

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

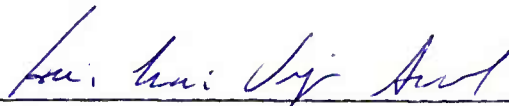
A REVOLTA em ALBERT CAMUS

Bernardo Jefferson de Oliveira

A R E V O L T A E M A L B E R T C A M U S

Bernardo Jefferson de Oliveira

Dissertação defendida e APROVADA pela Banca Examinadora, constituída pelos professores:



Sônia Maria Viegas Andrade
(Orientadora)



Maria Theresa Vaz Calvet de Magalhães



Moacyr Laterza

Belo Horizonte, 1º de dezembro de 1988.

Bernardo Jefferson de Oliveira

A REVOLTA EM ALBERT CAMUS

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Belo Horizonte

-1988-

Para Soninha e Alfredo

AGRADECIMENTOS

À todos que contribuíram, direta ou indiretamente, para realização deste trabalho. Em especial ao Tônico Hirsche, Coelho Shalcher, Vitória Dias e Ram Mandil.

À Professora Graça Augusto, pelas sugestões e apoio.

À Sônia Viegas, pela adoção.

S U M Á R I O

APRESENTAÇÃO	07
I - A RESISTÊNCIA	11
II - O ABSURDO E A EXIGÊNCIA DO CONFRONTO	30
III - LIMITES	41
IV - A SOLIDARIEDADE	55
V - A REVOLTA METAFÍSICA	76
VI - A REVOLTA HISTÓRICA	90
VII - PROMETEU	104
VIII- BIBLIOGRAFIA	115

APRESENTAÇÃO

A revolta se situa no pensamento de Albert Camus como uma das atitudes fundamentais da existência humana. Do movimento de negação, com o qual a revolta é geralmente identificada, Camus resgata sua tensão regeneradora. Analisa o estabelecimento de limites às situações opressivas como um processo criador e ressalta, em tal conduta, o caráter gerador de valores.

Contudo, tal reflexão não visa, propriamente, delinear valores ou fundamentar uma ética, mas sim elucidar uma forma de viver os valores. Trata-se de recompor um ethos, captando, através de situações historicamente vividas, o ímpeto que redimensiona o homem como ser de tensão.

A questão da revolta pode, a nosso ver, ser acompanhada no conjunto de suas obras, mas é em L'Homme révolté que ela se apresenta, não só explicitamente tematizada, mas também pormenorizadamente trabalhada. Contudo, sequer neste ensaio Camus chega a sistematizar sua concepção de revolta. Provavelmente querendo que este não fosse encarado como um tratado global, Camus, por vezes, o apresenta simplesmente como uma espécie de confissão:

"Je me garderai sans doute de donner valeur universelle à une expérience personnelle et ce livre ne propose ni une dogmatique ni une

morale en forme. Il affirme seulement, une fois de plus, qu'une morale est possible, et qu'elle coûte cher"(1).

Seja como for, as formulações ali desenvolvidas fornecem, em nossa opinião, elementos importantes para repensarmos a realidade contemporânea.

A reflexão camusiana da revolta se desenvolve em torno da questão da violência. Mais precisamente, em torno da legitimação desta que ele entrevia no cinismo e na sua contrapartida, o conformismo, disseminados naqueles anos. Estas duas posturas se confundiam e, segundo Camus, se encontravam representadas, no plano das idéias, por um niilismo que ele insiste em combater. Ambas, não acreditando em lei ou regra que não seja a da violência, ou considerando esta inevitável, optam por conformar-se a ela ou assumi-la, por conveniência, como necessária. Atmosfera desoladora na qual a apatia se entrelaça com a moral da "esperteza", e que nos é, infelizmente, bastante familiar.

Camus busca, com a revolta, uma maneira de reavivar os sentidos. Um modo de revigorar o espírito crítico, de reativar a capacidade de indignar-se, de contestar. Procura encontrar uma forma de recobrar a vontade de agir, sem que isso implicasse em novas ilusões. Um revigorante que servisse de antídoto para o marasmo.

Se a vívida reação e a série de polêmicas que seguiram sua publicação deixam patente que Camus tocava em questões cruciais, muito pouco se avaliou, efetivamente, de suas

(1) CAMUS, Albert. Actuelles II. In: Essais. Paris, Gallimard, 1965. p. 713. (cf. p. 743.)

análises e da validade de suas colocações, ofuscadas que estiveram pelas injúrias desencadeadas. "Le fond du problème reste intact.." Lamenta-se Camus, algum tempo mais tarde.

O objetivo de nosso trabalho é apresentar a concepção de revolta desenvolvida por Camus em L'Homme Révolté, visando retomar a discussão que ela envolve. Para tanto estruturamos nossa dissertação da seguinte forma:

Os dois primeiros capítulos são introdutórios. O primeiro é um breve histórico dos acontecimentos que envolvem a formulação de L'Homme Révolté. Relato que julgamos indispensável a um dimensionamento adequado da posição de Camus e de sua reflexão sobre a revolta. Para tanto, procuramos retratar algumas questões teóricas e práticas que se impunham no contexto do pós-Guerra.

O segundo estabelece um paralelo entre a questão inicial de L'Homme Révolté e a questão central do seu ensaio sobre o absurdo, publicado nove anos antes. Assinala um dos processos de elaboração conceitual que estrutura a reflexão camusiana, constatando uma semelhança da análise dos desvios da experiência absurda, desenvolvida em Le Mythe de Sisyphe, com a análise dos desvirtuamentos da revolta; e apresenta a sua interpretação do niilismo contemporâneo, a partir do processo assinalado.

Com os dois capítulos seguintes, procuramos investigar aqueles que, a nosso ver, são os elementos fundamentais da revolta camusiana. O terceiro aborda a instauração de limites pela revolta e o reconhecimento da necessidade de valores para o estabelecimento do diálogo.

Analisa o ato de rebelião como criador de um equilíbrio instável, em que o homem vivencia integralmente suas possibilidades, e o papel que a noção de natureza humana ocupa na formulação de Camus.

O quarto trata da questão da solidariedade, que, segundo Camus, nasce com o movimento de revolta e com o reconhecimento dos limites que ela propicia. Discutiremos as condições e os obstáculos à manutenção desta solidariedade, comparando tal relação com os vínculos de outros agrupamentos, como, por exemplo, a cumplicidade.

Nos capítulos quinto e sexto reapresentamos momentos do percurso traçado por Camus que julgamos serem os mais significativos. Ao acompanharmos os impasses da revolta através do itinerário histórico em que, rompendo seus limites, ela se manifestava de maneira desvirtuada buscamos nos instruir sobre seus limites e sobre as razões de serem estes desacatados. O quinto se refere à revolta metafísica e define o que Camus entende por tal procedimento. O sexto examina a relação entre a revolta metafísica e a expectativa revolucionária. Restabelecemos aí algumas distinções entre tal expectativa e as aspirações da revolta, e examinamos suas implicações. Da crítica de Camus ao historicismo e à promoção da eficácia em valor superior, tentaremos depreender novos elementos para conceitualização da revolta em Camus.

Por último, pretendemos com o sétimo capítulo retomar o conjunto dos aspectos dissertados, através da figura mítica de Prometeu, que aparece seguidas vezes em L'Homme Révolté como o símbolo da revolta genuína.

I - A RESISTÊNCIA

"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".

L'Envers et L'Endroit.

Albert Camus nasceu em Mondovi, na Argélia, em 1913. Descendente de trabalhadores franceses que haviam emigrado para lá uns quarenta anos antes, é criado em meio a uma certa penúria. Cedo perdeu o pai, e a família foi morar num subúrbio pobre em Argel, onde, assim que pôde, começou a trabalhar. Com a ajuda de professores estudou como bolsista no liceu e ingressou na faculdade de Letras e Filosofia, que concluiu em 36 com um trabalho sobre as relações entre o Helenismo e o Cristianismo através das obras de Plotino e Santo Agostinho. Ia prestar concurso para professor quando uma tuberculose o impediu.

Leitor voraz, começa também, desde cedo, a escrever artigos para revistas e publica, aos 22 anos, L'Envers et L'Endroit. Embora não se possa fazer de sua vivência da proximidade da morte uma peça determinante, a morte e suas variações (velhice, doença, miséria, solidão) aparecerão neste

primeiro livro como personagens centrais. Estes ambientes carregados se alternam, contudo, com as radiantes paisagens de Noces, que ele publica dois anos mais tarde.

"La pauvreté, d'abord, n'a jamais été un malheur pour moi: la lumière y répandait ses richesses"(1).

Nestas crônicas líricas - uma espécie de Frutos da Terra argelina- nos defrontamos com uma intensa fruição da natureza e com seu contato apaixonado com a vida.

"...confondant les battements de mon sang et les grands coups sonores de ce coeur partout présent de la nature. Le vent me façonnait à l'image de l'ardente nudité que m'entourait. Et sa fugitive étreinte me donnait, pierre parmi les pierres, la solitude d'une colonne ou d'un olivier dans le ciel d'été (...) Je pense alors: fleurs, sourires, désirs de femmes et je comprends que toute mon horreur de mourir tient dans ma jalousie de vivre"(2).

É, entretanto, como o sombrio romancista de L'Étranger que Camus se torna conhecido. Publicado na França, onde ele desenvolvia, desde 1940, atividades jornalísticas, este livro, bem como a peça teatral Calígula e o ensaio sobre o absurdo Le Mythe de Sisyphe, que tratavam o mesmo tema sob diferentes abordagens, tem excelente acolhida. Neste desconcertante romance, o trágico vinha tecido com aqueles ensolarados cenários de Noces e com a aparente indiferença do modesto funcionário que dizia apenas o que sentia. O estrangeiro que acaba sendo condenado por não querer simplificar a vida com os códigos da sociedade. Absurdo sim, mas nada de sombrio. Para

(1) CAMUS, Albert. L'Envers et L'Endroit. In: Essais. Paris, Gallimard, 1965. p. 6.

(2) Idem, Noces. In: Essais. pp. 62-4.

Camus, a tragicidade da vida está em sua própria plenitude:

"Sans la beauté, l'amour ou le danger, il serait presque facile de vivre"(3).

É com esse absurdo que ele passa a ser identificado. Mas, para Camus, o absurdo da vida não era conclusivo. Era apenas uma constatação inicial. Sua atenção se debruçava sobre as consequências e sobre as regras de ação que dali se tirava. Indagado por um jornalista se insistir naquele tema não equivalia a um mergulho no desespero, ele observa que:

"Accepter l'absurdité de tout ce que nous entoure est une étape, une expérience nécessaire: ce ne doit pas devenir une impasse. Elle suscite une révolte qui peut devenir féconde"(4).

Contudo, suas ligações com Sartre e Simone de Beauvoir ajudarão a popularizá-lo como um autor existencialista, malgrado seus próprios escritos e suas insistentes reparações.

"On n'accepte pas la philosophie existentialiste parce qu'on dit que le monde est absurde. À ce compte, 80% des passagers du métro, si j'en crois les conversations que j'y entends, sont existentialistes. L'existentialisme est une philosophie complète, une vision du monde, qui suppose une métaphysique et une morale. Bien que j'aperçoive l'importance historique de ce mouvement, je n'ai pas assez de confiance dans la raison pour entrer dans un système. C'est si vrai que le manifeste de Sartre, dans le premier numéro des Temps Modernes, me paraît inacceptable"(5).

Esta confusão tinha, entretanto, seus motivos. Além da afinidade na atmosfera geral, muitos termos eram comuns e

(3) CAMUS, Albert. "La nausée" de Jean-Paul Sartre. In: Essais. p. 1418.

(4) Idem, Extraits d'interviews. In: op. cit. p. 1425.

(5) Idem, Lettre a Monsieur Le Directeur de "La Nef". In: Théâtre, Récits, Nouvelles. Paris, Gallimard, 1962. p. 1746.

algumas noções parecidas. Dentre estas a que nos interessa aqui: a morte como experiência privilegiada.

Quem quer que tenha lido com atenção alguma das obras de Camus pôde observar o importante papel que a morte aí desempenha. Ela aparece em todos seus escritos (6) como uma das figuras que articulam sua visão central de mundo, sua postura frente à vida, bem como seu conceito de revolta.

Mas, enquanto na filosofia existencialista a presença da morte vai ser analisada como uma das estruturas do homem, procurando-se, na vivência que dela se tem, construir uma Ontologia, as atenções de Camus vão se dirigir principalmente para as consequências tiradas de tal experiência.

Como o absurdo mais evidente, a morte exige, na perspectiva camusiana, uma recusa que nada tem de abandono ou fuga. De modo diferente, o homem deveria manter esta evidência como um limite sempre presente, pois dali ele poderia retirar suas forças. Se a morte é a única certeza, a vida é absurda. Mas a vida não precisa de sentido para ser vivida. Ao contrário, a perda da eternidade e a impossibilidade de se assegurar da existência ou não de um sentido no mundo tornam maior a disponibilidade do homem neste mundo. Trata-se, assim, segundo Camus, de procurar viver sem os biombos do eterno e do

(6) Com exceção de alguns contos de L'Exil et Le Royaume e de algumas crônicas de L'Été, a morte aparece, sob as mais diversas formas (suicídios, crimes políticos, execução, perda de entes queridos, vingança, flagelos, equívocos etc.), em todos seus romances, ensaios e peças teatrais. Sempre articulada às idéias centrais. "Et quel accorde plus légitime peut unir l'homme à la vie sinon la double conscience de son désir de durée et son destin de mort ?" CAMUS, Albert. Noces p. 85.

divino que ocultam o absurdo. A vida é tida como o valor supremo e a morte, intransponível, como a suprema injustiça, frente a qual não há, ou não deveria haver, nenhuma possibilidade de acomodamento.

A indiferença diante da morte, inclusive da tida como natural ou como sendo parte de uma fatalidade, reflete, para Camus, um abandono. E isso é tanto pior quando se trata de mortes que não apenas passam por justas mas daquela com a qual se pretende fazer justiça: a pena de morte. Porque além de absurda e revoltante como as outras, esta evidencia um duplo esquecimento de nossa condição.

Assim é que Meursault, enclausurado em sua cela e aguardando seu fim, se espanta:

"Comment n'avais -je pas vu que rien n'était plus important qu'une exécution capitale et que, en somme, c'était la seule chose vraiment intéressante pour un homme! Si jamais je sortais de cette prison, j'irais voir toutes les exécutions capitales"(7).

Comentando um artigo onde Camus analisa e refuta a pena de morte, Roger Quilliot nos chama atenção para o fato de que sua repulsa era menos uma questão humanitária do que política e filosófica. Primeiramente no sentido em que ele julgava necessário impor determinados limites à onda de intolerância e de fanatismo que via à sua volta. E problema filosófico na medida em que estes limites caracterizavam, a seu ver, a própria condição humana;

"Il est impossible de dire que personne soit absolument coupable et impossible de prononcer

(7) Idem, L'Étranger. In: Théâtre, Récits, Nouvelles. p. 1203.

par conséquent de châtiment total"(8).

Nesta visão de mundo, a concepção de revolta representa um conceito fundamental. Conforme se verá no desenrolar deste trabalho, a revolta, na forma que Camus a concebe, mantém a formidável conjunção de uma sempre renovada e aguerrida indignação, com uma moderação, que não passa de um reconhecimento dos limites da condição humana.

O ensaio L'Homme Révolté, onde este conceito é desenvolvido de forma mais completa, aparece em 1951 como o coroamento de um ciclo que, segundo as anotações do próprio autor, envolve igualmente o romance La Peste e a peça Les Justes. É, porém, difícil não ver ali também a confluência de suas reflexões e artigos saídos em jornais e revistas desde 1943. Escritos de situação, cujos acontecimentos julgamos indispensáveis a uma introdução e apreciação dos aspectos de seu pensamento que pretendemos desenvolver com nosso trabalho.

Apesar da peça le Malentendu não ter feito nem a metade do sucesso de Calígula, Camus já era uma proeminente figura no cenário intelectual francês dos últimos anos da guerra (9). Trabalhando no conselho da editora Gallimard, ele fazia, paralelamente, parte da equipe do clandestino Combat (10)

(8) Idem, (Carnets II, Juin 1947) citado por Quilliot em Commentaires. In: Essais. p. 1888.

(9) É o que se pode deduzir da correspondência entre célebres escritores da geração anterior (Gide e Roger Martin du Gard) e das recordações de Sartre, para quem Camus não estivera longe de ser considerado exemplar; "porque resumia em si os conflitos da época e superava-os pelo ardor que punha em vivê-los (...) era uma Pessoa, a mais complexa e a mais rica". SARTRE, Jean-Paul. Situações IV. Trad. Mária Colares. Lisboa, Publicações Europa-América, sem data. p. 98.

quando, em Março de 1944, alguns meses antes de Paris ser libertada, um alto funcionário do governo colaboracionista de Vichy se rende às forças aliadas que, sob o comando do general de Gaulle, faziam da Argélia uma espécie de governo da França Livre. Àquela altura, com a guerra em seu auge, Pierre Pucheu é quase que unanimemente considerado um traidor que merecia ser executado. O próprio Camus, confiando "na justiça humana com suas terríveis imperfeições", aprova publicamente a condenação com um artigo que marca sua polêmica com Francois Mauriac, que era contra a pena capital e pedia misericórdia para aqueles desgraçados.

Contudo, pouco tempo mais tarde, alguns controvertidos episódios da libertação cuidaram de dissipar tal confiança. Camus inverte sua posição inicial, se entrincheirando em contendas que o marcarão definitivamente. Assim, o narrador do romance que ele escrevia naqueles anos -Dr. Rieux- não poderia deixar de permanecer ligeiramente cético quanto ao reestabelecimento daquela cidade que se livrava da peste, ciente dos riscos de retornarem ao estado de violência do qual acabavam de convalescer.

Malgrado a atmosfera de alegria pelo reencontro da liberdade longamente esperada, tais situações revelam-se perigosas pelos desastrosos abusos que, em meio a euforia geral, acabam se cometendo. E, ao que parece, a experiência francesa não escapou à regra, misturando, conforme nos conta

(10) Este jornal, criado pela organização política do mesmo nome, contava a esta altura com a surpreendente tiragem de duzentos e cinquenta mil exemplares distribuídos de mão em mão.

Broyelle, heroísmo e sordidez. A violência reaparecia em métodos e atitudes semelhantes aos que se combatera anteriormente.

Os colaboracionistas eram agora denunciados e levados da mesma forma como, alguns anos antes, se fazia com os judeus e os terroristas. A perseguição de qualquer suspeito tornava a desconfiança generalizada. Procurava-se então computar e punir das pequenas infrações (com listas de autores e jornalistas que deveriam ficar algum tempo sem publicar; com o corte dos cabelos das raparigas que haviam se enamorado dos soldados alemães) aos grandes delitos. O clima, como se pode imaginar, era propício a vinganças e muitas condenações apressadas foram realizadas.

"Ici les chars de la victoire sont suivis d'exécutions sommaires, ordonnées par d'occultes tribunaux. Un peuple, qui n'a pas toujours brillé ces quatre dernières années par sa lucidité et son courage, accepte ou applaudit ces parodies sanglantes"(11).

Até que, para regularizar estes excessos (e organizar outros), a depuração é oficializada no final de outubro, com a convocação de uma corte especial.

Dentre os processos que se seguiram o julgamento do jornalista Robert Brasillach (12) foi um dos pontos altos.

(11) BROUELLE, Claudie et Jacques. Les Illusions Retrouvées. Paris, Bernard Grasset, 1982. p. 127.

(12) Colega de tantos outros intelectuais franceses na Escola Normal Superior, Brasillach era direitista extremado, já antes da Guerra. Ligado aos jornais L'Action Francaise e Je suis partout, apoiara as tropas franquistas na guerra civil espanhola, chegando mesmo a engrossar suas fileiras. Na França colaborara com a ocupação nazista não só combatendo publicamente os escritores hostis aos invasores (o que equivalia a denunciá-los à Gestapo), como chegara a protestar pelo não envio das crianças judias aos campos junto com seus pais.

Camus hesitara muito até apoiar (junto com Mauriac, Paul Valéry, Claudel, Anouilh, Cocteau, Gabriel Marcel e outros) a petição de clemência para a pena que lhe coubera: o fuzilamento. E sua assinatura surpreendera a muitos que, como Simone de Beauvoir, compartilhavam com Camus uma extrema aversão a Brasillach.

Ao mesmo tempo que o julgava merecedor do veredicto, Camus não conseguia aceitar aquele tipo de justiça. Consumindo-se com tais contradições e dúvidas, resolve se afastar das atividades públicas que levava como jornalista-editor de Combat. Seu diário nos revela, por esta época, uma necessidade desesperada de repensar a questão da justiça e registra as primeiras anotações que desembocarão no seu ensaio sobre a revolta.

O rigor no julgamento de uns e a indulgência da Corte Suprema para com outros -industriais e funcionários do governo de Petain-, que haviam colaborado de forma tão ou mais incisiva, demonstrava uma parcialidade que só servia para aumentar a querela do já bastante polêmico papel daqueles tribunais. O sentimento geral era, segundo Quilliot, de que os tribunais procediam frequentemente ao acaso, "en fonction de contingences discutables (...) donnait l'impression de l'arbitraire systématisé"(13)

Camus se impacientava com o prolongamento daquela situação e com o caráter administrativo que aquelas reparações iam tomando com o tempo. Acreditava necessário suspender as

(13) QUILLIOT, Roger. Commentaires. In: CAMUS, Albert. Essais. p. 1887.

execuções, reconhecendo os limites da justiça, e procurando agir de acordo com estes. Grande parte dos crimes que ali estavam sendo julgados, como as delações por exemplo, tinha sido praticada conforme a lei de então; isto é, eram delitos não só legais mas oficialmente exigidos no contexto anterior. Aos tribunais restava então reconhecer suas impossibilidades ou se valerem de leis que, expressas agora, deveriam se aplicar a situações, retomando-se assim

"cette rétroactivité de la loi que est la marque de tous les régimes d'exception et la tare des dictatures (...) Une romancière catholique a écrit qu'il n'y avait de justice qu'en enfer. Nos tribunaux font ce qu'ils peuvent pour justifier cette regrettable affirmation"(14).

Já em L'Étranger, um comentário de Meursault aparece como uma importante nota autobiográfica. Uma das poucas histórias que conhecera de seu pai era que, certa vez, ele fora assistir a uma execução que, devido as circunstâncias que o criminoso havia agido, julgava mais do que merecida. Entretanto, voltara para casa passando mal, com crises de vômitos que duraram até o dia seguinte.

A mesma passagem é retomada alguns anos mais tarde em um estudo sobre a pena de morte, no qual Camus escreve:

"Quand la suprême justice donne seulement à vomir à l'honnête homme qu'elle est censée protéger, il paraît difficile de soutenir qu'elle est destinée, comme ce devrait être sa fonction, à apporter plus de paix et d'ordre dans la cité. Il éclate au contraire qu'elle n'est pas moins révoltante que le crime, et que ce nouveau meurtre, loin de réparer l'offense faite au corps social, ajoute une

(14) CAMUS, Albert. Combat. 5 Janvier 1945. In: Essais. p. 1548.

nouvelle souillure à la première"(15).

A justificação destes excessos, bem como de outras violências, indignavam Camus ("m'a toujours rempli de dégoût et de révolte"(16).) que as comparava às vergonhosas defesas que os colaboracionistas faziam dos abusos nazistas. Simulacro invertido, estes processos eram também o prenúncio dos expurgos e "crimes lógicos" que marcariam a Guerra Fria.

Como não se indignar frente a tais violências ? Esta questão não diferia muito daquela que tinha levado diversos pensadores a refletir sobre a colaboração e outras formas de aceitação da ocupação alemã; sobre a apatia de milhões de franceses, e sobre o conformismo, que em última instância fundamentara o próprio colaboracionismo.

Ainda durante a guerra, Camus ironizava aquela convivência passiva com o terror com o caso da zeladora de um prédio onde, em um dos apartamentos, a Gestapo promovia espancamentos e sessões de tortura. Questionada por vizinhos que a indagavam como podia continuar tranquilamente seus afazeres em tais circunstâncias, ela simplesmente respondia que não gostava de se intrometer na vida de seus locatários.

Essa banalização do mal, ou do que deveria nos indignar -prisões injustificadas, deportações dos judeus para os campos de concentração, fuzilamento dos opositores etc.-, era preocupante e devia, segundo Camus, ser revertida. Um certo "realismo político" era, contudo, a frequente argumentação

(15) Idem, *Réflexions sur la guillotine*. In: op. cit. p. 1021.

(16) Idem, "Tout ne s'arrange pas." In: op. cit. p. 1468.

daqueles que haviam se adaptado ou aderido ao fascismo. E, por outro lado, não fora fácil para aqueles que antes recusavam os valores morais ou que não viam naquela guerra muito mais do que um acerto de contas entre nações burguesas, encontrar razões que justificassem sua oposição e resistência.

"Nous avons tous compris qu'un certain nihilisme, dont nous étions plus ou moins solidaires, nous laissait sans défense logique contre une entreprise que nous détestions de tout notre être"(17).

Combateram quase instintivamente, mas perceberam que sem o reconhecimento de determinados valores tudo era permitido. A Resistência lhes ensinava, assim, a importância do julgamento moral.

Em 1944, Camus escreve o artigo Remarque sur la révolte, onde, valorizando a insubordinação, combate a indiferença e o niilismo confortável. Contudo, os seis anos que separam este estudo inicial de seu desenvolvimento no livro L'Homme Révolté, se caracterizam não só por uma crescente onda de violências, mas por serem estas cometidas, na sua maior parte, em nome do próprio inconformismo. O desenvolvimento daqueles acontecimentos lhe confirmará a necessidade de combater o "realismo político", que agora passara a ser a argumentação de seus antigos companheiros de Resistência, ocupados em justificar os excessos julgados indispensáveis para as transformações sociais desejadas. E lhe evidenciará ainda que era preciso atentar para os limites e as exigências inerentes àquela atitude que ele mesmo valorizara:

(17) Idem, Actuelles II. In: op. cit. p. 734.

a revolta. Proclamada também por aqueles que Camus julgava se excederem, essa conduta deveria ser, então, examinada.

Para os que, como Camus, viam de uma forma crítica a sociedade de antes da guerra, não havia dúvidas sobre a necessidade de se ultrapassar o liberalismo burguês, onde o poder econômico comungava com uma democracia formal. A derrota fascista era, então, vista como apenas um passo na conquista de uma sociedade mais justa. A luta por transformações sociais deveria, assim, continuar como um prolongamento da Resistência ao fascismo.

Como foi se vendo aos poucos, aqueles resistentes tinham concepções bastante distintas de como haveriam de se dar tais transformações. Pelo menos nos primeiros meses da libertação, um dos pontos unânimes, nitidamente expresso em todos os planos e programas, era o lema "Plus jamais ça": projeto de se opor definitivamente às abusivas violações dos direitos humanos. Mas, com o avanço da política de blocos e o início da Guerra Fria, esta aparente coesão vai se dissolvendo.

A polarização entre as grandes potências foi de início largamente contestada. Aquela paz armada era insustentável e todos sabiam que ela caminhava para um acirramento das tensões. Uma terceira via, que deveria começar com o desarmamento da Europa, foi insistentemente procurada. Em seguidos apelos à opinião pública francesa e internacional, enfatizava-se que a política de equilíbrio de poder, com suas consecutivas equiparações bélicas, dificultava o diálogo e aumentava a chance de uma nova guerra. Contudo, não se

conseguiu escapar ao cisma geral.

As primeiras denúncias da existência dos campos de concentração na URSS, ou melhor, a confirmação deles (18), se deu para o grande público com a publicação dos livros O zero e o infinito e O ioga e o comissário de Artur Koestler. Tais comprovações, em escalas bem superiores às que se imaginava, vinham engrossar a atmosfera de acusações e desmentidos que os dados, sempre suspeitos, provocavam. Não são, porém, as informações e suas fontes, cada vez mais incontestáveis, que norteiam o eixo da discussão que aí se trava, mas o comportamento frente a eles.

Para alguns tal situação deveria ser combatida do jeito que fosse possível, com a divulgação das denúncias, com cobranças de posições críticas, com boicotes etc. Para outros, ainda que não apoiassem tais excessos, tratava-se de procurar contextualizá-los. Achavam que, devido à situação do bipolarismo, as críticas deveriam ser reservadas para não fortalecer o lado da reação e não aumentar a vulnerabilidade dos avanços, que acreditavam estar, ainda assim, representados pela URSS.

Os que eram favoráveis às denúncias não aceitavam que a crítica às deportações e aos campos implicasse numa adesão ou num enfraquecimento da crítica ao bloco capitalista. Julgavam

(18) As informações dos campos de trabalho forçado, dos abusos na coletivização agrária e a dimensão dos expurgos e das deportações já era do conhecimento dos interessados desde antes da guerra, através dos relatos e publicações de Vitor Serge e diversos outros dissidentes confiáveis. O próprio Gide, considerado até então como um aliado da causa, publica em 1939 as impressões de sua visita a URSS, que a tantos desagradou.

incoerente o silêncio, e inaceitável. Recusavam-se, portanto, a ingressar na política de blocos e compactuarem com seu mecanismo. Mas, por sua vez, para os que se contrapunham a estes, tal recusa era considerada como a recusa de encarar a História de frente. E acusavam aqueles de participarem ingenuamente do jogo de que pretendiam escapar. Enfim, neles denunciavam a falta de um certo "realismo político".

Nem vítima, nem algoz. Este é o nome de uma série de artigos saídos em Combat, no qual Camus procurava responder à conjuntura maniqueísta, sustentando sua recusa ao terror e à opressão sob qualquer signo e reafirmando a necessidade do reconhecimento de determinados valores.

"Nous vivons dans la terreur (...) parce que l'homme a été livré tout entier à l'histoire et qu'il ne peut plus se tourner vers cette part de lui-même, aussi vraie que la part historique, et qu'il retrouve devant la beauté du monde et des visages; parce que nous vivons dans le monde de l'abstraction, celui des bureaux et des machines, des idées absolues et du messianisme sans nuances".

E enquanto Simone de Beauvoir afirmava em Por uma moral da ambigüidade, que

"suprimir cem opositores é seguramente um escândalo, mas é possível que isso tenha um sentido, uma razão"(19).

Camus confessara, naquele mesmo artigo, que

"ne saurais plus admettre après l'expérience de ces deux dernières années, aucune vérité qui pût me mettre dans l'obligation, directe o indirecte, de faire condamner un homme à la mort "(20).

(19) BEAUVOIR, Simone. Por uma moral da ambigüidade. Trad. A. Vasconcelos. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970. p. 124.

(20) CAMUS, Albert. Actuelles I. In: op. cit. pp. 332-3.

Segundo diversas reconstituições biográficas, um determinado grupo de intelectuais de esquerda que nos interessa aqui -Maulraux, Sartre, Camus, Merleau-Ponty - continuava ainda se frequentando assiduamente. Trocavam opiniões, comentários sobre suas produções e, eventualmente, se reuniam para discutir um assunto específico ou programar uma ação conjunta. Mas, até mesmo dentro da "família", as divergências vão se tornando insuperáveis. Num artigo publicado em Temps Modernes (21), no final de 46, Merleau-Ponty criticava ferozmente a posição de Koestler, pois, segundo ele,

"a questão do momento não é saber se aceita ou se recusa a violência, mas se a violência com a qual se pactua é progressiva (...) para decidir, deve-se situar o crime dentro da lógica de uma situação, dentro da dinâmica de um regime, dentro da totalidade histórica à qual pertence"(22).

Este raciocínio, que procurava diferenciar a violência progressista do terror reacionário, reabilitava a idéia de que o fim justifica os meios. O que equivalia, para Camus, a uma concessão ao crime. A "lógica da história" vai, assim, revelando-se como a mais forte oponente ao seu esforço de não perder de vista, no homicídio, o caráter de ruptura, de crime, que o vincula, conseqüentemente, a uma responsabilidade pessoal.

"Je ne dirai donc point qu' il faut supprimer toute violence, ce qui serait souhaitable, mais

(21) Este artigo, "O Ioga e o Proletário", será desenvolvido e publicado no ano seguinte como Humanismo e Terror.

(22) MERLEAU-PONTY, Maurice. Humanismo e Terror. Trad. Naume Ladosky. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969. p. 37.

utópico, en effet. Je dis seulement qu'il faut refuser toute légitimation de la violence, que cette légitimation lui vienne d'une raison d'État absolue, ou d'une philosophie totalitaire. La violence est à la fois inévitable et injustifiable. Je crois qu'il faut lui garder son caractère exceptionnel et la resserrer dans les limites qu'on peut"(23).

Ao que parece, 1947 foi o ano do acirramento dos combates ideológicos e do endurecimento. De um lado os EUA tentando cooptar aliados políticos com o Plano Marshall, fornecendo ajuda econômica principalmente para aqueles que corriam o maior risco de ingressarem na órbita soviética. De outro, a constituição do Cominform, que sugeria a todos os PCs uma purificação de suas fileiras. Ser de esquerda mas não do PC já era, a esta altura, o bastante para ser tratado como instrumento do imperialismo. Conforme nos conta Lottman em seu livro sobre a vida cultural da Rive-Gauche,

"o cisma ficava visível em todos os setores da vida francesa. Assim como a central sindical (CGT) viria dividir-se em comunista e não-comunista, também os escritores, artistas e outros intelectuais escolhiam lados em suas organizações e instituições"(24).

Os anos que se seguem confirmam a dissensão e as prerrogativas que os pólos se reservavam de agir como podiam dentro de seu terreno para se fortalecerem. No início de 49 é assinado pelas democracias ocidentais o Pacto do Atlântico Norte (OTAN), que, além da proteção mútua, previa a criação de um exército unificado regular. Do lado socialista, uma série de expurgos são levados a cabo tanto no Comintern

(23) CAMUS, Albert. op. cit. p. 355.

(24) LOTTMAN, Herbert. A Rive Gauche. Trad. Isaac Piltcher. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1987. p. 358.

(Yugoslávia), quanto no interior do PC soviético e de outros PCs satélites (Hungria e Tchecoslováquia), com a condenação de centenas de supostos traidores do socialismo.

No plano interno, é o processo de Kravchenco que reanima todas as discussões. Este antigo funcionário soviético escrevera um livro onde explicava os motivos de sua dissidência, com novas revelações sobre o totalitarismo em seu país. Acusado de calúnia por Les Lettres Francaises ele move uma ação judicial contra o jornal e seus editores. Este caso, como o seguinte em torno de David Rousset, acabou tendo uma enorme repercussão, pois, sendo o primeiro foro oficial onde se ouviriam provas sobre deportações e campos de concentração, atraiu a imprensa de diversos países. A sequência dos testemunhos, com relatos pessoais e descrições detalhadas, não deixou de impressionar mesmo aqueles que, como Simone de Beauvoir, consideravam suspeita a maior parte das testemunhas.

Enfim, em 1950, Temps Modernes publica um editorial, assinado por Merleau-Ponty e Sartre, criticando a desproporção dos abusos e o totalitarismo na União Soviética, onde concluíam não poder considerar como socialista um país onde uma boa parte da população se encontrava em campos de trabalhos forçados. Mas, ainda assim, reputavam como válida aquela experiência e achavam que, grosso modo, aquele continuava sendo o pólo positivo.

Dois anos mais tarde, convencido, pelo fracasso do Rassemblement du Peuple Français, da impossibilidade de uma política progressista eficaz longe do partido comunista, Sartre publica "Os comunistas e a paz", onde prega uma

aproximação mais estreita com o movimento comunista E, no mês seguinte, será a vez da tréplica à L'Homme Révolté -"Resposta a Albert Camus"-, onde traz seu veredicto para os que recusavam aquela eficácia política;

"censura você o proletariado europeu porque não manifestou publicamente a sua reprovação aos Sovietes, mas censura também os governos da Europa por irem admitir a Espanha na Unesco; neste caso, só vejo uma solução para si: as ilhas Galápagos"(25).

Camus recusava aceitar que a única maneira de se "entrar na História" fosse legitimando alguma tirania. Mesmo assim, se resguardava afirmando que seu papel não era transformar o mundo nem os homens;

"Je n'ai pas assez vertus, ni de lumières pour cela. Mais il est, peut-être, de servir, à ma place, les quelques valeurs sans lesquelles un monde, même transformé, ne vaut pas la peine d'être vécu, sans lesquelles un homme, même nouveau, ne vaudra pas d'être respecté"(26).

Seu objetivo no ensaio sobre a revolta, afirmava ele em uma de suas defesas, era fazer uma crítica arrazoada da expectativa revolucionária,

"pour que cette libération soit autre chose qu'une longue et désespérante mystification"(27).

Era necessário mostrar, neste balanço da atitude revoltada, que ela se desvirtuara. Urgia reafirmar seus limites, e respeitá-los, pois, na falta de tais valores, o julgamento se encontrava perturbado e a lógica da História fazia as leis.

(25) SARTRE, Jean-Paul. op. cit. p. 94.

(26) CAMUS, Albert. op. cit. p. 368.

(27) Idem, "Defense de L'Homme Révolté". In: Essais. p. 1709.

II - O ABSURDO E A EXIGÊNCIA DO CONFRONTO.

"L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde. C'est cela qu'il ne faut pas oublier. C'est à cela qu'il faut se cramponner parce que toute la conséquence d'une vie peut en naître."

Le Mythe de Sisyphe

Há, na obra de determinado autor, raciocínios que de alguma forma legitimam o homicídio? Esta pode não parecer uma boa forma de se começar a examinar a originalidade de alguns pensadores e a contundência de suas colocações. Pois, de fato, com esta indagação deixar-se-á de captar a fecundidade de suas contribuições, e, ao inverso, acabar-se-á valorizando muita banalidade. Mas Camus insiste nessa abordagem, e com tal indagação perseguirá o desvirtuamento da revolta em Sade Nietzsche, Saint-Just, Marx e em outros pensadores. Portanto, se quisermos verdadeiramente compreender as conclusões que ele tira de sua longa análise, teremos, entre outras coisas, que desvendar as razões de tal pergunta. Uma boa pista para isto acreditamos estar na estrutura geral de seu ensaio anterior: Le Mythe de Sisyphe. Tal pista, aliás, nos é fornecida pelo próprio Camus, quando afirma que seu propósito em L'Homme Révolté é:

poursuivre, devant le meurtre et la révolte, une réflexion commencée autour du suicide et de la notion d'absurde"(1).

Qual era então o referido procedimento? Em linhas gerais, tratava-se de averiguar quais atitudes e quais raciocínios se mantinham fiéis à experiência absurda, que se descobria como sendo a relação fundamental do homem com o mundo. A sensibilidade absurda, até então tratada como conclusão, era, como vimos, considerada por Camus como um ponto de partida, e seu esforço não era outro senão o de percorrer as consequências que se tiravam daquela descoberta. E mais, apontar para distorções em que, a seu ver, incorriam alguns desenvolvimentos daquela questão.

A vivência do divórcio entre o homem e o mundo, da defasagem entre sua exigência de racionalidade e o silêncio, ou a irracionalidade, que o cerca não poderia, uma vez experimentada, ser posta de lado. Camus interpretava tal abandono como um suicídio filosófico, onde, segundo ele, ou se salta para o irracional, ou se embrenha na racionalização que se esquece da evidência da qual partira. Duas versões da mesma demissão. Uma apostando na irracionalidade do mundo, e outra, confiante no desejo humano de transparência, esperando superar tal defasagem. Ao contrário, o absurdo, a seu ver, devia ser mantido como o elo fundamental da relação do homem com o mundo.

"on ne vivra pas ce destin, le sachant absurde, si on ne fait pas tout pour maintenir devant soi cet absurde mis à jour par la conscience.

(1) CAMUS, Albert. L'Homme Révolté. p. 414.

Nier l'un des termes de l'opposition dont il vit, c'est lui échapper. Abolir la révolte consciente, c'est éluder le problème"(2).

Daí Camus iniciar o seu ensaio com a célebre afirmação de que o único problema filosófico verdadeiramente sério é o do suicídio. Embora este pareça ser a conclusão lógica da descoberta do absurdo, é, diferentemente, a aceitação do destino esmagador e, segundo ele, uma desesperada negação do confronto que deve ser conservado. Portanto, ao invés de interpretar o suicídio como uma atitude absurda, Camus ressalta, neste, o abandono definitivo das possibilidades do confronto. Como evidente negação da tensão que devia ser mantida a todo custo, esta atitude simbolizava, a seu ver, os desenvolvimentos teóricos que, após terem se deparado com o absurdo, desistem do confronto.

Como um Pascal que insiste em não eliminar as contradições da condição humana (ainda que fixando em seu centro o símbolo da cruz), ou como um Nietzsche que reafirma a fecundidade das oposições, se vê em Camus uma fundamental procura de não reduzir as ambivalências do homem.

Paul Viallaneix, numa interessante análise dos Escritos de Juventude (3), nos confirma esse jogo de antinomias como uma intuição profunda, característica da maneira como Camus reflete sobre as coisas. Segundo este comentador, a manutenção de um conflito entre forças contrárias pode ser antevisto

(2) Idem, Le Mythe de Sisyphe. In: Essais. Paris, Gallimard, 1965. p. 138.

(3) VIALLANEIX, Paul. "O primeiro Camus". In: Cadernos Albert Camus II. Trad. José Gonzales. Lisboa, Livros do Brasil, sem data. pp. 9- 119.

naquelas primeiras anotações (4) e perpassa a totalidade de sua obra, não apenas estruturando suas reflexões filosóficas mas também as de ficção, como pano de fundo temático, estrutura narrativa e também enquanto construção de suas personagens. É nesse sentido que ele nos chama a atenção, por exemplo, para o expressivo silêncio de Meursault frente ao interrogatório do Juiz de L'Étranger. Qualquer resposta seria uma simplificação e atentaria contra a "estranheza" do estrangeiro.

"Quando Meursault resolve escrever a sua história não pensa em justificar-se. Procurará compreender-se? Acalenta uma ambição bem mais alta; apresentar um testemunho que respeite sua própria "estranheza"(5).

As tentativas de resolver os paradoxos são, na medida em que extinguem a tensão, consideradas subterfúgios e empobrecedoras. Se o mundo não se harmoniza com as esperanças dos homens, nem a realidade se deixa aprisionar pelas redes do pensamento, isto não é motivo para desespero. Conservar o absurdo, sem se conformar com ele, era a árdua tarefa que restava ao homem absurdo. E isto não deve ter escapado a Sísifo. O trabalho inútil, que estava condenado a repetir eternamente, torna-se verdadeiramente trágico quando se concebe que ele estava consciente da sua condição. Mas sua resistência ao cansaço e ao desespero, bem como os traços

(4) O próprio Camus parece endossar a importância destas imagens que Viallaneix analisa, confessando-nos, num prefácio a edição tardia de L'Envers et L'Endroit, existir uma certa monotonia ou fidelidade em toda a sua obra a algumas sensações que lhe ficaram impressas: "une oeuvre 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 coeur, une première fois, s'est ouvert".(p. 13.)

(5) VIALLANEIX, Paul. op. cit. p. 90.

alegremente desafiadores com que Camus o imagina, nada tem de renúncia.

Já neste ensaio sobre o absurdo, onde Camus reconstrói o esforço de Sísifo, a revolta era apresentada como uma das poucas posições filosóficas coerentes. Dela se tirava um sentido para nossas vidas e com ela o homem alcançava sua grandeza.

Mas qual poderia ser esse sentido? Nada mais do que um esforço por manter a lucidez perante a impossibilidade de se certificar da existência ou da ausência de sentido neste mundo. Uma disposição de resistir aos encaminhamentos que renegam as evidências da experiência absurda. A revolta é identificada, já naquele primeiro ensaio, como a atitude na qual o homem poderia vencer tais dificuldades e conservar, sempre renovada, a lucidez e a perplexidade da experiência absurda. Para Camus, ela

"est un confrontation perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité. Elle est exigence d'une impossible transparence. Elle remet le monde en question à chacune de ses secondes.(...) Elle est cette présence constante de l'homme à lui-même. Elle n'est pas aspiration, elle est sans espoir. Cette révolte n'est que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner.(...) Cette révolte donne son prix à la vie. Étendue sur toute la longueur d'une existence, elle lui restitue sa grandeur"(6).

Tal como o homem absurdo se esforçava por se manter firme, refutando as esperanças que o conduziriam ao racionalismo ou o lançariam no irracional, o homem revoltado rastreia seu terreno ao ir se opondo às situações opressivas.

(6) CAMUS, Albert. Le Mythe de Sisyphe. pp. 138-9.

Ora contrapondo seus anseios de liberdade às pressões das justiças que se pretendem absolutas, ora se batendo contra abusos libertinos; certas vezes instigando a subserviência conformista da impotência, noutras restringindo a devassidão cínica da onipotência. A revolta vai, dessa forma, procurando um equilíbrio, "une mesure". Camus se vale da imagem de um pêndulo que, mesmo se alternando em diferentes amplitudes, oscila em torno de um eixo e revela um ritmo profundo. Equilíbrio possível, desde que por tal não se imagine definitivo, fixável ou absoluto.

É sempre através de oposições que Camus chega às suas formulações, onde aquelas estariam contidas mas não resolvidas. O verso de Luciano, que ele utiliza como epígrafe de sua crônica "Prométhée aux enfers", nos dá um bom exemplo disto.

"il manquait quelque chose à la divinité tant qu'il n'existait rien à lui opposer"(7).

Extremos confrontados - L'Envers et L'Endroit, L'Exil et Le Royaume (respectivamente títulos de seu primeiro e de seu último livro)- que, na impossibilidade de fixar o ponto de equilíbrio ou de precisar uma medida exata, mantêm um campo de forças como a única posição razoável.

Se a revolta é o movimento que procura recobrar uma harmonia (preencher a ausência de unidade), ela, pelo menos na forma como Camus a concebe, traz em seu cerne o absurdo, como sinal de inacabamento e de nossa condição limitada. Os valores que ele pretende levantar com a análise da revolta vão, assim,

(7) Idem, L'Été. In: Essais. Paris, Gallimard, 1965. p. 839.

obrigatoriamente diferir daqueles que se encontram validados para sempre e unicamente por raciocínios abstratos, e divergir daqueles que se supõe estarem autorizados pela tradição ou pela confiança numa realização futura. Tampouco, servirão como conforto espiritual ou sustentação ética, como os que fornecem as doutrinas e as razões de Estado.

"Son affaire est de se détourner du subterfuge"(8).

Daí a razão de Camus se entreter mais demoradamente em sua análise com alguns rebeldes aparentemente pouco expressivos que, como certos terroristas russos (9) de 1905, aceitavam para si a mesma sorte das vítimas de seus atentados. Pois, encarnando a impossibilidade de justificação dos assassinatos, que entretanto julgavam necessário realizar, eles não encontravam respostas ao permanente conflito que carregavam consigo, senão no sacrifício pessoal. Na maneira como Camus descreve a atuação destes, temos uma ilustração de sua concepção de equilíbrio como uma ambivalência entre tensões insuperáveis:

"ont vécu le destin révolté dans sa contradiction plus extrême".

Contradição, conflito, tensão que conota aí uma positividade, que pressentem, por exemplo, aqueles de coração medíocre que,

"confrontés avec ce terrible problème, peuvent se reposer dans l'oubli de l'un des termes"(10).

(8) Idem, Le Mythe de Sisyphe. p. 139.

(9) Dentre os quais se encontram o jovem Kaliayev e Dora Brilliant, retratados, por Camus, na peça Les Justes. cf. "Les Mertriers Délicats" In: L'Homme Révolté. pp. 571-9.

(10) Idem, op. cit. p. 575.

Vale a pena enfatizar que o autor de L'Étranger não pretende com isso uma consagração do incomunicável, como a que ele interpreta em Kierkegaard e em Kafka (11). A divinização do absurdo e a comunhão com o irracional são, conforme já se viu, consideradas como suicídios filosóficos, por desprezar o desejo humano de transparência no mundo. Se Camus reconhece limites na razão, reconhece também seus poderes relativos.

"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 faire intervenir un espoir que je n'ai pas et qui ne signifie rien dans les limites de ma condition ?"(12)

Da mesma forma que Camus procurara, em Le Mythe de Sisyphe, analisar alguns desdobramentos tirados da experiência do absurdo, ele procura, em L'Homme Révolté, averiguar a coerência de determinadas revoltas. Tenta examinar até que ponto elas respeitam suas limitações, mantendo o ímpeto

(11) Embora Camus lhes reserve um grande apreço, estes autores terminam, a seu ver, por renunciar à própria lucidez que os conduziu ao absurdo. Segundo Camus, o absurdo é essencialmente, um divórcio. Não está, isoladamente, em cada um dos elementos que se contraditam (no desejo de clareza ou na obscuridade do mundo), mas na contrariedade, no contraste existente, e, por fim, na nossa incoformidade com o próprio absurdo. Kierkegaard e Kafka, entretanto, não mais se inquietam com ele. Sentem-se, para Camus, à vontade demais e nele acabam, a partir de certa altura, por se integrar. O tratamento que, por exemplo, Kierkegaard dá ao paradoxo, aprofundando-o como um meio de aproximação com o absoluto, é considerado por Camus como uma aposta na irracionalidade pela qual o confronto e a absurdidade deixam de existir: "l'antinomie et le paradoxe deviennent critères du religieux. Ainsi cela même qui faisait désespérer du sens et de la profondeur de cette vie lui donne maintenant sa vérité et sa clarté". Le Mythe de Sisyphe. p. 125.

(12) Idem, op. cit. p. 136.

inicial, e a partir da onde se deturpam.

A dissolução do equilíbrio, a exclusão de termos que se contrabalançavam, o rompimento da tensão, que caracterizavam naquele primeiro ensaio os suicídios filosóficos, reaparecem, agora, como distintivos das revoltas desvirtuadas.

Camus analisa, no que ele chama de "breve histórico do niilismo europeu", uma série de expressivas revoltas que se excederam e se desfiguraram, indagando as razões do desvirtuamento e examinando suas consequências. Tais razões e consequências serão apresentadas, em L' Homme Révolté, intimamente relacionadas com o niilismo, que para Camus significa tanto o esgotamento diante das desconfortáveis exigências da revolta, quanto o desespero frente a seus limites e à sua tensão.

Os estados de prostração e resignação, por um lado, e exasperação, por outro, são interpretados como sequelas do mesmo niilismo; do desvirtuamento de revoltas e críticas que, partindo do reconhecimento da falácia dos valores formais, se precipitam numa negação absoluta de quaisquer valores, e acabam escolhendo conforto da servidão ou da tirania.

"On peut être nihiliste de deux façons, et chaque fois par une intempérance d'absolu. Il y a apparemment les révoltés qui veulent mourir et ceux qui veulent faire mourir. Mais ce sont les mêmes, brûlés du désir de la vraie vie, frustrés de l'être et préférant alors l'injustice généralisée à une justice mutilée"(13).

A concepção camusiana de revolta, conforme foi sendo desenvolvida nos anos do pós-guerra até ser explicitada em L'

(13) Idem, op. cit. p. 509.

Homme Révolté, é, fundamentalmente, um revide às pretensões absolutas e contra os excessos que tais expectativas comportam. Era assim uma obstinada procura de limites que viessem contrabalançar aqueles extremos.

"il est nécessaire que nous défendions aujourd'hui Socrate, ou du moins ce qu'il représente, parce que l'époque menace de les remplacer par des valeurs que sont la négation de toute culture et que Nietzsche risquerait d'obtenir ici une victoire dont il ne voudrait pas"(14).

Esta é a moral do desespero com que se tem contado e que revela, segundo Camus, uma visão de mundo empobrecida. Lógica niilista, onde continua-se a imolar corpos em nome de idéias, numa atmosfera de intolerância e fanatismo que revela não apenas a relação sacramental que se tem com os ideais vislumbrados, mas, fundamentalmente, evidencia o desprezo pela vida.

A questão da legitimação da violência e do assassinio é, portanto, a indagação com que Camus inicia sua avaliação dos desvirtuamentos das revoltas. Se Le Mythe de Sisyphe testemunhava que o absurdo devia ser mantido e que o suicídio não era, como aparentava, uma atitude coerente com a experiência absurda, Camus pretende, com tal análise, demonstrar que a revolta não pode ser debilitada e que a intemperança e o assassinio, com ela confundidos, são sua primeira negação.

Que o suicídio finde com a possibilidade de revolta, parece uma conclusão óbvia. O que é mais difícil, entretanto, é ver em que medida a eliminação física do outro entra em

(14) Idem, Carnets II. In: Essais. p. 1616.

contradição com a minha revolta. Como se poderia pretender negar, por exemplo, que no ímpeto de meu movimento contra aquele que me oprime - ou contra aquele que pela sua simples existência implica em sacrifícios e sofrimento para diversos outros- não estivesse em meu direito exterminá-lo? Querer controlar o que de mais impulsivo há neste movimento, não seria, isto sim, a negação da própria revolta? Em que medida os desesperos em que incorremos ou as esperanças que alimentamos concorrem para o desvirtuamento e a negação da revolta?

Tal como Camus a concebe, a revolta revela limites que não podem ser ultrapassados. Mais do que isso, é ela que instaura esses limites, para além dos quais passa a se contradizer e deixa de ser revolta. É, assim, esta questão dos limites que deverá ser explicitada em primeiro lugar. Pois nos parece indispensável a tarefa de reconstrução da noção que nos ocupa.

III - LIMITES

"Les grecs n'ont jamais dit que la limite ne pouvait être franchie. Ils ont dit qu'elle existait et que celui-là était frappé sans merci qui osait la dépasser. Rien dans l'histoire d'aujourd'hui ne peut les contredire."

L'Été.

A revolta é o movimento no qual o homem se volta contra uma situação que o oprime. O homem revoltado diz "não", mas nesta negação pode-se vislumbrar uma afirmativa, um "sim" que a acompanha desde seu instante inicial. De certa maneira, opõe à ordem que o oprime uma espécie de direito a não ser oprimido para além do que lhe parece admissível. Ao mesmo tempo que afirma uma fronteira, afirma tudo o que ele suspeita e quer preservar aquém desta fronteira.

A revolta não caminha sem o sentimento de estar de alguma forma com razão: "as coisas já foram longe demais"; "assim já não é mais possível"; "já não é mais suportável". Se observarmos o conteúdo de suas negações, veremos que se trata quase sempre da afirmação de limites, de direitos que necessitam ser reconhecidos. Estes não precisam ser declarados e, pelo menos em seus instantes iniciais, não parecem sequer refletidos. Mas o homem não precisa saber exatamente o que quer para estar seguro do que lhe é intolerável. O revoltado

se insurge contra qualquer forma de diluição, de alienação e de violentação; contra o que quer que desconsidere o que ele descobre em si como imprescindível e insiste em não deixar reduzir.

Ainda que seja muitas vezes confundida com o ressentimento ou apontada como uma atitude egoísta, a revolta nada tem em sua essência que a caracterize como tal. O revoltado nem sempre atua em proveito próprio. Muitas vezes, se insurge contra a opressão imputada a terceiros. Além disso, em seu profundo impulso, o revoltado nada preserva, uma vez que tudo arrisca. Ao recusar a humilhação, a revolta tampouco a reclama para os outros, como o faz o ressentimento. Nem é, como este, uma auto-intoxicação que passivamente se experimenta. Ela é, ao contrário, uma força extravasante que, de princípio, não pensa em conquistar, mas luta pela integridade de seu próprio ser. Adesão inteira e instantânea como aquela sobrecarga de energia que Nietzsche caracteriza como ativa e opõe, na Genealogia da Moral, à felicidade narcótica que procura tranquilidade no ensurdecimento (1).

(1) A análise que Nietzsche faz do ressentimento (parágrafo 10 da primeira dissertação) como uma rebelião dos escravos criando valores morais pode, quando cotejada com a revolta camusiana, provocar alguns mal entendidos. Pois determinados aspectos do que Nietzsche apresenta como o ódio do impotente ou como sendo a moral dos fracos parecem estar presentes também na atitude de revolta. Dentre os quais podemos arrolar a negação como um ponto de partida ("a moral dos escravos diz não, logo de início, a um fora (...)) e esse não é seu ato criador (...) sua ação é, desde o fundamento, por reação." -cf. Coleção Os Pensadores. p. 301.); a geração de valores partindo da negação inicial ("O levante dos escravos na moral começa quando o ressentimento mesmo se torna criador e pare valores."); bem como o empenho em não esquecer. Contudo, esta aparente confluência é, ao nosso ver, desfeita quando se

"dans le mouvement de révolte tel que nous l'avons envisagé jusqu'ici, on n'élit pas un idéal abstrait, par pauvreté de coeur, et dans un but de revendication stérile. On exige que soit considéré ce qui, dans l'homme, ne peut se réduire à l'idée, cette part chaleureuse qui ne peut servir à rien d'autre qu'à être. Est-ce à dire qu'aucune révolte ne soit chargée de ressentiment? Non, et nous le savons assez au siècle des rancunes"(2).

O que está em jogo em qualquer conflito nunca é apenas o que constitui o seu objeto aparente: é sempre, ao mesmo tempo, a legitimação da ação empreendida. É nesse sentido que Camus afirma que toda revolta invoca tacitamente um valor. Se não chega a instaurá-lo, pelo menos evidencia, com seu movimento, princípios que podem ser identificados por todos. Ainda que esta identificação possa ser provisória, e que tal valor não seja, mesmo a partir de então, respeitado, o ato de

atenta para os diferentes significados que cada um destes aspectos mantém nas respectivas formulações. A negação que se encontra na concepção camusiana de revolta está indissoluvelmente ligada a uma afirmação, cheia de vida e paixão, de algo nobre que descobre em si. Igualmente distante do rancor recolhido que caracteriza o ressentimento, a criação de valores pela revolta surge de sua ação, da efetivação de limites à dominação, ou seja, da atualização de exigências e medidas, nas quais afirma a si próprio e ao outro. Também no que se refere ao empenho em não esquecer o contexto é bem diverso. Camus valoriza a memória como uma forma de não se adaptar aos hábitos ou se conformar com os realismos. Trata-se, assim, do não esquecimento de experiências (do absurdo) e exigências (da revolta) que repelem a sonolência e a recaída em esperanças e abstrações. O revoltado é, na perspectiva de Camus, necessariamente ativo. Ele não separa da felicidade o agir. O sentido geral é inequívoco, pois mesmo não havendo ali distinções entre o revoltado e o homem do ressentimento, as reações com que Nietzsche nos apresenta este -"calar, esperar, apequenar-se provisoriamente, humilhar-se"- são inconfundíveis. A passividade destas reações, bem como o cinismo que transparece em outras ("honrar a esperteza em uma medida inteiramente outra: ou seja, como uma condição de existência de primeira ordem") são justamente, a nosso ver, aquelas que a revolta de Camus vem contrapor.

(2) CAMUS, Albert. L'Homme Révolté. p. 428.

revolta ressoa como um apelo vibrante à sua aplicação. É o momento onde se forjam determinados juízos de valor e onde se toma verdadeiramente a consciência destes.

A revolta não é, forçosamente, uma decisão consciente. Impulsiva, é a espontaneidade que, geralmente, a caracteriza. Contudo, é um lugar privilegiado para tomada de consciência, que acaba se expandindo e se aprofundando. A simples recusa desencadeia um questionamento global, como se o desvelamento inicial conduzisse a uma tomada de consciência de sua condição e da condição humana como um todo. Até injustiças que haviam sido suportadas anteriormente não são mais admitidas a partir de então. Começando por demarcar a fronteira à opressão, a revolta comumente radicaliza e exige o fim da opressão. Como o escravo que ao se voltar contra um abuso excessivo acabava por checar a própria relação de dominação e passava a querer ser tratado em pé de igualdade.

Embora nascendo do que de mais individual há em cada um, a revolta, segundo Camus, coloca em questão a própria noção de indivíduo. Este deixa de ser um estranho vergado sob o peso de uma coletividade inimiga e passa a se reconhecer em valores que o ultrapassam. A razão que o revoltado acredita ter advém da idéia de que o valor que ele quer defender para si é comum a todos os homens. A força de sua convicção tem como suporte a universalidade deste direito que ele insiste em defender. Renunciar pura e simplesmente a qualquer justificativa, restringindo sua ação ao plano de relação de força, equivaleria ao desespero.

"aquele que não mais se acha capaz de justifi-

car sua ação está perto de se perder. Perde toda legitimidade quer em relação a si mesmo quer em relação aos outros.(...) Mesmo no conflito, é importante, para cada um dos parceiros, poder pelo menos tentar justificar-se aos olhos dos outros"(3).

Ainda quando não a formula, o revoltado sente-se justificado e tem como referência um horizonte comum. Sua revolta seria, assim, enfraquecida se não houvesse nela a promessa implícita do respeito, em outros, dos direitos que reclamara para si. Para Camus, o revoltado, na sua mais autêntica dinâmica, não visa aniquilar aquele que lhe oprime, mas negar que este possua o direito de o tyrannizar. Não ambiciona destruir, mas fazer reconhecer suas exigências fundamentais; não podendo, assim, ultrapassar em sua negação os limites que designara com seu levante. Que o revoltado se excedesse no paroxismo de sua paixão, isto seria até compreensível, mas este não poderia ao mesmo tempo julgar-se inocente com tal ação, fossem quais fossem os pretextos que trouxesse consigo.

Com a revolta, o indivíduo se descobre dependente do reconhecimento dos outros, mas também descobre que os valores que os outros se esforçam por fazer prevalecer dependem do seu reconhecimento. É nesse sentido que Camus julga ser a revolta constitutiva do diálogo.

Julgamos valer a pena explicitar este aspecto, pois a revolta é quase sempre apresentada como uma postura oposta à tentativa de um entendimento. Embora seja inegável que a

(3) LADRIÈRE, J. "Os Direitos do Homem e a Historicidade" In: Vida Social e Destinação. São Paulo, Convívio, 1979. p. 142.

revolta tenha sempre instigado reflexões e subsidiado argumentos, ela aparece geralmente como a atitude daquele que não sabe, não quer, ou com quem não adianta dialogar. De fato, com a ultrapassagem daquilo que descobriu como inalienável e de que resolveu não abrir mão, o revoltado lança-se num "tudo ou nada" onde parece não haver mediação ou entendimento possível.

Mas se a revolta em si não é um ato de diálogo, e, ao contrário, emerge da experiência da ruptura deste. Mas, por isso mesmo, ela se afirma como um movimento que, evidenciando exigências comuns, constitui a intuição originária da solidariedade e, assim, aponta para a comunicação entre os homens. A revolta é, pois, condição para que se inicie efetivamente o diálogo (4).

O silêncio, Camus o associa com o desespero. Neste, o homem se cala definitivamente ou se esforça para calar tudo o mais. Na revolta, ao contrário, deseja-se fazer ouvir. Ainda que de início possa se assemelhar a uma conversa de surdos, com berros e gestos exaltados, quer o entendimento.

A revolta é, assim, a diligência de que Camus se vale para contrapor e restringir o que sentia como um progressivo

(4) Naqueles anos de Guerra-fria, quando L'Homme Révolté estava sendo gestado, a impossibilidade do diálogo era caracterizada, por Camus, como uma conspiração do silêncio: "à côté des gens qui ne parlaient pas parce qu'ils le jugeaient inutile s'étalait et s'étaile toujours une immense conspiration du silence, acceptée par ceux qui tremblement et qui donnent de bonnes raisons pour se cacher à eux-mêmes ce tremblement, et suscitée par ceux qui ont intérêt à le faire." (Actuelles I p. 332.) A prática de persuasão é, dessa forma, transformada em técnica de amedrontamento e propaganda maniqueista.

desacordo com as forças da vida e com os limites da condição humana.

Numa analogia (paródia?) às Meditações cartesianas, ela será apresentada em L'Homme Révolté como um cogito. Mas, diferentemente do "penso, logo existo" com que Descartes explicitava a pura imanência do Eu pensante, deslocado da exterioridade incerta do mundo, o que a revolta manifesta é a existência solidária: "revolto-me, logo existimos". O aspecto individual não deixa, todavia, de estar presente (o confronto com o absurdo é notadamente solitário). Ele é precisamente o ponto de ligação entre o Eu e o Outro. E é como ato onde se dá o reconhecimento que a revolta é considerada, por Camus, como a primeira evidência. De onde, exclusivamente, se deve partir para talvez chegar, mais à frente, a algum valor.

"Il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d'elle-même, puis-qu'elle ne peut les tirer de rien d'autre"(5).

Se, apesar de ter nascido da luta contra opressão, ela, por vezes, se faz opressiva - servindo, conforme vimos no primeiro capítulo, de álibi às ruinosas tentativas revolucionárias, ou, como veremos no capítulo referente à revolta metafísica, precipitando-se numa negação absoluta ou numa afirmação provocadora de tudo que existe-, é porque ela se desfigurara; porque não permanecera fiel às suas descobertas iniciais, distanciando-se das exigências que proclamara.

"Il faut qu'elle consente à s' examiner pour

(5) CAMUS, Albert. L'Homme Révolté. p. 419.

apprendre à se conduire"(6).

Este é o intuito do inventário que Camus promove. Se ele pretende valorizar o equilíbrio que ela organiza, defende e recria através da história e de suas perturbações; se quer resguardar a revolta como uma atitude positiva e como um processo criador, precisa, então, examinar alguns de seus limites. Deve procurar conhecer até onde ela pode persistir em suas recusas e também saber identificar o que ela afirma. O revoltado

"refuse sa condition et sa condition, en grande partie, est historique. L'injustice, la fugacité, la mort se manifestent dans elle-même. Certes, le révolté ne nie pas l'histoire qui l'entoure, c'est en elle qu'il essaie de s'affirmer. Mais il se trouve devant elle comme l'artiste devant le réel, il la repousse sans s'y dérober"(7)

Semelhante ao processo de criação artística, a revolta é, para Camus, uma incessante busca de formas e medidas que expressem um equilíbrio, que não deixa entretanto de ser provisório. A busca do artista não termina com sua obra concluída. Ele precisa recomeçar novamente. Não deixa de encontrar os meios que julga apropriados e uma certa harmonia, mas não se ilude supondo-os definitivos, completos ou duradouros. O carregamento em alguns traços, a inversão de algumas proporções, visam, ainda quando exageradas, compensações e disposições ajustadas. Pois a exaltação de determinados aspectos não implica aí na negação de outros.

Os movimentos revoltados, ao irem se opondo aos

(6) Idem, ibdem.

(7) Idem, op. cit. p. 693

excessos que lhe oprimem, vão ressaltando e se comprometendo com valores, aos quais servem independentemente de serem inacabados. Dessa maneira, a revolta define, em oposição ao niilismo, regras de conduta que não necessitam aguardar o fim da História para esclarecerem a ação, e que, apesar disso, não se revelam formais. Ela abre, assim, caminho a uma moral que,

"loin d'obéir à des principes abstraits, ne les découvre qu'à la chaleur de l'insurrection, dans le mouvement incessant de la contestation"(8).

Os limites que ela instaura desabam se a revolta não os aguentar de novo. Não se prestam, portanto, a uma doutrina, nem têm a serventia dos dogmas. O processo é o que mais importa aqui. E sua garantia é a recusa do revoltado a ser tratado como coisa e reduzido a mero instrumento. Em função da ênfase na maneira de operar, a revolta arrisca e aceita uma relativização dos fins.

"Quand la fin est absolue, c'est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu'à sacrifier les autres. Quand elle ne l'est pas, on ne peut sacrifier que soi-même, dans l'enjeu d'une lutte pour la dignité commune"(9).

O risco passa a ser assumido como tal. Sequer os meios poderão ser codificados e sacralizados. Valores como a Liberdade ou como a não-violência, quando absolutizados, acabam muitas vezes edificando negativamente a injustiça e a servidão. O fato de o revoltado combater a opressão e o crime não exclui a possibilidade de ele recorrer, nas insurreições

(8) Idem, op. cit. p. 686.

(9) Idem, op. cit. p. 695.

por exemplo, a estes limites extremos. Mas tal abertura não lhe traz nenhum conforto.

" Dans l'histoire considérée comme un absolu, la violence se trouve légitimée; comme un risque relatif, elle est une rupture de communication. Elle doit donc conserver, pour le révolté, son caractère provisoire d'effraction, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat"(10).

Aquele extremo pode ser aceito como uma exceção desesperada. E o revoltado sabe, quando chega a tanto, que a única maneira de recompor sua falta é aceitar, também para si, o sofrimento e a morte. Ao invés de loucura ou fraqueza, é como coerência e fidelidade à tensão da revolta que Camus interpreta a serenidade de Saint-Just e de Kaliaiev a caminho de suas execuções. Da mesma forma, o "tudo está bem" do cego e desgraçado Édipo em Colona não pode ser visto como desespero nem como simples aceitação do destino, mas, sim, como o contudente esforço para se reconciliar com a dignidade da vida que ele comecbia.

A violência ocupa na visão de mundo de Camus, conforme se pode depreender, por exemplo, da análise que Fortier (11) faz das descrições dos ambientes e das paisagens em sua ficção, um papel semelhante ao que a hybris ocupava no pensamento grego: o de uma força impessoal e inumana, extremamente perigosa, que, quando desencadeada, cativa facilmente o homem. Ela o conduz à sua perda, quaisquer que tenham sido as boas

(10) Idem, *ibid.*

(11) FORTIER, Paul. Une Lecture de Camus. Paris, Éditions Klincksieck, 1977. p. 232-5.

intenções daquele que a havia sucitado. Sua aparição dá sempre a conhecer que a medida humana foi ultrapassada, que incorreu-se em desmesura e que as Fúrias invencíveis não tardarão a fazer seus estragos, reforçando os limites no interior dos quais o homem deve sempre procurar se conduzir.

"O mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuisse le champ du possible"(12).

À vivência integral das possibilidades é indispensável o reconhecimento de limites. É a preocupação básica que os gregos tinham com a medida e o pavor da desmedida que explica as consecutivas referências de Camus àquele universo onde há mais faltas que crimes.

A revolta não é ultrapassagem dos limites, mas conferência incessante destes. É ela que, resistindo às falsas fronteiras e às falsas possibilidades, resgata a dimensão própria do humano. O assentimento de retrações impostas ou de aspirações desmesuradas denunciam o abandono da experiência absurda e da revolta que vivencia o campo do possível. Tal é a concepção que se encontra por detrás da "natureza humana" que, segundo Camus, é realçada pela revolta. Noção esta que ele opõe ao clima de violência progressiva e sua auréola de legitimidade e que acaba servindo, ao final de L'Homme Révolté, de contraprova às concepções de mundo libertas de quaisquer regras, ou, o que para ele era igualmente niilista, àquelas entregues aos instintos de poder ou à lógica da eficácia histórica.

(12) verso de Píndaro, que serve de epígrafe a Le Mythe de Sisyphe.

"Depuis longtemps tout l'effort de nos philosophes n'a visé qu'à remplacer la notion de nature humaine par celle de situation, et l'harmonie ancienne par l'élan désordonné du hasard ou le mouvement impitoyable de la raison"(13).

Mas o que nos garante que a natureza humana não é por si mesma desmesurada? Que tal medida humana não é, como anunciava o sofista Cálicles do diálogo platônico (14), apenas a consagração dos valores dos fracos, que procuramos interiorizar calando nossos mais puros instintos e nossa vontade de poder, constituintes, estas sim, de uma autêntica natureza humana? Ao invés de procurar dominar-se, o homem deveria, segundo esta ótica, desprezar quaisquer normas de justiça (meros convencionalismos) e afirmar o poder da força, do mais forte, de quem, sendo politicamente o mais sábio, deveria dominar os outros para seu melhor proveito. Àquele sofista, Sócrates contrapunha, no Górgias, a necessidade de se harmonizar (fundamentada no mito que narrava em seguida) com um kosmos que nos ultrapassa. Camus, entretanto, não avança em tal empreitada.

De acordo com o interessante estudo de Barilier, L'Homme Révolté não vai a fundo em nenhum dos modos de se combater a "justiça dos instintos" e a concepção do humano como naturalmente desmedido (15). Embora Camus esboce, em suas argumentações, algumas tentativas nesse sentido, nem a linha

(13) CAMUS, Albert. L'Été. p. 855

(14) PLATÃO. Górgias. 481b-522e.

(15) BARILIER, Étienne. Albert Camus - Philosophie et Littérature. Paris, L'Age D'Homme, 19 . pp. 110-27.

do raciocínio lógico (onde se buscaria provar que a justiça é melhor que a injustiça), nem a definição metafísica de uma physis superior, são ali levadas a cabo. Tal impasse poderia ser, contudo, justificado pela sua disposição de não recorrer, para escapar àquela concepção que ele julgara destruidora, a princípios absolutos.

Se Camus não fundamenta a "natureza humana", isto não inviabiliza a utilização de tal noção (16). Projetada como símbolo do que escapa à História e à lógica da eficácia, nos sugere diversas imagens -como a do amor, da dignidade, da fruição do belo, da relação do homem com a natureza- que, embora se revelem e se modifiquem através da História, não são, nem podem ser, por ela explicadas. Imagens que dispensam uma fundamentação para que as reconheçamos como irredutíveis à qualquer infra-estrutura material ou necessidade da razão histórica.

Segundo Camus, a noção de natureza humana é rechaçada pela fé revolucionária na plasticidade do homem. A expectativa de que tudo pode ser alcançado - desde que o homem condescenda às forças promissoras do devir- rompe com quaisquer limites. O valor absoluto, prometido para o final da História, tudo

(16) " a questão da natureza do homem não foi de forma alguma resolvida pelo fato de terem sido abandonadas as premissas do pensamento clássico". Esta é uma dos ensinamentos que Lefort tira, em seu "Direitos do homem e política" (cf. A Invenção Democrática. p. 37.), do livro Droit Naturel et Histoire de Leo Strauss. Seja como for, Camus não estava sozinho. Em países diferentes, mas na mesma época, diversos pensadores -dentre eles Eric Voegelin, Hanna Arendt e Leo Strauss- recuperam, de forma semelhante, noções gregas para criticar as pressuposições totalitárias que plasmaram o ethos contemporâneo.

justifica e autoriza. A suspensão de direitos, a mentira, a coação e o terror passam a ser vistos como estratégicos e a ser aceitos e aplicados como racionalmente necessários.

Mais que tudo, é isto que Camus se esforça por suplantar, procurando resgatar, no incitamento que a revolta representa, a fecundidade do combate incessante contra as mistificações que nos propõem nossas fraquezas e o dogmatismo geral. Restaurar esta força que limita a desmedida e as ilusões do absoluto, que esvaziam nossa solidão e nos afastam dos homens. Assim é que Camus acredita existir na História, graças à revolta, algo mais do que a relação de dominação e de servidão.

IV - A SOLIDARIEDADE

"Et là, redressant toute sa taille, énorme soudain, aspirant à goulées désespérées l'odeur de misère et de cendres qu'il reconnaissait, il écouta monter en lui le flot d'une joie obscure et haletante qu'il ne pouvait pas nommer."

L'Exil et L'Royaume.

A solidariedade é o sentimento experimentado quando a revolta evidencia limites que são comuns a todos. É a experiência coletiva do absurdo e, portanto, a vivência comum do enfrentamento que ele exige. E, como tal, vai aparecer em Camus como um dos únicos valores que poderiam nos salvar do niilismo: "la longue complicité des hommes aux prises avec leur destin"(1).

É neste empreendimento solidário que os homens, rompendo o silêncio, retomam o diálogo. Não que se trate de uma fusão ou consenso. É aí que os homens vão confrontar suas diferenças, mas já como homens que se identificam. Que descubrem, entre outras coisas, que compartilham a solidão e o exílio, e que a felicidade que poderão alcançar deverá também ser compartilhada.

Embora ainda não seja amizade, tal solidariedade está em sua gênese. É como que a descoberta do outro, não mais

(1) CAMUS, Albert. L'Homme Révolté. p. 687.

enquanto coisa que me é estranha, mas como um semelhante, a quem, mesmo eu não tendo acesso por completo, descubro como sendo imprescindível à própria constituição do meu mundo, do meu posicionamento frente ao absurdo.

Se a revolta efetua, para Camus, o momento de fundação do outro -passagem do Eu ao Nós- é porque, para ele, é aí que se realiza verdadeiramente a experiência da inter-subjetividade, onde se supera a abstração, a dominação e o medo. O outro deixa de ser aquele que me ameaça e passa a ser visto como uma outra consciência-de-si, que me é indispensável. Qualquer ação em que, a partir de então, eu me engaje deverá levar em conta o outro, pois as saídas individuais não são mais possíveis.

Uma certa tendência social começa a ser reconhecida na obra de Camus a partir da publicação de La Peste, em 47. Ainda que o personagem central de L'Étranger fosse, como ele mesmo enfatizara, um homem como qualquer outro - igual, portanto, a todos nós-, sua tragédia é vivenciada no âmago de sua solidão. Meursault permanece isolado e estranho àquela sociedade que o condena. Já em La Peste, o trágico tem conotações nitidamente sociais. É a cidade inteira que se encontra sitiada. Sua atmosfera sufocante e opressiva envolve a todos.

A proximidade com a Ocupação tornava os paralelos imediatos. E, mesmo antes de aparecer em L'Homme Révolté a fórmula "revolto-me, logo existimos", a preocupação com o outro era apontada como uma virada na obra de Camus, fruto de sua experiência na Resistência. Estas indicações se mostraram apressadas, quando não, superficiais. Se havia um novo ângulo

de abordagem, o ponto de partida (tomada de consciência de uma situação injusta e sem sentido) e a indagação básica (como se comportar frente a tal descoberta) permaneciam os mesmos. Além disso, a abordagem do social parecia ser, àquela altura, monopólio das interpretações marxistas. Ou seja, em se tratando de questões sociais, não se poderia deixar de ter como referencial os paradigmas daquela interpretação: luta de classes, como motor da História; proletariado, como representante da verdade histórica etc. É nesse sentido que Sartre, por exemplo, nos conta como eles (intelectuais franceses) descobriram, com a guerra, o sentido da História (2).

Camus, entretanto, já tivera seu "caso" com a História. Participara, na Argélia, de diversos movimentos sociais: anti-colonialistas, como o da "Casa da Cultura", e contra o fascismo e a guerra, como "Amsterdam-Pleyel". Por sua atividade na "Frente de Libertação Nacional" e por suas reportagens em Alger Républicain, sobre as condições miseráveis da população muçulmana, fora exilado do país em 1939. Tivera, ainda antes disso, uma rápida passagem pelo Partido Comunista Argelino, no qual ingressou em 35 e, com a mudança de orientação exigida pela "Internacional Comunista" (4), se desentendeu até ser expulso em 37. E o que a guerra lhe ensinara (especialmente a Libération e a Epuration) era que os combates mais justos conduziam, muitas vezes, a

(2) SARTRE, Jean-Paul. Critique de la Raison Dialectique. Paris P.U.F. 1971. p. 24.

(3) Indicação de que as lutas anti-colonialistas e de independência nacional deveriam ser suspensas em prol de uma política de frentes anti-fascistas.

práticas paradoxais.

Assim, se quisermos apontar inclinações, poderíamos dizer que se tratava de um afastamento do "social" e tentativa de retomada dos valores clássicos ligados à convivência humana. E aquilo que era comemorado como uma "evolução" vai se tornando, aos olhos de alguns companheiros de resistência, um certo incômodo. A solidariedade em que Camus apostava, na medida que não situada econômica e historicamente, era considerada formal e ideológica.

Com a publicação de L'Homme Révolté, e a reincidência no mesmo tratamento da questão da solidariedade, a incompreensão é majorada e Camus será insistentemente acusado de fazer uma política tão ingênua quanto a da Cruz Vermelha e de querer restaurar o humanismo ultrapassado. Mas caberia nestas políticas a valorização da revolta? Seria pertinente esse convite à insubordinação contra as opressões que está por detrás da atitude rebelde? Ainda que se tenham bem claras as contenções que acompanham a noção camusiana de revolta, não é ela diametralmente oposta àquela prática em que quiseram alinhá-lo? Isso é o que esperamos conseguir demonstrar, explicitando a dimensão solidária da revolta.

Nessa tentativa, contudo, nos valeremos das críticas que seguiram a sua formulação inicial em La Peste. A argumentação central destas análises incidia sobre o caráter enganoso da solidariedade, que parecia prescindir de um poder externo e que se encontrava longe das reais contradições que a sociedade vivia. É nesta perspectiva que se encontra, por exemplo, a análise que Jean Pouillon faz daquele romance. Num

artigo intitulado "O Otimismo de Camus" (4), ele traça um paralelo com a atitude humanista que, não acreditando na infelicidade, postula que o homem, por si mesmo, não oferece problemas, ou, quando os coloca, não passam de ilusões que devem ser dissipadas para que os homens possam recobrar sua unidade e lutar, enfim, contra o mal que, de fora, os ameaça e os impede de serem eles mesmos. Isto, que seguidamente serviu de estratégia a diversas nações, poderia ser resumido da seguinte forma: um perigo, mesmo que forjado, deve ser constantemente sentido como uma neurose coletiva para que a coletividade seja vivenciada e os problemas internos sejam deslocados ou secundarizados por aquela identificação comum. Os problemas resultantes da vida vulgar, e mesmo aqueles advindos da estrutura histórica, praticamente não aparecem em La Peste, e são, segundo tais críticas, tolamente reduzidos às questões que, sem dúvida, vêm do absurdo de nossa situação no mundo.

Entretanto, no contexto da obra de Camus, a revolta tem não só uma dimensão metafísica mas também histórica. E nesse sentido, os problemas históricos não se isolam, mas se somam àqueles da falta de sentido no mundo, acentuando, por assim dizer, o absurdo.

O flagelo da peste, enquanto representação que mantém essas ambiguidades, se prestava plenamente à metáfora. Mas não a uma interpretação que contradissesse a linha mestra do pensamento de Camus: que a esperança, ou, mais precisamente, o

(4) POUILLON, Jean. "L'Optimisme de Camus." Temps Modernes. Novembro de 1947. pp. 921-9.

"pautar a vida em relação ao futuro", que está na raiz do otimismo (e também do pessimismo), é nocivo, na medida em que trai a vida presente.

Em hipótese alguma um mal serviria, na ótica camusiana, para encobrir injustiças menores, nem a preocupação com uma desgraça tornaria suportáveis e amenos outros infortúnios, justificando certos sacrifícios até que a grande ameaça fosse superada. Sem dúvida, isso lhe abre o flanco e eleva a luta a uma dimensão quase desesperadora. Mas é precisamente este o desafio do revoltado, que não quer escamotear o problema e sabe que a evasão não lhe serve. A recusa da deserção não deriva de uma possível culpa ou vergonha diante dela, mas sim porque é na solidariedade que se pode alcançar a felicidade.

O que subleva o revoltado não é um mal externo ao homem: é o absurdo da vida. Tanto o Dr. Rieux quanto Tarrou sabem que o bacilo está em todos - "Ce qui est naturel, c' est le microbe" (5). Camus quer apenas tornar menos abstrato nossos limites. Se os males estão exacerbados em La Peste (e aquelas situações asfixiantes de epidemias ou guerras são extraordinárias), eles não são senão aqueles que existem, difusos, no nosso mundo de todos os dias: medos, privações, morte. Estes que nos pegam sempre desprevinidos, já que, como aqueles habitantes de Oran, não acreditamos que o flagelo, do qual temos notícia, irá se abater sobre nós ou nossos próximos.

Não é porque sintetizam a luta do bem (homens se

(5) CAMUS, Albert. La Peste. p. 1426.

unindo) contra o mal (inumano que vinha oprimir) que a peste, e a ocupação eram exemplares. Mas porque ali nossa condição absurda era vivida de uma forma condensada, e não dispersa entre súbitas e passageiras revelações. A morte pairava intermitentemente sobre todos, e a indignação e o amor à vida que a acompanha faziam-se presentes a cada instante. Vivendo cada momento em toda sua intensidade, estava-se longe dos hábitos, das abstrações e das esperanças.

Com aquela lembrança ou com a alegoria da peste não se disfarçava, conforme Sartre chegou a sugerir (6), a luta do homem contra o homem, mas esta é, sem dúvida, relativizada frente à consciência precisa dos limites. Para Camus, é ilusória a noção da História como plano onde se desenrola todo o destino humano. O papel de agente histórico que ele concebe se encontra assim muito mais próximo daquele que Breton sintetiza:

"Empêcher que la précarité tout artificielle de la condition sociale ne voile la précarité réelle de la condition humaine"(7).

Expectativas de realização plena ou de salvação, que propiciam a crença em um sentido na História contradizem a experiência do absurdo e de nossos limites, desatendendo a exigência de adesão ao presente e a comunidade que tal exigência anima.

Este abandono se dá não somente com o esquecimento de nossa condição absurda no cotidiano maquinal, mas pelo próprio

(6) SARTRE, Jean-Paul. "Resposta a Albert Camus" In: Situações IV. Trad. Rui Gonçalves. Lisboa. Ed. Europa-América, sem data, p. 103.

(7) citado, sem referência, em L'Homme Révolté p. 504.

desprezo por aquele estado. Os limites podem ser ultrapassados, e todos os excessos cometidos, quando, por exemplo, a solidariedade se baseia nos homens que ainda estão por vir. A abstração da comunhão futura -"revolto-me, logo existiremos"-, que se daria com a construção do homem verdadeiro, evidencia o que pode haver de traiçoeiro na própria revolta. Tarrou conhecera a peste assistindo a execuções e, a partir de então, procurara combater a sociedade que as promovia. Mas percebera, posteriormente, que em tal combate recaíra em novas abstrações.

"J' ai appris que j' avais indirectement souscrit à la mort de milliers d'hommes, que j' avais même provoqué cette mort en trouvant bons les actions et les principes qui l' avaient fatalement entraînée"(8).

Condenados a uma condição absurda e limitada, e o que é pior, condenados a esquecer tal condenação. É a consciência desses limites que dá à solidariedade seu sentido pleno: luta comum dos homens contra as abstrações em que distraidamente incorrem e os absolutos que estas autorizam.

A ambiguidade deste combate e as dificuldades da solidariedade transparecem em seus diversos matizes naqueles personagens sitiados pela peste em Oran. Situação com que, pela sua própria duração e monotonia, quase todos acabam, pateticamente, por se habituar. Adaptando-se na ordem da peste e desencarnando-se aos poucos de seus próprios sentimentos.

"Ils avaient encore, naturellement, l' attitude du malheur et de la souffrance, mais ils n' en ressentaient plus. Du reste, le docteur Rieux,

(8) CAMUS, Albert. La Peste. p. 1424.

par exemple, considérait que c' était cela le malheur, justement, et que l'habitude du desespoir est pire que le désespoir lui-même"(9).

Nenhum heroísmo ou ação brilhante são possíveis nesta campanha, que nada tem de espetacular. Onde a arma parece não ser outra que a obstinação em não se acostumar às pestes e às abstrações que o mecanismo da alienação exige. Evitar a contaminação! Mas "como é preciso vontade e tensão para nunca ficar distraído"! Principalmente quando só restam sombras das coisas amadas. Quando estas sombras se dissipam e perdem as cores íntimas que a recordação conservava.

"Tout au bout de ce long temps de séparation, ils n' imaginaient plus cette intimité qui avait été la leur, ni comment avait pu vivre près d'eux un être sur lequel, à tout moment, ils pouvaient poser la main"(10).

A amizade, como aproximação carnal ou ainda como a imagem viva da afeição, desempenha um papel vital no esforço de manter a lucidez, afugentando o cansaço. Sua importância no desdobramento de todo pensamento camusiano (11) pode ser melhor compreendida quando se retoma a noção grega de PHILIA, referência obrigatória de toda reflexão antiga.

Conforme nos faz ver Jean-Claude Fraisse, o estudo da

(9) Idem, op. cit. p. 1366.

(10) Idem, ibidem.

(11) A delação entre amigos é, para Camus, uma das mais vergonhosas exigências do revolucionarismo. No reino do sagrado, que para ele engloba não só as experiências religiosas mas também as revolucionárias, não há verdadeiramente, amizade. Como salienta o padre Paneloux, de La Peste: "os religiosos não têm amigos. Concentram tudo em Deus". A fé total pressupõe, de certa forma, o abandono de si e dos outros. As relações pessoais são aí mediatizadas pelo absoluto.

philia, em suas figuras mais concretas e menos metafóricas, é indissociável da metafísica e da moral antigas (12). Lugar onde os homens tomavam consciência da identidade de seus destinos comuns e dos fins que eles podem se propor, a amizade estava no centro da atividade humana. Nada tendo de accidental, era, ao contrário, ponto de partida e modelo para noções mais universais como a da justiça. Sem ela, nem a sabedoria (que as diversas tendências do pensamento grego consideravam como a excelência do homem) nem a felicidade (que, distinta ou não do prazer, era fundamentalmente o que determinava a ação) poderiam se aperfeiçoar e trazer todos seus frutos.

Tais características aparecerão igualmente na noção camusiana de solidariedade e poderão ser acompanhadas no destringer de suas personagens. A "conversão" de Rambert, jornalista que se encontrava por acaso em Oran quando ela foi tomada pela peste, nos parece especialmente ilustrativa. Estando ele ciente, por vivências anteriores, do vazio das "grandes ações", que se baseiam muito mais em idéias do que no amor sentido ou na busca da felicidade, recusava qualquer espécie de heroísmo. E, longe dos seus, se esforçava por escapar da peste e reencontrar a felicidade, ou sua procura, junto daqueles. Contudo, à medida que convive e se identifica com alguns oranenses, experimenta o universo da peste não mais como um mal, do qual seria preciso safar-se, mas como um absurdo que lhe indigna. Desde que vê a peste como uma injustiça (escândalo), percebe que esta também lhe diz

(12) FRAISSE, Jean-Claude. Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique. Paris, Ed. Vrin, 1974. p. 18.

respeito. Passa a desconsiderar a evasão - a possibilidade de uma salvação individual tornava-se, então, ridícula-, descobrindo que não poderia encontrar felicidade fora desta peleja.

Numa alusão a Camus, que julgamos apropriada também àquela personagem, Jean Grenier escreve que há diversas concepções de felicidade:

"La sienne a un caractère qui n'est pas commun: au lieu d'être une perte de conscience et une complaisance dans cet état passif, le bonheur ne doit pas, ne peut pas exister pour lui sans lucidité"(13).

É tal lucidez, mais próxima de uma súbita obstinação do que de um desenvolvimento teórico, que lhe evidencia o caráter coletivo do combate. Essa revelação nasce com a experiência da reciprocidade. Não é ainda amizade, que prescindiria de um intenso convívio, mas marca seu início. É o próprio conhecimento de si que se dá a partir da descoberta do outro e da afeição aí experimentada.

".. il y a dans l'homme quelque chose à quoi l'homme peut s'identifier, fût-ce pour un temps. Cette identification jusqu'ici n'était pas sentie réellement"(14).

Neste instante se descobre o outro como condição de sua própria existência. Este outro é assim indispensável a meu ato, no qual me engajo, e no qual me descubro, me posicionando frente ao mundo. A revolta marca o momento onde começo a perceber o outro como uma outra consciência-de-si, a que não tenho acesso por completo (15). Mas que não me é inteiramente

(13) GRENIER, Jean. Préface In: CAMUS, Albert. Essais. p. XVIII

(14) CAMUS, Albert. L'Homme Révolté. p. 424.

estranha, na medida em que nossos limites são comuns. Limites que indicam minha medida e também indicam e traçam a sua. Os valores que na minha inconformidade evidencio, os torno comuns.

Aquele estranho não pode, à maneira de um objeto, ser reduzido à consciência de mim mesmo. Ele se me apresenta como uma outra consciência-de-si, como um alter-ego que me é fundamental para a descoberta dos limites da existência, limites aos meus desejos de unificação e de transparência.

"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 de 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. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective"(16).

Tarrou nos relata sua experiência naquele tribunal, onde seu pai o levava para testemunhar acontecimentos que lhe pareciam naturais e inevitáveis, confessando-nos a influência direta que tivera em sua determinação.

(15) À maneira da dialética hegeliana do reconhecimento, a reciprocidade se daria também entre duas consciências-de-si. Em Hegel, a mediação decisiva que possibilita dialeticamente a exteriorização dos sujeitos e sua recíproca negação é o trabalho. Em Camus, o termo médio da solidariedade é a revolta. O trabalho, na perspectiva hegeliana, permite ao sujeito afirmar-se no mundo, aí plasmar sua imagem, reconhecer-se como ser de desejo e de negatividade, para, então, assumir o confronto com o outro com o qual se solidariza na transformação do mundo comum. A solidariedade em Hegel é, assim, possibilitada pelo reconhecimento das consciências-de-si no trabalho comum que realizam. Em Camus, a solidariedade, mediada pela revolta, exige de cada consciência um recuo originário à condição mais genuína de seu ser, e é a partir daí, dessa experiência solitária e universal da condição humana, que ela poderá vivenciar o outro enquanto outro.

(16) CAMUS, Albert. op. cit. p. 432.

"Je n'ai pourtant gardé de cette journée qu'une seule image, celle du coupable. Je crois qu'il était coupable en effet, il importe peu de quoi.(...) au bout de quelques minutes je n'eus plus d'yeux que pour lui. Le noeud de sa cravate ne s'ajustait pas exactement à l'angle du col. Il se rongea les ongles d'une seule main, la droite... Bref, je n'insiste pas, vous avez compris qu'il était vivant.

Mais moi, je m'en apercevais brusquement, alors que, jusqu'ici, je n'avais pensé à lui qu'à travers la catégorie commode d'inculpé (...) quelque chose me serrait le ventre qui m'enlevait toute autre attention que celle que je portais au prévenu. Je n'écoutais presque rien, je sentais qu'on voulait tuer cet homme vivant et un instinct formidable comme une vague me portait à ses côtés avec une sorte d'aveuglement entêté"(17).

Ao menos inicialmente trata-se de uma intersubjetividade entre vítimas. Essa súbita identidade em face do acusado tão vivaz. Não propriamente um acordo, mas o reconhecimento de pertencer, seja o que for que isso signifique, à mesma espécie, a sensação viva de ter alguma coisa em comum. O réu estava vivo, como eu. Ele não se reduz completamente à definição que tinham me dado dele, o que nos dá a dimensão da abstração revoltante em que estávamos vivendo.

Esta identificação com a vítima não se dá pelo reconhecimento de uma culpa comum, nem pela sensação de ter um "dívida" que também deveria ser "paga" à sociedade. Estes casos fundariam, sem dúvida, um tipo de comunidade: a da cumplicidade. Mas esta nada tem a ver com a solidariedade. Ao invés de se basear na revelação, apóia-se no emascaramento compartilhado.

Devemos reconhecer que a utilização que Camus, vez por

(17) Idem, La Peste. pp. 1421-2.

outra, faz de expressões como "longa cumplicidade", "cumplicidade transparente", "comunidade dos condenados" quando trata da solidariedade, se presta a algumas confusões. Mas o sentido é um só, e inequívoco. Embora a solidariedade e a cumplicidade possam se alternar (pois, conforme vimos, estamos sempre sujeitos a abandonar a tensão da revolta e a consciência dos limites), ou mesmo existir contiguamente em níveis diferentes, só superficialmente é que elas se assemelham; na realidade se encontram em extremos opostos.

A comunidade da cumplicidade se funda na união por um pacto falto, em que cada um, para se justificar, se apóia no crime do outro. A abstração e o consenso, que estão em sua gênese, possibilitam que as responsabilidades não sejam nunca assumidas nem individualmente nem coletivamente. Ninguém se sente culpado, precisamente porque todos são. Mesmo dividindo a culpa, cada indivíduo se encontra isolado. Não conta propriamente com o outro, mas espera contar com o medo dele: seu silêncio.

Aquela corte estava, como era de se esperar, cumprindo seu papel. Passaria, talvez, de um réu para outro, e, dificilmente, teria o "mal gosto" de acompanhar o condenado aquele último momento, que tanto desestruturara Tarrou. Quanto aos executores, estavam, por sua vez, apenas realizando uma decisão que outros haviam tomado, e não podiam ser responsabilizados por aquilo que executavam. Como se pode ver, não se precisa estar de acordo para o mecanismo da cumplicidade funcionar com eficácia. Basta não haver identificação. É necessário não reconhecer o "elemento" como

vítima, e, para violentá-lo não o reconhecer enquanto homem. Nenhum governo, por mais despótico que seja, assume eliminar seus pares. É precisamente como não outro-igual-a-si, onde não há qualquer identificação, que estes serão suprimidos.

"Croit-on réellement que les millions de juifs étaient des hommes pour ceux qui les conduisaient dans les chambres à gaz? Croit-on sérieusement que Hitler aurait pu trouver tant de complicités s'il n'avait pas réussi à établir dans la conscience de beaucoup la claire certitude qu'un juif n'est pas vraiment un homme, mais un sous-homme, ou un pou?"(18).

A solidariedade que se estabelece com a revolta é justamente a tentativa do rompimento definitivo com esta cumplicidade. Tendo descoberto, com a experiência da intersubjetividade, que o outro me é fundamental, e havendo me projetado no outro, não é mais o medo que experimento. Ao invés deste, é a coragem que aí compartilho, e com ela a decisão de não mais calar. A solidariedade permite que as responsabilidades sejam assumidas individualmente, e torna desnecessário o recurso a um sentido superior que pudesse justificar as condutas.

Ela é, assim, uma situação compartilhada por individualidades que vivenciam sua solidão mas sabem não estarem sozinhas. É a descoberta de que sua existência, ou o sentido que a ela se quer dar, está relacionada com a existência dos outros e com o sentido que eles lhe dão. A descoberta de que minha relação com os outros depende do sentido que forjo e da utilização que dou à minha existência.

(18) BROUELLE, Claudie et Jacques. Les Illusions Retrouvées. Paris, Bernard Grasset, 1982. p. 138.

Sob este aspecto, são imprescindíveis a vivência do absurdo e a revelação dos limites que se dá com a única atitude coerente que se pode ter frente ao absurdo: a minha revolta.

Tarrou vislumbra, sob a abstração da condição anônima do réu, uma solidão absurda que implica numa volta sobre si mesmo e na experiência de sua própria solidão, a partir da revelação da do outro. Descobre a si e ao outro na revolta e se cinge nesta solidariedade que é a intersubjetividade subjacente a toda condição humana revoltada. Tal vislumbre dá lugar tanto ao fenômeno de identificação quanto ao de projeção.

"Je me transfère dans l'autre, et je me redécouvre moi-même par l'autre en m'identifiant à lui"(19).

O fenômeno da identificação, que requer a possibilidade de uma transferência no outro, está assentado sobre a possibilidade de o sujeito vivenciar, pela imaginação, a realidade do outro enquanto tal. Imaginação como passiva de reconstituir a situação vital aparece, assim, em diversos escritos de Camus como uma exigência fundamental à revolta e à solidariedade que com ela se dá. A partir da análise de alguns artigos jornalísticos da época da Libération, Claudie e Jacques Broyelle, por exemplo, nos apresentam esta exigência como uma espécie de imperativo moral: o dever de imaginar (20). Nos mostram como, mesmo naquela primeira etapa da Epuration, quando Camus chegou a defender a execução capital

(19) HIPOLYTE, Jean. "L'intersubjectivité chez Husserl" In: Figures de la pensée philosophique I. Paris, P.U.F., 1971. p. 512.

(20) cf. Les Illusions Retrouvées. pp. 123-33.

de alguns colaboracionistas, sua acusação principal era a abstração com que eles haviam se conduzido, ou, mais precisamente, a falta de imaginação.

Se esta acusação aparentava, aos responsáveis da revista onde um desses artigos seria publicado (21), uma circunstância atenuante dissimulada (já que, como traço de caráter, todos poderiam dela prescindir. E não sendo um verdadeiro delito desculpava muitos outros crimes), ela era, diferentemente, para Camus, a condenação absoluta.

"Le plus grand de leurs crimes à nos yeux est de n'avoir jamais approché un corps (...) avec les yeux de corps et la notion que j'appellerai physique de la justice. (...) Nous savons maintenant que dans le monde où nous sommes, une chose équivalait à la mort et c'est le manque d'imagination"(22).

Desde que tivéssemos desencarnado aquela imagem, desconectando-a de sua carga emocional, estaríamos prontos a tudo. Rompida a identidade das vítimas, retornamos à abstração. Apazigua-se a revolta, e aceitam-se as coisas como fatalidade. Isso significa para Camus desespero ou resignação. Atitudes que ele reprova insistentemente, acreditando não haver ordem neste universo senão a partir do movimento da revolta.

A revolta dá consistência e universalidade à existência humana. Confere-lhe o sentido de um autêntico valor. Não como

(21) Este artigo -"Tout ne s'arrange" - deveria sair como editorial de Les Lettres Françaises em Maio de 44, quando do julgamento de Pucneau. Com a divergência, os editores (notadamente Paul Elouard) o reduziram a um simples artigo, que fazem acompanhar de uma nota escusatória.

(22) CAMUS, Albert. "Tout ne s'arrange pas" In: Essais p. 1469.

uma etapa da evolução do conceito em vias de realização plena, correspondente na dialética hegeliana à supressão do indivíduo ao nível do Saber Absoluto, mas como um conflito permanente. Se em Hegel a intersubjetividade transcende na efetividade histórica, suprimindo dialéticamente cada uma das consciências-de-si, a partir das quais se constitui; em Camus não há superação possível e a experiência individual do absurdo e da solidão permanece presente no âmago da revolta e da solidariedade. Camus se faz, assim, mais próximo da proposta husserliana, readquirindo, desta, a experiência irreduzível do cogito. Não, certamente, como a experiência cartesiana ou kantiana onde o fundamento ontológico, de um deus transcendente e de uma razão imanente, faz-se necessário para a garantia da subsistência externa do mundo e para a subsistência interna do eu. Trata-se de uma experiência na qual a abertura para o outro e a íntima incerteza do mundo compõem o espaço virtual da sua própria existência e da vivência da solidão.

O reconhecimento que aí se funda supõe a permanência da experiência solitária de minha vivência do absurdo. Não advém de uma elaboração teórica, de um raciocínio lógico, nem serviria de sustentáculo ou degrau a nenhuma construção intelectual (23). A solidariedade provinda da revolta tampouco se prestaria a ser uma norma virtuosa. Camus esteve sempre

(23) Identificando em Husserl um "salto" para o racionalismo, Camus se opõe a tal tradição quando ela abandona aquilo que ele insiste em não esquecer. "Ce n'est point le goût du concret, le sens de la condition humaine que je retrouve ici, mais un intellectualisme assez débridé pour généraliser le concret lui-même." Idem, Le Mythe de Sisyphe. p. 133.

bastante atento aos ensinamentos de Nietzsche, e as advertências de Zarathustra não poderiam deixar de ressoar em suas reflexões.

"fugís de vós em busca do próximo e quereis fazer disso uma virtude"(24).

As personagens centrais de Camus recusariam tranquilamente essa abnegação. É precisamente diante das fragilidades e da solidão do homem que o revoltado espera encontrar suas forças. Pois tudo o que o leva a afastar-se do homem obstaculariza a consciência dos limites e a plenitude que, para Camus, reside na negação afirmativa da revolta.

Oposta a qualquer valor eterno, a dignidade revelada com a descoberta dos limites é fundamentada nos embates vivenciados pelos sujeitos. E a solidariedade que com ela se identifica é concebível somente a partir da permanente acareação, sendo necessário, portanto, preservar em cada homem o direito e a chance de ser o que é.

Para aquelas organizações sanitárias que lutavam contra a peste, toda a questão era impedir que o maior número possível de pessoas morressem. Não a salvação do homem, ambição que o Dr. Rieux recusa, ciente da relatividade de suas possíveis conquistas. Salvar corpos, eis tudo (25). Se suas vitórias são sempre efêmeras, já que, mesmo livre da peste, todos morreriam mais cedo ou mais tarde, isto não é razão para

(24) NIETZSCHE, F. Assim Falava Zarathustra. Trad. Eduardo Fonseca, São Paulo, Hemus, 1979. p. 46.

(25) Estes, que talvez sejam os únicos realmente capazes de ignorar a abstração e as esperanças, vivendo plenamente o presente.

deixar de lutar.

"À la fois promesse de vie et menace de mort, la chair circonscrit avec précision le champ d'action, les frontières de l'homme (...) elle représente ce qui devrait demeurer inviolable justement parce qu'elle affiche sa vulnérabilité"(26).

É necessário viver para criar o que somos. A morte, como silêncio absoluto, deve ser combatida o quanto for possível. Aqui se baseia, fundamentalmente, oposição de Camus ao assassinio. Não havendo um sentido superior, a única coisa que tem sentido é o homem, ainda porque ele é o único a exigí-lo. O homicídio, seja em nome do que for, recusa ao homem o pouco ser que o mundo lhe permite criar. Rompe a comunidade que descobrira e nega a possibilidade de construir uma justiça para opor a injustiça que vê no mundo.

Nascendo de uma experiência comum, os valores nunca serão superiores à vida, que se revela como valor supremo, fonte de todas as possibilidades. Mesmo quando os revoltados chegam a se sacrificar por algo que supõem indispensável para que continuem a viver, procurando estabelecer uma certa equivalência desses valores com a própria vida, estes não chegam a depor contra ela. Partindo do amor à vida, jamais servirão para negá-la.

Valorizar a vida é a tarefa permanente da revolta, e também seu único recurso. É nesse sentido que torna evidente os limites, e afasta os homens das abstrações e dos hábitos. A esta altura a revolta aparece como criação, e se identifica

(26) GAY-CROSIER, Raymond. "La révolte génératrice et régénératrice" In: Cahiers Albert Camus 5. Paris, Gallimard, 1985. p. 131.

com as forças da vida: uma só sobrevive graças à outra.

V - A REVOLTA METAFÍSICA

"Il n'est pas d'être enfin qui, à partir d'un niveau élémentaire de conscience, ne s'épuise à chercher les formules ou les attitudes qui donneraient à son existence l'unité qui lui manque".

L'Homme Révolté

Enquanto aspiração a uma ordem, a um universo em substituição, toda revolta tem seu lado metafísico. Essa febre de unidade, a que Camus seguidamente se refere, se encontra no cerne de qualquer movimento de revolta. E, num sentido mais geral, todo esforço humano -do crime à religião, passando pela criação artística, pelo desejo de imprimir um sentido à vida, ou pela construção de uma sociedade ideal - traz consigo, ainda que de maneira implícita e inconsciente, uma referência metafísica. Isto fica ainda mais claro quando vemos que a atitude revoltada não é, para Camus, apenas o ato de insurreição, mas também o posicionamento frente ao mundo, que deveria acompanhar a tomada de consciência da sua condição.

Contudo, a atitude que Camus nomeia de "revolta metafísica" tem quase sempre uma conotação depreciativa. A de uma revolta que, embora partindo da "reivindicação motivada de uma unidade feliz contra o sofrimento de viver e de morrer", desvirtuara-se ao se precipitar num dos pólos que a compunham, perdendo o equilíbrio e rompendo a tensão. Se Camus ressaltara

a afirmação contida na negação da revolta, isto é, se ele definia a revolta como uma tensão entre extremos que se contrabalançavam realçando limites, esta que é tratada como "metafísica" é aquela onde os limites foram ultrapassados e as exigências, como a da solidariedade, abandonadas.

A descrição e a análise desta contestação, que é considerada metafísica por se referir aos fins do homem e da criação, preenchem, se consideramos os movimentos revolucionários como uma de suas expressões (2), três quartas partes de seu ensaio. É através do percurso histórico de suas manifestações concretas que Camus se instrui sobre as razões de seus desvirtuamentos e suas consequências. Sendo, portanto contraponto fundamental para que possamos compreender alguns aspectos do conceito camusiano de revolta.

Antes de ser o movimento no qual o homem se volta contra a criação inteira, a revolta metafísica é um confronto com o absurdo. Ou seja, de início, ela é um protesto contra a morte e a opacidade que nos rodeia. Nesse sentido, o que o revoltado quer é uma transparência, que percebe lhe ser vedada. Calígula nos fornece, a este respeito, um bom exemplo: sua irmã amada morrerá e ele se debruçará sobre o absurdo, descobrindo que as nossas expectativas mais comuns não diferem daqueles desejos visivelmente impossíveis. Querer a lua (o que ele decide, a partir de então, obter) não é nem mais nem menos

(1) "En vérité, la révolution n'est que la suite logique de la révolte métaphysique et nous suivrons, dans l'analyse du mouvement révolutionnaire, le même effort désespéré et sanglant pour affirmer l'homme en face de ce que le nie." CAMUS, Albert. L'Homme Révolté. p. 515.

insensato do que a esperança de encontrar na vida um sentido que ela não tem. Ela não apresenta a linearidade com que contamos, e se nos encontramos votados à morte, nada dura. O que propriamente indigna Calígula é que sequer o sofrimento, que tão profundamente sentira pela perda de sua irmã, persiste.

"Aux yeux du révolté, ce qui manque la douleur du monde, comme aux instants de son bonheur, c'est un principe d'explication"(2).

É talvez na parte dedicada à criação artística, onde, segundo Camus, a revolta se deixa observar em seu estado puro, que encontraremos a descrição mais clara de seu movimento essencial, do que Camus entende por este apelo à unidade contida em cada ato de revolta.

"L'homme refuse le monde tel qu'il est, sans accepter de lui échapper. En fait, les hommes tiennent au monde et, dans leur immense majorité, ils ne désirent pas le quitter. Loin de vouloir toujours l'oublier, ils souffrent au contraire de ne point le posséder assez, étranges citoyens du monde, exilés dans leur propre patrie. Sauf aux instants fulgurants de la plénitude, toute réalité est pour eux inachevée. Leurs actes leur échappent dans d'autres actes, reviennent les juger sous des visages inattendus, fuient comme l'eau de Tantale vers une embouchure encore ignorée. Connaître l'embouchure, dominer le cours du fleuve, saisir enfin la vie comme un destin, voilà leur vraie nostalgie"(3).

A revolta é assim um esforço para dar à vida uma forma que ela não possui. Busca ilimitada, a qual não se pode se eximir.

Devemos, portanto, reconhecer que a sede de absoluto

(2) Idem, op. cit. p. 509.

(3) Idem, op. cit. p. 664.

não é estranha à revolta. Possuir integralmente algo que subsista, recuperar a virgindade absoluta dos seres e do mundo, eternizar-se, alcançar a plenitude ou utopias, são desejos desmesurados que se encontram em seu cerne. É, contudo, pela medida, pelo equilíbrio alcançado (ou não) em seus desdobramentos, que se avaliará todo o resto. A atitude perante a impossibilidade de realização destes anseios profundos é, como veremos, onde Camus centrará a questão da autenticidade da revolta. Se ele se opõe, por exemplo, às esperanças, é pelo que estas contribuem para o abandono da tensão, as ilusões e expectativas do absoluto já são, para ele, sinais de esquecimento ou desespero do absurdo e dos limites de nossa condição.

Desde quando o movimento de revolta poderia ser reconhecido como desvirtuado? A partir do momento em que, queimado pelo desejo da verdadeira vida, o revoltado se desequilibra. Desaba do ponto intenso onde deveria procurar se manter: lucidez em que vislumbra, ao mesmo tempo, a legitimidade de sua revolta e sua impotência. Incapaz de viver tal condição, se frustra em seu ser. Sua indignação atinge, então, proporções em que a razão converte-se em fúria. Encoleriza-se. Não podendo reparar a injustiça que sente feita a si mesmo e ao homem, alarga sua negação até aquilo que pretendia defender. Resolve afogá-la no aniquilamento. O revoltado metafísico é assim, para Camus, aquele que desespera frente a impossibilidade de alcançar esta unidade que o reconciliaria.

"L'impatience des limites, le refus de leur

être double, la désespoir d'être homme les ont jetés enfin dans une démesure inhumaine"(4).

Trata-se de uma sensibilidade frustrada e orgulhosa, que já não distingue sequer as razões de sua indignação. Ele subleva-se, então, contra a criação inteira, deificando a recusa total do que existe. Prefere, a esta altura, um universo arruinado a uma justiça parcial.

A revolta se faz aqui vingativa. As características do ressentimento, que diferenciáramos no capítulo III das da revolta, são agora revalidadas e preponderantes. Sua energia advém do rancor acumulado, e ela ganha em furor o que perde em lucidez. Quer não apenas conquistar, mas também imputar responsabilidades.

Ao identificar no criador o poder que o força a existir nessa condição limitada e desesperadora, o homem revoltado concentra nele seus ataques. Assim é que, a história da revolta assume a feição de uma insurreição metafísica. Em certas criações do período helenístico, a religião aparece como alvo a ser derrubado e humilhado, para que com tal vitória os homens tomassem o assento nos céus (5). Mas, segundo Camus, isto não acontece senão pela noção simplificada de universo que se concebe, a partir do fim do mundo antigo.

"Ce langage nouveau ne peut se comprendre sans la notion d'un dieu personnel qui commence à se former lentement dans la sensibilité des

(4) Idem, op. cit. p. 708.

(5) "a religião é por sua vez derrubada, arrastada sob nossos pés, e a nós, eis que a vitória nos eleva até os céus". Lucrecio. Da Natureza. 1. I 77. (citado em L'Homme Révolté p. 443.)

contemporains d'Épicure et de Lucrèce"(6).

Tal "panorâmica simplificada", em que a História é vista como uma luta entre o bem e o mal (em que se nega tudo aquilo que não se exalta), se encontra, para Camus, associada à concepção de um deus único, criador, e, portanto, responsável por todas as coisas. É com os traços judaico-cristãos do messianismo ocidental que a revolta metafísica se encontra intimamente relacionada. Conforme se depreende da análise de Camus, é sobretudo o Deus do Antigo Testamento quem mobiliza a energia dessa revolta. O Novo Testamento, conquanto abrande a figura do Deus vingativo de Abraão, apresentando um intercessor entre ele e o homem, neutraliza, de certa forma, a investida dos revoltados. Cristo assumira para si os males que afligiam os homens, chegando mesmo a experimentar a morte e a agonia que a antecede. Assim, na medida em que mediatizava a relação medonha entre os homens miseráveis e o Deus implacável, o cristianismo apaziguava a irrupção humana.

"À chaque cri solitaire de révolte, l'image de la plus grande douleur était présentée. Puisque le Christ avait souffert ceci, et volontairement, aucune souffrance n'était plus injuste, chaque douleur était nécessaire"(7).

Não deixou, como se sabe, de haver rebeldes durante a vigência daquele universo cristão. Dos gnósticos à Reforma, os movimentos caracterizados como heréticos superlotam uma galeria. Mas estas iniciativas podem ser consideradas como

(6) CAMUS, Albert. op. cit. p. 443.

(7) Idem, op. cit. p. 445.

isoladas. O que já não mais ocorre a partir do momento em que o cristianismo, submetido à crítica da razão, perde sua supremacia.

Para Camus, a carreira da revolta metafísica começa, de forma contundente e generalizada, com as investidas do Marquês de Sade e da Revolução Francesa. E são os 150 anos que o separam de tais ofensivas, que serão vasculhados com maior atenção.

"Pendant les deux siècles qui préparent les bouleversements, à la fois révolutionnaires et sacrilèges, de la fin du XVIII^e siècle, tout l'effort de la pensée libertine sera de faire du Christ un innocent, ou un niais, pour l'annexer au monde des hommes, dans ce qu'ils ont de noble ou de dérisoire. Ainsi se trouvera déblayé le terrain pour la grande offensive contre un ciel ennemi"(8).

Sade compõe o capítulo em que a revolta metafísica assume a forma da negação absoluta. Se Deus mata e nega o homem, nada pode lhe impedir de negar o Deus, o homem e sua moral. Proclama, assim, a liberdade da natureza. Mas tal liberdade, bastante distinta daquela de princípios que seus contemporâneos concebiam, é, para ele, a deste impulso cego: o instinto sexual. Em oposição à moralidade de então, e às instituições médicas e jurídicas que o retiveram durante tanto tempo, considerava imoral e como fator de doença e loucura, não a ausência de controle sobre os instintos mas, precisamente, a incapacidade de liberá-los. Estas forças ocultas do desejo, conduzidas por Sade às últimas

(8) Idem, op. cit. p. 446. "L'une de leurs audaces profondes a été justement d'annexer le Christ lui-même à leur camp, en arrêtant son histoire au sommet de la croix et au cri amer qui précéda son agonie". Idem, op. cit. p. 445.

consequências, exigiam a posse integral dos seres a troco mesmo de sua destruição. Tal lógica, que o levava defender e até propagandear a validade do roubo, do crime e do assassinato, não o impedia, contudo, de combater as execuções que a Revolução Francesa processava, nem as investidas guerreiras de Napoleão.

"Tuer un homme dans le paroxysme d' une passion, cela se comprend. Le faire tuer par un autre dans le calme d' une méditation sérieuse, et sous le prétexte d' un ministère honorable, cela ne se comprend pas"(9).

Os excessos que idealizava nada tinham a ver com os crimes legais, que detestava e cujo virtuosismo denunciava. Mas, mesmo que fossem frutos excepcionais e deliciosos do vício, existem em seus mecanismos uma frieza e uma regularidade tão sinistras quanto os cadáveres que se acumulam naqueles castelos e mosteiros fechados. Não há qualquer afeto nestes jogos do prazer, mas, sim, uma rigidez que leva Camus a considerá-lo como precursor das sociedades totalitárias, conquanto sua reivindicação de liberdade total venha associada a uma "desumanização operada a frio pela inteligência". Seu mérito incontestável seria, assim, o de ter ilustrado em primeiro lugar, na desolada clarividência de uma raiva acumulada, as consequências extremas da lógica revoltada, quando esta abandona sua tensão.

Na mesma direção concorrem aqueles poetas que vieram refinar o gosto do maldito. Vigny, Blake, Milton, Baudelaire e Lacenaire não fazem, para Camus, mais do que dar continuidade

(9) NODIER. Citado, sem referência, em L'Homme Révolté p. 451.

à negação absoluta iniciada por Sade (10). O crime do homem continua a servir de resposta ao crime divino. Ao se sentirem ultrajados em sua inocência, estes teriam se julgado constrangidos a eleger o mal como seu bem. O que lhes pareceu razoável foi, assim, estar o mais longe possível do Deus indigno, tal como o concebiam.

"Si tous ont su parler de la douleur, c' est que, désespérant de jamais la dépasser autrement que par de vaines parodies, ils éprouvaient instinctivement qu' elle demeurerait leur seule excuse, et leur vraie noblesse"(11).

Estes cavalheiros do Apocalipse, ou Dândis, como são comumente ~~id~~ identificados, encontraram, segundo Camus, sua unidade na estética de uma atitude sacrílega. Ou seja, encarnaram mais o lado teatral da provocação do que vivenciaram seus desdobramentos em toda sua profundidade. Viveram como personagens - excêntricas, solitárias, entregues ao acaso e marcadas pela violência divina- uma representação que supunha não só uma platéia, mas o próprio Deus a ser negado. Não se pensava ali em contestar o poder nem o lugar da divindade. O que se queria era falar-lhe no mesmo tom, ou responder com o silêncio a seu silêncio, com destruição ao mal com que concebera a criação.

"il n' y a qu' une façon de s'égaler aux dieux", declara Calígula: "Il suffit d' être aussi cruel qu' eux"(12).

Mas nestas rivalidades, nestas disputas pelo poder,

(10) cf. a seção do 2º capítulo de L'Homme Révolté intitulada "La Révolte des Dandys" pp. 458-464.

(11) CAMUS, Albert. op. cit. 462.

(12) Idem, Calígula. In: Théâtre, Récits, Nouvelles. p. 67.

atesta-se, contudo, a necessidade de um Deus para se opor. A condenação, proclamada a toda altura, não passa de sua exaltação. É nesse sentido que Camus observa ser a blasfêmia (onde se participa do sagrado), e não o ateísmo, que caracteriza esta primeira etapa da revolta metafísica.

Dostoievski e Nietzsche vêm alargar o campo do pensamento revoltado. É o que restava do próprio Deus do amor (e não mais aquele Deus cruel e caprichoso) que eles vêm refutar. Longe de advogar o mal e persistir no confronto blasfemo, o escritor russo defende a causa da justiça: valor que coloca acima de qualquer divindade. Mesmo o Cristianismo ratificava, a seu ver, injustiças profundas. Prefere, então, tomar partido dos homens, recusando a fé e a possibilidade de uma salvação individual. Uma de suas personagens centrais -Ivan Karamazov (que dentre os irmãos, é com quem Camus julga Dostoievski mais à vontade)-, afirma que mesmo se Deus existisse, haver-se-ia de contestá-lo. E, ao negar a imortalidade, deduz não haver virtude (sem imortalidade não há recompensa nem castigo, nem bem nem mal) ou lei a que se devesse obedecer: Tudo é permitido. Persiste ele em tais conclusões, não por insolência, como os revoltados românticos que se concediam o que era proibido, mas unicamente por coerência.

"Le problème personnel d'Ivan est donc de savoir s'il sera fidèle à sa logique, et si, parti d'une protestation indignée devant la souffrance innocente, il acceptera le meurtre de son père avec l'indifférence des hommes-dieux"(13).

(13) Idem, L'Homme Révolté. p. 468.

Ivan deixará seu pai morrer. Mas, sufocado entre o crime inaceitável e uma virtude injustificável, acaba por enlouquecer.

Precisa o homem chegar ao extremo da contradição. Se não quer extinguir-se nos laços que o sufocam, deve, com Nietzsche, cortá-los pela raiz. Pois é ele quem encara de frente esta questão dos valores. Para ultrapassá-la, a arrasta ao abismo: a moral é o último rosto de Deus que se deve destruir antes de se proceder a uma reconstrução.

Nietzsche exemplifica, para Camus, o momento em que a revolta se precipita na afirmação absoluta. Esta que, como Barilier nos chama atenção (14), também era, de certa forma, a de Noces e da juventude de Camus (15). Contudo, tendo presente em seu espírito as consequências morais e políticas dessa aceitação sem limites, Camus não poderia deixar de analisá-la criticamente. E, como qualquer um que se debruce sobre o pensamento nietzscheano, terá que considerar primeiramente seu olhar de clínico. Se Nietzsche, estrategicamente, pensa sempre em termos de apocalipse, é porque visa apontar para um renascimento. No seu diagnóstico do niilismo, o sintoma mais grave se encontrava na

(14) BARILIER, Étienne. Albert Camus - Philosophie et Littérature. Paris, L'Age D'Homme, 198. pp. 111-4.

(15) "Nous n'avons pas besoin, en effet, d'être délivrés des bandelettes de la morale, ni de chanter les fruits de la terre" -escreve Camus, se referindo ao livro de Gide- "C'est pourquoi les Nourritures venaient trop tard, avec leur invitation au bonheur. Le bonheur, nous en faisons profession, avec insolence. Nous avons besoin, au contraire, d'être détournés un peu de notre avidité, arrachés enfin à notre heureuse barbarie." Preface a Les Iles de Jean Grenier. In: Essais. p. 1157.

impossibilidade para o homem de seu tempo de crer no que existe, de ver o que se faz e de viver o que se lhe oferece. Se com Nietzsche o niilismo toma consciência de si é porque ele o assume por completo, e, num tratamento rigoroso, leva-o a suas últimas consequências, exortando a destruição de tudo o que ainda o mascare. Todos os juízos de valor que sobre ele se pronuncie -advenham estes de dogmas celestes, de idéias eternas ou de sonhos humanitários (como o socialismo)- são, para Nietzsche, caluniadores da vida: traem a vida e a natureza ao substituí-las por fins ideais, contribuindo para enfraquecer a vontade e a imaginação. Ao invés do prazer vergonhoso destas evasões, caberia ao homem assumir o sofrimento e a alegria de viver. É preciso que este se converta num criador. E a tarefa sobre-humana, que para tanto se convoca, é a de aceitar o inaceitável. Consiste em divinizar a gratuidade deste mundo a que se interdita qualquer julgamento. O sim absoluto à vida, esta aprovação superior em que se renuncia a qualquer revolta, é, para Camus, a afirmação sem restrições da própria falta, do sofrimento, de tudo o que a existência possui de problemático e estranho.

"Lui-même l'a dit, dénonçant par avance son impure descendance, -celui qui a libéré son esprit doit encore se purifier. Mais la question est au moins de savoir si la libération de l'esprit, telle qu'il la concevait, n'exclut pas la purification. Le mouvement même qui aboutit à Nietzsche, et que le porte, a ses lois et sa logique qui, peut-être, expliquent le sanglant travestissement dont on a revêtu sa philosophie"(16).

(16) Idem, L'Homme Révolté. p. 485.

Para Camus, o sim absoluto de Nietzsche revigora o crime ao mesmo tempo que o próprio homem. O gosto de uma super-humanidade e a noção de uma liberdade que prescinde dos homens ressoam, segundo Camus, naqueles monólogos "ditados do alto de uma montanha solitária" e o desagradam completamente. A idéia da emancipação do gênero humano, que depois aparece como uma tentativa de refazer inteiramente a criação, se encontra na divinização do homem que ele vê em toda revolta metafísica.

"Alors commencera un effort désespéré pour fonder, au prix de crime s'il le faut, l'empire des hommes. Ceci n'ira pas sans de terribles conséquences, dont nous ne connaissons encore que quelques-unes. Mais ces conséquences ne sont point dues à la révolte elle-même, ou, du moins, elles ne viennent au jour que dans la mesure où le révolté oublie ses origines, se lasse de la dure tension entre oui et non et s'abandonne enfin à la négation de toute chose ou à soumission totale"(17).

Estas revoltas ilustram o movimento em que o apelo à unidade, ou a sede de absoluto, se desvirtua, perde o equilíbrio e sucumbe ao niilismo. Mas, mesmo não conduzindo à solidariedade e aos valores relativos, que sustentariam a tensão, elas possuem, ainda assim, a sua grandeza. Sade, Nietzsche ou Calígula, embora desmesurados, permanecem fiéis à lógica extrema que criaram. Dilaceram-se, preferindo pagar o preço mais alto a se eximir das consequências de suas proposições.

Contudo, Camus situa bem distante daí a grande maioria das rebeliões que se seguem até seus dias. Tais motins, aos

(17) Idem, op. cit. p. 437.

quais ele recusa o nome de revolta, se valem muitas vezes daquelas mesmas lógicas extremadas, mas já como álibi e justificativa barata para qualquer destruição. Se pretendem inteiramente inocentes, e se encontram dispostos a justificar todos os excessos.

A distinção feita por Camus, na introdução de L'Homme Révolté, entre crimes de paixão e crimes de lógica, encontra aqui seu denominador. Os pretextos se sofisticaram. Ao invés de inveja ou glória pessoal, os massacres passam, agora, a se realizar sob o estandarte da liberdade e da justiça, armando-se de doutrinas e de sistemas. Ao se racionalizar, o crime deixa de ser um grito solitário para se universalizar como a ciência (18).

Dentre as justificativas que são apresentadas, a mais utilizada, que parece ser o dogma do nosso tempo, é a da necessidade histórica. Sendo, portanto, da revolta que vem em seu nome que nos ocuparemos a seguir.

(18) Paralelo estabelecido por Camus que nos sugere não apenas a racionalização do crime, mas também as proporções atingidas com o desenvolvimento dos recursos técnicos.

VI - A REVOLTA HISTÓRICA

"Ce qui est en cause, c'est un mythe prodigieux de divinisation des hommes, de domination, d'unification de l'univers par les seuls pouvoirs de la raison.(...) Il s'agit d'histoire religieuse, et les inquisitions, si on les croit, n'ont jamais supplicié les hommes que pour leur vrai bonheur".

L'Homme Révolté

A revolta histórica é, para Camus, a consequência lógica da revolta metafísica. Morto Deus, é preciso transformar e organizar o mundo por meio das forças dos homens. Esta é a empreitada que, segundo Camus, se encontra por detrás da idéia de revolução. O termo, que em astronomia representava uma translação completa, é transposto para história dos homens com o significado de uma transformação global e profunda, que viria inaugurar um novo tempo: o da humanidade unificada, cidade fraternal, reino da liberdade e da justiça.

Não encontrando forma de equilibrar sua ânsia de unidade, o revoltado histórico, munido, segundo Camus, de uma representação de mundo equivocada, espera encontrar o absoluto na história. Acreditando não haver limites intransponíveis à condição humana, ele se empenha com todas suas forças na construção de uma sociedade inteiramente transformada. Consideração de um futuro redentor que, na ótica de Camus, implica numa demissão face ao presente. Quando não recai na

lógica desesperada do tudo ou nada, tal movimentação não escapa a uma atitude de resignação frente a certos abusos e violências, que Camus considera niilista e danosa.

Uma breve comparação entre as noções de revolução e de revolta nos conduzirá a questões fundamentais da abordagem camusiana e nos ajudará a esclarecer aspectos de sua concepção de revolta. Segundo a definição do Dicionário de Política, a revolução se distingue da revolta

"porque esta se limita a uma área geográfica circunscrita, é, o mais das vezes, isenta de motivações ideológicas, não propugna a subversão total da ordem constituída (...) e visa a satisfação imediata das reivindicações políticas e econômicas"(1).

A revolução é consensualmente tida como um movimento bem mais abrangente: não almeja simples reformas econômicas, mudanças políticas ou alterações nos hábitos e costumes, mas transformações que englobem o conjunto da organização social. Embora o termo tenha se vulgarizado, e hoje em dia se anuncie qualquer novo produto de consumo como revolucionário, ele mantém uma conotação extremamente positiva.

Ao passo que a revolta é um testemunho obscuro, que não compromete razões nem sistemas, a revolução vem instaurar novos princípios. E, como tentativa de transformação global, supõe a supressão das particularidades. Contudo, vista do ângulo da experiência individual da revolta, a dimensão de totalidade que a revolução possui é bastante problemática, pois hipostasia o universal, desencarna o indivíduo e idealiza

(1) BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINI, G. Dicionário de Política 2ª ed. Brasília, U.N.B., 1986. p. 1121.

o homem. Camus observa que, enquanto a revolta nasce da experiência particular, a prática revolucionária - mesmo a que se pretende materialista - parte de uma idéia, a qual se procura concretizar (2).

É em função da concretização dos seus objetivos, da aplicabilidade destes ao contexto histórico, que os revolucionários determinarão seu comportamento, desenvolverão suas organizações, táticas e estratégias. É precisamente em razão da oposição radical entre a sociedade do futuro e o ordenamento social presente que, por exemplo, predomina em tal movimento a tendência a julgar inevitável, mesmo que dolorosa, a utilização da violência. É natural supor que quanto maiores as mudanças, maiores serão os conflitos, e correta a avaliação de que os beneficiários desta situação que precisa ser radicalmente transformada provavelmente não aceitariam de bom grado a perda de seus privilégios, mas, ao contrário, resistiriam com todas suas forças a tais mudanças. Convém, portanto, aos revolucionários destruir, juntamente com os fundamentos desta sociedade intolerável, os representantes que - portadores de interesses particulares e não universais, como

(2) A partir do momento em que a revolta é apresentada como o movimento de indignação onde o homem toma consciência de sua condição (cf Cap. III), Camus estabelece uma distinção entre o que a revolução é inicialmente ("a revolução nasce da revolta") e o que ela acaba por se tornar, quando, totalizante, pretende superar a espontaneidade das revoltas. "Le révolutionnaire est en même temps révolté ou alors il n'est plus révolutionnaire, mais policier et fonctionnaire qui se tourne contre la révolte. Mais s'il est révolté, il finit par se dresser contre la révolution. Si bien qu'il n'y a pas progrès d'une attitude à l'autre, mais simultanéité et contradiction sans cesse croissante". CAMUS, Albert. L'Homme Révolté. p. 651.

o homem virtuoso em 1793 e o proletariado em 1917- insistirem em ser contrários e prejudiciais à grande maioria.

Camus aborda a revolução como uma revolta que se disvirtuou ao se presumir absoluta e que rompeu a tensão que ela continha em sua origem. Ao calcar o movimento intrinsecamente crítico e criador da revolta, o projeto de totalidade torna-se totalitário e procura suplantar o perigo que a individualidade transformadora da revolta acarreta em qualquer pretensão de totalidade. Camus explora o ponto de contradição entre ambas, retomando, em diversas passagens de sua obra, as situações em que uma se coloca contra a outra. Situações paradoxais nas quais as revoluções, após terem estimulado revoltas para sua deflagração, se vêem obrigadas, para se estabelecerem, a sufocar qualquer movimento de contestação.

A aspiração ao absoluto, seja qual for a forma que ela se manifeste, é funesta aos olhos de Camus. A divinização de valores, que a revolta tem como relativos (a virtude ou a História, por exemplo), transforma, segundo ele, ação política numa prática missionária.

"La politique n'est pas religion ou, à cette hauteur, elle est inquisition"(3).

Quando o revoltado, acreditando estar em posse da Verdade, julga sagrada sua missão, não reconhece nenhum limite à sua atuação. Imbuído de tal convicção, nada o fará dissuadir de sua pretensões. A esta altura, não se deve esperar dele

(3) Idem, op. cit. p. 705.

outra coisa que a desconfiança e a intolerância para os que não compartilham da mesma crença. Os outros valores, considerados secundários, são rechaçados quando se mostram contrários àquele valor absolutizado. Os direitos deixam de existir, subsistindo apenas os deveres e, dentre eles, a devoção. Qualquer indiferença é vista como suspeita, como possível insubordinação. Deve-se amar a Revolução, e também cuidar do amor que Lhe devotam os outros camaradas. É através dela que os homens se reconhecem, ou que poderão vir a se reconhecer verdadeiramente. A solidariedade é, portanto, para com o novo homem que há de vir e a identificação com os seres corrompidos é reprovável.

Camus procura acompanhar as consequências extremas da ausência de limites na ação revolucionária, colocando em cena situações históricas. O jovem terrorista Kaliev, encarregado por sua organização de explodir a carruagem em que o Duque Serje viajava, se compadece ao vê-lo de perto, viajando com seus filhos. É obviamente repreendido por seus escrúpulos. Que importa, efetivamente, o sacrifício de alguns homens se este sacrifício contribui para a salvação da humanidade inteira! Poucos, entretanto, conseguem se manter inteiramente coerentes com tal raciocínio, mostrando-se capazes de levá-lo às suas últimas consequências. Netchaiev (que se supõe inspirador de um dos personagens de Os Possessos) parece ter sido um destes. Mas quando assassina um companheiro de organização que se mostrara vacilante, ele é condenado pelo próprio Bakunin, que o acusa de usar uma "tática repugnante".

"Mais au nom de quoi" -observa Camus- "décider

que cette tactique est répugnante si la révolution, comme le voulait Bakounine, est le seul bien? Netchaiev est vraiment au service de la révolution; ce n'est pas lui qu'il sert, mais la cause"(4).

Não resta dúvida que o contato pessoal dificulta a absolutização da idéia de revolução, que a nível teórico ou geral se mostrara bastante lógica. Mas o Estado, que por diversos motivos os movimentos revolucionários passam a almejar, consegue manter as distâncias convenientes. Indiscutivelmente menos pessoal, este vem ajudar a administrar os interesses da causa.

"Le socialisme césarien condamnera, sans doute, le terrorisme individuel dans la mesure où il fait revivre des valeurs incompatibles avec la domination de la raison historique. Mais il restituera la terreur au niveau de l'État, avec, pour la seule justification, la construction de l'humanité enfin divinisée"(5).

A revolução proletária em sua versão estatal foi seguramente o empreendimento mais elaborado na construção do império dos homens. É aqui que a revolta histórica vai mais longe no seu intento de transformar a natureza humana, tentando destruir, com a exigência de adesão velada e com o clima de suspeita geral, os grupos e instituições que formam o tecido das relações privadas do homem.

Contudo, esta pretensão totalitária saiu fortalecida da Grande Guerra. A decisiva resistência da União Soviética ao fascismo e sua sobrevivência a tantos ataques eram tidas como a comprovação de que a política de Stalin estava correta. A

(4) Idem, op. cit. p. 570.

(5) Idem, op. cit. p. 580.

coletivização forçada, a industrialização acelerada, a ênfase no setor energético e bélico, a vigilância policial redobrada, a rigidez com os opositores e com os possíveis traidores, tudo isto estava, como se supunha, em conformidade com as leis do desenvolvimento histórico.

Se, conforme vimos no primeiro capítulo, Camus denunciava, nos anos que antecedem a publicação de L'Homme Révolté, o disparate daquele totalitarismo sob o estandarte da justiça e da liberdade futura, o que ele procura com o estudo da revolta é analisar o processo teórico que fundamentava a aceitação daquela aberração. Ou seja, seu propósito no inventário da atitude revoltada é inquirir esta concepção de mundo que dava, até mesmo aos que estavam informados dos pormenores de violência e autoritarismo que por lá ocorriam, a impressão de que tal situação era conveniente ou historicamente necessária.

Camus quer reverter, por considerá-la ilusória e ruínosa, esta tendência moderna de ver a História como uma dialética progressiva em direção a uma ordem humana que se diviniza. Teleologia - baseada num suposto conhecimento científico das leis da História- e expectativa escatológica de um final radiante que explica o passado (longo e sombrio período de opressão e alienação) e dá sentido ao sacrifício e ao sofrimento presente. Desde que caminhassem em direção ao desenvolvimento histórico, isto é, desde que acelerassem a redenção final, estas privações estariam plenamente justificadas, devendo ser, ainda quando desejadas e declaradas provisórias, incrementadas e institucionalizadas.

"Qui s'étonnerait qu'une pareille prétention ait dévié dans l'univers des procès? Ils refusent l'homme que est au nom de celui qui sera. Cette prétention est de nature religieuse. Pourquoi serait-elle plus justifiée que celle qui annonce le royaume des cieux à venir? En réalité, la fin de l'histoire ne peut avoir, dans les limites de notre condition, aucun sens définissable. Elle ne peut être que l'objet d'une foi et d'une nouvelle mystification"(6).

Trata-se, para Camus, de uma cruzada metafísica desmesurada. Nesta teologia civil, que almeja a todo custo a construção do império dos homens, ele identifica a mesma nostalgia de unidade da revolta metafísica e o mesmo desespero frente ao absurdo de nossa condição que caracterizava seu desvirtuamento. Expectativa desesperada de ultrapassar os limites da condição humana e subsistir no aprimoramento da espécie, pela participação na razão, ou mesmo pela contribuição na construção da futura sociedade reconciliada.

Tal cruzada retoma, paradoxalmente, o aspecto religioso que procurara superar. Longe de se desvencilhar das transcendências e de suas barreiras à construção de um reino eminentemente humano, o revolucionário inventa outras.

"L'homme d'aujourd'hui a choisi l'histoire (...) il ne pouvait ni ne devait s'en détourner. Mais au lieu de se l'asservir, il consent tous les jours un peu plus à en être l'esclave"(7).

Tradicionalmente se estabelece a Revolução Francesa como um marco no processo de dessacralização de nossa cultura ocidental: fim da monarquia teocrática, passagem do reino da

(6) Iden, Actuelles II p. 801.

(7) Iden, L'Été p. 842.

graça para o da justiça, etc. Mas, embora tenham vindo depor a imagem do absoluto, a virtude e a razão humana divinizadas não faziam mais do que tomar-lhe o lugar no altar. O Contrato Social que vinha fundamentar tal empreitada não passava assim de um novo evangelho onde a imagem de Deus era a razão confundida com a natureza, e o seu representante na terra era o povo considerado na sua vontade geral. Vontade, esta, totalmente livre e implacável. Sua soberania ficava evidente quando, fiel a tais princípios, foi se levando o terror a dimensões assustadoras. Leis assim absolutizadas não poderiam, obviamente, conter imperfeições, e qualquer inaplicabilidade era tão somente devida a falta de virtude ou devoção dos cidadãos. Mesmo a maioria, não importa, poderia vir a ser executada caso se revelasse contrária às exigências desta entidade abstrata que é a vontade geral. Apenas à assembléia cabia interpretar essa vontade e pronunciar os julgamentos, visto ser ela que participava, "como concílio inspirado", da nova divindade.

Entretanto, embora a cultura moderna passasse a fundamentar em bases iluministas e racionais os valores transcendentais herdados do cristianismo, novos golpes sucederam-se. E os valores divinizados por aqueles revolucionários foram por sua vez demolidos. Com o advento do pensamento histórico, a verdade, a razão e a justiça, que menos de cinquenta anos antes tinham levado à guilhotina milhares de cidadãos suspeitos, passam a ser encarnadas no devir histórico. A razão é incorporada, com Hegel, no fluxo dos acontecimentos históricos. Ela os esclarece, ao mesmo

tempo que estes lhe proporcionam um corpo. Ou seja, é a própria História, que se descobria ser manifestação da razão a caminho de sua realização plena, que encarna o absoluto.

Não se contentando com o que de transcendente restava nesta concepção (idéia reguladora), Marx dá o golpe decisivo: demonstra que não existem forças espirituais absolutas de nenhum tipo, e que são os homens mesmos os criadores de sua História. Ele inverte a relação, e analisa o processo de auto-realização do homem não mais como um substrato da dialética do Espírito, mas, ao contrário, como sendo a própria infra-estrutura. A alienação do homem estaria, assim, diretamente relacionada com o antagonismo de interesses, que se dá ao nível das relações de produção, do qual ele deduz as leis fundamentais do desenvolvimento histórico.

O sentido da história da humanidade é, dessa maneira, transferido. Deixa de ser representado como a caminhada em direção à plenitude do Espírito. É rumo à sociedade sem classes que agora se imagina o seu desenrolar. Mantendo a idéia da negação dialética, a teoria marxista acentua o espírito revolucionário, que pressupõe o acirramento das contradições. Para se alcançar a sociedade sem classes, onde o homem, liberto, enfim, das determinações materiais, se reencontraria e se relacionaria como tal, uma abrupta mudança faz-se necessária. Reformas arriscariam a atenuar as contradições e retardar a indispensável superação. Ao proletariado fica reservado o papel de agente histórico desta transformação. Devendo, portanto, tomar consciência de sua missão e se organizar.

Camus identifica no marxismo (8) um vigoroso método crítico e messianismo utópico dos mais contestáveis. Se o primeiro permitiu a Marx desnudar a exploração operária em que a prosperidade burguesa se baseava e que seus valores formais encobriam, foi o segundo que, na avaliação de Camus, acabou preponderando e fornecendo os melhores argumentos ao niilismo contemporâneo. Para Camus, é como religião secular que o marxismo acabou sendo difundido: a definição de uma redenção futura que permite a seus seguidores uma clara distinção entre o bem e o mal; a desqualificação do presente, e tudo o que a ele está relacionado, em função do futuro, que é vivido como sagrado.

"le cynisme, la divinisation de l'histoire et de la matière, la terreur individuelle ou le crime d'État, ces conséquences démesurées vont alors naître, toutes armées, d'une équivoque conception du monde qui remet à la seule histoire le soin de produire les valeurs et la vérité. Si rien ne peut se concevoir clairement avant que la vérité, à la fin des temps, ait été mise au jour, toute action est arbitraire, la force finit par régner"(9).

Como observa Camus, viver e agir unicamente em função

(8) Gostaríamos de frisar que Camus não se dispôs a analisar o pensamento de Marx. O mesmo pode ser dito no que se refere a Hegel. É no comportamento de seus "herdeiros", ou , quando muito, em aspectos das obras que embasavam tais comportamentos que ele irá se ater. O julgamento acerca da herança, isto é, a questão da autenticidade, ou não, de suas interpretações tampouco vem ao caso. Camus se exime desta discussão quando escreve que acredita haver no prodigioso edifício hegeliano matéria para contradizer em parte semelhantes interpretações. Como há, certamente, em Marx coisas a opor ao Leninismo; bem como existem aspectos do pensamento de Lenin que contradizem o stalinismo. Contudo, é inegável que este último, por exemplo, se considere, e possa ser considerado como um movimento revolucionário marxista. Pois esta não era apenas uma das interpretações possíveis, mas a que maior sorte tivera naquela Europa dos anos 50.

(9) CAMUS, Albert. L'Homme Révolté p. 554.

do futuro significa transformar toda atuação num cálculo dos resultados. A eficácia passa a ser o único critério de avaliação. É vencendo que se estará com a razão, e não agindo justamente. A linha de racicínio de Cálicles é revalidada, e a força é chamada a desempatar. O mais forte, o mais preparado para vencer é que, segundo este padrão de justiça, se encontra verdadeiramente no direito.

Se as religiões giram em torno das noções de inocência e culpabilidade, a remissão será aqui daqueles que, avaliando corretamente o contexto histórico, souberem agir de acordo com as condições sociais. O castigo fica guardado para os que agirem prematuramente ou, atrasados, forem ultrapassados pelos fatos. Mas o que garante que a avaliação esteja correta? Aparentemente a hierarquia, ou a força que seu poder confere. Mas o triste espetáculo da série de dirigentes revolucionários caindo em desgraça do dia para noite, acusados de revisionismo e de interpretarem equivocadamente a História, mostrou que é o êxito perpétuo a única garantia. Trata-se, portanto, de saber utilizar todos os meios disponíveis; de saber forjar a disponibilidade, transformando tudo em meios. É o que Lenin, por exemplo, pretende fazer quando escreve:

"Il faut être prêt à tous les sacrifices, user s'il le faut de tous les stratagèmes, de ruse, de méthodes illégales, être décidé à celer la vérité, à seule fin de pénétrer dans les syndicats... et d'y accomplir malgré tout la tâche communiste"(10).

O verdadeiro revolucionário precisa se despir dos

(10) citado, sem referência, em L'Homme Révolté p. 630.

sentimentalismos (11). Deve se profissionalizar e estar preparado para tudo. Estar pronto para suprimir os empecilhos ao cumprimento de seus objetivos.

A persuasão exige tempo livre. A amizade, uma construção sem fim. Quando, porém, o tempo urge, o diálogo deve ser substituído pela propaganda. E o caminho mais curto para induzir o outro a concordar com determinada idéia parece ser mesmo o do terror.

Camus não pretende descartar a História, como foi insistentemente acusado por seus críticos. Apenas recusa considerá-la de uma forma absoluta, como alternativa a todos os juízos de valor e princípios. Não a considera como o terreno onde se decide todo o destino humano. Nem considera o homem como absolutamente livre, mas sim ligado à necessidade de uma medida, de um equilíbrio. Para Camus, o pensamento que se forma unicamente por meio da História, como aquele que pretende dela escapar, é niilista e acaba consentindo que se mutile o homem.

Ele contesta, por julgar falaciosa, a representação de um eidos na História, bem como a pretensão de reconhecê-lo.

"Seria um enorme eufemismo dizer que nossas explicações são limitadas ou incompletas. Elas registram, na melhor das hipóteses, algumas conexões muito parciais, fragmentárias, condicionais"(12).

(11) A oposição aos movimentos terroristas, para mencionar um raciocínio de que até hoje nos valem, não advém de uma indignação moral, nem da sensação de que limites teriam sido ultrapassados, mas tão somente da convicção na ineficácia de suas estratégias.

(12) CASTORIADIS, Cornelius. "Os destinos do totalitarismo". As Encruzilhadas do Labirinto II. Rio de Janeiro, Paz e Terra. p. 208.

Camus não está propriamente interessado em pesquisar estas conexões, mas em refletir sobre a atitude existencial que, a seu ver, era a mais adequada à falta de um sentido da História e ao absurdo da vida.

Em sua abordagem, a História é certamente um dos limites do homem, mas não o único. É necessária, mas não suficiente. Não representa em si nenhum valor, mas dá ocasião ao homem de ensaiar a experiência de um valor que lhe permite julgar a História. Ela é, assim, uma circunstância que urge tornar fecunda por meio de uma revolta vigilante.

"La révolution pour être créatrice ne peut se passer d'une règle, morale ou métaphysique, qui équilibre le délire historique. Elle n'a sans doute qu'un mépris justifié pour la morale formelle et mystificatrice qu'elle trouve dans la société bourgeoise. Mais sa folie a été d'étendre ce mépris à toute revendication morale. À ses origines mêmes, et dans ses élans les plus profonds se trouve une règle qui n'est pas formelle et qui, pourtant, peut lui servir de guide. La révolte, en effet, lui dit et lui dira de plus en plus haut qu'il faut essayer de faire, non pour commencer d'être un jour, aux yeux d'un monde réduit au consentement, mais en fonction de cet être obscur que se découvre déjà dans le mouvement d'insurrection"(13).

(13) CAMUS, Albert. L'Homme Révolté. p. 653.

VII - PROMETEU

"Ô lumière! c'est le cri de tous les personnages placés, dans le drame antique, devant leur destin. Ce recours dernier était aussi le nôtre et je le savais maintenant. Au milieu de l'hiver, j'apprenais enfin qu'il y avait en moi un été invincible."

L'Été

São os aspectos gerador e regulador da revolta que vão se sobressaindo acompanhamento do itinerário de suas manifestações desvirtuadas. A necessidade, premente, de ir "para além do niilismo", de superar o empobrecimento da vida e a negação do homem faz Camus insistir na revolta como forma do equilíbrio instável, onde o homem pode viver integralmente suas possibilidades. E o leva a apostar nessa regra que "não é formal nem se encontra submetida à história", e que poderia, portanto, comedir a nostalgia de unidade (que, segundo ele, cada um traz dentro de si) e reger o delírio histórico. Regra que organiza, defende e recria o equilíbrio através da história e de suas perturbações; que, ao confirmar os limites do homem, delinea sua medida.

É através da figura mito-poética de Prometeu que Camus procura resgatar a significação plena da atitude revoltada. A imagem (silenciosa, mas vibrante) desse primeiro revoltado,

acorrentado por milhares de anos na distante Cítia, nos acompanha durante todo itinerário do desvirtuamento da revolta traçado em L'Homme Révolté.

Embora determinados aspectos do desenvolvimento histórico tidos por Camus como desmesurados tenham se dado sob a égide deste mesmo deus; embora o esforço de auto-superação e divinização da ordem humana tenha sido seguidamente catalogado como prometeico, Camus contesta tal filiação.

Não é a sublimação do homo-faber ou a exacerbação da criatura como livre criadora de si mesma o que Camus privilegia naquela narrativa mítica. Mas uma revolta vigorosa que, sem ser ela mesma exaltada, estabelece limites às pretensões absolutas. No messianismo revolucionário Camus reconhece uma postura semelhante à daquele Zeus, disposto a aniquilar os míseros mortais para criar uma nova raça. A preponderância, na convulsão histórica de seu tempo, dos mesmos vultos que, no limiar da tragédia de Ésquilo, vinham subjugar Prometeu -Bia e Kratos-, torna patente a Camus que o deus rebelde continua a ser ultrajado.

"quelque chose nous dit que ce persécuté continue de l'être parmi nous et que nous sommes encore sourds au grand cri de la révolte humaine dont il donne le signal solitaire"(1).

O elemento decisivo que, segundo esta interpretação, Prometeu teria fornecido aos homens seria o próprio símbolo de revolta. Mais do que a ciência, técnicas ou todos os feitos com que ele beneficia os mortais, seria a conduta criadora da revolta o verdadeiro sentido da chama civilizatória.

(1) CAMUS, Albert. L'Été. p. 841.

Pelo seu poder de resistir, Prometeu afirma sua medida e nos ensina a forma de afirmarmos a nossa. Com sua revolta evidencia valores, como a dignidade da recusa às injustiças e às pretensões desmedidas, que nos são comuns. Nos faz ver, além disso, que a ressonância dos valores afirmados com a revolta não se encontra garantida por qualquer lei divina ou humana, mas tão somente pela capacidade pessoal de, lutando por eles, sustentá-los.

"La valeur morale mise au jour par la révolte (...) ne prend de réalité dans l'histoire que lorsqu'un homme donne sa vie pour elle, ou la lui voue"(2).

Em que pesem suas desgraças, Prometeu reafirma no cativeiro sua revolta e, assim, ratifica os valores pelos quais se batera.

A análise que Reinhardt faz da parte que nos chegou da Prometheia esquiliana nos permite retomar aspectos da revolta abordados nos capítulos precedentes. Este autor observa como três dos "visitantes" que dividem a cena com Prometeu -Hefestos, Oceano e Hermes- podem ser interpretados como diferentes facetas do poder autoritário de Zeus, que, como toda autoridade subjugadora que se preze, não aparece em cena. Ao procurarem, cada um a seu modo, dissuadir a insubmissão de Prometeu, eles servem de contraponto a sua revolta, que vai sendo realçada (3).

Hefestos, como bom ferreiro que era, fôra encarregado

(2) Idem, L'Homme Révolté. p. 699.

(3) REINHARDT, Karl. Eschyle. Paris, Ed. Minuit, 1972. pp. 61-8.

por Zeus de acorrentar Prometeu. Embora venha acompanhado de Força e de Poder, se compadece e lamenta ter que cumprir tal tarefa. Afirma que é contra sua vontade que a realiza, mas revela não ter suficiente coragem para assumir sua discordância. "Tenho de o fazer, pois custar-me-ia caro desobedecer às ordens de meu pai"(4). Hefestos não se encontra alinhado na cumplicidade da abstração que normalmente alivia o trabalho dos executores. Fala-nos dos poderes da identificação do viver em comum, e parece realmente sentir uma certa indignação. Tenta abrandar a aspereza de Kratos, mas não vai além disso. Falta-lhe a energia extravasante, a "força suplementar" da revolta. Ele se curva frente aos desconfortantes desafios que teria de enfrentar e se prostra ante o poder violento de Zeus.

A solidariedade, conforme vimos no capítulo IV, é, para Camus, a afirmação da existência e da dignidade dos outros ao mesmo tempo que a sua própria. Hefestos, visto sob este ângulo, não chega a se afirmar. Se exime do reconhecimento de sua individualidade e tenta repassar suas responsabilidades, junto com a culpa que sofre, a seu pai. Submerso na passividade, sustenta a inflexibilidade de Zeus. Embora continue a desfrutar do convívio dos outros deuses - do qual Prometeu foi subtraído- se encontra ali mais isolado do que o próprio rebelde, que a todos entenece.

Em seguida vem Oceano lamentar a sorte deste que, mesmo tendo ajudado Zeus a derrotar o temível Cronos, se encontra

(4) ÉSQUILO. Teatro Completo. Lisboa, Estampa, 1975. p. 109.

agora agrilhado. Mas, ainda que o velho titã se apresente como um mediador bem intencionado, professando conselhos que foram muitas vezes interpretados como um autêntico apoio, ele deixa transparecer um certo cinismo. Sua tentativa conciliatória parece visar mais uma auto-promoção - "estou mesmo convencido de que Zeus me fará o favor de te libertar"(5) - do que um verdadeiro entendimento.

Esta distinção pode nos ajudar a dissipar algumas confusões em torno das sugestões moderadoras que a revolta camusiana enseja.

"Il y a une modération de l' esprit qui doit aider à l' intelligence des choses sociales, et même au bonheur des hommes. Mais tant de nuances et tant de précautions laissent toute licence aussi à la modération la plus haissable de toutes, que est celle du coeur"(6).

Propostas de comedimento, quando não estão inteiramente desgastadas, dão margem a um perigoso quietismo. De que, por vezes, se servem, cinicamente, aqueles que se favorecem com a manutenção de situações injustas.

A ênfase na medida da revolta chegou a ser interpretada, por diversos contemporâneos de Camus, como uma simples evasiva a um comprometimento efetivo. Tal idéia vinha reforçada por sua condenação indiscriminada aos totalitarismos e excessos da Guerra Fria. Haveria então, por detrás do posicionamento de Camus, uma cômoda abstenção, que, sendo o

(5) Idem, op. cit. p. 118. Paul Mazon observa, em nota que acompanha sua tradução, a ironia com que Prometeu, desconfiado dos propósitos do velho Oceano, lhe responde em seguida. cf. edição da Belles Letres, 1969. p. 173. nota 2.

(6) CAMUS, Albert. Actuelles I. p. 284.

reverso da eficácia a todo custo, era, por ele mesmo, considerada como igualmente niilista? Em nossa opinião, somente uma total incompreensão ou má-fé poderia aproximar sua postura à perfídia de Oceano ou interpretar seu esforço por restabelecer limites como uma tentativa descompromissada de dissolver a tensão (7).

A mésure camusiana é o oposto da moderação confortável. Se a revolta afirma limites e vem refrear os excessos, ela não busca atenuar os conflitos. Visa, diferentemente, assegurar que estes possam se dar em toda sua inteireza. Visa garantir que as contradições não sejam simplificadas por maniqueísmos, nem suprimidas pela violência que as abstrações e as absolutizações autorizam.

"pour un esprit aux prises avec la réalité, la seule règle alors est de se tenir à l'endroit où les contraires s'affrontent, afin de ne rien éluder et de reconnaître le chemin qui mène plus loin. La mesure n'est donc pas la résolution désinvolte des contraires. Elle n'est rien d'autre que l'affirmation de la contradiction, et la décision ferme de s'y tenir pour y survivre"(8).

Se, em sua mediação, Oceano sugeria que enquanto reinasse um monarca duro o bom senso era não se rebelar, é através de um nítido opositor que a discórdia entre a revolta

(7) Aos que, diferentemente, identificavam não um cinismo mas uma certa ingenuidade na posição de Camus, Vargas Llosa contesta: "Negar-se a escolher entre dois tipos de injustiça ou de barbárie não é brincar de avestruz nem de arcanjo, mas reivindicar para o homem um destino superior àquele que as ideologias e os governos contemporâneos em luta querem reduzir." cf. "Prólogo a Entre Sartre e Camus" In: Contra-vento e Maré. Rio, Francisco Alves, 1985. p. 12.

(8) CAMUS, Albert. "Défense de L'Homme Révolté" In: Essais. p. 1710.

e a lógica do "realismo político" aparece de forma mais clara. É como servo fiel do poder autoritário, que Hermes vem ao palco insinuando novas represálias. E como Prometeu se encontra, nesta versão trágica do mito, em posse de um segredo que é vital para Zeus, Hermes procura intimidá-lo (forma que se desenvolveu enquanto tortura) com a ameaça de raios, de tremores e da vinda de uma águia para fisgar-lhe o fígado periodicamente, que serão enviados por seu pai caso o deus rebelde insista em não ceder.

Estivesse Prometeu guiado pela lógica da eficácia, haveria certamente de negociar uma saída, ou ao menos um abrandamento para suas desgraças. No entanto, ele parece irreduzível. Sua resposta a Hermes não passa da reafirmação de sua revolta: "Não trocaria minha desgraça pela tua sevidão"(9).

Para Camus, é essa longa obstinação que faz sentido para nós. O revoltado recusa a salvação se esta tiver de ser obtida a custa de injustiças ou da perda de liberdade. Repudia a estratégia do realismo político, que abre as portas ao cinismo e legitima a crença de que a verdade no domínio da História está determinada pelo êxito.

A grandeza de Sísifo, pensada em termos de valores, é a dignidade de Prometeu. O desafio alegre com que aquele resistia ao cansaço e ao desespero de sua condição absurda é agora representado pela negação criadora da revolta. Prometeu encarna a tensão que Quillot salienta na obra de Camus:

(9) ÉSQUILO. op. cit. p. 133.

"Aux tièdes, aux modérés, aux assis, il faut opposer inlassablement la révolte que brise les confortos et les privilèges; à l'intransigence souvent salutaire, mais parfois mortelle, il convient en retour d'être toujours prêt à opposer la mesure"(10).

A consciência da dimensão interminável desta peleja, ao invés de desalentá-lo, lhe confere novas forças. Como o engenheiro D'Arrast do conto "La pierre que pousse", o revoltado se recusa a entrar numa solidariedade que justificasse o sofrimento dos homens e desprezasse a felicidade do momento.

"Cette folle générosité est celle de la révolte, qui donne sans tarder sa force d'amour et refuse sans délai l'injustice. Son honneur est de ne rien calculer, de tout distribuer à la vie présente et à ses frères vivants"(11).

A perseverante aderência ao presente é o recurso basilar com que o revoltado resiste à tentação do absoluto e ao esquecimento dos limites da condição humana. Em direção oposta às abstrações que diluem a vivência de nossa solidão e nos desliga dos homens, a revolta conserva consigo a experiência absurda que desfaz as esperanças ilusórias. Sem a lucidez nascida de tal experiência, não pode, para Camus, haver felicidade. Pois esta não é emascaramento da dor de uma unidade impossível, nem resignação à impossibilidade, mas expressão da resistência ao dilaceramento de tal condição.

Recusa não é renúncia. A revolta insiste em valorizar a vida, despejando uma atenção apaixonada sobre cada um de seus

(10) QUILLIOT, Roger. Commentaires. In: CAMUS, Albert. Essais. p. 1630.

(11) CAMUS, Albert. L'Homme Révolté. p. 707.

momentos.

"elle sourit sans doute et nos convulsionnaires, voués à de laborieuses apocalypses, l' en méprisent. Mais ce sourire resplendit au sommet d'un interminable effort: il est une force supplémentaire"(12).

Ainda que esta força suplementar da revolta nos remeta de certa forma à dimensão titânica (13) de Prometeu - dimensão que, na perspectiva camusiana, se encontra associada à desmedida, à exaltação e a revolta desvirtuada, devendo ser, portanto, refutada -, a ambiguidade que aí persiste não diminui, a nosso ver, a luz lançada por Camus no movimento de revolta que se alimenta do próprio limite. Evidenciando a capacidade daquele herói trágico em manter a revolta dentro da resistência ao poder, Camus nos permite resgatar, enfim, a compreensão da tensão como semente da revolta.

Optar pelo Prometeu da medida não significa ignorar o Prometeu da exaltação, mas, sim, destroná-lo, restabelecendo o lugar de uma postura interrogativa, de uma crítica cética. A intrepidez de Prometeu toma novo sentido quando é identificada com a força questionadora da revolta camusiana, e, por sua vez, retribui a esta um novo vigor. O caráter indomável do deus rebelde se funde, aqui, com a atitude instigante da revolta que, inexaurível, areja ambientes viciados e renova o diálogo. A revolta de Camus se afirma, dessa forma, como um gesto irradiante, vital para tempos sóbrios.

(12) Idem, op. cit. p. 704.

(13) Um titanismo que esta na base da transformação da culpa em exaltação e da recusa de quaisquer limites, e que exigiria uma reavaliação dos contrapontos de Hefestos, Oceano e Hermes abordados anteriormente.

Nos parece bastante expressivo que L'Homme Révolté nos fale, em suas últimas páginas, de um pensamento do meio-dia. Pensamento que, seguindo a tradição mediterrânea, retém em seu centro noções de natureza, beleza e, fundamentalmente, de limites, que, para Camus, vinham sendo sistematicamente rechaçadas. Não são, contudo, preceitos ou receitas que este desfecho, tanto quanto o conjunto da sua obra, nos sugere. O que, aos nossos olhos, sobressai de seus escritos é a indagação antropológica do estabelecimento de um ethos. Não, obviamente, a paritir de valores expressos, de normas ou de características definidoras do humano, mas da tensão entre o movimento originário em face da vida e a perplexidade do enfrentamento dos limites.

Tal indagação e a reflexão que Camus desenvolve acerca da questão da revolta não chegam a ser sistematizadas nem se esgotam conceitualmente. O esforço de conceitualizar que caracteriza a prática filosófica e a ordem das provas que dá objetividade a pesquisa científica nele cedem lugar às figuras da imaginação.

Se, conforme assinala Gay-Crosier (14), o esforço de coerência que marca a análise filosófica não permite subtrair as armadilhas da abstração, esta mesma vontade de clareza adquire, quando elevada ao plano do imaginário, um poder evocador.

Todo esforço de Camus se cifra em restituir a intensidade de uma experiência de mundo, metamorfoseando a

(14) cf. GAY-CROSIER, Raymond. "Le révolte génératrice et régé nératrice" In: Cahiers Albert Camus 5. pp. 131-4.

lógica em lirismo, não por impotência da razão, mas pelo instinto de um registro mais elevado onde as razões tornam-se imagens, símbolos e mitos, que preservam as peças de um enigma que não podemos resolver.

"L'oeuvre la plus haute sera toujours (...) celle qui équilibrera le réel et le refus que l'homme oppose à ce réel, chacun faisant rebondir l'autre dans un incessant jaillissement qui est celui-là même de la vie joyeuse et déchirée"(15).

(15) CAMUS, Albert. Discours de Suède. In: Essais. p. 1091.

VIII - BIBLIOGRAFIA8.1 - Obras citadas.

- BARILIER, Étienne. Albert Camus: Philosophie et Littérature. Paris, L'Age d Homme, 1977.
- BEAUVOIR, Simone. Por uma moral da ambiguidade. Trad. de A. Vasconcellos, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.
- BROYELLE, Claudie et Jacques. Les Illusions Retrouvées. Paris, Bernard Grasset, 1982.
- BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. e PASQUINI, G. Dicionário de Política. 2ª ed., Brasília, U.N.B., 1986.
- CAMUS, Albert. L'Envers et L' Endroit. (1ª ed. 1937) In: Essais. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965. pp. 5-50.
- _____. "La Nausée de Jean-Paul Sartre" (Alger Republicain, outubro de 1938) In: Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 1417-9.
- _____. Noces. (1ª ed. 1939) In: Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 52-88.
- _____. L'Étranger. (1ª ed. 1942) In: Théâtre, Récits, Nouvelles. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1974. pp. 1126-212.
- _____. Le Mythe de Sisyphe. (1ª ed. 1942) In: Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 89-211.

- _____. Caligula. (1^{re} ed. 1944) In: Théâtre, Récits, Nouvelles. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1974. pp. 3-108.
- _____. La Peste. (1^{re} ed. 1947) In: Théâtre, Récits, Nouvelles. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1974. pp. 1217-474.
- _____. Actuelles I; chroniques 1944-48. In: Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 245-406.
- _____. L'Homme Révolté. (1^{re} ed. 1951) In: Essais. Paris. Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 407-709.
- _____. Actuelles II; chroniques 1948-52. In: Essais, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 711-804.
- _____. L'Été. (1^{re} ed. 1954) In: Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. ^{pp}805-86.
- _____. L'Exil et le Royaume. (1^{re} ed. 1957) In: Théâtre, Récits, Nouvelles. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1974. pp. 1557-686.
- _____. Réflexions sur la guillotine. (1^{re} ed. 1957) In: Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 1019-64.
- _____. Discours de Suède. (1^{re} ed. 1958) In: Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 1069-96.
- _____. "Sur Les îles, de Jean Grenier (1959) In: Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 1157-61.
- _____. "Défense de L'Homme Révolté" In: Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. pp. 1702-16.

- CASTORIADIS, Cornelius. As Encruzilhadas do Labirinto II. Trad. José Marques, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- ÉSQUILO. Teatro Completo. Trad. Virgílio Martinho. Lisboa, Estampa, 1975.
- FORTIER, Paul. Une lecture de Camus: la valeur des éléments descriptifs dans l'oeuvre romanesque. Paris, Klincksieck, 1977.
- FRAISSE, Jean-Claude. Philia- la notion d'amitié dans la philosophie antique. Paris, Vrin, 1974.
- GAY-CROSIER, Raymond. "La révolte génératrice et régénératrice" In: Cahiers Albert Camus V. Paris, Gallimard, 1985. pp. 113-34.
- GRENIER, Jean. "Préface" In: CAMUS, Albert. Essais. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965.
- HIPOLYTE, Jean. "L'intersubjectivité chez Husserl" In: Figures de la Pensée Philosophique. Paris, P.U.F., 1971. pp. 499-512.
- LADRIÈRE, Jean. "Os direitos do homem e a historicidade" In: Vida Social e Destinação. Trad. Maria Ivone Silva. São Paulo, Convívio, 1979. pp. 136-63.
- LEFORT, CLAUDE. "Direitos do homem e política." In: A invenção Democrática. Trad. Isabel Loureiro. São Paulo, Brasiliense, 1983. pp. 37-96.
- LOTTMAN, Herbert. A Rive Gauche. trad. Issac Piltcher. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Humanismo e Terror. Trad. Naume Ladosky, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim Falava Zarathustra. Trad. Eduardo Fonseca. São Paulo, Hemus, 1979.

POUILLON, Jean. "L'optimisme de Camus" Temps Modernes. Novembro de 1947. pp. 921-9.

QUILLIOT, Roger. Introduction, Notes et Commentaires In: CAMUS, Albert. Essais. Paris, Galimard, Bibl. de la Pléiade. 1965.

REINHARDT, Karl. Eschyle. Paris, Éditions de Minuit. 1972.

SARTRE, Jean-Paul. Situações IV. Trad. Maria Colares. Lisboa, Europa-América, s.d.

_____. Critique de la Raison Dialectique. Paris, P.U.F., 1971.

VIALLANEIX, Paul. "O primeiro Camus" In: Cadernos Albert Camus II. Trad. José C. Gonzales. Lisboa, Livros do Brasil, s.d.

8.2 Obras consultadas.

ABBOU, André. "Nature et place d'une théorie de la libération de l'homme dans la pensée d'Albert Camus" In: Camus et la Politique - Actes du colloque de Nanterre. Paris, L' Harmattan, 1986. pp. 117-28.

ARENDDT, Hanna. Sobre a Revolução. Trad. I. Morais. Lisboa, Ed. Morais, 1971.

AUGUSTO, Maria das Graças. O absurdo na Obras de Graciliano Ramos. Rio de Janeiro, UFRJ, IFCS, 1981.

BARRETO, Vicente. Camus, vida e obra. Rio de Janeiro

BATAILLE, Georges. "Les temps de la révolte", Critique, n° 55, dez. 1951, pp. 1019-37, e n° 59, jan. 1952, pp. 29-41.

BLANCHOT, Maurice. "Le détour vers la simplicité. In: Les Critiques de Notre Temps et Camus. Paris, Garnier, 1970. pp. 104-10.

BLIN, Georges. "Albert Camus et l'idée de révolte", Fontaine, n° 53, jun. 1946, pp. 109-17.

CAMERINO, Luciano. O conceito de Absurdo no pensamento de Albert Camus. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da U.F.J.F. Juíz de Fora, 1987.

CAMUS, Albert. Les Justes. (1ª ed. 1950) In: Théâtre, Récits, Nouvelles. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade. 1974. pp. 303-93.

_____. "Conférence prononcé à Athenes sur l'avenir de la tragédie" In: Théâtre, Récits, Nouvelles. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1974. pp. 1701-11. 1

COSTA, Jurandir. "Narcisismo em tempos sombrios" In: Percursos na história da Psicanálise. Rio de Janeiro, Tauros, 1988.

DOMENACH, Jean-Marie. El retorno de lo trágico. Barcelona, Peninsula, 1969.

DOUBROVSKY, Serge. "La morale d'Albert Camus" In: Les Critiques de Notre Temps et Camus. Paris, Garnier, 1970. pp. 157-66.

FITCH, Brian. L'Étranger d'Albert Camus. Paris, librairie Larousse, 1972.

FRAISSE, Simone. "De Lucrece à Camus ou les contradictions de la révolte." Esprit. Paris, mars 1959. pp. 437-53.

GONZÁLES, Horácio. Albert Camus. São Paulo, Brasiliense, 1982.

_____. "Camus no Rio da Prata." Folha de São Paulo
(Folhetim) 6 de Janeiro de 1985. pp. 6-8.

GUÉRIN, Jeanyves. "Camus devant le socialisme" In: Cahiers
Albert Camus V. Paris, Gallimard, 1985. pp. 345-60.

LEENHARDT, Jacques. "Essai sur la morale d' Actuelles" In:
Cahiers Albert Camus V. Paris, Gallimard, 1985. pp. 331-44.

LLOSA, Mario Vargas. Contra-vento e Maré. Rio de Janeiro,
Francisco Alves, 1985.

LOTTMAN, Herbert. Albert Camus. Paris, Seuil, 1977.

MATHIAS, M. Duarte. A felicidade em Albert Camus. Apartado,
Bertrand, 1978.

MOUNIER, Emmanuel. "Albert Camus ou o apelo dos humilhados"
In: A esperança dos desesperados. Trad. Naumi Vasconcelos.
Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972. pp. 60-107.

PESSANHA, José Américo Motta. "Camus: o absurdo na paisagem"
Folha de São Paulo (Folhetim) 6 de Janeiro 1985.

PISIER, Éveline e BOURETZ, Pierre. "Camus et le Marxisme" In:
Camus et la Politique -Actes du Colloque de Natterre. Paris,
L'Harmattan, 1986. pp. 269-80.

ROBBE-GRILLET, Alain. "Natureza, humanismo e tragédia" In: Por
um novo romance. Lisboa, Europa-América, s.d. pp. 55- 84.

SAROCCHI, Jean. "Albert Camus philosophe" In: Les critiques de
notre temps et Camus. Paris, Garnier, 1970. pp. 131-6.

SIMON, Pierre-Henri. Présence de Camus. Paris, La renaissance
du livre, 1962.

VOEGELIN, Eric. Ciencia Política Y Gnosticismo. Madrid, Rialp.
1973.