem escriturário tenta consolar o senhor dizendo que ele poderia arranjar outro cão, mas este lhe responde que já havia se habituado àquele.⁵³⁶

Já na prisão, a personagem é perguntada pelo seu advogado se sofrera no dia do enterro de sua mãe. Meursault lhe responde que perdera o hábito de questionar a si mesmo.⁵³⁷

Por fim, a sós em sua cela, o jovem detento reflete que

⁵³³ CAMUS, 2014, p. 48

⁵³⁴ J'ai mangé au restaurant, chez Céleste, comme d'habitude. (CAMUS, 1942, p. 10)

⁵³⁵ Dans les premiers jours où elle était à l'asile, elle pleurait souvent. Mais c'était à cause de l'habitude. Au bout de quelques mois, elle aurait pleuré si on l'avait retirée de l'asile. Toujours à cause de l'habitude. (CAMUS, 1942, p. 12)

⁵³⁶ Deux fois par jour, à onze heures et à six heures, le vieux mène son chien promener. Depuis huit ans, ils n'ont pas changé leur itinéraire. [...] J'ai dit au vieux Salamano qu'il pourrait avoir un autre chien, mais il a eu raison de me faire remarquer qu'il était habitué à celui-là. (CAMUS, 1942, p. 46, 73)

⁵³⁷ Il m'a demandé si j'avais eu de la peine ce jour-là. [...] J'ai répondu cependant que j'avais un peu perdu l'habitude de m'interroger (CAMUS, 1942, p. 101, 102)

Nessa época pensei muitas vezes que se me obrigassem a viver dentro de um tronco seco de árvore, sem outra ocupação além de olhar a flor do céu acima da minha cabeça, eu teria me habituado aos poucos. [...] Era, aliás, uma ideia de mamãe, e ela repetia com frequência que acabávamos acostumando-nos a tudo.⁵³⁸

Além de este excerto evidenciar uma máxima que o homem absurdo, representado por Meursault, toma para si, também mostra um vínculo pedagógico entre a genitora e seu filho: em meio a uma consciência voltada integralmente para o momento presente e para atitudes que afirmem a vida sensorial, o narrador-personagem leva a aprendizagem materna de que o ser humano acaba se acostumando a tudo.

Certo unicamente de seu presente, o funcionário de escritório se recusa a dialogar com todo o resto, de sorte que é visto pela sociedade em que vive como um estranho, um estrangeiro. “Pensa e age à margem do que geralmente seria o comportamento rotulado e aceitável pelas pessoas que o rodeiam.”⁵³⁹ Esse estranhamento não se dá unicamente de forma interpessoal, sentido sociedade–protagonista. O rapaz também se sente um estrangeiro a si próprio. As normas de bom convívio social lhe são estranhas porque fogem ao que toma como estritamente seguro em relação ao que sente; por isso, as convenções de nada servem como baliza para sua ação no mundo.

Quando se pergunta por que Meursault não joga o jogo da sociedade, a resposta é simples: ele se recusa a mentir. Mentir não é apenas dizer o que não é. É também, e sobretudo, dizer mais do que é e, no que concerne ao coração humano, dizer mais do que se sente.⁵⁴⁰

Ele se comunica de modo “mais direto e frontal, sem rodeios e justificativas”⁵⁴¹; isto é, comunica-se sob o signo da franqueza. Não só não faz questão de balizar ou adaptar sua fala às diferentes ocasiões, como se recusa em fazê-lo. Essa franqueza sem precedentes fica bastante clara na forma como Meursault lida com o seu julgamento na segunda parte do livro.

⁵³⁸ J'ai souvent pensé alors que si l'on m'avait fait vivre dans un tronc d'arbre sec, sans autre occupation que de regarder la fleur du ciel au-dessus de ma tête, je m'y serais peu à peu habitué. [...] C'était d'ailleurs une idée de maman, et elle le répétait souvent, qu'on finissait par s'habituer à tout. (CAMUS, 1942, p. 120)

⁵³⁹ BINDA, 2015, p. 107, 108

⁵⁴⁰ GONZÁLES, 1982, p. 39

⁵⁴¹ NABÃO, 2019.

Logo que Meursault é preso, pergunta ao juiz de instrução se era “absolutamente necessário ter um advogado” porque, na sua opinião, “o caso era muito simples.”⁵⁴² O jovem matara árabe em um domingo de sol. Nem a mais, nem a menos. Entretanto, diferentemente do réu, seu advogado público prevê que a indiferença do escriturário durante o enterro da mãe teria peso em seu julgamento e, por isso, lhe pergunta se poderia afirmar que, no dia, ele havia controlado seus sentimentos – por isso não teria chorado. Meursault responde simplesmente que não, não poderia dizer isso “porque não era verdade”.⁵⁴³ Mais avante, ao ser perguntado pelo juiz de instrução se havia se arrependido do assassinato, o réu reflete e diz que, em verdade, sentia era tédio.⁵⁴⁴ O posicionamento estrito de falar somente o que se considera verdade, sem dialogar com uma retórica insidiosa, resulta nisto: no dia de seu julgamento, Meursault diz que o assassinato se deu por causa do sol.⁵⁴⁵

Percebe-se, ao longo do romance, uma postura lacônica no discurso de Meursault. Nessa perspectiva, “calar tem a mesma importância, senão maior, do que falar”⁵⁴⁶, ou, como quer Camus em seu ensaio sobre o absurdo, “um homem é mais homem pelas coisas que silencia do que pelas que diz”⁵⁴⁷. Com tal forma de se comunicar, Meursault não mantém distância alguma entre o ser e o parecer⁵⁴⁸. Por meio do silêncio, o rapaz sugere não precisar da presença da rede de palavras de um idioma para se entregar à natureza, cuja beleza lhe é apreensível por meio das sensações⁵⁴⁹, e não dos silogismos e encadeamentos lógico-expositivos. A própria personagem expõe a situação nos seguintes termos: “É que eu nunca tenho grande coisa a dizer. Então fico calado.”⁵⁵⁰ Dentre outros desdobramentos, o silêncio de Meursault é também uma forma de protesto contra a expressão de tudo aquilo que ele não sente – em outras palavras, isso

⁵⁴² Puis il a voulu savoir si j'avais choisi un avocat. J'ai reconnu que non et je l'ai questionné pour savoir s'il était absolument nécessaire d'en avoir un. « Pourquoi ? » a-t-il dit. J'ai répondu que je trouvais mon affaire très simple. (CAMUS, 1942, p. 99)

⁵⁴³ Il m'a demandé s'il pouvait dire que ce jour-là j'avais dominé mes sentiments naturels. Je lui ai dit : « Non, parce que c'est faux. » (CAMUS, 1942, p. 102)

⁵⁴⁴ Il m'a seulement demandé du même air un peu las si je regrettais mon acte. J'ai réfléchi et j'ai dit que, plutôt que du regret véritable, j'éprouvais un certain ennui. (CAMUS, 1942, p. 109)

⁵⁴⁵ qu'il serait heureux, avant d'entendre mon avocat, de me faire préciser les motifs qui avaient inspiré mon acte. J'ai dit rapidement, en mêlant un peu les mots et en me rendant compte de mon ridicule, que c'était à cause du soleil. (CAMUS, 1942, p. 158)

⁵⁴⁶ GONZÁLES, 1982, p. 44

⁵⁴⁷ “Un homme est plus un homme par les choses qu'il tait que par celles qu'il dit” (CAMUS, 1942, p. 117)

⁵⁴⁸ GONZÁLES, 1982, p. 48

⁵⁴⁹ GONZÁLES, 1982, p. 46

⁵⁵⁰ « C'est que je n'ai jamais grand-chose à dire. Alors je me tais. » (CAMUS, 1942, p. 104)

também é uma manifestação da revolta camusiana preludiada em *O Mito de Sísifo* e desdobrada em *O homem revoltado*. Fiel às poucas certezas que pode ter de sua condição, a personagem enxerga na verbosidade um caminho para o desacordo entre, de um lado, o que se sabe e se sente e, de outro, o que diz. Trata-se de um homem viril no sentido etimológico do termo; ou seja, pauta suas ações na exata medida humana, do “*vir*” (homem, em latim). Camus diria: “chamamos os lúcidos de *viris*, e não queremos uma força que se separa da clarividência.”⁵⁵¹

3.4 A CULPA, O SOL E O JULGAMENTO ABSURDO

A culpa é outra temática presente nas páginas de *O estrangeiro*. Meursault não a conhece. Angela Binda esclarece que:

O personagem utiliza a palavra culpa por algumas vezes durante seu relato, mas demonstra não compreender ao certo sua real significação. Quando menciona que não teve culpa da morte da mãe, ao pedir ao patrão dois dias de licença para participar do seu velório e enterro, ou quando pensa em desculpar-se com a ex-colega de trabalho que se surpreende ao vê-lo de luto, Meursault se sente confuso e reflete se deveria ter mencionado aquelas palavras.⁵⁵²

O protagonista da obra sente certa demanda social, certa intimação, para que ele justifique, dê razões e motivos para os acontecimentos quotidianos. Mesmo que isso aconteça, o jovem é fiel às suas verdades e, se não está certo da justificativa para algo, ou se desconfia que simplesmente não houve um porquê claro para algo ter acontecido, não fala e, mais uma vez, abraça a postura de laconismo e silêncio. Isso pode ser observado quando o jovem diz ao porteiro do asilo que não era preciso abrir novamente o caixão de sua mãe para vê-la mais uma vez. “Calou-se e eu fiquei constrangido porque senti que não deveria ter dito isso. Momentos depois, me olhou. – Por quê? – perguntou, mas sem censura, como se pedisse uma informação. – Não sei.”⁵⁵³ Ao longo do velório, o jovem tem a impressão de que os silenciosos e idosos presentes estavam lá para julgá-lo.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ CAMUS, 2014, p. 12

⁵⁵² BINDA, 2015, p. 135

⁵⁵³ Il s'est interrompu et j'étais gêné parce que je sentais que je n'aurais pas dû dire cela. Au bout d'un moment, il m'a regardé et il m'a demandé : « Pourquoi ? » mais sans reproche, comme s'il s'informait. J'ai dit : « Je ne sais pas. » p. 14

⁵⁵⁴ J'ai eu un moment l'impression ridicule qu'ils étaient là pour me juger. (CAMUS, 1942, p. 19)

Meursault não parece ter completa dimensão do assassinio que cometeu. Enxerga no ocorrido uma fatalidade, mas não algo premeditado, elaborado, tramado.⁵⁵⁵ Imputam-lhe culpa, mas sente-se inocente – até mesmo uma vítima de uma situação contingente que se deu sob a égide dos raios solares.

Quando já preso, o juiz de instrução lhe aponta o Cristo crucificado, diz que os criminosos sempre choravam diante daquela imagem de dor. Nesse momento, o recém-detento relata que “ia responder que isso acontecia justamente porque se tratava de criminosos. Mas pensei que, afinal, eu também era como eles. Não conseguia habituar-me a esta ideia.”⁵⁵⁶ Certo momento, depois de uma sessão de perguntas junto a esse mesmo juiz, o jovem diz que “ao sair, ia até estender-lhe a mão, mas lembrei-me a tempo de que matara um homem.”⁵⁵⁷ Mais avante, no dia de seu julgamento, o réu revela que essa ausência do sentimento de arrependimento, de culpa, estava mais uma vez relacionada ao seu apego pelo tempo presente, pelo “aqui e agora”, ou pelo que estava por acontecer: “[...] eu nunca conseguira arrepender-me verdadeiramente de nada. Estava sempre dominado pelo que ia acontecer, por hoje ou por amanhã.”⁵⁵⁸

Meursault é, dessa forma, um rebento antissocial que “vive em estado de inocência e felicidade até que por acaso esse equilíbrio se rompe”⁵⁵⁹, pois, obviamente, para que haja uma experiência de separação, é preciso que primeiro tenha ocorrido uma união.⁵⁶⁰ O equilíbrio representa as núpcias que aproximavam o rapaz à natureza durante toda Parte 1 da obra. O modo inconsciente com que ele vivia e se entregava, em termos gideanos, aos “frutos da terra”; ou seja, aos pequenos prazeres de sua vida banhada de sol e mar. O rompimento desse equilíbrio, por sua vez, é caracterizado pelo assassinio do árabe. Uma morte disparatada como essa – seguida pela condenação de Meursault à morte no tribunal –, simboliza uma tomada de consciência e faz viver o absurdo. Assim, o mesmo cenário natural presente em *Núpcias* se repete em *O Estrangeiro*: a

⁵⁵⁵ BINDA, 2015, p. 135

⁵⁵⁶ Les criminels qui sont venus devant moi ont toujours pleuré devant cette image de la douleur. » J'allais répondre que c'était justement parce qu'il s'agissait de criminels. Mais j'ai pensé que moi aussi j'étais comme eux. (CAMUS, 1942, p. 109)

⁵⁵⁷ En sortant, j'allais même lui tendre la main, mais je me suis souvenu à temps que j'avais tué un homme. (CAMUS, 1942, p. 100)

⁵⁵⁸ je n'avais jamais pu regretter vraiment quelque chose. J'étais toujours pris par ce qui allait arriver, par aujourd'hui ou par demain. p. 155

⁵⁵⁹ GONZÁLES, 1982, p. 65

⁵⁶⁰ CAMUS, 2014, p. 73

figura do sol ⁵⁶¹, presente em ambos os textos, se configura tanto como fator convidativo e integrante de unidade e de nupcialidade, como também é válvula fundamental para a instalação do absurdo do humano, enquanto tomada de consciência. O sol gera tanto a felicidade com que Meursault leva sua vida despreocupada, em constantes núpcias com o campo do possível, como a abala a partir do assassinio do árabe na praia ⁵⁶². Como quer Camus em seus cadernos em que rascunha para a obra, “na praia, o homem, com os braços cruzados, crucificado ao sol.” ⁵⁶³ A crucificação, aqui, pode ser compreendida como entrega: entrega aos prazeres embaixo do sol – outro representante do absurdo e da contingência da condição humana, trazendo, ao mesmo tempo, vida e nenhuma resposta. Trata-se de uma força natural que, por um lado, é bela e cintilante e, por outro, indiferente à dor humana; nesse sentido, desumana.

564

O modo de vida de Meursault já refletia uma postura de alguém que estava ciente do absurdo que marca a condição humana, mas o protagonista simplesmente vivia uma sucessão eterna de presentes sem refletir sobre. A partir do assassinio, ele toma consciência de sua finitude e da antinomia que há entre o clamor e o silêncio, entre seu crime e a acusação, entre a vida que bate nele e a morte judicializada. Cabe a pergunta: há marcas textuais que trabalham a prenunciar o assassinato ocorrido na praia de Argel?

Aposta-se, aqui, em resposta positiva. Durante o enterro da sra. Meursault, logo no início da obra, uma enfermeira informa ao protagonista: “ – Se andarmos devagar – disse ela – arriscamo-nos a uma insolação. Mas se andarmos depressa demais transpiramos e, na igreja, apanhamos um resfriado. Tinha razão. Não havia saída.” ⁵⁶⁵ Tais foram exatamente as circunstâncias em que se encontrava Meursault no dia do assassinato não premeditado: ele caminhava vagarosamente sobre as areias de uma praia superaquecida sob um céu escaldante. A partir dessa relação, fica-se com a suspeita que, de fato, quando sacou a arma e disparou contra o árabe, o jovem tenha sofrido uma insolação: condição causada por exposição intensa ao sol e ao calor e que, dentre outros sintomas primários, causa tontura, distúrbios visuais e confusão mental. Quando, antes

⁵⁶¹ GONZÁLES, 1982, p. 34

⁵⁶² GONZÁLES, 1982, p. 76

⁵⁶³ CAMUS, 2014, p. 17

⁵⁶⁴ CAMUS, 2014, p. 46

⁵⁶⁵ « Si on va doucement, on risque une insolation. Mais si on va trop vite, on est en transpiration et dans l'église on attrape un chaud et froid. » Elle avait raison. Il n'y avait pas d'issue. (CAMUS, 1942, p. 30)

da caminhada final naquela praia, Raymond lhe entrega o revólver, a protagonista afirma que “o sol refletiu nele”.⁵⁶⁶ Por fim, Meursault sai sozinho em direção à fonte de água ao fim da praia, que brotava por trás de um rochedo. O objetivo do protagonista era lá repousar em paz. Encontra novamente o árabe e este, ao vê-lo se aproximar, saca uma faca e a exige a Meursault ao sol. O narrador revela:

[...] o árabe tirou a faca, que ele me exibiu ao sol. A luz brilhou no aço e era como se uma longa lâmina fulgurante me atingisse na testa. [...] Meus olhos ficaram cegos por trás desta cortina de lágrimas e de sal. Sentia apenas os címbalos da faca sempre diante de mim. Esta espada incandescente corroía as pestanas e penetrava meus olhos doloridos. Foi então que tudo vacilou.⁵⁶⁷

O narrador-personagem, além de estar aturdido sob o sol daquele domingo, ainda tem sua vista prejudicada em função do reflexo solar em uma arma branca apontada para ele. Embora o objetivo aqui não seja justificar uma ação que, na própria história, aparece como possível consequência do caos reinante no cotidiano de Meursault, é possível compreender o movimento do protagonista de sacar a arma e se defender.

A máquina jurídica representada neste romance de Camus também faz viver o absurdo. Espera-se que Meursault seja julgado pelo crime que cometeu, ou seja, pelo assassinato a mão armada. Entretanto, o jovem argelino é realmente julgado pela insensibilidade com que vive seus dias. Vale elucidar a situação.

Mal chega à prisão, o defensor público avisa a Meursault que os investigadores descobriram que ele dera provas de insensibilidade no dia do enterro de sua genitora.⁵⁶⁸ Nesse momento, o jovem argelino logo rebate dizendo que, na verdade, o que se passou durante o enterro de sua mãe não tinha nada a ver com o seu caso. Seu advogado, ciente do quão ardilosas podem ser as artimanhas da máquina penal pública, simplesmente diz que estava claro que Meursault jamais havia se envolvido com a justiça.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ “le soleil a glissé dessus.” (CAMUS, 1942, p. 90)

⁵⁶⁷ “[...] l’Arabe a tiré son couteau qu’il m’a présenté dans le soleil. La lumière a glissé sur l’acier et c’était comme une longue lame étincelante qui m’atteignait au front. [...] Mês yeux étaient aveuglés derrière ce rideau de larmes et de sel. Je ne sentais plus que les cymbales du soleil sur mon front et, indistinctement, le glaive éclatant jailli du couteau toujours en face de moi. Cette épée brûlante rongeaît mêt cils et fouillait mêt yeux douloureux. C’est alors que tout a vacillé.” (CAMUS, 1942, p. 94, 95)

⁵⁶⁸ Les instructeurs avaient appris que « j’avais fait preuve d’insensibilité » le jour de l’enterrement de maman. (CAMUS, 1942, p. 101)

⁵⁶⁹ Je lui ai fait remarquer que cette histoire n’avait pas de rapport avec mon affaire, mais il m’a répondu seulement qu’il était visible que je n’avais jamais eu de rapports avec la justice. (CAMUS, 1942, p. 103)

No dia de seu julgamento, o presidente da sessão afirma preludealmente “que estava lá para dirigir imparcialmente os debates de um caso que queria considerar com objetividade.”⁵⁷⁰ Só que é exatamente o contrário que acontece, pois logo depois diz que deveria abordar questões alheias ao caso, mas poderiam tocá-lo de perto. Dá, então, início a essa relação entre a presente-ausência de Meursault durante a Parte 1 da obra com seu crime: pergunta-lhe se sofreu com o falecimento da mãe, mas o rapaz só fala que nem ele nem sua mãe esperavam algo um do outro.⁵⁷¹ O promotor de justiça, principal responsável por acusar o réu, é quem mais se beneficia desse vínculo absurdo entre a indiferença de Meursault às convenções sociais e o crime por ele cometido. Nada, absolutamente nada é dito em relação ao momento do crime ou a temáticas estritamente correlatas. Em vez disso, o promotor recrimina as atitudes quotidianas do jovem réu após o enterro da genitora. Diz que Meursault deveria ter se recusado a tomar café diante de seu corpo;⁵⁷² enfatiza que, no dia seguinte à morte da mãe, o rapaz tomava banho de mar e, iniciando um relacionamento amoroso, ia ver um filme de comédia no cinema.⁵⁷³ Afirma ainda que Meursault era um desalmado, que nenhum princípio moral que atinge os homens lhe era acessível, que deveria ser afastado da sociedade dos homens por matar moralmente a própria mãe.⁵⁷⁴ Em resumo, como diz o próprio narrador-personagem, a retrospectiva de suas atitudes pós-enterro foi usada para se argumentar que ele premeditara o crime na praia; que, enquanto enterrava sua mãe, já o fazia com o coração de um criminoso.⁵⁷⁵ O rumo tomado ao longo do seu julgamento

⁵⁷⁰ Selon lui, il était là pour diriger avec impartialité les débats d'une affaire qu'il voulait considérer avec objectivité. (CAMUS, 1942, p. 133, 134)

⁵⁷¹ Il m'a dit qu'il devait aborder maintenant des questions apparemment étrangères à mon affaire, mais qui peut-être la touchaient de fort près. [...] Il m'a demandé si cela m'avait coûté personnellement et j'ai répondu que ni maman ni moi n'attendions plus rien l'un de l'autre, ni d'ailleurs de personne, et que nous nous étions habitués tous les deux à nos vies nouvelles. (CAMUS, 1942, p. 135)

⁵⁷² qu'un étranger pouvait proposer du café, mais qu'un fils devait le refuser devant le corps de celle qui lui avait donné le jour. (CAMUS, 1942, p. 140)

⁵⁷³ « Messieurs les jurés, le lendemain de la mort de sa mère, cet homme prenait des bains, commençait une liaison irrégulière, et allait rire devant un film comique. Je n'ai rien de plus à vous dire. » (CAMUS, 1942, p. 144, 145)

⁵⁷⁴ Il disait qu'à la vérité, je n'en avais point, d'âme, et que rien d'humain, et pas un des principes moraux qui gardent le coeur des hommes ne m'était accessible. [...] un homme qui tuait moralement sa mère se retranchait de la société des hommes (CAMUS, 1942, p. 155, 156.)

⁵⁷⁵ je peux dire qu'on a beaucoup parlé de moi et peut-être plus de moi que de mon crime. [...] j'accuse cet homme d'avoir enterré une mère avec un coeur de criminel. » p. 148 (CAMUS, 1942, p. 148, 151)

é tal que, em dado momento, o advogado perde a paciência e grita em alto e bom som: “– Afinal, ele é acusado de ter enterrado a mãe ou de matar um homem?”.⁵⁷⁶

A personagem principal afirma que não tinha intenção de matar.⁵⁷⁷ A partir da lógica de verdade e honestidade proposta pelo autor em seu raciocínio absurdo, sugere-se tomar a fala do protagonista como verdadeira. Nesse sentido, o encontro de Meursault com o árabe e, por conseguinte, o assassinio teriam ocorrido em função de uma série de acasos. É o que Raymond testimonia ao dar seu depoimento durante o julgamento em questão,⁵⁷⁸ entretanto, sua fala é ignorada e Meursault é condenado mesmo assim.

* * *

Ao final do romance, é possível que o leitor esteja vislumbrando possíveis atenuantes que poderiam ter sido colocados no julgamento do jovem argelino: a pacificidade com que leva seus dias, a condição de réu primário, a série de acasos que o levam àquele local, a provável confusão – seguida de distúrbios visuais – durante a insolação, o reflexo de se defender ao perceber que a vítima sacara uma faca ao sol, dentre outros elementos. Entretanto, Meursault se destaca por seu apego único ao que considerava verdadeiro e confiável de se dizer. Como fora observado, se não sente, não diz; e tampouco pratica jogadas retóricas ou hermenêuticas para poder levar vantagem sobre qualquer coisa, ou escapar do fim que lhe aguarda. Há um quê de infantil e cândido, até, nesse posicionamento. Que não teve intenção de matar e que o motivo primordial para os disparos foi o sol – isso foi tudo alegou no dia de seu julgamento.

Sua conduta é arquetípica do homem absurdo camusiano: não diz além do que é, não busca justificar simplesmente para satisfazer uma convenção social, atém-se ao que sabe, mesmo que seja bem pouco. O júri busca saber os motivos pelos quais houve o assassinato, mas motivo não há, e esse choque também representa o absurdo. E essa tensão entre a pergunta e a não-resposta não pôde ser mantida pelo júri: buscaram justificar sua atitude em algo que nada tinha a ver com seu crime e o condenam à morte. É possível comparar tal atitude com o suicídio filosófico de Camus. Assim como aqueles que se apegam a respostas providenciais – respostas das quais não se tem

⁵⁷⁶ « Enfin, est-il accusé d'avoir enterré sa mère ou d'avoir tué un homme ? » (CAMUS, 1942, p. 90)

⁵⁷⁷ “[...] il aimerait savoir si j'étais retourné vers la source tout seul avec l'intention de tuer l'Arabe. 'Non', ai-je dit. (CAMUS, 1942, p. 136)

⁵⁷⁸ Raymond a dit que ma présence à la plage était le résultat d'un hasard. (CAMUS, 1942, p. 146)

certeza – para justificar os dilemas por que passa o ser humano neste mundo, os acusadores de Meursault também apelam para algo que sobrepuja os estritos elementos passíveis de análise em julgamento para fundamentar a condenação e, de certa forma, satisfazer a necessidade social de aparatos e justificativas para fadá-lo à morte.

CONCLUSÃO

Em suma, após a releitura de *O estrangeiro* a partir de um estudo mais atento sobre o absurdo camusiano e do niilismo segundo Nietzsche, esta dissertação deve responder à pergunta proposta e orientadora da pesquisa: qual é a relação entre o absurdo e o niilismo nesse romance de Camus? Finalizar esta dissertação consiste em apresentar tal resposta, que virá a seguir.

A obra *O estrangeiro* guarda a sensação do absurdo. Quem lê o romance fica com um quê de desconcertante dentro de si. Seja pelo desfecho da obra, seja pela conduta de Meursault, ou pela forma como ele é julgado pela máquina pública, o texto em prosa faz germinar no leitor uma série de questionamentos que não são justificados ou respondidos da forma como se espera. O caos reinante, a contingência-guia dos acontecimentos em *O estrangeiro* não se justificam – tal é o reino do absurdo, que foi filosoficamente debatido por Camus meses depois do lançamento do romance, em *O mito de Sísifo*, ainda em 1942. Ainda que o protagonista Meursault lance mão das prédicas do que Camus chamaria de *homem absurdo* em seu ensaio, o romance não objetiva discorrer conceitualmente sobre a temática – ele simplesmente reflete, nas entrelinhas de cada parágrafo, essa estranha noção de não pertença às convenções sociais e a completa entrega aos prazeres mais tenros, pungentes e naturais do ser humano. E é por isso que, do absurdo, o romance tem a sensação.

Meursault é absurdo na medida em que, concomitantemente, está ausente para tudo aquilo que vai além do seu raio de certeza (convenções sociais, regras, eternidade, juras de amor...) e presente para o que lhe é seguramente seu (sua liberdade terrena, suas faculdades físicas, as sensações afloradas em seu corpo em resposta aos estímulos externos vindos da natureza e do corpo de sua parceira). É absurdo por ter desaprendido a esperar. Vive e alinha sua vida, seus pensamentos e sua conduta exclusivamente ao que está na ordem do dia. Não espera que algo futuro aconteça para que possa ser feliz – não há condição futura alguma para que ele se sinta contente consigo mesmo e, por isso, entrega-se integralmente a tudo aquilo que sua vista alcança, que seus braços apanham, no momento presente. É absurdo por menosprezar a morte, e exaltar a vida, em cada atitude que toma. Não tem o menor interesse para nada que não seja estritamente vida, que promova e dignifique os seus dias de vida. Não flerta com

convenções fúnebres, ou minimamente melancólicas (como um sepultamento) simplesmente para corresponder às expectativas de seus contemporâneos. É absurdo por desconfiar do reino dos sistemas e, especificamente, das palavras. Apresenta-se lacônico por acreditar que desfrutar das benesses terrenas é algo que independe de palavras, de convencimento, ou justificativas. É absurdo, por fim, pois mantém lucidamente a antinomia tenaz entre os porquês e o silêncio desarrazoado do mundo sem, entretanto, se entregar à tristeza, ao declínio. Pelo contrário, faz dessa antinomia fundamental – o absurdo – válvula para viver apaixonadamente cada um de seus dias.

Para dizer o que há de niilismo no romance, é preciso uma cautela preliminar com as possíveis acepções do termo em vista. Quando se retorna à origem etimológica do termo em latim *nihil*, compreende-se a palavra como mera redução ao nada ou, de forma um pouco mais elaborada, uma negação dos princípios religiosos, políticos e sociais como norteadores para a conduta do ser humano nesta terra.⁵⁷⁹ Cabe entender, num primeiro momento, como análise feita da obra de Camus responde a essas duas acepções.

A compreensão categórica *redução ao nada* se choca com a proposta literária em *O estrangeiro*. Defende-se aqui ser um equívoco equalizar a indiferença demonstrada por Meursault para os fatos sociais circundantes como uma *redução*, ou mesmo uma *entrega ao nada*. Em verdade, o texto apresenta um sem-número de momentos que, sim, importam para Meursault – a questão é que, por se tratar de uma simples mas profunda exaltação da natureza, em detrimento do que é bem-quisto pela maior parte das pessoas, pode-se levemente interpretar o protagonista, nessa específica acepção do termo, como niilista.

A *negação dos princípios religiosos, políticos e sociais*, enquanto outra acepção para niilismo, flerta um pouco mais com o romance camusiano, mas ressalvas são necessárias. Embora o homem absurdo, representado na obra por Meursault, se recuse a balizar sua conduta cotidiana por princípios quaisquer que não lhe falesem diretamente ao coração por não serem uma evidência sensorial, como os religiosos, políticos e sociais, há, sim, um valor que este arquétipo do absurdo guarda: a manutenção da vida – afinal, para se constatar a caducidade dos mais altos valores que fundamentam as

⁵⁷⁹ DPLP, 2022

relações que atravessam o tecido social, é preciso estar vivo. Como foi observado ao longo dessa pesquisa, era essa a noção da revolta camusiana: uma afirmação da vida, e vida digna, para poder se recusar tudo aquilo que sobrepuja a esfera da certeza e da medida humana. Ainda nesta mesma acepção de niilismo, é preciso dizer que Meursault, embora recuse alinhar sua existência a princípios morais, não busca convencer seus contemporâneos do seu ponto de vista – a personagem em momento algum faz questão de se pronunciar unicamente para deslegitimar o credo de outrem. Ele simplesmente se posiciona alheio ao que não lhe parece verdadeiro e se recusa a forçar uma relação com o que considera ir contra, ou além de suas simples e poucas verdades.

A leitura das obras nietzschianas foi feita para compreender melhor como o filósofo alemão entendeu o niilismo. Afinal, Nietzsche lança-lhe um considerável feixe de luz, esclarecendo as nuances do fenômeno na história da filosofia, da literatura e, segundo o filósofo, do amadurecimento de todo o mundo ocidental. Para ele, o termo aponta a um diagnóstico social – o entendimento de que o devir histórico não apresenta ordens providenciais que ancoram as mais altas verdades da vida em sociedade, como as máximas morais, religiosas e sociais. A partir da análise que o filósofo do martelo faz, houve historicamente diferentes recepções e formas de se reagir a essa falta de sentido metafísico para fundamentar o mundo, as coisas nele presentes e o modo como pautar as condutas e escolhas humanas.

O niilismo incompleto, marcado pela substituição valorativas de indicadores para agir, não vai ao encontro de Meursault. O jovem argelino do sol e do mar, sim, assume uma conduta que silenciosamente parte do destronamento de verdades eternas. Entretanto, ele não realiza o movimento de entronizar novos valores que as substituam: não se trata de negar às deidades e à moral vigente para, por exemplo, exaltar a história ou a ciência como guias e balizas.

O niilismo passivo tampouco é incorporado pela protagonista da obra – em verdade, suas ações evidenciam o exato oposto de uma postura niilista passiva. Como foi pesquisado, essa recepção do niilismo equivale a um enfraquecimento das forças vitais em função de uma vacuidade existencial – a partir narrativas providenciais descredibilizadas, o ser humano afetado pelo niilismo passivo adoece, porque faz um

nexo causal entre as máximas “a vida não faz sentido” e “a vida não vale a pena ser vivida”. Exatamente aquilo que Camus, em *O Mito de Sísifo*, condena – afirmando que não há nexo necessário entre as duas proposições. Dessa forma, Meursault é o sujeito que se alegra e se alimenta da exata falta de verdades sempiternas para balizar sua existência; isto é, concentra todo o seu tempo e seu pensamento em atividades que reforcem esta vida, em detrimento da hipótese de qualquer outra que escape o campo da evidência.

O niilismo ativo, considerado como uma vontade de destruir advinda da deslegitimação dos valores tradicionais, não é refletido na postura de Meursault perante a vida. Como revela Binda, “o termo revolta, muito utilizado por Camus – especialmente em *L’homme révolté* –, não possui ligação com a revolução e não pretende aumentar a desordem e o caos já presentes no mundo”.⁵⁸⁰ A personagem principal de *O estrangeiro* se comporta justamente assim. Sua revolta consiste unicamente em afirmar elementos vitais e recusar tudo o que nega ou extrapola o entendimento humano de vida. Neste diapasão, considera-se um equívoco hermenêutico recepcionar o assassinato do árabe como um traço de niilismo ativo – entende-se o crime de Meursault como exemplo do absurdo e da contingência reinantes no enredo da obra; jamais como algo premeditado fundado em vontade de arruinar aleatoriamente.

Por fim, niilismo completo. Esta pesquisa defende que é de tal recepção do fenômeno que a conduta de Meursault mais se aproxima. De forma muito direta e simples, a personagem argelina transvaloriza individualmente os grandes valores tradicionais e se atém, à Dionísio, unicamente a posturas que afirmem a vida. Mantém-se leal à terra, aos seus frutos, ao seu corpo e às suas respostas fisiológicas sob o sol que lhe aquece a pele. Na vida de Meursault, a constatada vacuidade da vida é motivo para vivê-la ao máximo com o que se tem nas mãos. Se não há uma ordem providencial que organize o caos reinante na condição humana, resta ao personagem aproveitar e gozar de suas verdades mais íntimas, que, no romance, são representadas pelos prazeres humanos sensoriais.

Há, entretanto, um importante porém a se colocar em pauta: não há um modo unívoco de se compreender o fenômeno do niilismo e, a partir do estudo sincrônico da obra

⁵⁸⁰ BINDA, 2015, p. 55

camusiana com a obra de Nietzsche, suspeita-se que os dois autores não convergem totalmente quanto à acepção do termo.

Por um lado, a convergência entre o pensamento dos dois está na negação de um sentido superior capaz de organizar o caos reinante no mundo.⁵⁸¹ Por outro, se Nietzsche vê nisso uma constatação chamada *niilismo* e a considera como um fenômeno frente ao qual é possível agir de diferentes formas (incompleta, passiva, ativa e completa), Camus, não. O escritor franco-argelino considera essa vacuidade axiológica como *absurdo*: um perpétuo embate entre o ser humano que questiona e o mundo que silencia. Quando Albert Camus escreve especificamente sobre o *niilismo*, descreve-o como fenômeno que resulta na exaltação do mal e no que Nietzsche considera como “niilismo ativo”; isto é, nos escritos de Camus, niilismo equivale – assim como em Fiódor Dostoiévski – a vontade de destruir. A cabo, Albert Camus discorda da ideia do *amor fati* nietzschiano como forma de niilismo completo, que criaria unicamente novos valores afirmadores de vida. Destarte, esta dissertação defende que, enquanto Nietzsche recepciona o termo *niilismo* como um fenômeno civilizatório que causa diversas consequências possíveis, Camus o compreende num escopo mais restrito, como a própria decadência axiológica que culmina em terror. Os próximos parágrafos, a fim de concluir esta dissertação de mestrado, elucidam essa ideia.

Já nas páginas introdutórias de *O homem revoltado*, ao afirmar que a verdadeira revolta é aquela que afirma a vida e, obrigatoriamente, não culmina em lógicas que legitimem o assassinato, Camus diz que “no âmago da negação e do niilismo, o assassinato tem um lugar privilegiado”,⁵⁸² evidenciando seu ponto de vista em relação ao fenômeno em análise. Ainda no mesmo diapasão, o escritor alega que, se em seu tempo o assassinato ganhava justificativas (referia-se a regimes totalitários e ditatoriais), isso se dava em função da indiferença pela vida, que era a marca do niilismo.⁵⁸³

Na seção intitulada *Nietzsche e o niilismo*, Albert Camus tece uma crítica a aspectos da filosofia nietzschiana, especificamente no que tange à questão do niilismo e de como a proposta do *amor fati* aparece como modo de lidar com as adversidades em um mundo

⁵⁸¹ BINDA, 2015, p. 45

⁵⁸² “[...] au coeur de la négation et du nihilisme, le meurtre a sa place privilégiée.” (CAMUS, 2013, p. 849)

⁵⁸³ “Si notre temps admet aisément que le meurtre ait ses justifications, c’est à cause de cette indifférence à la vie qui est la marque du nihilisme.” (CAMUS, 2013, p. 850)

privado de ordenamentos e significados eternos. O escritor franco-argelino afirma que, pra Nietzsche, dizer sim à terra e a Dionísio era dizer sim também ao sofrimento ⁵⁸⁴ – é aí que reside sua crítica. A seu ver, o reconhecimento nietzschiano da fatalidade leva à sua divinização ⁵⁸⁵, e aceitar tudo de forma irrestrita pressuporia aceitar também o assassinato, ⁵⁸⁶ o que, para Camus, é inaceitável. Em função disso, o escritor defende que, em Nietzsche – em certo sentido – ocorre a exaltação do mal, justamente por ser ele aceito como uma fatalidade do devir. ⁵⁸⁷ Em suas próprias palavras,

essa aprovação superior, nascida da abundância e da plenitude, é a afirmação sem restrições do próprio erro e do sofrimento, do mal e do assassinato, de tudo que a existência tem de problemático e estranho.
⁵⁸⁸

Mas, afinal, por que essas elucidações importam para esta pesquisa? Pois, a partir delas, chega-se à conclusão de que a relação entre a obra *O estrangeiro* com o niilismo depende do referencial: por uma perspectiva ampla, o protagonista da obra dialoga com o niilismo completo nietzschiano. Sua postura é afirmativa para a vida sensorial, mantendo-se fiel à terra e, até, refletindo as prédicas presentes em *Assim Falou Zaratustra*. Já por um escopo delimitado ao entendimento do próprio Albert Camus acerca da filosofia nietzschiana de *amor fati*, de *além-homem* e de contentamento irrestrito com o devir, Meursault não é exemplo do niilismo completo, pois, para Camus, não se deve aceitar o devir discriminadamente – nele encontram-se às escondidas lógicas de legitimação do mal no mundo e, uma última vez, a revolta camusiana afirma a vida, mas nega toda forma de fazer sofrer e de elementos a vilipendiar a existência humana.

⁵⁸⁴ Nietzsche a pensé que dire oui à la terre et à Dionysos était dire oui à ses souffrances. (CAMUS, 2013, p. 901)

⁵⁸⁵ L'ascèse neitzschéenne, partie de la reconnaissance de la fatalité, aboutit à une divinisation de la fatalité (CAMUS, 2013, p. 900)

⁵⁸⁶ Dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre. (CAMUS, 2013, p. 903)

⁵⁸⁷ Dans un certain sens, la révolte, chez Nietzsche, aboutit encore à l'exaltation du mal. [...] Il est accepté [...] comme une fatalité. (CAMUS, 2013, p. 901)

⁵⁸⁸ Cette approbation supérieure, née de l'abondance et de la plénitude, est l'affirmation sans restrictions de la faute elle-même et de la souffrance, du mal et du meurtre, de tout ce que l'existence a de problématique et d'étrange. (CAMUS, 2013, p. 900)

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABSURDO. In **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa** [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/chave> [consultado em 12-11-2021].

ARALDI, Clademir L. **Arte e niilismo no pensamento de Nietzsche**. Ethica, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, e 2, p. 155-168, 2004

_____. **Os extremos do niilismo europeu**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 169-182, jul./dez. 2012.

_____. **Nietzsche: do niilismo ao naturalismo moral** [recurso eletrônico]. Pelotas : NEPFil online, 2013.

_____. **Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche 5, p. 75-94, 1998.

ARAÚJO, Raphael; GESKE, Samara. Posfácio. In: CAMUS, A. **Cadernos (1935-37): Esperança do mundo**. São Paulo. Hedra, 2014B.

ARAÚJO, Renata Lopes. **André Gide e o “fim” do Simbolismo**. Uberlândia: Minas Gerais. Lettres Françaises, n. 18 (2), 2017.

BEZERRA, P. Um romance profecia. In: DOSTOIÉVSKI, F. **Os demônios**. São Paulo: Editora 34, 2013.

BINDA, Angela. **A indiferença e o sol: Meursault, o herói absurdo em O Estrangeiro de Albert Camus**. Vitória: EDUFES, 2013.

BINDA, Angela. **O sol por testemunha: o acordo do homem absurdo com o mundo e a ambiguidade da natureza em *Noces* e *L'étranger* de Albert Camus**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

Camus, A. **A inteligência e o cadafalso**. Rio de Janeiro: Record, 2020.

_____. **Cadernos (1935-37): Esperança do mundo**. São Paulo. Hedra, 2014

_____. **Cadernos (1937-39): Esperança do mundo**. São Paulo. Hedra, 2014

_____. **Cadernos (1939-42): A Guerra começou, onde está a Guerra?** São Paulo. Hedra, 2014

_____. **La chute**. Paris: Éditions Gallimard, 1956.

_____. **L'envers et l'endroit**. In: Œuvres. Paris: Éditions Gallimard, 2013.

_____. **L'étranger**. Paris: Éditions Gallimard, 1942.

- _____. **Le mythe de Sisyphe**. Paris: Éditions Gallimard, 1942.
- _____. **L'homme révolté**. In: Œuvres. Paris: Éditions Gallimard, 2013.
- _____. **Noces**. In: Œuvres. Paris: Éditions Gallimard, 2013.
- _____. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- _____. **Rencontres avec André Gide**. Paris: Éditions Gallimard, Paris, 1965.
- CEI, Vitor. **A voluptuosidade do nada**: niilismo e galhofa em Machado de Assis. São Paulo: Annablume Editora, 2016.
- CLOOTS, Anacharsis. **6 Nivose Year II (26 December, 1793)**. Disponível em: <<http://dodgytoad.6te.net/Cloots.html>>. Acesso em: 5 abr. 2022.
- CONSTÂNCIO, João. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”: pessimismo e niilismo em Nietzsche. **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 2 pp. 46-70, 2º semestre de 2012.
- CORNEAU, Patrick. **O Filósofo e sua Sombra: Jean Grenier**. In: GRENIER, Jean. As ilhas. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- COSTA, Gabriela de Sousa. O personagem Meursault em L'étranger e suas traduções fílmicas. **Cultura e Tradução**, v. 5, n. 1, Paraíba: 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DOSTOIÉVSKI, F. **Os demônios**. São Paulo: Editora 34, 2013.
- FIGUEIREDO, R. **Apresentação**. In: Turguêniev, I. Pais e filhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- GAY-CROSIER, R. **André Gide et Albert Camus**: Rencontres. Études littéraires, Canadá: Département des littératures de l'Université Laval, 1969.
- GIDE, André. **Os frutos da terra**. Rio de Janeiro: Editora Rio Gráfica, 1986.
- GONZÁLES, H. **Albert Camus**: a libertinagem do sol. São Paulo: Editora Brasiliense S.A, 1982.
- GRENIER, Jean. **As ilhas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- HOMERO. **Odisseia**. Trad. Christian Werner. 1 ed., São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- ITAPARICA, A. L. M. **Posfácio**. In: NIETZSCHE, F. O nascimento da tragédia. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.
- KORICH, M. **Le texte em perspective**. In: CAMUS, A. L'étranger. Paris: Éditions Gallimard, 2005.
- LAURO, R. **Camus**: a revolta. 2020. On-line. Disponível em: <<https://razaoinadequada.com/2020/02/26/camus-a-revolta/>>. Acesso em : 27 set. 2022.

LINS, Rafael de Castro. Albert Camus: da angústia ao suicídio filosófico. **Ciências da Religião**: história e sociedade. São Paulo, v. 14, n. 1, p. 35 - 55. jan./jun. 2016

NABÃO, Paula. **Autenticidade, verdade, franqueza, sinceridade, sincericídio, honestidade, hipocrisia, transparência** – uma tentativa de distinguir essas palavras, seus sentidos e significados. 2019. On-line. Disponível em: <<https://tecendialogos.com.br/autenticidade-verdade-franqueza-sinceridade-sincericidio-honestidade-hipocrisia-transparencia-uma-tentativa-de-distinguir-essas-palavras-seus-sentidos-e-significados/>>. Acesso em: 30 dez. 2021.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal. Crepúsculo dos ídolos**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. **Ecce Homo**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O Anticristo**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **O nascimento da tragédia**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

_____. **O niilismo europeu**: Lenzer Heide. Trad. Clademir Araldi. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 249-255, jul./dez. 2013.

"Niilismo", in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2022, <https://dicionario.priberam.org/niilismo> [consultado em 04-10-2022].

PIMENTA, D. R. **A revolta em Albert Camus**. Kalagatos, v. 15, n. 1, p. 147–160, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6294>. Acesso em: 26 set. 2022.

PINO, C. A. **Posfácio**. In: Camus, A. **Cadernos (1939-42): A Guerra começou, onde está a Guerra?** Trad. Raphael Gomes de Araujo e Samara Geske. São Paulo. Hedra, 2014.

PINTO, M. C. Uma ficção autobiográfica sobre a impossibilidade da memória. In: CAMUS, Albert. **O primeiro homem**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. Prefácio à edição de bolso: *O estrangeiro*, tragédia solar. In: **O estrangeiro**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.

SCLIAR, Moacyr. Apresentação. In: CAMUS, A. **O avesso e o direito**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SILVA, Nilson. **Posfácio**. In: Camus, A. Cadernos (1937-39): Esperança do mundo. São Paulo. Hedra, 2014

SUGIZAKI, E. Culpa e má consciência em Nietzsche e Freud. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 17 n. 20, p. 67-84, jan./jun. 2005.

TODD, O. **Albert Camus**: une vie. Paris: Éditions Gallimard, 1996.

TRINDADE, R. **Nihilismo passivo**: nada de vontade. 2016. On-line. Disponível em: <<https://razaoinadequada.com/2016/02/17/nihilismo-passivo-nada-de-vontade/>>. Acesso em : 14 abr. 2022.

TURGUÊNIEV, I. **Pais e filhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VOLPI, Franco. **O nihilismo**. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.