

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

SALVELINA DA SILVA

**OS MODOS DO SER EM SARTRE, CAMUS E GRACILIANO
RAMOS E A ALTERIDADE RADICAL**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Literatura da UFSC, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Teoria Literária.

Orietador: Wladimir A. C. Garcia.

Florianópolis, fevereiro de 2003.

Agradecimentos

Gaston Bachelard diz que existem palavras cósmicas que tecem vínculos entre as pessoas. Obrigado é uma palavra cósmica que aqui me apraz distribuir a mancheias. Apesar de que o produto final é sempre o resultado de várias interferências, o processo de escrever uma dissertação é solitário. No presente caso, a solidão desta viagem que empreendi ao universo das obras escolhidas para análise foi amena porque de um lado, havia o fascínio da matéria estudada e, de outro, a presença freqüente de amigos que, sempre de boa vontade, carregaram pedras comigo. A eles quero distribuir a palavra cósmica. Mesmo consciente de estar sendo extremamente injusta por não poder nomear a todos que merecem ser nomeados, quero agradecer especialmente:

Aos meus filhos pela inapreciável ajuda e incentivo desde os primeiros anos da minha escolarização e, nos últimos anos, nas minhas lutas titânicas com o computador;

Aos amigos Santa, Nilson e Rogério Mello pela irrestrita solidariedade, pelos incontáveis gestos e palavras inestimáveis;

A todos que não nomeio e que tiveram participações significativas;

Ao meu orientador, para o qual é preciso dizer: A aventura é um evento além do ordinário sem ser forçosamente extraordinário (parafraseando o Autodidata). Esta dissertação constitui duas aventuras: o fato mesmo de concretizá-la e a feliz oportunidade de conhecê-lo. Ser contemporâneo é uma aventura que se vive junto a outros sob os signos dos mesmos apelos ou sob os apelos dos mesmos signos. Isto pode se tornar o ponto de partida para um diálogo fecundo. Professor Wladimir A. C. Garcia, somos contemporâneos nesta era de extremos da qual o senhor me ensinou a buscar caminhos de saída e de superação. Pela força de sua presença neste intertempo da minha

vida, sua lembrança está indelevelmente gravada em minha memória. Para o senhor, a
minha melhor palavra cósmica. Obrigada.

Resumo

Esta dissertação é dividida em seis capítulos e pretende analisar conceitos como outro, angústia, náusea, exílio e solidão com base nas obras **La Peste**, de Albert Camus, **La Nausée**, de Jean-Paul Sartre e **Angústia**, de Graciliano Ramos. Aponta, também, para um direcionamento que radicaliza o pensamento até então desenvolvido, balizado pela filosofia de Emmanuel Lévinas. A conclusão se apresenta menos como mero desfecho, mas como um redirecionamento ou um redimensionamento dos conceitos focalizados.

Resumé

Cette dissertation est tissée en six chapîtres et met en relief concepts tels que d'autre, ennui, nausée, exil et solitude. Pour les contempler, on se plonge dans **La Peste**, de Albert Camus, **La Nausée**, de Jean-Paul Sartre et **Angústia**, de Graciliano Ramos. De plus, ce thème se déploie dans la pensée particulière d'Emmanuel Lévinas. La conclusion ne sera qu'un mouvement qui essaye de dévoiler, d'une façon assez radicale, les notions contemplés, d'après la philosophie d'Emmanuel Lévinas.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	II
RESUMO IV	
RESUMÉ V	
ÍNDICE VI	
APRESENTAÇÃO.....	1
INTRODUÇÃO.....	5
CAPÍTULO I LA NAUSÉE OS MODOS DO SER: A ANGÚSTIA, A NÁUSEA E O EXÍLIO NA CADEIA DE INCOMPLETUDE DO HOMEM.....	10
1.1 SARTRE.....	10
1.2 O ROMANCE EXISTENCIAL(ISTA) - LA NAUSÉE.....	10
1.3 A NÁUSEA E A ANGÚSTIA EM LA NAUSÉE.....	10
1.4 O EXÍLIO E O SENTIMENTO DE 'ESTRANGEIRIDADE' EM LA NAUSÉE.....	10
1.5 A DESCOBERTA DA CONSCIÊNCIA DA EXISTÊNCIA E DA EXISTÊNCIA DAS COISAS.....	10
CAPÍTULO II LA PESTE COMO OUTRA CANÇÃO DO EXÍLIO.....	10
2.1 CAMUS.....	10
2.2. A (D) OBRA.....	10
2.3. LA PESTE.....	10
2.4. O CONCEITO DE ESTRANGEIRO. COMO A NOÇÃO DE ESTRANGEIRO CRISTALIZA A IDÉIA DE EXÍLIO E COMO O EXÍLIO SE DEFINE COMO CATEGORIA DO ESTRANGEIRO.....	10
2.5. A REVOLTA COMO ATITUDE DO PENSAMENTO.....	10
CAPÍTULO III OUTROS RAMOS DO EXÍLIO.....	10
3.1. GRACILIANO RAMOS.....	10
3.2. A TRAJETÓRIA DA ANGÚSTIA, PEDRA-DE-TOQUE DA SOLIDÃO.....	10
3.3. ANGÚSTIA.....	10
CAPÍTULO IV SARTRE, CAMUS E GRACILIANO.....	10
CAPÍTULO V UMA CRÔNICA DO HOMEM: QUANDO A PROXIMIDADE NÃO QUER DIZER SUPRESSÃO DAS DISTÂNCIAS.....	10
CAPÍTULO VI ABORDAGENS DISSIMÉTRICAS DO OUTRO.....	10
6.1 EMMANUEL LÉVINAS.....	10
6.2 A ALTERIDADE RADICAL.....	10
CONCLUSÃO.....	10

BIBLIOGRAFIA..... 10

APRESENTAÇÃO

Este trabalho é efeito tanto de uma fascinação quanto de uma reflexão suficientemente apaixonada sobre obras de capital importância, que passeiam naturalmente pelos azimutes do cotidiano e do imaginário, girando em turbilhão, articulando espirais de sentidos, em iluminações descontínuas, mas permanecendo sempre intimamente imbricadas. Para tanto, recortamos temáticas em três obras de três autores: **La Nausée**, de Jean-Paul Sartre, como ficção teórica; **La Peste**, de Albert Camus, como articuladora de uma forma de exílio, e **Angústia**, de Graciliano Ramos, como a expressão brasileira de uma problemática existencial que dialoga com conceitos que emanam das obras anteriormente citadas. O que permeia tal intento é a possibilidade de transmutação e de transmigração de conceitos desde uma modulação que avança sobre fronteiras e sobre épocas.

Ouvindo os ruídos que ecoam entre esses autores, em ordens diversas, é grande a tentação em fazer entrar em ressonância os seus pensamentos e com eles filosofar com paixão através dessa cornucópia, sem pretender chegar a um ponto final.

Assim, trata-se de uma dinâmica de idas e vindas pelo universo dos autores pesquisados, obedecendo a uma idéia cujo fio de Ariadne procurou seguir o labirinto das metáforas e os meandros das meditações, o que, certamente, produz o prazer do leitor.

Não foi difícil perceber o perigo ao qual me exponho diante da profusa complexidade do projeto, que propõe operar com autores, obras e conceitos diversos, os quais possibilitam a busca de uma multiplicidade de relações de caráter tanto “inter”, como transtextual, capaz de configurar um espaço intervalar de reflexão, situado entre a literatura e a filosofia, mas com uma perspectiva não-hierárquica. O projeto propõe a

apresentação de questionamentos dos paradigmas teóricos de interpretação literária à luz de propostas filosóficas contemporâneas e das leituras tangenciais e transversais que elas sugerem e, propõe também, procurar pensar pontualmente os conceitos escolhidos para estudo como dotados de um potencial literário-filosófico capaz de perceber e de transgredir fronteiras e limiares entre a literatura e filosofia.

Entretanto, uma vez presa, de forma catártica, na armadilha dos idiomas literário-filosóficos desses autores que, a cada momento faziam, como ainda fazem, oscilar o pêndulo da minha emotividade e sensibilidade, tenho o meu pensamento instigado a escanções mais vastas, adentrando cada vez mais nesta aventura que se espalha pela arborescência de cada obra e pela extensibilidade não mensurável do conjunto.

Diante da monumentalidade das obras dos autores em questão, sente-se um efeito de intimidação, de congelamento, de petrificação, mas é aí que se deve, a instâncias destes mesmos autores, tomar uma atitude, isto é, dispor-se à operação de exploração.

Superando a hesitação (a qual, entretanto, encerra valores), o encontro foi por vezes perturbador, embora instigante, trazendo descobertas concretas, dia a dia, página à página, cada vez mais surpreendentes e mais fascinantes e, conforme eu adentrava nesses mundos, nestas experiências interiores de admirável inteligência e lucidez, mais eu me deparava com chaves de leitura da existência e do existente, de mim mesma, em última análise, por tudo o que estas obras sugerem de autoreflexividade e de autocrítica.

Contudo, por mais intensa que tenha sido e por mais que eu tenha-me embrenhado pelas veredas da pesquisa, o resultado final é apenas um limiar, a ponta de um *iceberg*, apenas a indicação de uma rede de proposições e de algumas linhas mais salientes do estudo. As visões formam um novelo no qual me apego, mesmo que à ponta

mais solta e visível, sem intenção de sugerir um enunciado que as resuma, sem mesmo nenhuma pretensão de esgotar um só dos temas abordados, apenas derivar algumas cores e contornos.

Não poderia ser de outra forma, pois Sartre com a malícia que embala o seu pensar, lança-nos, a cada momento, à perplexidade e à certeza de que onde quer que situemos o ângulo das nossas escolhas pessoais, aí transparecerá a nossa escolha ontológica.

Daí ser quase impossível não sermos contaminados com a linguagem sartreana, onde se pode perceber ecos kierkegaardianos e fortes fundamentos da filosofia existencialista em geral, na qual, Sartre irá introduzir rupturas e direcionamentos marcantes.

No mínimo, depois do encontro com este filósofo, podemos entender que, no seu universo, o homem é justificado pela consciência, pelo fervor e zelo que emprega para conquistar e para triunfar diante da estagnação.

Da mesma forma, não se sai ileso do encontro com Camus, que especifica os contornos da noção de que o exílio é quase uma regra do “saber viver”, pois o homem encontra a sua causalidade na filtragem da extrema condensação imagística de suas deambulações pelos seres, pelas coisas, pelos acontecimentos. Viver é conviver, é viver com os outros sem perder de vista o iniludível estatuto de solidário/solitário. O exílio é, pois, um instrumento de ascese, mediante o qual a cada momento se mostram a idéias ilativas que o potencializam, é uma idéia dinâmica que nos solicita e provoca, independente das situações no intercurso da existência.

Camus comove com o seu apaixonado engajamento ontológico, político, filosófico e moral. Parece evocar uma ética e talvez uma ôntica, uma ontologia que retesa os fios que ligam a ficção e a realidade. Sua obra é farta de sentidos

delicadamente enredados, desfiados, ricos e múltiplos, não somente na alusividade circunstancial, mas também nos significados profundos.

Por sua vez, Graciliano Ramos tende a surpreender-nos. Sua obra constitui um estímulo essencial para a reflexão, poderia ser comparada a um caleidoscópio, o qual basta girar para apresentar uma outra face, sendo cada face um achado incandescente. Difícil, também, senão impossível, manter-se indiferente ao rigor de suas fórmulas, da força e da precisão do seu estilo ou estilos. Sua obra é perpassada pelos problemas essenciais do homem, o que atrai em sua direção olhares afetivos, mesmo daqueles que nutrem opiniões opostas.

Como homem, foi uma vítima emblemática de uma época catastrófica; como escritor, legou, como sua marca registrada, uma preocupação em afunilar o pensamento, em precisá-lo. Pela sua peculiaridade, podemos equipará-lo àqueles que, não tendo predecessores, também não tiveram sucessores.

Diante destes vastos universos, evidenciam-se, pois, os nossos limites para realizar outras incursões. Cabe-nos, certamente, ao menos derivar algumas cores e contornos.

INTRODUÇÃO

O que se pretende neste trabalho, conforme apontado na apresentação, é explorar o tecido de uma experiência ontológica rica de funções, de sentidos, de valores, que passa pela textura estética do dinamismo das imagens, dos estados psicológicos pelos quais transita o homem na busca da sua realização efetiva.

Equacionando, pusemos a par Jean-Paul Sartre, Albert Camus e Graciliano Ramos os quais, ainda que diversos em suas essências, transitam por universais e legam experiências diferentes sobre os mesmos fenômenos.

Com o conjunto dessas obras, dispomos de um mega instrumento e de um distanciamento necessário para apreciar a atuação do homem no transcurso da existência, para analisar a difícil oscilação entre a busca e a estagnação, para refletir sobre o intervalo que aí se instala e persiste como espaço a ocupar, como uma presença-ausência, uma possibilidade de ser.

Seguindo as trilhas desses autores, somos conduzidos a realizar uma articulação transversal entre eles para podermos discernir as suas concepções de patrimônios universais, tais como náusea, angústia, exílio, nas diferentes obras, e a refletir sobre os caminhos e vieses de pensamentos que se perfilam.

Há aí uma sorte de incomensurabilidade, com as obras se abrindo para uma teoria da pluralidade dos modos de ação do homem, o que conduz a perceber que um tal problema não é de solução senão progressiva e mesmo interminável.

Destarte, o homem aparece como um complexo de estados ficcionais, como um hesitante centro de uma constelação e cuja percepção se apresenta como abertura ao

mundo, e que, ao final da experiência, chega a um retorno a si mesmo como *rés cogitans*.

Assim é que a noção das categorias de solidão e de exílio é o resultado da contingência existencial, porquanto o homem é arremessado a um turbilhão insondável de exigências e obrigações num mundo que, segundo Sartre, é uma totalidade esfacelada, um mundo estilhaçado em miríades de consciências, sendo cada uma, por sua vez, um universo absoluto. Esta característica do mundo é apenas o reflexo da situação do homem.

De fato, o homem se vê, cada vez mais surpreso e perplexo, muitas vezes ao ponto de uma verdadeira catatonia, diante da sua dimensão poliédrica, das diversas identidades do seu eu, denunciadas de Nietzsche a Freud, de Lacan a Foucault, da relação cada vez mais visceral de todos os homens que ele é (ou precisa ser). A existência oferece um baixo nível de legibilidade e o homem se vê desprovido de certezas, permanentemente imerso no estranhamento, a debater-se contra forças coercitivas que exigem constantes transformações, o que, inevitavelmente, o desestabiliza e confere à vida um aspecto incongruente. Este é um quadro, de resto, habitual na cotidianidade, e do qual, o personagem de **La Nausée**, Roquentin, dá o testemunho: “(...) une foule de petites métamorfoses s’accumulent en moi sans que j’y prenne garde et puis un beau jour, il se produit une véritable révolution. C’est ce qui donne à ma vie cet aspect heurté, incohérent”.¹

Lançado na cotidianidade com sua miséria, riqueza e complexidade, onde as coisas acontecem e não mais se concatenam num discurso totalizador, o homem se depara com a inumanidade característica do momento hodierno, em que as pessoas são apenas coeficientes habitacionais, variáveis econômicas e funções numéricas.

Inevitavelmente, ele se põe a perscrutar a escuridão, a opacidade diáfana da urdidura paranóica do existir, frente à angústia do nada da existência, segundo uma provável herança heideggeriana.

O que lhe é possível vislumbrar? Apenas a facticidade, a gratuidade de existir, a vacuidade de ser, o vazio circunjacente, o silêncio fantasmagórico, ou seja, formas de exílio.

Nesse ponto, é normal que se busque, numa tentativa ansiosa, harmonizar o próprio ritmo à respiração, aos suspiros tumultuosos do mundo, conforme Camus.

Um dos caminhos, por certo o mais complexo, o mais labiríntico e o que mais rápida e diretamente leva ao fracasso, é a procura do outro, pois se o homem não aprendeu a administrar o mosaico que ele é, também não pode saber lidar com a multiplicidade que o outro é. Entretanto, passará todo o tempo da sua breve passagem pela vida às voltas com as questões do outro e suas implicações existenciais.

Para Sartre, nascimento e morte são apenas dois pontos extremos. Nesse espaço intervalar debate-se a existência. Já no universo camusiano, entre a felicidade e a tragédia está a vida cotidiana. No hiato entre vida e morte, que caracteriza o terreno do cotidiano, é cultivada a solidão, o sentimento de exílio, de impotência diante da assimetria da relação do eu com o outro.

É nesse mesmo sentido que Graciliano Ramos argumenta sobre a tomada de consciência da condição humana como única possibilidade de libertação do homem, sobre a relatividade de todos os valores e sobre a inutilidade da luta individual contra as estruturas estabelecidas, questões que retratam o homem lançado na sua viagem, na sua peregrinação existencial, o que traduz, inevitavelmente, o conflito.

¹ SARTRE, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris: Ed. Gallimard, 1938, p. 18.

Assim, em analisando a questão das categorias de angústia, de exílio e de solidão, bem como a questão da percepção do outro e as decorrentes tensões aí presentes, espera-se detectar pontos de tensão e certa convergência entre os pensamentos de Camus, Graciliano Ramos e Sartre e, por extensão, por uma ligação com a contemporaneidade, com o pensamento, por exemplo, de Emmanuel Lévinas, que pressupõe a solidão como o isolamento que marca o evento do próprio ser, quer dizer, ser é isolar-se pelo existir; o outro caracteriza-se como um mundo de possibilidades em direção ao qual deve-se buscar uma abertura ou um caminho.

Mesmo em relação à uma filosofia da diferença e do vitalismo, como a de Gilles Deleuze, seria possível estabelecer conexões conceituais, ainda que tensas, especialmente no que tange a sua concepção de fora, de externo e de estrangeiro.

Evidencia-se, pois, que além da ‘costura’ entre os textos ficcionais, o objetivo essencial deste trabalho é dar relevância aos pontos de convergências com a filosofia contemporânea, talvez renomeando os estados ficcionais que os personagens elaboram ou redimensionando imagens como náusea, solidão, angústia, exílio, fora, outro, estrangeiro, que, ao fim, poderão formar uma constelação conceitual em que cada conceito represente um centro hesitante, oscilante, que pode deslizar sempre de uma posição para outra, de onde a ordem desse universo vai brotar e irradiar em várias direções e dimensões, prefigurando uma arborescência da qual os limites foram abolidos.

Com efeito, esta potencialidade que cada conceito possui de poder deslizar de uma posição para outra é indício de uma variedade que é sintoma de vitalidade. Esta vitalidade é adveniente do fato de que um conceito, sob pena de total indeterminação, nunca é solitário. Necessariamente ele é solidário: na ordem da inclusão, do sentido, da referência, da afirmação, da estrutura, do sistema. Na ordem da inclusão, de próximo em

próximo se inscreve, pelo jogo das relações de semelhança e diferença, em classes sucessivamente mais amplas, até as últimas categorias genéricas. Quer isso dizer que, “Não há conceito simples. Todo conceito tem componentes e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade (...) Não há conceito de um só componente (...) todo conceito é ao menos duplo ou triplo”.²

Essa condição é tributária de uma intermutabilidade, ou seja, cada conceito possui significados mais ou menos conexos entre si que se ordenam e se precisam conforme o momento e o lugar em que aparecem ou se presentificam. Embora cada conceito não seja explicável, exceto por si mesmo, ele nunca assume a mesma dimensão ou forma porque “todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra dos seus componentes”³

Quer-se, com isto, justificar o fato de que ao abordar os conceitos selecionados para a nossa análise, em alguns momentos eles, como todo conceito, comportam “uma zona de vizinhança ou um limite de indiscernibilidade”⁴ com os outros conceitos. No nosso caso, isto quer dizer que os conceitos se relacionam intimamente por um processo modular, pelo que lhes é indiscernível, dado que “Um conceito é uma heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança”.⁵

Assim, embora cada conceito permaneça absoluto “como todo”, “pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema”⁶ não deixa de ser relativo “a seus próprios componentes, aos outros

² DELEUZE, Gilles; GUATARI, Félix. *O que é filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 1992 p. 27.

³ Idem, p. 27.

⁴ Idem, p. 31.

⁵ Idem, p.32.

⁶ Idem, p. 33.

conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver”.⁷

Tomando, pois, os conceitos supra citados como ponto de partida, é possível, desde já, vislumbrar alguns elementos passíveis de constituírem a silhueta de uma peculiar forma constelar e essa noção de constelação constitui, por sua vez, um dos eixos norteadores deste trabalho. Certamente esta constelação se presentificará como sem existência por não constituir uma figura, mas simples possibilidade de chegar a sê-lo. A sua configuração “é uma prefiguração: iminência de presença”.⁸

Para começar a esboçá-la, partimos de que no centro vertiginoso e desfocado, que tem a propriedade de estar em toda parte e em parte alguma, está posicionado, provisoriamente, o homem, pressionado pelo cotidiano, e à sua volta gravitam, em circunvoluções infinitas, os outros homens, que traduziremos daqui para frente simplesmente como *o outro*, sendo que esta idéia de outro, aparece sob enfoques diferentes, conforme o ponto de vista de cada um dos autores em estudo. A partir daí, a angústia, o isolamento, que desdobraremos como solidão, e esta, como ponto originário da categoria de exílio e de ‘estrangeiridade’, que, por sua vez, podem se contaminar com a categoria de náusea, que, além do mais, pode constituir uma das formas de angústia.

Vemos que cada conceito liga-se imediatamente a todos os outros, desdobrando-se e apontando para várias direções simultaneamente, abrindo espaço para que outros conceitos apareçam e assumam o seu lugar axial e o seu direito de movimentar-se dentro do contexto geral, dentro desta aleatória conjunção, obviamente distanciando a idéia simplista de ação e reação. Trata-se, antes, de percursos ou movimentos de significação que estão sempre se realizando e se realimentando devido ao fato de que,

⁷ Idem, p. 33.

sendo conceitos, a margem não é o que limita, mas o que transborda de cada um e nunca podemos estar certos do quanto cada conceito conduz ao seu outro.

Todas essas possibilidades combinatórias entre esses mundos (conceitos) relativamente autônomos, constituem um universo associativo, completam uma gama de associações possíveis, sugerindo uma noção de rede, de multiplicidade e concomitância.

Este quadro conduz a diagnosticar, nesse mundo aberto que constitui o universo da constelação, os temas (conceitos) que emigram num ritmo capaz de colocá-los em interdependência ou dependência interna engendrando – ao se explorar o tecido das associações – uma espécie de cosmotextualidade.

Uma tal perspectiva permite toda uma sorte de definições e, assim, a constelação é justamente a idéia que permite ultrapassar a tensão entre os conceitos que são constantemente reinterpretados, retraduzidos, reformados e mesmo, traídos. Logo, o exercício mais complexo e interessante consiste em procurar a concentração de associações múltiplas e incomensuráveis, formar um conjunto e dar-lhe coerência, assegurando um alto grau de reversibilidade.

Perceberemos que, ao longo da reflexão, os conceitos se volatilizam, e até mesmo perdem os contornos definidos; assumem configurações moventes ou movediças; assumem múltiplas faces e estabelecem uma tensão singular entre si; impregnam-se e irrigam-se mutuamente, tornam-se polivalentes e sincronizados sem esforço aparente de coexistência, estabelecendo uma modalidade de iluminação, de imbricamento, de contaminação, de cumplicidade. Isto significa que cada conceito não é alheio à sua destinação de reunir-se e ajustar-se aos outros em ordens diversas, formando um todo homogêneo e funcional.

⁸ PAZ, Octávio. *Signos em rotação*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976, p. 122.

Não se trata somente de identificar cada conceito, mas redimensioná-los, ressignificá-los e intensificar o que os rodeia, o que gravita entre as idéias, de apreendê-los em suas ambigüidades e permanente tensão em meio aos seus campos de intersecção, de complementaridade e de hibridismos. Trata-se, mais do que tudo, de alquimizar as palavras e as imagens, de tornar cada conceito uma *persona* conceitual passível de se relacionar direta e indiretamente com todas as outras *personas* num entrelaçamento *ad infinitum*.

Trata-se, ainda, de extrair daí uma conseqüência. Que o homem transitando por esses estados, comportando inelutavelmente todas essas categorias, chegue à tomada de consciência e daí, à revolta que culmina na atitude. Evidentemente, como já foi dito, não como num processo de ação e reação, mas por considerar que os pontos limites entre cada instância são espaços onde uma passagem pode se operar e são sempre como convites a uma transposição ou a uma travessia. E, com relação ao nosso trabalho, é esta categoria relacional mais evidente, da constelação, que poderá melhor amarrar os eventos e condicionar a expectativa da leitura, ainda que atenuada sob a forma de possibilidade.

Outro ponto aqui contemplado, como já citado anteriormente, foi o alinhamento dos aspectos literários e filosóficos, tanto em Sartre quanto em Camus e em Graciliano Ramos.

Esta ambivalência ou esta hesitação entre o literário e o filosófico deve-se ao fato de que há entre a literatura e a filosofia uma questão ambígua e cheia de armadilhas e na delimitação entre uma e outra instaura-se um espaço vazio, ou talvez excessivamente repleto, um espaço indeciso, indeterminado, devoluto. Desde o velho mundo grego e colocando-nos de um ponto de vista de um mundo que só sabe pensar o

presente, postulou-se e se postula ainda uma certa unidade da literatura com a filosofia, ou talvez, a sua mistura, a sua interpenetração.

O certo é que entre filosofia e literatura todas as figuras de uma pluralidade de relações podem ocorrer e não se poderia eliminá-las sem pena ou perda, pois sempre se poderá extrair o filosófico do literário ou apontar as condições discursivas do enunciado filosófico e mostrar que há ali uma poética. “Un roman n’est jamais qu’une philosophie mise en images. Et dans un bon roman, toute la philosophie est passée dans les images”.⁹

No limite entre uma e outra, abre-se o espaço para uma zona difusa e imprecisa onde se trava, então, uma furiosa batalha em torno de qual instância é detentora da verdade. Se se toma uma posição unilateral, se se dosa ou se descruza as relações do especulativo e do imaginativo, pressupõe-se que se sabe, em todo o tempo e em todo lugar, onde passa a fronteira, onde se efetuam as identidades, onde se projetam os efeitos e que as interrogações vêm apenas de uma das instâncias.

Mas como se pode assumir uma posição unilateral se as questões se modificam em configurações inimagináveis nas suas relações de inclusão e exclusão seja na poética, na hermenêutica, na gramática, na estética, na filosofia...?

Tudo passa pela linguagem, instrumento certo e perturbador, comum à literatura e à filosofia. Mais que isso, a relação literatura/filosofia passa por um elemento vago e precioso que autoriza todas as transitividades, o ultrapassamento de fronteiras, as idas e vindas. Mais importante do que saber onde se está é poder transitar, é a possibilidade de passagem. Por isso, entre emoções e intelecções, essas duas experiências de pensamento não cessam de se atrair e se afastar, se cruzar e se tangenciar e, por vezes, se confundir, alimentando a tensão nunca resolvida entre pontos

indissoluvelmente ligados na coexistência e na questão inextrincável do relacionamento que vincula literatura/filosofia.

É do alto desta certeza da indefinição das fronteiras e de que, embora a transtextualidade entre a literatura e a filosofia nem uma nem a outra deixa de ser “si mesma”, que pretendemos refletir sobre a noção de exílio, de angústia e de solidão, apoiados nos pensamentos de Jean-Paul Sartre, Albert Camus e Graciliano Ramos, autores que, substancialmente semelhantes, diversos na forma, filosofam por meio da literatura.

Albert Camus sentencia que “On ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans”.¹⁰

A esse respeito, Étienne Barilier diz se referindo à obra de Camus:

il ne se contente pas de mettre de l'eau 'littéraire' dans son vin 'philosophique': son oeuvre romanesque, pour une grande part, est 'teintée' de philosophie. Autrement dit, il ne s'agira plus pour nous de juger de la légitimité d'une 'philosophie romanesque', mais celle d'un 'romanesque philosophique' (...) le problème fondamental demeure le même: une définition de littérature, de ses prérogatives et de ses limites.¹¹

Barilier acrescenta ainda que não há domínio fechado nem matéria interdita à filosofia ou à literatura e que “la différence est tellement évidente et simple, d'un côté l'image sensible, d'autre, le concept intelligible”.¹²

Maurice Blanchot também se pronuncia a propósito dessa noção: “c'est que poètes, romanciers, philosophes se sentent 'engagés' d'une manière semblable dans le même drame.”¹³

⁹ CAMUS, Albert. *Oeuvres*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1995, p. 1417.

¹⁰ CAMUS, Albert. *Carnets*. Paris: Ed. Gallimard, 1962, p. 23.

¹¹ BARILIER, Étienne. *Albert Camus: philosophie et littérature*. Lausanne: Ed. L'âge d'homme, 1977. p.151.

¹² Idem, p.152.

¹³ BLANCHOT, Maurice. *La part du feu*. Paris: Ed. Gallimard, 1972, p. 191.

Na mesma direção, Merleau Ponty argumenta que

Il s'est toujours agi dans les ouvrages de l'esprit, mais il s'agit désormais expressément, de fixer une certaine position à l'égard du monde dont la littérature et la philosophie comme la politique ne sont que différentes expressions (...) Dès lors que la philosophie se vit et s'expérimente dans l'être empirique, individuel, la tâche de la littérature et celle de la philosophie ne peuvent être séparées.¹⁴

O mais importante é salientar que, em que pese o imbricamento e a correlação destes campos, também não é possível, por outro lado, uma fusão sem que se estabeleça uma confusão, é por esta razão, que, em última instância, os meios da literatura e os meios da filosofia devem divergir.

Talvez possa parecer tautológico lembrar aqui a ligação de Sartre e de Camus, bem como de suas obras, com o Existencialismo, mas, já que vamos abordá-los, parece de bom alvitre tracejar algumas coordenadas desta corrente de pensamento.

A ontologia distingue nos seres dois princípios metafísicos: a essência e a existência. O Existencialismo se apresenta como uma teoria que afirma o primado ou a prioridade da existência em detrimento da essência. Rejeita, pois, a explicação do comportamento e da personalidade em termos de essências, de forças internas, e põe em destaque o estudo dos próprios fenômenos existenciais. Por essência se compreende aquilo que um ser é. Um homem é um homem, possui a essência humana. Sem ser uma coisa, a essência também não é um puro nada,

¹⁴ PONTY, Merleau. *Le roman et la métaphysique*. Paris: Ed. Nagel, 1966, p. 47.

L'être de l'essence est d'être possible. Cette possibilité devient réalité grâce à l'existence: l'existence est donc ce qui actualise l'essence. Notre façon de parler marque bien cette distinction des deux principes métaphysiques des êtres. Lorsque je dis: "Je suis un homme", "je suis" affirme l'existence; "homme" designe l'essence.¹⁵

Para o existencialista, o que o homem é importa mais do que o fato de ser, por isso, o Existencialismo se caracteriza, antes de tudo, pela tendência de pôr em destaque a existência. O existencialista se desinteressa das essências, das noções abstratas, seu interesse verdadeiro se volta para o que existe e sobretudo à existência daquilo que existe.

Já Kierkegaard estabelecia algumas coordenadas. Em vez de um pensamento abstrato que busca pensar abstratamente o concreto, o pensamento objetivo (do existencialista), ao contrário, busca compreender concretamente o abstrato.

Evidentemente, o Existencialismo é uma doutrina mais antiga do que Sartre, sendo Pascal um dos precursores. Uma diferença "essencial" entre os dois filósofos é que Pascal era cristão e Sartre era ateu. Para este, o homem é o criador de todos os valores, por isso, prescinde da idéia de Deus.

Seguindo o pensamento de Pascal, vem Kierkegaard, de um lado, e de outro, Karl Jaspers, Heidegger, Lukács...

Se o Existencialismo se caracteriza, antes de tudo, pela tendência a priorizar a existência e a existência daquilo que existe, preconiza aí a indissolúvel unidade da existência e do existente.

Nos anos de pós-guerra, o mundo estava marcado por uma série de polêmicas filosóficas e políticas, a atmosfera era propícia ao aparecimento de movimentos de vanguarda. Sartre, que encarna, numa coexistência perfeita, um filósofo racionalista,

¹⁵ FOUQUIÉ, Paul. *L'Existencialisme*. Paris: Ed. Presses Universitaires, 1979 p. 6.

(mesmo se ele critica o racionalismo clássico), um propagandista político e um moralista de oposição, aproveita a ocasião e dá um aspecto particular ao Existencialismo e um sentido um pouco diferente à palavra existir.

Para ele, só existe autenticamente aquele que se escolhe livremente, que se faz a si mesmo, que é a sua própria obra. Para existir, necessário se faz escolher o que se quer ser, mas só isso não é suficiente, pois a existência é constante transcendência, ultrapassamento do que se é. O homem só existe no exercício da realização de um ser-mais,

O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente (...) O homem será antes de mais o que tiver projetado ser.”¹⁶ “O homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos.”¹⁷

Por essa razão, somente em relação ao homem a existência precede a essência, porque somente o homem é livre, tem poder para fazer escolhas. Tendo escolhido, sabe-se o que ele escolheu, quer dizer, o que a sua escolha resultou para ele, a sua essência. Ele é um artista ou um ladrão, ou o que quer que tenha escolhido ser, mas há sempre a possibilidade de deixar de ser o que é e ser outra coisa. “Posso sempre escolher, mas devo saber que, se eu não escolher, escolho ainda”.¹⁸

Sartre preconiza, então, que o homem é primeiro, para só depois, ser isso ou aquilo, e a medida que continua a existir, o homem continua a escolher seus caminhos, a liberdade de escolha é a base e a essência da existência. O homem está condenado a ser livre, “o homem é livre, o homem é liberdade”,¹⁹ e, assim, “em qualquer plano que nos coloquemos, os únicos limites que uma liberdade encontra, ela os encontra na

¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978 p.6.

¹⁷ Idem 14.

¹⁸ Idem p.15.

liberdade.”²⁰ “A liberdade é total e infinita, o que não significa que não tenha limites, mas sim que jamais os encontra”.²¹

Inferre-se daí que, para Sartre, a liberdade nada mais é do que um fato contingente e irreduzível de se opor à facticidade do mundo e que o seu Existencialismo atribui ao homem a legislação sobre si mesmo, procura substituir a reflexão filosófica do tipo cartesiano por uma dinâmica que melhor corresponde à realidade. O homem é fruto da sua total liberdade, se constrói e se forja ao mesmo tempo através das diferentes situações. Logo, as noções de destino e de determinismo são absolutamente refutadas, bem como a noção de impedimento pelo conluio de circunstâncias adversas.

É aí que Sartre instaura mais uma ruptura, desta vez, com o pensamento filosófico tradicional que era voltado para as idéias abstratas. Sartre se interessa acima de tudo pelas situações concretas do homem na sua vida cotidiana e pelos estados afetivos imediatos como a solidão, a angústia, o desespero, a náusea. Por esta razão, o seu Existencialismo aponta diretamente para o abismo que existe entre a verdade abstrata dos princípios e a realidade existencial do homem.

O que Sartre quer verdadeiramente salientar, segundo Vergílio Ferreira, é que a liberdade é “coetânea com a consciência”, não é uma qualidade que se acrescenta às qualidades do homem. “A liberdade é o que precisamente me estrutura como homem, porque é uma designação específica da própria qualidade de ser consciente, de poder negar, de transcender”.²²

Dessa forma, o Existencialismo “confere ao homem o máximo de dignidade, atribuindo-lhe a legislação sobre si próprio, a primazia na situação eu-mundo, recusando

¹⁹ Idem p.9.

²⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997 p. 644.

²¹ Idem p. 651.

pois, paralelamente, a submissão a valores impostos e aos quais devêssemos submeter-nos”.²³ Em resumo, o grande aporte do Existencialismo consiste em dar relevância ao problema central do homem, qual seja, o próprio homem, pôr em realce o ser e reivindicar para o ser a autonomia dos seus atos.

Do exposto até aqui, resulta um tecido multiforme que sinaliza alguns aspectos e dimensões da constelação que se pretende formar. Para amearhar os seus primeiros conceitos, iniciaremos pela abordagem de uma fração da ficção sartreana representada por **La Nausée**, como teoria que forneça os conceitos de solidão, náusea, angústia, exílio, outro, os quais merecerão também nossa atenção nos capítulos seguintes quando da abordagem de **La Peste**, de Camus e de **Angústia**, de Graciliano Ramos, bem como uma confrontação com o pensamento de Emmanuel Lévinas, no último capítulo.

²² SARTRE, Jean-Paul. FERREIRA, Vergílio. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Ed. Presença, 1970 p. 118.

²³ Idem p. 191.

CAPÍTULO I

LA NAUSÉE OS MODOS DO SER: A ANGÚSTIA, A NÁUSEA E O EXÍLIO NA CADEIA DE INCOMPLETUDE DO HOMEM

1.1 SARTRE

L’homme Sartre est ainsi fait de toutes les contradictions qui on traversé son siècle. Engagé, il le fut. Généreux dans l’écriture, d’une grande prodigalité vis-à-vis des proches qu’il savait dans le besoin, il n’était pas avare d’efforts non plus quand il s’agissait de prendre fait et cause pour ou contre.

Daniel Bermond

Neste capítulo, abordaremos a obra **La Nausée**, de Jean-Paul Sartre, sem perder de vista o seu caráter de romance existencial – forma de definição preferida por Sartre em detrimento da forma existencialista – na pretendida busca de conceitos como angústia, solidão, outro, e exílio, sem deixar de dispensar atenção a outros que lhes são advenientes, para a constituição da nossa constelação.

Antes, porém, cabem algumas palavras sobre Sartre, o homem, para quem

la philosophie, c’est tout. C’est comme on vit. On vit en philosophie. Je vis en philosophie; ça ne veut pas dire que je vis en bon philosophie, mais mes perceptions sont des perceptions philosophiques, même quand je regarde cette lampe ou quand je vous regarde.²⁴

²⁴ Palavras de Sartre proferidas por ocasião de uma entrevista concedida a Michel Rybalka, em Paris, em maio de 1975. “Une vie pour la philosophie” In: Magazine Littéraire No. 384 Février 2000 Paris. p. 47.

Os homens se constituem mediante a utilização, manipulação, domínio dos mesmos elementos e das mesmas regras. Mas alguns homens introduzem, eventualmente, modificações nas regras por apresentarem super-estruturas específicas que os tornam irredutíveis ao nível dos homens comuns. Tal é o caso de Sartre .

Sartre foi um intelectual engajado, um teórico do individualismo e, sobretudo, um filósofo que construiu a sua filosofia através de uma sucessão de rupturas, por exemplo, o acréscimo de novas fórmulas ao Existencialismo tradicional, de um sentido diferenciado à palavra existir e da sua concepção de sujeito.

A teoria moderna de sujeito, a imagem e a intencionalidade do sujeito sem identidade nem estabilidade, a grande intuição de um sujeito esfacelado, estilhaçado, constituído de uma multidão de fragmentos, muito do que a posterior geração vai investigar, já está delineado e prenunciado em **O Ser e o Nada** e representado em seus romances. Sartre

produz filosoficamente, esse conceito de um mundo estilhaçado numa infinidade de consciências que são, cada uma delas, um universo absoluto: porque ele é, numa palavra, esse leibniziano sem Deus ou esse pascaliano sem fé, imaginando o universo como uma totalidade quebrada cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma.²⁵

A partir desta concepção, o sujeito sartreano que emerge de **La Nausée**, é o indivíduo artesão da sua própria existência através de um processo que não deixa de comportar riscos. É certo que, nesta obra, Sartre acentua a fragilidade do homem que apreende, e se surpreende, com o exercício da sua liberdade e o desespero de ter que decidir por si mesmo. O substrato desta fragilidade é uma solidão ou uma incomunicabilidade com o outro que torna esse existente estrangeiro à existência e ao outro e pode se firmar como uma potência capaz de arrojá-lo à angústia do nada.

Desde essa problemática, **La Nausée** se inscreve como romance existencialista por apresentar o homem livre, desencantado e solitário, que se sente estrangeiro em qualquer parte e exilado interiormente.

1.2 O ROMANCE EXISTENCIAL(ISTA) - LA NAUSÉE

Passaremos do mundo adjetivo para o mundo substantivo.

Murilo Mendes

O romance existencialista inscreve-se já no âmbito mais amplo do romance da “condição humana” e teve, na França, representantes exponenciais que, embora apontem trajetórias distintas com vistas à estrutura narrativa, aos elementos internos da ficção, contemplam as mesmas premissas, quais sejam, a constatação do divórcio irreparável entre sonho e realidade; da ruptura entre homem e mundo – como consequência do choque pela passagem do mundo fechado, hierarquizado e bem definido, que lhe servia como referência, dava um sentido, condicionava e prescrevia o que lhe convinha, para um mundo infinito e indefinido que impõe que cada um se porte e se comporte conforme o seu desejo, o que, por vezes, esmaga e mesmo anula o desejo; a constatação, ainda, da existência do mal ontológico configurado na ininteligibilidade do real e na aparente irredutibilidade às categorias racionais.

A partir dos anos trinta do século XX, a presença de uma crise histórica dos valores sócio-culturais, lingüísticos e morais contaminam o romance, que passa a apresentar um herói que paulatinamente mina e desintegra o herói problemático clássico – conforme a definição de Lukács – cuja ação consistia em buscar valores autênticos

²⁵ HENRI-LEVY, Bernard. In: “O século de Sartre”. Citado por Franklin Leopoldo e Silva. CULT, no. 34, maio de 2000 p. 57.

num mundo degradado. Para o novo herói que surge, a noção de valores é, necessariamente, degradada.

A morte de Deus, prognosticada por Nietzsche e a falência de todo um sistema de referências prefiguravam a morte simbólica do próprio homem.

O romance existencialista é, por esta razão, o romance da prostração, do abatimento, da angústia, justamente para auxiliar na compreensão da filosofia existencialista, especialmente, a filosofia de Sartre.

De fato, Sartre pretendia uma literatura nova. Ele pretendia fundar uma teoria do romance “existencial” por preferir este termo para caracterizar a sua filosofia. Tal teoria se fundaria sobre alguns traços dos quais alguns são: o

Abandon de la position du narrateur omniscient, adoption résolue du réalisme subjectif, technique romanesque relevant d’une métaphysique de la liberté, présence prismatique d’une ou de plusieurs consciences de part en part traversées par le monde et se situant dans ce monde par des actes qui constituent le caractère, et non pas l’inverse, abandon par conséquent du psychologisme et de tout déterminisme.²⁶

É o mesmo que falar do personagem no mundo, a se descobrir, a caminho, na cidade. No meio da multidão, coisa no meio das coisas, homem no meio dos homens, desataviado de vida interior.

Não por outro motivo, **La Nausée** é considerado o paradigma do romance existencial, por apresentar um personagem sem justificção, solitário, sem referênci, sem valores transcendentais, obrigado a ser homem no meio dos homens e a buscar um sentido para a existênci. Igualmente por sua atmosfera de soturna penumbra e por sua radicalidade agressiva.

Diferentemente dos romances ortodoxos do século XX, bem como diferentemente dos romances da “condição humana”, **La Nausée** é uma narrativa

voltada para as preocupações filosóficas. Não é estruturado em torno de aventuras ou de acontecimentos. Aliás, a única ação relevante é o fato de o personagem Roquentin abandonar o projeto de escrever um livro, uma biografia do Marquês de Rollebon.

O personagem Roquentin assiste-vive-escreve-descreve a absurdidade do mundo, a ausência de respostas para suas inquietudes mais profundas e tudo isso leva pouco a pouco a uma vida destituída de sentido, isto é, à náusea. O romance anuncia um herói lívido que vê a existência como uma fascinação mórbida. Toca o cerne da absurdidade da condição humana ao criar imagens que aproximam o homem do mineral e do vegetal como esta: “elle a l’air mineralisée”.²⁷

Um dos pontos cruciais do romance é o momento em que Roquentin toma consciência da existência, de sua materialidade e de seu sentido. Este ponto não é mais do que uma forma de destacar pontos fundamentais do Existencialismo como as noções de sentido, de valor, de verdade, de responsabilidade. **La Nausée** presentifica que, em razão da gratuidade do mundo, o homem vive sem ser justificado, e esse fato por si só exige o seu engajamento e sua responsabilidade perante o seu destino. Ele está condenado a fazer uso da sua liberdade. Mas mesmo consciente da sua existência, Roquentin não tem clareza sobre o sentido da vida, aliás a vida não tem sentido algum.

É aqui que Sartre rompe com o romanesco, determina a morte do romanesco. Nada a surpreender, apenas render-se perante a sua agilidade de espírito e sua tendência eminentemente dialética, talhada para a contradição. É aqui que ele demonstra como o Existencialismo, de teoria abstrata, se torna experiência concreta, porque não se exprime somente nas suas obras autenticamente filosóficas, mas, sobretudo, nos seus romances e peças teatrais.

²⁶ CONTAT, Michel. “Le roman existentiel” In: Magazine Littéraire No. 282 Novembre 1990 p. 38.

²⁷ SARTRE, 1938 p.48.

La Nausée se impõe como essencialmente crítica e desmistificadora, um instrumento através do qual Sartre se propõe a denunciar comportamentos inautênticos, a debater-se contra isso no mais recôndito da consciência humana. Sartre pretende mostrar como o homem humilhado em sua natureza pode se resgatar pela ação, que uma liberdade pode ser alcançada, que o estado de náusea em Roquentin é apenas teórico,

Denué, il le dit lui même, de vie intérieure et d'affectivité, Roquentin est une conscience vide, il est depersonnalisé, il est depouillé de son moi. Mais Sartre romancier a doué de vie cette espèce de héros expérimental conçu par Sartre philosophe. L'ennui de Roquentin est purement théorique.²⁸

De fato, o personagem de **La Nausée** vive sem se integrar à existência, os sintomas da sua vida são a impossibilidade de agir e de se apaixonar, a paralisia da vontade, a perda da energia, a atonia.

1.3 A NÁUSEA E A ANGÚSTIA EM *LA NAUSÉE*

Náusea. Vontade de nada.
Existir por não morrer
Como as casas têm fachada,
Tenho este modo de ser.

Náusea. Vontade de nada.
Sento-me à beira da estrada.
Cansado já do caminho
Passo para o lugar vizinho

Mais náusea. Nada me pesa.
Senão a vontade presa
Do que deixei de pensar.
Como quem fica a olhar.
(Fernando Pessoa)

É a Sartre que se deve, principalmente, dirigir aquele que quiser aceder, em pleno século XX, ao que há de mais abrangente com respeito a angústia, especialmente se considerarmos **La Nausée**. O particular mal estar, a náusea, a cuja elucidação Sartre

tenta através do personagem Roquentin ao longo de todo o romance, começa com a angústia. O personagem se sente deslocado, exilado, desconfortável na Hindochina, em Bouville, no seu quarto, no café, na biblioteca, na rua, e mesmo nos braços da amante,

Différent de l'ennui pascalien, de l'ennui baudelérien ou de l'ennui dépeint par Bernanos, l'ennui de Roquentin n'en est pas moins, lui aussi, un ennui philosophique, métaphysique. Il est l'horreur d'exister quand il considère "l'énorme absurdité de leur existence", quand il observe les autres, inspirent à Roquentin un sentiment d'impuissance et de dégoût qui va juste à la détresse: il est "de trop", tout existant est "de trop".²⁹

É assim que Roquentin, como veremos mais adiante, experimenta a sua existência e a existência dos objetos através de uma reação afetiva distanciado do espírito puramente lógico.

Roquentin é todo inteiro angústia. Corpo e alma. Seu corpo traz uma angústia insuperável que ele descreve ao ver a sua face refletida na vidraça da janela:

La chose grise vient d'apparaître dans la glace. Je m'approche et je la regarde, je ne peux plus m'en aller. C'est le reflet de mon visage. Souvent, dans ces journées perdues, je reste à le contempler. Je ne comprends rien, à ce visage (...) Mon regard descend lentement, avec ennui, sur ce front, sur ces joues: il ne rencontre rien de ferme, il s'ensable. Évidemment, il y a là un nez, des yeux, une bouche, mais tout ça n'a pas de sens, ni même d'une expression humaine. (...) je vois une chair fade qui s'épanouit et palpite avec abandon. Les yeux surtout, si de près, sont horribles. C'est vitreux, mou, aveugle, bordé de rouge, on dirait des écailles de poisson.³⁰

A angústia da sua alma se expressa pela experiência da impessoalidade da consciência, ele já não existe senão como uma consciência esquecida, abandonada na

²⁸ BOUCHET, Madeleine. *L'ennui de Sénèque à Moravia*. Bruxelles: Ed. Univers des Lettres/Bordas, 1973 p. 160.

²⁹ Idem p.158.

³⁰ SARTRE, 1938 p. 33-34.

experiência do sono: “Je glisse doucement dans le sommeil”.³¹ “Je regarde le plafond, je voudrais dormir.”³² “Je suis entré dans un café et je me suis endormi”.³³

As imagens, por toda parte, obsedam-no. O próprio teto, com suas fissuras labirínticas se transforma em espaço vazio onde se multiplicam as imagens ocas e brumosas:

Je vois des images au plafond. Des ronds de lumière d’abord, puis des croix. Ça papillone. Et puis voilà une autre image qui se forme: au fond de mes yeux, celle là. C’est un animal agenouillé. Je vois ses pattes de devant et son bât. Le reste est embrumé.³⁴

Mergulhado no seu autismo, reduz o seu universo à contemplação do teto onde aparecem as imagens que representam as fissuras da sua vida. Constata, então, que alguma coisa não anda bem, faz o inventário do que constitui a sua vida e conclui que ela se limita aos seus anos de idade, com sua ausência de lembranças, de idéias e de aventuras, com sua amnésia voluntária, que o conduz a desaparecer perante o outro e a avançar paulatinamente para a indiferença. Traça um movimento de descida até o mais jungido ao nada.

As imagens externas, as cidades, as ruas, os cafés, os jardins e todos os lugares freqüentados pelas pessoas, tornam-se labirintos que o aprisionam. A multiplicidade e complexidade das imagens e das visões não são mais do que ilusões de ótica destinadas a mascarar o invisível, a esconder a imagem essencial que, num efeito de espelho quebrado, aparece como a imagem da sua própria identidade. “Je m’arrache de la fenêtre et parcours la chambre en chancelant; je m’englué au miroir, je me regarde, je me degoûte.”³⁵ Ele se desgosta porque a imagem refletida no espelho retrata a sua

³¹ Idem p. 35.

³² Idem p. 54.

³³ Idem p.219.

³⁴ idem p. 54.

³⁵ Idem p. 54.

ruína. É como se o espelho estivesse quebrado e, assim, a imagem forçosamente não pode aparecer inteira, mas multipartida e desigual, cada fragmento comportando verdades e obscuridades da sua identidade. O espelho, como se fosse quebrado, mostra a visão da fragmentação do seu corpo como uma espécie de reflexo da sua personalidade esfacelada.

É disso que Roquentin tenta fugir através do sono. “Et puis, tout d’un coup, je me réveillai d’un sommeil de six ans”.³⁶ “Je voudrais tant me laisser aller, m’oublier, dormir”.³⁷ Ele sempre está com sono, procura ser indiferente a tudo, inacessível ao mundo, sempre a espera de que algo aconteça e sempre constatando que nada acontece. Só a náusea está sempre presente:

Alors, la Nausée m’a saisi (...) je ne savais même plus où j’étais; je voyais tourner lentement les couleurs autour de moi, j’avais envie de vomir. Et voilà: depuis la Nausée ne m’a pas quitté, elle me tient (...) La Nausée n’est pas en moi: je la ressens là bas (...) C’est moi qui suis en elle.³⁸

Para Sartre, angústia e náusea são variações modais definidas em termos. As fronteiras entre uma e outra são apenas perceptíveis. Se nos escudarmos nos pressupostos de Espinosa, podemos dizer que, segundo a teoria das modulações, náusea e angústia, como de resto, solidão e isolamento, exílio e estrangeiro são variações modais.

Abrindo-se um parêntese a propósito dos modos, pode-se pensar, com Espinosa, que há “uma única substância que possui uma infinidade de atributos”.³⁹ Para Espinosa, “as afecções são os próprios modos. Os modos são as afecções da substância ou dos seus atributos”.⁴⁰ O que Espinosa postula é que, de um estado a outro, há transições,

³⁶ Idem p. 19.

³⁷ Idem p. 180.

³⁸ Idem p. 37-38.

³⁹ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Ed. Escuta, 2002 p. 33.

⁴⁰ Idem p. 55.

passagens, durações, mediações e essas mediações ou durações são chamadas de “afetos” ou sentimentos (affectus). Para Espinosa, a afecção (affectio) ocorre em relação ao corpo, ao passo que o afeto (affectus) ocorre em relação ao espírito, sendo que os afetos representam as afecções do corpo “pelas quais a potência de agir desse mesmo corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou impedida”.⁴¹ Assim considerando, as próprias idéias são modos e cada “modo existente define-se por certo poder de ser afetado”.⁴²

Em resumo, a teoria espinosista das modulações, define o modo no sentido de que “As afecções de uma substância ou, em outras palavras, aquilo que está em outra coisa pela qual também é concebido (Ética, I, def 5). Constitui o segundo termo da alternativa daquilo que é: ser em si (substância), ser em outra coisa (I, axioma 1)”.⁴³ Como se vê, em Espinosa, o modo é infinito e, além disso, não separável em três instâncias:

1^o) por sua essência, da infinidade das outras essências que concordam conjuntamente no modo infinito imediato; 2^a) por sua existência, da infinidade dos outros modos existentes que são suas causas segundo diferentes relações implicadas no modo infinito mediato, 3^o) enfim, da infinidade de partes extensivas que cada modo existente possui atualmente sob sua própria relação.⁴⁴

Fechando este parêntese, vemos que ele ilumina e elimina as dubiedades passíveis de ocorrerem quando, por vezes, aludimos a mais de um conceito com aparentemente o mesmo sentido, como náusea e angústia, solidão e isolamento, estrangeiro e exílio. Retomando neste ponto, o raciocínio anterior sobre **La Nausée**, podemos perceber a variação modal entre a náusea e a angústia. “A Náusea é, pois, a

⁴¹ Idem p. 56.

⁴² Idem p. 56.

⁴³ Idem p. 92.

⁴⁴ Idem p. 93.

tonalidade afectiva do estar-se imiscuído indiferentemente nas coisas; e a angústia é a tonalidade afectiva do sentirmo-nos distantes delas e elas de nós”.⁴⁵ Em outras palavras,

A náusea e a angústia são duas tonalidades diferentes (...) A Náusea é a apreensão não tética da contingência [que somos] “é a contingência sofrida e recusada”. A “Náusea” é, pois, a tonalidade afectiva em que se revela o ente a Roquentin. Mergulha ele, pois, no existente, tomando consciência desse existente, mas não tomando consciência de si senão na estrita medida em que ter consciência de algo é ter auto-consciência. Quando essa consciência se lhe anunciar, quando se lhe anunciar a liberdade o que sentirá não é a “Náusea”: é “angústia.”⁴⁶

Se considerarmos, ainda com Espinosa, que o homem é o mais potente dos modos finitos, que detém o poder de ser afetado e, esse poder é, necessariamente, preenchido por afecções, podemos perceber como a náusea e a angústia, em suas variações modais, se revelam em Roquentin como uma falta, uma impossibilidade de desenvolver um pensamento desiderativo que, a rigor, sempre figura nos assuntos do homem, ou como uma impossibilidade de chegar ao lugar difícil de atingir, mas acessível, do homem capaz de encarar a vida não como problema, mas como desenvolvimento de um processo de construção do ser que pode trazer um sentido mais profundo da existência. Com seus impulsos e desejos ego-centrados, ele se sente um homem incompleto, cheio de lacunas e obscuridades, restrito à parcimônia das concessões e dos condicionamentos do mundo. Seus atos são apenas funcionais para a manutenção do corpo, sem chance de experimentar a turbulência e a excitação das emoções. Isso tudo indicia as cores de um estado de ‘estrangeiridade’ e de um exílio incômodo, improdutivo e inevitável.

Neste estado, o personagem desconhece a sensação de descobrir e a profícua experiência de errar pelos lugares. A sensação de ‘estrangeiridade’ e de exílio interior se

⁴⁵ SARTRE, FERREIRA, 1970 p.82.

revela como negatividade. A liberdade que Sartre lhe confere, não o afasta das suas diminutas concepções. Uma vez que o componente afetivo é decisivo na indução às atitudes, e estas devem ser motivadas pelos valores, Roquentin permanece estático frente à existência, por não desenvolver componentes afetivos nem reconhecer valores.

Como se verificará no próximo capítulo, para Camus, o estado de ‘estrangeiridade’ e de exílio se revela uma potência.

1.4 O EXÍLIO E O SENTIMENTO DE ‘ESTRANGEIRIDADE’ EM *LA NAUSÉE*

Tanto para Camus como para Sartre (como, a seu modo, para Júlia Kristeva), frente ao diverso, a sensibilidade se aguça numa capacidade de observação objetiva. Entretanto, em **La Nausée**, vê-se que através de uma superestimulação do egocentrismo, o personagem perde a percepção de fundo e funciona arritmicamente com o contexto. Ele só pode ver os circuitos que lhe interessam com vistas à sua (quase nenhuma) atividade humana, deixando de lado as interconexões múltiplas das contingências da vida.

Roquentin não é possuidor de um espírito de curiosidade, de empreendimento ou de aventura:

J’ai traversé les mers, j’ai laissé des villes derrière moi et j’ai remonté des fleuves ou bien je me suis enfoncé dans les forêts, et j’allais toujours vers d’autres villes. (...) Et tout cela me menait où? À cette minute-ci, à cette banquette”.⁴⁷

O mundo e a vida parecem monocromáticos e monótonos:

⁴⁶ Idem p. 148-149.

⁴⁷ SARTRE, 1938 p.43.

“Et qu’est-ce que je gagnerai au change? C’est toujours une ville: celle-ci est fendue par un fleuve, l’autre est bordée par la mer, à cela près elles se ressemblent (...) J’ai peur des villes.”⁴⁸

Dessa forma, **La Nausée** denuncia a angústia gerada na terrificante regularidade do mundo narrado por Roquentin, um mundo de ordem, de costumes e hábitos automáticos como os horários dos tramways, a rotina da rua do comércio, dos passeios de domingo, das presenças e da superficialidade das conversas no Café, das partidas de cartas, etc.

Roquentin tendo a possibilidade de romper com essa regularidade nega-se a fazê-lo. Abandona a sua aventura na Indochina, abandona a sua aventura sentimental com Anny, abandona a sua aventura intelectual de escrever a biografia do marquês de Rollebon, “Je n’écris plus mon livre sur Rollebon; c’est fini, je ne peux plus l’écrire. qu’est-ce que je vais faire de ma vie?” Este projeto, aliás, embora configure a única referência para a existência de Roquentin – “Ne pas oublier que M. de Rollebon, représente, à l’heure qu’il est, la seule justification de mon existence”⁴⁹ tem a dimensão do inócuo, o que alerta para o significado da gratuidade. Esta gratuidade não pode comportar mais que o enfado. Uma vez abandonado este projeto, Roquentin se vê abruptamente destituído do próprio sentido da sua vida e diante de uma constatação paradoxal e atordoante: o que constituía o essencial para a sua vida revelou-se gratuito. Resta a indiferença, a invalidez da vontade atrofiada.

Sartre oferece ao personagem a liberdade, mas para Roquentin, até mesmo a liberdade é nada:

Est-ce que c’est ça, la liberté? (...) Je suis libre: il ne me reste plus aucune raison de vivre, toutes celles que j’ai essayées ont lâché et je ne peux plus imaginer d’autres. Je suis encore assez jeune, j’ai encore assez de forces pour

⁴⁸ Idem p.219-220.

⁴⁹ Idem p.106.

recommencer. Mais que faut-il recommencer? (...) Je suis seul (...) seul et libre. Mais cette liberté ressemble à la mort.⁵⁰

O que Sartre postula como um dos fundamentos do Existencialismo é que somente o homem pode ser livre, é livre, senhor das suas atitudes, inventor do seu caminho. A existência dos animais e das coisas se processa num mundo estruturalmente fechado, é pré-determinada, as modificações são previsíveis e obedecem a um mecanismo necessário. A liberdade do homem é um fato contingente, mas irreduzível de se opor à facticidade do mundo.

Surpreendentemente, Roquentin assume uma atitude passiva frente ao universo de possibilidades que a liberdade lhe oferece, falta-lhe o detonador da vontade e a capacidade de apreender o mundo. “Je vais me survivre. Manger, dormir. Dormir, manger. Exister lentement, doucement, comme les arbres”.⁵¹ Roquentin não se afasta da sua posição de passividade mesmo se Sartre o instiga através do personagem l’Autodidacte, que em vários momentos o incita à mudança de atitude. L’Autodidacte afirma, a propósito de um livro que lera: “La vie a un sens si l’on veut bien lui en donner un. Il faut d’abord agir, se jeter dans une entreprise.”⁵² E mais tarde: “Pour supporter votre condition, la condition humaine, vous avez besoin, comme tout le monde, de beaucoup de courage”.⁵³

Roquentin se enclausura, abriga-se num encorajamento sistemático, numa inépcia para participar e atuar no meio onde está inserido, vive insulado e apático e sua natureza social se perverte, os sentimentos se embotam e ele mergulha num exílio inevitável, inócuo e insensato. Não quer se adaptar ao grupo dos que vivem adormecidos pela rotina e pelas convenções, nem quer se revoltar contra isso, prefere o

⁵⁰ Idem p. 221.

⁵¹ Idem p. 222.

⁵² Idem p. 162.

⁵³ Idem p.173.

exílio, ser estrangeiro no seu próprio lugar, subordinado apenas às funções de viver. Caracteriza e modula a insatisfação essencial do homem que não toma consciência de si mesmo senão para se descobrir solitário e contingente. Num contexto instável, polissêmico, multidimensional, agarra-se à substância mesma da vida, com sua gama de tormentos, de fantasmas, de angústias devastadoras, atado à uma hipertrofia do ego própria de um narcisismo exacerbado e alheio às metáforas e aos meandros de tudo o que a situação poderia comportar de autoreflexão e autocrítica.

Ao final, por se manter indiferente à experiência que poderia se gravar e tomar gravidade em seu ser, sua história e seu futuro se sustentam fragilmente sobre um impreciso e vacilante *peut-être*. Ele só tem uma certeza: *demain il pleuvra sur Bouville*.

Sem aquela coragem resoluta, voluntariamente ele se acomoda à mediocridade, omite-se de orientar a tensão entre a visão problemática da vida e as múltiplas referências do cotidiano para uma ótica positiva, à uma espécie de alumbramento, que é o sentimento peculiar de um ser sem fronteiras. Respira num pequeno intervalo que se situa no vazio, na inexistência de si, por negar-se a perceber que é do interior da experiência que se elevará a liberdade, que pelas metamorfoses constantes, subverte-se a representação negativa, desvitalizada, e a vida de monotonia e exiguidade se expande numa contínua busca.

Ele se sente estrangeiro em todos os lugares, mas, mais do que isto, ele se sente exilado de sua própria vida: “on peut dire alors que Roquentin qu’il se sent “étranger” au monde, et c’est ce sentiment qu’il appelle la “Nausée”.⁵⁴ A ‘estrangeiridade’, aqui, se revela na sua negatividade, embora ela seja potência em outras ficções teóricas. Todavia, mesmo se as categorias de exílio e de estrangeiro se apresentam como negatividade, e mesmo se Roquentin não se esforça para se arrancar da náusea, tudo isto

vai, paulatinamente, conduzindo-o ao ponto fulcral do romance, isto é, a descoberta da consciência da existência e da existência das coisas.

1.5 A DESCOBERTA DA CONSCIÊNCIA DA EXISTÊNCIA E DA EXISTÊNCIA DAS COISAS

Se as portas da percepção se abrissem
tudo apareceria como é.

William Blake

A tomada de consciência do personagem Roquentin, em **La Nausée**, é um dos pontos mais relevantes do romance. O que Sartre postula aqui, é que “é na angústia que o homem toma consciência da sua liberdade, ou se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser”.⁵⁴ Retomamos também a afirmação de que o interesse do Existencialismo aponta antes de tudo ao que existe e, mais que isto, à existência do que existe. A partir deste ponto pode-se melhor apreciar como a náusea, como uma categoria essencial, teve o condão de propiciar a descoberta da consciência da existência e da existência das coisas pelo personagem de **La Nausée**, configurando assim um poder afirmativo da náusea, embora esse poder afirmativo não tenha sido suficiente para surtir efeito no que tange à tomada de uma atitude dinâmica.

Situando a existência precedendo a essência, sem abandonar de todo a noção de abstrato, o Existencialismo volta-se para o concreto, muito embora, ao propor o conhecimento do homem como ser singular, bem como da sua singularidade, depara-se sempre com o que o homem é, quer dizer, com a sua essência, logo, depara-se com o

⁵⁴ REY, Pierre-Louis. *L'étranger*(1942) Camus. Paris: Ed. Hatier, 1991 p.17.

⁵⁵ SARTRE, 1997 p. 72.

fato de que o homem é a sua existência, prefigurando aí a indissolúvel unidade da existência com o existente, conseqüentemente, da existência com a essência.

A consciência da existência é um privilégio do homem, entretanto, essa consciência é altamente rara. A massa dos homens se concentra nas coisas cotidianas que condicionam o seu bem estar e mesmo os pensadores, ocupados com suas idéias abstratas, desviam-se, por vezes, dessa consciência.

Nesse sentido, Roquentin não hesita em afirmar que

Ce qu'il y a, c'est que je pense très rarement. (...) À l'ordinaire, l'existence se cache. Elle est là, autour de nous, en nous, elle est nous (...) et finalement, on ne la touche pas. (...) Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulais dire "exister".⁵⁶

Para essa tomada de consciência, é necessário palmilhar a distância que separa o homem e o mundo. É nesse intervalo diferencial que o encontro se dá e aí suprime-se o ponto de descontinuidade, ou constrói-se uma ponte sobre o abismo da descontinuidade entre homem e mundo. "Et sans rien formuler nettement, je comprenais que j'avais trouvé la clef de l'existence, la clef de mes nausées, de ma propre vie".⁵⁷

Utilizando a intersticialidade da fronteira como espaço do encontro, o pensamento pode, em escanções mais vastas, espriar-se em múltiplas associações, desvelar enigmas, dar uma nova disposição ao olhar. O real ganha um novo nível de legibilidade e o homem encontra uma complementaridade, pela transformação da sua visão do mundo, por perceber que homem e mundo são partes de uma mutualidade incessante, por perceber que "L'existence n'est pas séparable de l'étonnement"⁵⁸ e que, em face do real, o homem pode descobrir em si o ser da inquietação. Mudanças

⁵⁶ SARTRE, 1938 p. 181.

⁵⁷ Idem p. 184.

⁵⁸ MARCEL, Gabriel. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1942 p. 88.

comportamentais decisivas seguem-se a este estado de consciência que pode marcar a diferença tanto no caminho como nas metas do homem.

Em **La Nausée**, Sartre mostra como o personagem Roquentin, para quem até então as coisas existiam tão somente para que ele delas se servisse, descobre a existência das coisas, da sua materialidade e do seu sentido; “Même quand je regardais les choses, j’étais à cent lieues de songer qu’elles existaient (...) Si l’on m’avais demandé ce que c’était que l’existence, j’aurais répondu de bonne fois que ça n’était rien.”.⁵⁹ A sua existência como a existência das coisas se revela a Roquentin como um pasmo, um espanto, uma iluminação em relação às coisas através da percepção física dos objetos, das árvores, das sensações que se presentificam e invadem de assalto a consciência:

Donc, j’étais tout à l’heure au jardin public. La racine du marronnier s’enfonçait dans la terre, juste au-dessous de mon banc. Cette masse noire et noueuse, entièrement brute et qui me faisait peur. Et puis j’ai eu cette illumination. (...) tout d’un coup, c’était clair comme le jour: l’existence s’était soudain dévoilée. Elle avait perdue son allure inoffensive de catégorie abstraite”.⁶⁰ “Ce moment fut extraordinaire.”⁶¹

Não se pense que para essa mudança de paradigma baste o apelo intelectual à razão e ao raciocínio. O conhecimento lógico puro não permite compreender o existir como explica a afirmação de Roquentin: “ni l’ignorance ni le savoir, n’avaient d’importance: le monde des explications et des raisons n’est pas celui de l’existence”.⁶²

Na passagem por esse resto de espaço, onde se desnudam os simulacros, tudo parece receber uma sobrecarga onírica. Mas não, tudo é real como o sonho é real:

J’aurais voulu m’arracher à cette atroce jouissance, je n’imaginai même pas que cela fût possible; j’étais dedans; la souche noire ne passait pas, elle restait

⁵⁹ SARTRE, 1938 p. 181.

⁶⁰ Idem p. 181-182.

⁶¹ Idem p. 186.

là, dans mes yeux (...) Au prix de quel effort ai-je levé les yeux? Et même, les ai-je levés? Ne me suis-je pas plutôt anéanti pendant un instant pour renaître l'instant d'après avec la tête renversée et les yeux tournés vers le haut? De fait, je n'ai pas eu conscience d'un passage.⁶³

O ser se vê diante de uma pluralidade que permanece como horizonte de possibilidades, uma pluralidade de lógicas, de sentidos, de percursos, de planos, de movimentos, que permite leituras, desleituras, releituras, sempre múltiplas, sempre diversas e que deixam conduzir para uma unidade que não tem nada a ver com o Um, à convergência que é diferente da unidade:

cette racine, avec sa couleur, sa forme, son mouvement figé, était ... au-dessous de toute explication. Chacune de ses qualités lui échappait un peu, coulait hors d'elle, se solidifiait à demi, devenant presque une chose (...) Noire? J'ai senti le mot qui se dégonflait, qui se vidait de son sens avec une rapidité extraordinaire. Noire? La racine n'était pas noire (...) Je regardais la racine: était-elle plus que noire ou noire à peu près?⁶⁴

Mesmo o tempo ganha uma dimensão atemporal, pluritemporal: “Combien de temps dura cette fascination? (...) Le temps s'était arrêté”.⁶⁵

Para Roquentin, a vida parece destituída de sentido. Os objetos e os seres e mesmo os nomes que os designam se tornam estranhos, não correspondem mais à realidade: “Je ne me rappelais plus que c'était une racine. Les choses se sont délivrées de leurs noms”.⁶⁶ Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface”.⁶⁷

Roquentin crê numa essência do mundo, que se revela na sua existência gratuita, inquietante e sem sentido. O mundo existe, as pessoas e as coisas existem, eis tudo. Não se integram à uma visão coerente, mas tomam um aspecto estranho, sem consistência,

⁶² Idem p. 184.

⁶³ Idem p. 187.

⁶⁴ Idem p. 185.

⁶⁵ Idem p. 187.

cujo único atributo é a completa gratuidade em que tudo se dissolve, tudo se desagrega, toda causalidade e toda finalidade se evapora. A radical ausência de sentido torna-se inerente à vida e à totalidade de suas manifestações: “J’existe – le monde existe – et je sais que le monde existe. C’est tout. Mais ça m’est égal”.⁶⁸ “Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi même”.⁶⁹

Diante disso, ele se sente “estrangeiro” no mundo e é este sentimento que ele chama “la nausée”: “Il me semble que j’appartiens à une autre espèce”.⁷⁰ Sartre condena, assim, o personagem (o homem?) a esse estado de angústia, de ‘estrangeiridade’ e de exílio que, afinal, arremessa-o de súbito à consciência da existência e da existência das coisas. Essa consciência comporta uma liberdade vertiginosa, mas o personagem soçobra ante a náusea. Para Sartre, a partir da liberdade que se abre diante do homem, ele será aquilo que decidir ser porque “o homem é livre, o homem é liberdade”.⁷¹

A angústia, esvaziando o universo de toda consistência, traz a estranheza radical, mas sem ela não há meio de perscrutar o profundo da existência. O homem permanece no limiar, aquém da lucidez, pois a angústia é a condição para o despertar da consciência, esta, por sua vez, vai despertar a revolta, cuja expressão última é a ação. Logo, o homem lúcido está sempre em compromisso com a liberdade e a opção e, por essa razão, convivendo intensa e intimamente com a angústia. Estabelecendo uma aproximação com Camus, podemos dizer com ele que a angústia “é o clima permanente do homem lúcido”.⁷²

⁶⁶ Idem p. 179.

⁶⁷ Idem p. 181.

⁶⁸ Idem p.175.

⁶⁹ Idem p. 187.

⁷⁰ Idem p. 223.

⁷¹ SARTRE, 1978 p.9.

⁷² CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989 p. 43.

Roquentin escolheu a inação, o recolhimento nos meandros da náusea. Depois de ter vivido a experiência da descoberta da consciência de si e das coisas, ele afirma: “Je ne peux pas dire que je me sens allégé ni content: au contraire, ça m’écrase. (...) La Nausée n’a me quitté et je ne crois pas qu’elle me quittera de sitôt; mais je ne la subis plus, ce n’est plus une maladie ni une quinte passagère: c’est moi”.⁷³ Optando pela inação, Roquentin assume uma atitude contrária à atitude prescrita pelo Existencialismo que, segundo Sartre, “não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, visto que define o homem pela ação (...) a única coisa que permite ao homem viver é o ato”.⁷⁴

Com a atitude de Roquentin, Sartre quer salientar que o homem é livre, que “o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói; há sempre uma possibilidade para o covarde de já não ser covarde, como para o herói de deixar de o ser”.⁷⁵

Sartre apresenta o personagem Roquentin impregnado de uma afetividade cenestésica, quer dizer, totalmente mergulhado na sensação avassaladora da consciência da sua existência, “numa pura captação não-posicional de uma contingência incolor, pura apreensão de si como existência de fato,”⁷⁶ e essa contínua captação pelo personagem, de um gosto insosso, que é o seu próprio gosto, acompanha-o até em seus esforços para livrar-se dele. Isso é o que Sartre descreve como náusea: “Uma náusea discreta e insuperável revela perpetuamente meu corpo à minha consciência.”⁷⁷ O que o autor enfatiza é que “o ser da consciência é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser”.⁷⁸ Que “ter consciência, com efeito, é sempre ter consciência do

⁷³ SARTRE, 1938 p. 180.

⁷⁴ SARTRE, 1978 p. 15.

⁷⁵ Idem p. 15.

⁷⁶ SARTRE, 1997 p. 425.

⁷⁷ Idem p. 425.

⁷⁸ Idem p. 122.

mundo”.⁷⁹ E que “é preciso ser consciente para escolher, e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma e a mesma coisa”.⁸⁰

Assim, a consciência em Sartre, ao contrário de Kant ou Hegel, supõe romper as amarras e atravessar os muros da lógica comum e as camadas espessas das convenções e abrir uma via real que leve o ser a, mais que se deter e examinar os diferentes planos, a voltar a sua percepção sobre a variedade das coisas e percorrer as dimensionalidades das dinâmicas. A fruição consiste precisamente nessa exterioridade, nesse encontro do indivíduo com o mundo. A estrutura da consciência de si, ou a estrutura da consciência da ipseidade humana não são formas únicas, universais, acessíveis à reflexão pura, estas estruturas são, acima de tudo, construções sociais que podem variar.

A consciência é como um suporte de operações, visto que ela visa o objeto, tematiza-o, organiza-o, sintetiza-o. Assim, toda atividade mental, estado de espírito, disposição psicológica, são formas de consciência e “não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: penso, logo existo, é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência”.⁸¹

Mas Roquentin não se deixa fascinar por esta possibilidade. O que ele pensa da consciência é que,

Lucide, immobile, déserte, la conscience est posée entre murs; elle se perpétue. Personne ne l’habite plus (...) il reste des murs anonymes, une conscience anonyme. Voici ce qu’il y a: des murs, et entre les murs, une petite transparence vivante, impersonnelle. La conscience existe comme un arbre, comme un brin d’herbe. Elle somnolle. Elle s’ennuie. De petites existences fugitives la peuplent comme des oiseaux dans les branches. La peuplent et disparaissent. Conscience oubliée, délaissée, entre ces murs, sous le ciel gris. Et voici le sens de son existence: c’est qu’elle est conscience d’être de trop.⁸²

⁷⁹ Idem p. 421.

⁸⁰ Idem p. 569.

⁸¹ SARTRE, 1978 p. 15.

⁸² SARTRE, 1938 p. 239.

Roquentin não encontra a saída. A náusea entreabre os portais da consciência, mas, “Pour personne, Antoine de Roquentin n’existe. (...) Et qu’est-ce que ça, Antoine de Roquentin? C’est de l’abstrait. Un pâle petit souvenir de moi vacile dans ma conscience. Antoine de Roquentin... Et soudain le Je pâlit, pâlit et c’en est fait, il s’eteint”.⁸³

Em resumo, a angústia é uma categoria fundamental e fundadora. Ao esvaziar o universo de toda consistência, predispõe o sujeito a uma experiência vital de ‘estrangeiridade’ face ao mundo, fornece um distanciamento necessário para compreendê-lo e penetrar os domínios da lucidez, bem como as condições para o despertar da consciência. Sartre apresenta o personagem Roquentin atravessando esta experiência, e a angústia, na sua dimensão de náusea, acaba sendo um revelador ontológico tanto quanto se transforma em iluminação escatológica.

A relevância que Sartre confere à consciência ressoa também em Octávio Paz, que afirma que

a pedra, o cimento em que se assenta a fábrica do universo, é a consciência. Certo que nem toda a filosofia moderna compartilha esta idéia. Mas inclusive naquela que poderia parecer mais distanciada destas tendências, a consciência surge como a conquista última e a mais alta da história.⁸⁴

Esta noção de consciência constitui, como veremos no capítulo seguinte, um ponto ‘magnético’ onde, *mutatis mutandis*, Sartre e Camus se cruzam, sendo que para este, a consciência em movimento reclama revolta, atitude e ação, como afirma Luppe: “Telle est l’unique pensée de Camus: faire vivre la conscience, en développant, par une

⁸³ Idem p. 239.

⁸⁴ PAZ, 1976 p. 63.

révolte qui est lutte contre la souffrance et le mal, ses déterminations essentielles: vérité, justice, amour et joie”.⁸⁵

Se o personagem soçobra diante da experiência, eis a ocasião para Sartre caricaturar a situação, em si, oposta aos princípios fundamentais do Existencialismo e às idéias expressas em **O Ser e o Nada**, pois “convém sublinhar aqui que a liberdade manifestada pela angústia caracteriza-se por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o Eu que designa o ser livre”.⁸⁶ A transcendência é, para Sartre, um movimento constante, infundável, instaurando o ser-mais, ou seja, um devir como dimensão do ser. Este devir se torna constitutivo do ser, um elemento estruturante que supõe uma transcendência também constitutiva que instala um processo de construção do indivíduo, que é infundável.

Dessa forma, o devir está sempre presente e o ser se torna devir ou, como Sartre prescreve, ser-mais, o que resulta que o ser nunca esgota este processo de construção, ao contrário, opera um movimento perpétuo, do qual ele aparece como resultado sempre parcial e, nesse sentido, ele é sempre relativo devido à inesgotabilidade mesma do devir, a qual impede irrevogavelmente a noção de produto final ou de coisa acabada.

A transcendência fixa, então, um conceito-chave para Sartre, representa o desenrolar contínuo do processo de construção do homem e define a sua existência. A inesgotabilidade deste devir marca a incompletude do ser, uma insistente abertura que, comportando uma energia potencial, caracteriza o ser, torna-o um indivíduo em processo, marcado pela transcendência, ou seja, por esse devir; define o homem como um ser sempre a caminho, sempre itinerante; destaca que o processo de construção do sujeito é permanente em função do devir que define o sujeito e desse modo, não há outra possibilidade de definir o ser senão como operação de construção.

⁸⁵ LUPPE, Robert. *Albert Camus*. Paris: Ed. Presses Universitaires, 1963 p. 58.

Desta concepção de transcendência como devir do ser, como inerente ao processo de construção do sujeito, subjaz que o homem também não consegue esgotar todas as suas possibilidades e o indivíduo carregando em si as tensões que o fazem desdobrar-se continuamente, encontra aí motivos de inquietação eterna.

A transcendência não considera a cisão do indivíduo em relação ao meio em que está inserido, mas implica a presença constante do transindividual, que produz ressonância, que exige a comunicação e a mediação permanente. O homem se inscreve através de sua ação no mundo e tem o mundo como condição para existir. Essa idéia conduz, pelo potencial que a constitui, a instaurar a comunicação entre o indivíduo e o meio. Desta necessidade, emerge o homem como ser problemático, sendo esta condição, decorrência da dimensão do devir que ele atravessa e que o atravessa.

Lançando um olhar retrospectivo e medindo o percurso percorrido até aqui, podemos, a despeito de reconhecer o caráter inconcluso de qualquer dos temas abordados, alinhar alguns pontos que, de alguma forma, desenhem um perfil de cores conclusivas. Em termos muito gerais, podemos assinalar que, através de Roquentin, Sartre apresenta o homem, sozinho, exilado e errante no mundo em meio à multidão que não lhe é nada. Como um deslocado que sofre o silêncio de todas as coisas em meio ao barulho do mundo. Amuralhado num sentimento particular de isolamento e de angústia que, como um verme, consome tudo impedindo-o de encontrar alguma coisa exceto o nada inexprimível.

Por outro lado, Sartre orienta para a liberdade como possibilidade de transcendência de si como constitutivo essencial do homem, e que, neste movimento, o homem necessita do outro para realizar escolhas pessoais engajadas e conseqüentes, sendo que, conforme a qualidade, a direção que estabelece para o conjunto de decisões

⁸⁶ SARTRE, 1997 p. 79.

que constituem a sua existência, o homem caracteriza a sua substancialidade de indivíduo singular, daí que essa individuação não é possível `a revelia da relação com o outro. Além disso, na escolha das inúmeras alternativas ofertadas pela realidade, a atitude do homem está decisivamente articulada com o momento, o meio, o interesse, a noção de ética, de valor, etc. Sendo que o conjunto de todos estes aspectos, possibilidades e exigências, dentro da eventualidade do evento de existir, constituem movimentos sinuosos, e o esforço para pensar a realidade a partir da exigência de que a existência tenha um sentido comporta, inelutavelmente, a angústia, o sentimento de ‘estrangeiridade’ e de exílio frente ao mundo e à existência.

Deste ponto, tentaremos, a partir de uma teia de reações e estímulos, formar uma rede de relações com outros universos, e através dos conceitos abordados em **La Nausée**, como náusea, angústia, outro, exílio, procuraremos encontrar a conexão pela qual esses universos se comuniquem, se irriguem, se iluminem e se contaminem mutuamente. Com este propósito, o universo de Camus, com escala privilegiada em **La Peste**, é o nosso próximo destino.

CAPÍTULO II

LA PESTE COMO OUTRA CANÇÃO DO EXÍLIO

2.1 CAMUS

Conheci-o de perto: usava o silício da lucidez, as alpercatas da crítica.
De rigor ético. De exigência estética.
Era jovem, mediterrâneo. Recebendo a luz na mão, levantava-a copo.
Também colhia o movimento, flecha.
Queria visar o justo, experimentar sua resistência. Exercer a *pietas*.
Romper o pão com o adversário. O movimento apanhou-o na sua roda
de fogo. Ele, que toda vida meditara o absurdo, absorveu-o.
Frase para Camus: Se os deuses não existissem, como aprenderíamos
a polemizar?

Murilo Mendes

É desse homem, assim retratado poeticamente por Murilo Mendes, e de sua obra, mais pontualmente de **La Peste**, que vamos nos ocupar neste momento. Barilier, ao se manifestar sobre Camus, disse que este “n’était pas seulement une manière d’écrire, c’était aussi une manière d’être homme et de considérer l’existence humaine.”⁸⁷

Camus desenvolveu a sua obra a partir de uma nostalgia fundamental: “La nostalgie émeut tout les sentiments et toutes les forces vives de Camus”.⁸⁸ De fato, esta nostalgia não passa despercebida dos críticos, como reforça a opinião de Jacqueline Lévi-Valensi: “Il était habité par un sentiment de nostalgie et d’attente”.⁸⁹ A nostalgia é, pois, apenas mais uma das imagens essenciais nas quais se pode captar um reflexo do seu pensamento e das quais “nous devons effleurer des thèmes comme l’interprétation

⁸⁷ BARILIER, 1977 p. 10.

⁸⁸ Idem p.79.

⁸⁹ LÉVI-VALENSI-Jacqueline. “Regards sur l’homme, lecture de l’oeuvre” In: Europe CAMUS No. 846 Octobre 1999 p. 16.

moderne de l'Histoire, le rapport du langage à l'être, la fonction métaphysique de la littérature, etc.”⁹⁰

Em se tratando de Camus, é evidente que não se pode ter a pretensão de esgotar sequer uma das nuances de qualquer tema, mais sim, trazer à luz algumas apreciações. Como nossa intenção neste trabalho é voltarmos nossa atenção para **La Peste**, talvez seja interessante nos determos em algumas das imagens essenciais e extremamente recorrentes e acentuadas que aparecem “como pares não polares”, tais como estrangeiro e exílio, solidão e solidariedade, e mais adiante, os pares revolta e atitude, consciência e ação.

Para tanto, tentaremos demonstrar como para Camus – e como já se vislumbrou em Sartre e mais adiante se verá em Graciliano Ramos – a categoria de exílio se delinea como uma propriedade da categoria de estrangeiro, quer dizer, do estrangeiro para si mesmo, embora em modulações diferentes para cada autor.

2.2. A (D) OBRA

Uma das primeiras evidências que a obra de Albert Camus apresenta é a inter-relação entre o literário e o filosófico. No aspecto literário, Camus não acentuou apenas o tratamento artístico da linguagem, mas também o plano da invenção ficcional, articulando a fabulação romanesca com um universo de mitos para a representação do homem. Inseriu aí, sem dificuldade, o questionamento, a reflexão de e sobre temas que, pertinentes ao homem, transcendem os limites do indivíduo, o que configura o aspecto filosófico. Ou seja, o literário dobra-se no filosófico.

⁹⁰ BARILIER, 1977 p. 11.

Os limites se perdem por inteiro e se observa uma contaminação do literário sobre o filosófico e vice-versa, o que amplia o espaço onde se questiona o homem e o seu estar no mundo.

Barilier argumenta que Camus é

un écrivain singulier, aux ambitions de romancier et de dramaturge, aux réflexions de philosophe, aux soucis de moraliste. Au verbe de poète. Mais ce double mouvement n'est au fond qu'un seul: car Camus nous a paru *illustrer*, mieux qu'un Mauraux ou un Sartre, une "vision du monde" qu'il partage avec eux (et, mutatis mutandis, avec Pascal ou Proust ou Platon).⁹¹

Nesse sentido da contaminação literatura-filosofia como proposição mais acentuada da geração existencialista, José Rodrigues Paiva salienta:

Albert Camus situa-se exatamente nesta linha, mas com muito mais arte, mais brilho, mais luz, mais sangue, mais humanidade. É possível que nele predominasse a vocação de pensador, de ensaísta dos grandes temas do Homem e da História, o que o fez muitas vezes descer ao campo da participação política, mas uma fina sensibilidade poética perpassa de emoção humana e estética toda a sua visão do mundo, os mitos de que laçou mão para exemplificar o seu pensamento, o seu ensaísmo, a sua intervenção. Enquanto pensador, Camus não se descuida do tratamento estético dos seus textos; enquanto artista literário traz para sua obra a essência do que o ocupa no pensar filosófico ou na sua intervenção na História. O que se convencionou chamar, de Camus, a obra literária, ou seja os seus romances e o seu teatro, guarda com a obra filosófica, uma relação direta.⁹²

O que se pode facilmente depreender é que Camus apresenta uma trajetória em e com sua obra, com respeito ao sentido da existência. No início, é a exaltação da alegria e do gosto de viver, do contato com a natureza, da despreocupação. O sol, o mar, a juventude exaltados como deuses helênicos constituem o sentido da vida. Em seguida, a presença da morte vai aparecer inexoravelmente frente ao prazer de viver e instaurar o

⁹¹ Idem p. 13.

absurdo. (L'Étranger, Le Mythe de Sisyphe, Le Malentendu, Caligula, La Chute, La Peste, etc.)

Entretanto, o absurdo é apenas algo a ser superado e Camus sugere a liberdade através da revolta. Estabelece a revolta como resposta alternativa a esse absurdo que se concretiza nas diferentes “pestes” (e talvez ele aí inclua a sua própria enfermidade, a tuberculose), a guerra, as ditaduras, os males morais como a pena de morte, e outros. Mais do que isto, Camus vai sugerir a solidariedade como um caminho possível, e talvez o único, para superar o absurdo e encontrar o sentido da existência. Ele sabe, contudo, que a sua proposta se baseia sobre uma esperança e uma liberdade impossível e proclama que há que se viver com honradez e honestidade, mesmo sem esperança, todavia, sem se deixar cair nas malhas da desesperança. Há que se ser daqueles que não se calam e lutam até o fim.

Deve-se lembrar que Camus foi leitor de Nietzsche e o substrato dessa leitura é, de certa forma, o fio condutor para a abordagem crítica de alguns elementos marcantes na produção camuseana como o pessimismo, a revolta e a adesão profunda ao mundo.

Camus, sempre situado nos entre-lugares, apresenta um movimento aparentemente antagônico em sua obra. De um lado, a apreciação da condição humana sob o signo do pessimismo pelo absurdo que se reveste a experiência do homem no mundo, e, de outro, a necessidade da revolta como forma de significação da existência.

O ponto diferencial que o distancia de Nietzsche é que o pessimismo de Camus jamais é resignado e a existência jamais é valorada negativamente, ao contrário, o pessimismo culmina, através da revolta, num decidido e lúcido sim à vida, como se evidencia em **La Peste**.

⁹² PAIVA, José Rodrigues. “O exílio e o reino: Albert Camus entre o filosófico e o literário”. In: Taíra. Revue du Centre de Recherche et d'Etudes Lusophones et Intertropicales C.R.E.L.I.T. No. 8 Université Grenoble III, 1996 p.82.

2.3. LA PESTE

Em **LA PESTE**, Camus evoca os frágeis poderes do homem diante das forças circunstanciais adversas, evoca também a dependência do homem aos seus semelhantes, bem como a trajetória da solidão à solidariedade. Isso conduz a pensar numa tentativa de substituir a visão absurda do mundo por uma moral ou talvez uma ética adaptada ao homem do seu tempo. Aliás, outro não foi o esforço de Camus senão o movimento de busca de uma ética onde se conjugassem a questão dos valores e das atitudes.

Entretanto, “la première chose que la peste apporte à nos concitoyens fut l’exil”.⁹³

O exílio, em **La Peste**, foi o elemento que instaurou e que desencadeou uma ‘reação em cadeia’, interligando a angústia, a solidão, o isolamento, a revolta, a solidariedade, claro está que não necessariamente nesta ordem. A função de **La Peste** se apresenta como uma tentativa de minimizar a reflexão abstrata, acentuar categorias como a ação, a solidariedade e a revolta, bem como questionar, levantar as máscaras, proclamar a necessidade e mesmo a sede de valores num mundo absurdo.

Diante do flagelo da peste, Camus “mobilize à travers ses personnages, le courage, la solidarité, l’esprit d’équipe, un dévouement qui peut aller jusqu’à l’abnegation – aux antipodes de l’égoïsme solitaire.”⁹⁴ Estes valores se mostram necessários devido à situação emergencial que se instalou na cidade com a eclosão da peste, a qual foi a causa do fechamento das portas de Oran. Com a declaração do estado de peste e com o fechamento da cidade, espalhou-se entre os seus habitantes um sentimento de exílio, “un sentiment aussi individuel que celui de la séparation d’avec un

⁹³ CAMUS, 1947 p. 71.

⁹⁴ STÉPHANE, Nelly. “La mer heuseuse” In: Europe. No. 846 Octobre 1999 p. 143.

être aimé devin soudain dès les premières semaines, celui de tout un peuple, et, avec la peur, la souffrance principale de ce long temps d'exil".⁹⁵

A cidade de Oran, em sua totalidade, foi desligada e isolada do resto do mundo, sem nenhum meio de comunicação com o exterior. Isso, compreensivelmente, exacerbava nos habitantes a sensação de estarem prisioneiros:

Oui, c'était bien le sentiment de l'exil que ce creux que nous portions constamment en nous, cette émotion précise, le désir déraisonnable de devenir en arrière ou au contraire de presser la marche du temps, ces flèches brûlantes de la mémoire. (...) Impatients de leur présent, ennemis de leur passé et privés d'avenir, nous ressemblions bien ainsi à ceux que la justice ou la haine humaine font vivre derrière des barreaux. (...) Mais si c'était l'exil, dans la majorité des cas c'était l'exil chez soi.⁹⁶

Em Oran, ao tempo da peste, os habitantes, como se vê, se sentem exilados, prisioneiros da sua condição e é primeiramente como indivíduo que cada um toma consciência deste fato. Cada um, agarrado ao seu egoísmo vê no outro uma parcela da fatalidade que lhe pode aniquilar e, cada um, às voltas com o absurdo, tende a se isolar cada vez mais e a negar o outro, reforçando assim o próprio exílio, ou seja, a própria peste. A peste não é apenas a causa da separação, mas sim, a própria separação, na medida em que ambas se confundem e se reforçam mutuamente. “Dans ces extrémités de la solitude, enfin, personne ne pouvait espérer l'aide du voisin et chacun restait seul avec sa préoccupation”.⁹⁷ A peste produzia um desencadeamento de manifestações estranhas, uma experiência de cisão entre as pessoas, cada uma procurando a melhor forma de se guardar no isolamento, num afastamento sistemático: “Chose curieuse, cependant, tous les occupants, [des tramways] dans la mesure du possible, se tournent le dos pour éviter une contagion mutuelle. Aux arrêts, le tramway déverse une cargaison

⁹⁵ CAMUS, Albert. *La Peste*. Paris: Ed. Gallimard, 1947 p. 67.

⁹⁶ Idem p. 71-72.

⁹⁷ Idem p. 74.

d'hommes et de femmes, pressés de s'éloigner et de se trouver seuls".⁹⁸ Todos estavam como que despojados, esvaziados de sentimentos que não se referissem a si mesmos: "Il faut bien dire, la peste avait enlevé à tous le pouvoir de l'amour et même de l'amitié".⁹⁹

Com o passar do tempo, diante da face opaca da realidade, cada um vai se sentindo cada vez mais estrangeiro e este estado de 'estrangeiridade' instaura um processo de estranhamento em relação a si e ao mundo, cristalizando a noção de exílio, de um tédio existencial que limita e anacroniza a vida:

La grande souffrance de cette époque, la plus générale comme la plus profonde, était la séparation (...) Personne, chez nous, n'avait plus de grands sentiments. Mais tout le monde éprouvait des sentiments monotones (...) nos concitoyens s'étaient mis au pas, ils s'étaient adaptés, comme on dit, parce qu'il n'y avait pas moyen de faire autrement.¹⁰⁰

Camus apresenta em **O Mito de Sísifo** este estado de monotonia e de abandono em que o homem existe apenas, numa existência instintiva, numa subordinação às funções de viver, em que continua "a fazer os gestos que a existência determina por uma série de razões entre as quais a primeira é o hábito,"¹⁰¹ pensa o mundo sempre dentro dos mesmos quadros, vê tudo sempre da mesma forma e, conseqüentemente, os sentimentos se embotam, por saber que o vai ser será igual ao que já foi. Em **Essais**, essa imagem de exílio, de 'estrangeiridade' perante o outro, de monotonia e de desejo de encontrar um *topos* definitivo reaparece: "Un jour vient où, à force de raideur, plus rien m'émerveille, tout est connu, la vie se passe à recommencer. C'est le temps de

⁹⁸ Idem p. 113.

⁹⁹ Idem p. 168.

¹⁰⁰ Idem p. 166-167.

¹⁰¹ CAMUS, 1989 p. 25.

l'exil, de la vie sèche, des âmes mortes. Pour revivre, il faut une grâce, l'oubli de soi ou une patrie".¹⁰²

Este é um dos pontos partilhados com o Sartre de **La Nausée** onde se encontra uma passagem semelhante: "Les jours s'ajoutent aux jours sans rime ni raison, c'est une addition interminable e monotone. (...) Et puis tout se ressemble: Shanghai, Moscou, Alger, (...) on se remet à faire l'addition des heures et des jours. Lundi, mardi, mercredi, Avril, Mai, Juin, 1924,1925,1926".¹⁰³ Pensamentos como estes mostram a angústia que se instala sob a fachada fria de um tédio vazio e por trás da muralha gélida dos sentimentos desolados diante de uma completa insensatez da vida.

Em **La Peste**, Camus parece querer salientar que este aspecto profundamente negativo do estado de exílio deve-se ao fato de que em Oran, os seus "concitoyens" perderam a capacidade de comunicação espontânea. Ele fornece algumas pistas que conduzem a esta conclusão.

A primeira pista, como se pode ver até aqui, é a ênfase dada ao fato de que as pessoas buscavam sofregamente isolarem-se na solidão amuralhada que construía para si mesmas: "dans le même temps où ils ressentent profondément le besoin de chaleur qui les rapproche, ne peuvent s'y abandonner cependant à cause de la méfiance qui les éloignent les uns des autres".¹⁰⁴ Camus arma um cenário do qual é quase impossível fugir da sensação de exílio. O calor sufocante, os espaços embora abertos, circunscritos, a poeira seca e a luz flamejante é o ambiente físico e metafísico do exílio. A força da noção de exílio provém em grande parte dessa presença estupefaciente do mundo em que a luz ou a penumbra, o calor, a secura ou a umidade se tornam excessivos, acabrunhantes, opressivos, pesados, importunos, e, mesmo, carregados de

¹⁰² CAMUS, Albert. *Essais*. Paris: Ed. Gallimard, 1977 p. 871.

¹⁰³ SARTRE, 1938 p. 65.

¹⁰⁴ CAMUS, 1947 p.181.

ameaças, fazendo com que os sentimentos sejam contidos sem encontrar forma de extravasamento.

Uma pista mais sutil refere-se à dificuldade do personagem Grand em administrar a linguagem. Este personagem se debate desesperadamente num clima dramático de incomunicabilidade. Passou anos tentando escrever uma carta para a esposa que o abandonara, há anos tenta terminar a primeira frase de um romance que sonha escrever e nos diálogos cotidianos sempre fala pouco, demora-se na busca das palavras:

Comprenez bien, docteur. À la rigueur, c'est assez facile de choisir entre *mais* et *et*. C'est déjà plus difficile d'opter entre *et* et *puis*. La difficulté grandit avec *puis* et *ensuite*. Mais assurément, ce qu'y a de plus difficile, c'est de savoir, s'il faut mettre *et* ou s'il ne faut pas. (...) des soirées, des semaines entières sur un mot... et quelquefois une simple conjonction.¹⁰⁵

Depois de preencher mais ou menos cinqüenta páginas com a mesma frase “indéfiniment copiée, remaniée, enrichie ou appauvrie”,¹⁰⁶ ele ainda não sabia “comment sortir de la fin” da mencionada frase.

Por outro lado, Camus insinua uma pista que conduz a pensar que a comunicação sempre pode ocorrer para além do domínio da linguagem, ou melhor, num outro domínio da linguagem.

Tarrou é um personagem solitário que combate obstinadamente a peste ao lado do doutor Rieux, compartilhando com este o seu modo de pensar. Tarrou pensa, como Rieux, que é necessário encarar permanentemente a condição humana pois é daí que se pode extrair a força e o valor, mas, acima de tudo, Tarrou preza a amizade e o gosto de viver. Daí ter este personagem eleito o doutor Rieux para seu confidente e, em meio à luta contra o flagelo interminável da peste, faz ao amigo um curioso convite:

¹⁰⁵ Idem p.98.

“ – Savez vous, dit-il, ce que nous devrions faire pour l’amitié?

– Ce que vous voulez, dit Rieux.

– Prendre un bain de mer”.¹⁰⁷

Rieux assentiu e os dois tomaram um longo banho de mar à luz da lua. O ponto relevante dessa passagem é que durante o longo banho os amigos não pronunciaram nenhuma palavra. Momento para Camus ressaltar que o silêncio exalta todos os valores da palavra.

Essa experiência indizível da efetivação e consolidação da amizade prescinde da palavra articulada, expressa-se e comunica-se através do silêncio. O momento transcende a linguagem, é ungido com uma força especial e com uma eternidade momentânea. Principia algo: uma brecha na solidão e no exílio foi consagrada pelo silêncio. É um instante pleno de toda a sua particularidade e vai ter o poder de iluminar todos os momentos seguintes da amizade entre os dois homens e de ligá-los, inexoravelmente; vai ter a virtude de estar sempre presente e de estabelecer o equilíbrio entre a solidão e a solidariedade.

O silêncio é condição da natureza mesma do momento, traz a possibilidade de fundir-se com o instante para melhor ultrapassá-lo e sem ele não haveria a possibilidade de comunhão.

Camus ressalta aí que a amizade não é estranha ao homem e que nutrir a amizade consolida um ato de heroísmo. Já Octávio Paz afirma que o silêncio é o “reino das evidências”.¹⁰⁸ Assim, Rieux e Tarrou, “ils n’ont pas besoin de paroles. Ils ont eu ce bonheur d’amitié, d’être ensemble un moment”.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Idem p. 237.

¹⁰⁷ Idem p. 230.

¹⁰⁸ PAZ, 1976 p. 44.

¹⁰⁹ STÉPHANE, Nelly. “La mer heureuse”. In: Europe. No. 846 Octobre 1999 p. 144.

Entretanto, Camus, o escritor, teria que “retornar à linguagem para ver como a imagem pode dizer o que, por natureza, a linguagem parece incapaz de dizer”,¹¹⁰ para legar ao leitor a experiência deste momento.

Camus valoriza a linguagem em suas várias dimensões como agente ativo, capaz de minar a muralha da solidão e do exílio, porque o homem se expressa mesmo sem querer, já que o corpo é exposto aos olhares dos outros e cada um é constantemente interpretado pelos outros. A comunicação pode ocorrer em planos mais amplos e profundos do que o da mera socialização, já que, em certos momentos, a insipidez da palavra está longe de dizer o que apenas o silêncio pode dizer verdadeiramente.

Para o autor de **La Peste**, silenciar, seja perante a peste, seja perante a amizade, é compactuar, e assim, Rieux e Tarrou após o banho “ils repartirent sans avoir prononcé un mot, mais ils avaient le même coeur et le souvenir de cette nuit leur était doux.”¹¹¹

À revelia da condição de exílio, Camus é sempre a favor do diálogo. Em **Cartas a um amigo alemão**, ele argumenta que “O que é necessário defender é o diálogo e a comunicação universais dos homens entre si. A servidão, a injustiça, a mentira, são as pragas que cortam a comunicação e impedem o diálogo.”¹¹² Mesmo a solução para a grande crise existencial da sua época repousava sobre as bases do diálogo: “Il était impératif, en particulier, de mettre fin à la terreur et renouer le dialogue.”¹¹³ Em **La Peste**, Tarrou diz: “j’ai compris que tout le malheur des hommes venait de ce qu’ils ne tenaient pas un langage clair”.¹¹⁴

¹¹⁰ PAZ, 1976 p. 44.

¹¹¹ CAMUS, 1947 p. 232.

¹¹² CAMUS, Albert. *Cartas a um amigo alemão*. Rio de Janeiro: Ed. Livros do Brasil, (sem data) p. 205.

¹¹³ BARTFELD, Fernande. “Camus en 1945-1946”. In: Europe. No. 846 octobre 1999 p. 50.

¹¹⁴ CAMUS, 1947 p. 229.

Esse movimento entre a linguagem, a comunicação e a não-comunicação vai ser observado, com veremos, também em **Angústia**, de Graciliano Ramos e redimensionado em Lévinas.

La Peste revela, ao longo da história, o flagelo da incomunicabilidade como o nascedouro da noção de exílio. As pessoas sabiam que

la vie dont ils étaient exclus continuait à quelques mètres d’eux, et que les murs de ciment séparaient deux univers plus étrangers l’un de l’autre que s’ils avaient été dans des planètes différentes. (...) Il ne restait donc plus qu’à se taire et à se méfier. (...) Et à la fin de tout, on s’aperçoit que personne n’est capable réellement de penser à personne.¹¹⁵

Rieux, entretanto, jamais desfalecia na sua empresa de tentar debelar o mal que dizimava os seus “concitoyens”. Mesmo a despeito do fato de que agora “son rôle n’était plus de guérir. Son rôle était de diagnostiquer”.¹¹⁶

Quer dizer que, o que importa no momento é se revoltar, tomar atitudes destemidas e decididas contra a peste. A equipe formou-se espontaneamente com o engajamento de Tarrou, Grand, Rambert, Paneloux e outros que, como Tarrou, pensavam que “il faut être fou, aveugle ou lâche pour se résigner à la peste”.¹¹⁷

Para essa equipe, a epidemia foi o detonador da noção de revolta e da noção de solidariedade, “Il fallait lutter de telle ou telle façon et ne pas se mettre à genoux.”¹¹⁸ Rieux não aceita nenhum conformismo: “ il y a des heures dans cette ville que je ne sens plus que ma révolte.”¹¹⁹ Ele evidencia o sentido da vida como uma intensificação da vontade de viver, ao ponto de lhe dar coragem para morrer, se necessário fosse, por aquelas coisas que dão à vida o seu sentido. No presente caso, o desejo de assegurar a vida aos seus “concitoyens”. Não importa o quão solitária é a sua luta, bem como não

¹¹⁵ Idem p. 215-218.

¹¹⁶ Idem p. 176.

¹¹⁷ Idem p. 119.

importa o quão exilado ele se sinta neste mundo saturado de morte, ao contrário, é por esta razão mesma que ele vai à luta.

Como esta noção de exílio, que perpassa as obras em estudo, relaciona-se, por extrema proximidade, com a noção de estrangeiro como o processo de estranhamento em relação a si e ao mundo, a abordagem desta questão requer uma análise, mesmo que sumária, do conceito de estrangeiro.

2.4. O CONCEITO DE ESTRANGEIRO. COMO A NOÇÃO DE ESTRANGEIRO CRISTALIZA A IDÉIA DE EXÍLIO E COMO O EXÍLIO SE DEFINE COMO CATEGORIA DO ESTRANGEIRO

Il y a assurément plus d'une voie d'accès au paradis.

John Barth

O senhor sabe o mais que é, de se navegar sertão num rumo sem termo, amanhecendo cada manhã num pouso diferente, sem juízo de raiz? Não se tem onde acostumar os olhos, toda firmeza se dissolve. Isto é assim.

Guimarães Rosa

O sonho é a única pátria.

Rimbaud

Como antes assinalamos, o termo estrangeiro atravessa e interessa de tal forma à nossa reflexão que exige que se opere uma revisão deste conceito, procurando percebê-lo nos diferentes pontos em que se situa na nossa constelação e, mais que isso, porque a definição meramente imediata se mostra incapaz de abranger o essencial do que está em jogo. Destarte, numa primeira acepção, o termo 'estrangeiro', diz respeito ao "indivíduo" que é de outra parte, aquele que é de fora. Ele representa e carrega a marca do outro lugar, da exterioridade. É sob o signo dessa exterioridade que ele constitui um

¹¹⁸ Idem p. 126.

substantivo: o estrangeiro, o forasteiro, o estranho. Tais noções já são suficientes para tangenciarmos a dimensão literária e filosófica que este nome pode alcançar.

Para além da definição imediata, mas não isenta ou inocente, o termo estrangeiro comporta sentidos mais amplos e sutis, dos quais Baudelaire anuncia alguns:

O ESTRANGEIRO

A quem você ama mais, homem enigmático, me diga: seu pai, sua mãe, sua irmã, seu irmão?

Não tenho pai, nem mãe, nem irmã, nem irmão.

Seus amigos?

O senhor está utilizando uma palavra cujo sentido para mim permanece até hoje desconhecido.

Sua pátria?

Ignoro sob qual latitude está situada.

A beleza?

Eu a amaria com prazer, deusa imortal.

O ouro?

Eu odeio o ouro como o senhor odeia a Deus.

Ei! O que você ama então, extraordinário estrangeiro?

Amo as nuvens... as nuvens que passam... lá, lá adiante... as maravilhosas nuvens.¹²⁰

Como bem ponderou Júlia Kristeva, “Estranhamente, o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade”.¹²¹ É aquele que se agarra ao que lhe falta, a um território invisível e prometido, um alhures nostálgico, uma pátria que não existe mas que é a razão da sua busca.

Cada pessoa é instada a buscar esse território e, como exilado, ancorado em si mesmo, empreende a gigantesca tentativa sem a qual lhe parece impossível ultrapassar os auras da liberdade.

A condição de estrangeiro é o estado estranho de eterno imigrante e apátrida por “não pertencer a nenhum lugar, nenhum tempo, nenhum amor. A origem perdida, o

¹¹⁹ Idem p. 198.

¹²⁰ BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. Trad. Dorothei de Bruchard. Florianópolis: Ed. UFSC/Aliança Francesa, 1988, p. 22

¹²¹ KRISTEVA, Júlia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1994 p. 9.

enraizamento impossível, a memória emergente, o presente em suspenso. O espaço do estrangeiro é um trem em marcha, um avião em pleno ar, a própria transição que exclui a parada.”¹²²

O estrangeiro instala-se, pois, na recusa de qualquer limite. Não pertence a nada, por isso “pode se sentir filiado a tudo”.¹²³ Não se limita mais a sonhar, mas a percorrer em peregrinação e perscrutar os horizontes como novos campos de sentidos. Como um perpétuo transitório, procura não um lugar definitivo, não uma ancoragem, mas o estabelecimento de linhas de desterritorialização e, nessa passagem constante, vai adotando uma nova disposição do olhar, uma eternamente nova forma de ler a realidade circunjacente.

O percurso apresenta coexistências várias instaurando a dialética do outro, abre-se a uma ‘re-perspectiva’ de tudo e, nesse limiar, as coisas adquirem potencialidades insuspeitadas que levam o homem a se sentir como Alice no país das maravilhas. Permite apreender novas e múltiplas movimentações e significações de uma pluralidade de experiências que corresponde a uma dinâmica e que advém desse horizonte de possibilidades. A cada fisionomia que a situação apresenta corresponde um posicionamento diferente e uma necessidade de estabelecer um deslocamento incessante de imagens, de contextos; significantes transladam, permitindo novas disposições e oferecendo outras perspectivas por meio das quais se vislumbra o campo dos sentidos possíveis. Quer dizer que a cada ‘escala’ reinventam-se os nexos de participação entre homem e mundo, descerrando possibilidades, propondo pontos de fuga, permitindo e instigando movimentos de territorialização e desterritorialização, abrindo espaço para uma zona difusa, imprecisa, uma margem de intercomunicação entre homem e mundo.

¹²² Idem p.15.

¹²³ Idem p. 39.

O estado de ‘estrangeiridade’, o sentimento peculiar de um ser sem fronteiras, exige uma coragem resoluta. Neste sentido, Sêneca já se pronunciava: “Por isso, alegres e de cabeça erguida iremos com passo intrépido onde quer que a sorte nos leve, percorreremos qualquer terra: entre os confins do mundo não há exílio; porque nada daquilo que está dentro dos confins do mundo é estranho ao homem”.¹²⁴

Por outro lado, este estado de ‘estrangeiridade’, que pode comportar um certo sentimento de exílio, permite ao homem tracejar uma técnica de peregrinação e um processo de descobrir e conhecer a técnica-chave que constitui em mover a consciência de um a outro plano, por rupturas, livre das rotinas. Permite viver a experiência da transgressão das fronteiras, do confronto com outras culturas, e, acompanhando a vocação itinerante do pensamento, transitar e mesmo ocupar espaços desabitados, adotar práticas nômades, situar-se na hibridez de zonas delimitatórias e tudo isso, longe de restringir à noção traumática de exílio como perda da relação socializante, pode apontar no sentido de buscar sustar a alienação decorrente do exagero da atitude individualista e do posicionamento rígido, dogmático e definitivo, por assegurar a possibilidade de ligações sociais a despeito da inconstância e da sempre renovada gama de ligações e de conhecimentos interpessoais que o caracteriza.

Pode apresentar um grande interesse heurístico pela passagem pelos estados que o homem atravessa e que o defrontam com a possibilidade de inovar, de descobrir ou de criar, de tratar o mundo como um mundo aberto, como um cósmico movimento rítmico, onde se entrecruzam seres heterogêneos, híbridos, que tecem entre si um conjunto de interconexões, o que possibilita estabilizar os dispositivos que concorrem para tornar possível a vida em sociedade.

¹²⁴ SÊNECA, (sem data) p. 43.

Pode contribuir para a escolha de uma atitude flexível e uma elasticidade conceptual, para a permeabilização e a reciprocidade entre o eu e o outro, para o reconhecimento das várias alteridades, bem como da intersticialidade das fronteiras como espaço alternativo de encontros.

O pensamento confrontado com inesperados e inauditos cenários, com uma multiplicidade de sistemas, pontos de vista, perceptibilidades, motivações, estilos, teorias vê-se instigado a superar a perplexidade e o atordoamento e a estabelecer conexões, a formar um contexto que surge como uma terra inventada, criar redes conceituais suficientemente potentes para acolher a densidade, a contundência, o ludíbrio, enfim, a complexidade específica a cada situação.

A uma proposta apresentada nestes termos é que Murilo Mendes alude ao afirmar:

Atraem-me a variedade das coisas, a migração das idéias, o giro das imagens, a pluralidade dos sentidos de qualquer fato, a diversidade dos caracteres e temperamentos, as dissonâncias das histórias (...) [sou] consciente da força agressiva do mundo moderno, da espantosa ambigüidade da natureza humana.¹²⁵

Trata-se de uma maneira peculiar de estar no mundo que se ramifica em diferentes visões provenientes da transversalidade desta aventura humana de não pertencer a nada e pertencer a tudo, de absorver a heterogeneidade, de cruzar os diferentes planos, os vários lugares, amalhando experiências e deixando após si um traço, um reflexo da sua passagem. Trata-se de perceber que essas idas e vindas, essas andanças, permitem conhecer coisas que não seriam, não são visíveis ao viajante comum. Coisas que conduzem a construir o duradouro da experiência sobre o efêmero do transitório. Ou seja, vislumbra-se a potência deste vagar.

¹²⁵ MENDES, 1994 p.46.

Isso, evidentemente, não pode ocorrer em linha reta, não pode ocorrer sem abertura ao risco e à aventura do espírito. Como lembra Murilo Mendes, “O mundo só é bom para quem não quer destruir a ordem”.¹²⁶ O substrato dessa experiência, que deslinda a significação do existir, ocorre por caminhos sinuosos, labirínticos e, por vezes, perturbadores. Cada um cria e ordena os elementos a seu modo, conforme a visão particular da realidade, conforme a arquitetura, a mecânica, os artifícios e as predileções secretas segundo as quais as suas faculdades se refletem. E, ao final, essa mundivivência, essa infinitude de percursos diferentes conduzem para uma convergência – a construção multifacetada do sujeito.

É através desses plurifacéticos estados, é dando às experiências a precedência sobre a realidade prosaica do cotidiano, que o ser torna real a sua própria unidade. Esse sujeito será, forçosamente, dotado de uma personalidade complexa, ativa, dinâmica, capaz de fazer uso das potencialidades projetivas do imaginário, distinguir paradigmas, detectar e avaliar conseqüências, e ao agir e interagir com o meio, concomitante à construção da sua individualidade, deixa na realidade circunjacente, de forma catártica, a marca da sua presença. Esta a atitude de uma visão cabalmente lúcida de um sujeito constituído por vitórias e derrotas, aquisições e perdas, progressos e pausas, em resumo, de um sujeito que se constitui na sua disseminação.

O sentimento trágico da vida, o estado de conflito e tensão, o contato com a multiplicidade caleidoscópica de panoramas, resultam numa percepção das contradições mais vivas que animam a existência humana e leva a reagir, dentro do possível, ainda que inutilmente, por não se resignar a uma vida estática, à perpetuação do mesmo, à ordem repetitiva.

A isso também Sêneca já aludia ao dizer que existe

¹²⁶ Idem “Poemas”

nas almas humanas uma certa inclinação natural a mudar de sede e transferir a sua própria residência: pois que o homem recebeu da natureza um intelecto móvel e inquieto, que nunca pára num lugar, mas anda de um lado para outro, levando seus próprios pensamentos para qualquer coisa, ansioso de sossego e ávido de novidade.¹²⁷

Neste vôo sem parada, nesse avanço infatigável, transcendendo nacionalidades, libera-se a imaginação de forma que o estrangeiro constrói, produz e fixa imagens, e essa infinitude mesma de imagens vindo a constituir o mundo e as diferentes maneiras de figurar o mundo.

Por isso pode ser “agradável e interessante expatriar-se para abordar outros climas, mentalidades, regimes”,¹²⁸ e como exilado, sem raízes, habitando as margens, experimentar a solidão expressiva da desterritorialização, movimentando-se num plano eminentemente transitivo. O próprio estado de estrangeiro é o passaporte para o cruzamento de fronteiras onde a variabilidade das situações e a volubilidade das posições conecta uma heterogeneidade de experiências que cria uma trama ‘cósmica’ que impede o sujeito de se fechar nos seus muros, impelindo-o a ‘enganar’ a solidão, a encontrar, mesmo na solitude e na anonimidade, o espaço da liberdade que aporta a surpresa a cada momento.

Assim, a experiência de uma tensão entre a existência de uma identidade e a passagem por entre os estados sucessivos e diversos divide-se em tonalidades e traz repercussões diversas e particulares sobre vários planos segundo o modo como cada indivíduo mobiliza competências para fazer face à exigência de cada situação.

A língua francesa possui uma palavra que exprime com justeza esse estado de exílio e de ‘estrangeiridade’: *dépaysement*. Segundo Camus, esse *dépaysement*, esse estado de itinerante, em errância, é uma possibilidade ou uma forma de fugir da

¹²⁷ SÊNECA, L. Aneu. *Medéia: obras de Sêneca*. Trad. G. D. Leoni. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint

vertigem da monotonia, de testemunhar e descobrir a estranheza e a heterogeneidade do mundo, de viver sempre diante de aspectos infinitamente diversos, em situação experimental, reunindo informações e transitando por uma multiplicidade de caminhos que conduzem a um pluralismo cultural. Isto pode resultar em algo fecundo por apresentar terrenos favoráveis à confrontação, mas também, uma oportunidade para o sujeito analisar seu próprio comportamento. “Loin des nôtres, de notre langue, arrachés à tout nos appuis, privés de nos masques (...) nous sommes tout entiers à la surface de nous-mêmes”.¹²⁹

Se o tema do estrangeiro e do exílio é uma constante na literatura camusiana, isso se deve à circunstância da proximidade conceitual entre os dois termos, alçados de sua esfera de significação, ao ponto de quase se equivalerem e, mais que isso, à própria posição de Camus, como homem que sempre transitou pelos intervalos entre os lugares. Todd diz que “Camus sente-se mais do que argelino e argeliano: imagina-se mediterrânico. Tem o sentimento estranho de ser grego num universo cristão e um estrangeiro na cidade, um meteco”.¹³⁰ Camus encarna, percebe-se, o homem *dépaysé*, *déplacé*, uma espécie de híbrido cultural.

A circunstância da sua vida impele-o a esse sentimento, uma vez que ele viveu parte da sua infância e da sua juventude em Belcourt, bairro popular de Argel, limítrofe de Marabout, bairro árabe. Falava o francês por exigência da escola, o argelino, dialeto árabe falado na Argélia, e convivia com o espanhol, o italiano e o árabe nas ruas da cidade. Mais tarde (1957), agradece à Academia Real da Suécia por ter destacado o seu país, a Argélia, e um francês da Argélia.

Ltda. Edições de Ouro, (sem data) p. 40.

¹²⁸ KRISTEVA, 1994 p. 140.

¹²⁹ CAMUS, 1977 p. 871).

¹³⁰ TODD, Olivier. *Albert Camus: uma vida*. Trad. Mônica Stahel. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1998 p. 109.

Por sentir-se tanto argelino, pelo nascimento, como francês, pela educação e vida cultural, Camus conviveu com diversas realidades sócio-político-culturais e, como testemunha atenta aos trâmites existenciais do homem do seu tempo, ao qual ele se sente ligado por fortes vínculos sentimentais e humanos, como homem consciente e responsável tentando interpretar os fenômenos e os fatos, toma uma atitude crítica em relação a essas realidades – que reputa injustas – ganha consciência das causas das injustiças, assim como um conhecimento invulgar da alma humana. Engaja-se naturalmente, como um denunciante dos desconcertos sócio-políticos tanto na Argélia como na França, seja como jornalista, teatrólogo ou escritor.

Como reafirma Todd, “Camus tenta ultrapassar seu status de argelino (...) ele não se sente nem inteiramente francês, nem unicamente argelino”.¹³¹ Logo, toma essa noção de exílio como um modo de melhor balizar os espaços, como um dispositivo que pode ser utilizado, como meio de ação. Em vez de procurar definir, sistematizar, estabilizar, desdobrou-se em modulações várias, abrindo-se a um leque de meandros, acima e abaixo, além e aquém, dentro e fora, absorvendo e transmitindo um arsenal de conhecimentos e de sentidos.

Vale ressaltar que essa indecidibilidade vai se manifestar em vários domínios do ‘universo Camus’. Mesmo como escritor, Camus assumiu uma posição ambivalente: seus temas comportam a dilacerante dicotomia solitário/solidário, sua obra situa-se entre o literário e o filosófico, entre o ficcional e o não-ficcional, detendo-se mais no ensaio ficcional, um gênero dito de “intervalo” ou de “passagem” – como na análise de Manuel Costa Pinto. Um gênero transitivo que permanece na impossibilidade de adotar uma identidade, uma pátria. “O imperativo de atingir a identidade nunca é esquecido; mas ele é sempre impossível, ou melhor, ele é sempre instável, pois pertence ao

hemisfério sensível e contingente da imagem”.¹³² De fato, como diz Barthes, o ensaio é “um gênero incerto onde a escritura rivaliza com a análise”.¹³³

Eis aí uma atraente forma de expressão cuja existência exige um perpétuo movimento de construção e cujo objetivo – atingir uma identidade – apresenta-se sempre impossível por sua instabilidade. Tal forma de escrita, para um autor *dépaysé*, acostumado ao seu não-lugar, empenhado no afã da construção irrealizável da sua própria identidade, serviria para discutir justamente a questão da identidade:

Un monde qu'on peut expliquer même avec des mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise.¹³⁴

O homem, inventor do mundo, criador dos valores, conforme Kant e Sartre, todavia parece constitucionalmente desadaptado ao mundo. A despeito dos esforços da filosofia tradicional para demonstrar que o homem é um ser racional, o pensamento da arte e da ciência humanas atestam que o homem é, além disso, um ser de desejo, e o desejo é, basicamente, sintoma de privação, de ausência. Destarte, o *telos*, o projeto consciente ou inconsciente do homem, em todas as épocas, foi e é articular os símbolos da ausência e construir um mundo que faça sentido, em harmonia com os seus valores.

Camus, homem politizado, multiplicou-se como jornalista, teatrólogo, escritor combatente e intelectual atento aos problemas do seu tempo. Na condição de estrangeiro entre duas pátrias, fez-se não um *flaneur* solitário ou um *dandy*, mas sim, um homem cosmopolita, voltando seus impulsos mais audaciosos no sentido de construir uma obra de reflexão sobre a relação do homem com o mundo, com o outro e consigo mesmo, na

¹³¹ Idem p. 147.

¹³² PINTO, Manuel da Costa. *Albert Camus: um elogio do ensaio*. São Paulo: Ed. Ateliê Editorial, 1998 p. 41.

perpétua busca do equilíbrio entre a solidude e a solidariedade, no esforço de construir um espaço, uma cidadela para perpetuar a primazia do homem sobre o indivíduo. De fato ele

va vivre un peu par tout, epars et magnifique, des milles résonances qu'il renferme en lui (...) Il n'a plus un sou et s'en va habiter (...) une de ces maisons qui vivent suspendues au-dessus d'Alger, accrochées dans le ciel aux pentes sombres du massif de la Bouzaréah qui s'égouffrent en bas dans la mer. Autant dire qu'il habite nulle part.¹³⁵

Por outro lado, como salienta Planche,

il a trop de violence en lui, pour ne pas refuser la lutte des classes, au nom de la fraternité humaine (...) son langage de fraternité internationaliste est celui de la République sociale où tous les prolétaires du monde, "espagnols, italiens, français, arabes e juifs s'aimeront un jour."¹³⁶

Camus, ele mesmo, se manifesta em termos otimistas em várias ocasiões como se pode ver em carta de 26/09/1953, enviada a Pierre Moinot:

(...) je sais que cette décadence des coeurs et des esprits est à son terme et que quelque chose renaîtra qui sera fort et tendre, aventureux et sage, qui fecondera en un mot, et que nous pourrons aimer.¹³⁷

Por tudo isto, Camus não teve um relacionamento sereno com o seu tempo e esse embate revela-se fecundo, culminando no conjunto da sua obra. Ele é o estrangeiro, ou, mais internamente, o exilado, conforme revelam as suas palavras na época em que morava em Paris: "Que signifie ce reveil soudain – dans cette chambre obscure – avec des bruits d'une ville tout d'un coup étrangère? Et tout m'est étranger, tout, sans un être à moi, sans un lieu où refermer cette plaie (...) Étranger, qui peut savoir ce que ce mot

¹³³ BARTHES, Roland. *Aula. Trad. Leila Perrone Moisés*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1992 p. 7.

¹³⁴ CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942 p. 20.

¹³⁵ PLANCHE, Jean-Louis. "Une jeunesse algéroise". In: Europe. No. 846 octobre 1999 p. 30-32.

¹³⁶ Idem p. 28.

¹³⁷ MOINOT, Pierre. "Deux lettres à Pierre Moinot". In: Magazine Littéraire No. 276 Avril 1990 p.33.

veut dire?”¹³⁸ Camus, em relação à ‘estrangeiridade’, rejeita os nacionalismos reconhecendo sentido apenas às culturas e, sobretudo, à solidariedade:

l'exilé qu'Albert Camus est devenu à Paris et qu'il restera jusqu'à sa mort (...) il ne retrouvera jamais son royaume, la fin de l'exil (...) il vit désormais sous le soleil gris de la mélancolie, qui s'assombriera peu à peu, à mesure que se prolonge la guerre et plus tard, que se prépare la scission entre le pays natal et la patrie d'adoption".¹³⁹ [Entretanto,] “On sait avec quelle chaleur lui-même participait à une entreprise collective: le football dans la jeunesse, le journalisme, le théâtre et une éphémère revue, Empédocle.¹⁴⁰

Este estranho estrangeiro, para quem “as fronteiras são inúteis”, empreende a gigantesca tentativa de conciliação entre os pólos aparentemente inconciliáveis, entre os conflitos de tendências antitéticas que compõem a alma do homem. Os sentimentos de ‘estrangeiridade’ e de exílio funcionam como um propulsor para o desdobramento de uma dimensão bem diversa que traz consigo o inesgotável sentido da própria existência.

Da lição de Camus infere-se que toda existência dinâmica e variável está afetada pelas ocorrências e recorrências oscilatórias, e que, burlando a solidão, distanciando-se desse encorajamento que inviabiliza o relacionamento com o outro, não se pode fugir de um existir irremediavelmente pessoal, mas nessa travessia do abismo da existência descontínua evidenciam-se, com nitidez, possibilidades, desafios e a certeza de que homem e mundo estão em fluxo constante, de que o estar sozinho, porém, além da solidão, é o estado em que se desvela o enigma do mito, em que se pode perder a lógica linear arrastando ou deslocando todos os territórios. É a oportunidade de viver a temeridade de uma experiência singular e memorável que escapa aos indolentes.

O ponto crucial é que o homem aprenda a ser de parte alguma sem esquecer que está em alguma parte e, retornando a Sêneca, se puder viver e lutar “que importa o solo

¹³⁸ CAMUS, 1962 p. 201-202.

¹³⁹ STÉPHANE, Nelly. “La mer heureuse”. In: Europe. No. 846 Octobre 1999 p. 138.

¹⁴⁰ Idem p.143

que eu pise?”¹⁴¹ O ponto crucial é, ainda, que o homem tome consciência de que o exílio é “na substância [apenas] uma mudança de lugar (...) que não encontraremos lugar algum de exílio, onde não more alguém por seu próprio prazer”¹⁴² e que nenhum exílio é tão doloroso se nele o homem pode viver com suas virtudes.

À guisa de consolo, Sêneca lembra que não existe nenhuma cidade que

não tenha sua população em grande parte estrangeira.¹⁴³ Daí, o princípio do qual nós estóicos estamos orgulhosos: o de não nos encerrarmos nas muralhas de uma cidade só, mas de entrarmos em contato com o mundo inteiro e de professarmos que nossa pátria é o universo...¹⁴⁴

O que Sêneca afirmou com relação às cidades continua moderno ainda hoje. Nossa época é uma época de mestiçagem e de hibridização, onde os grupos mais fechados se volatilizam, onde as formas se cruzam e acabam por se fecundar. Necessário conscientizar-se que nações e etnias são categorias discursivas.

Destarte, esta vagabundagem permanente que traz uma visão panorâmica que universaliza o instante, o fugaz, este caleidoscópio provido de uma rara intensidade, não visa evitar a reiteração e a prolixidade que faz do exílio o elemento portador de sentido, mas, justamente, reinscrever ou reescrever o mito do exílio, do sentimento de ‘estrangeiridade’, assim como da noção de vazio e favorecer a construção de novos paradigmas de pensamento onde as aparências se difractam em experiências profundas e profícuas, em que o homem transfigura o que vem da vida, e dos estados sísmicos tira atitudes inauditas.

Há, então, um sabor de liberdade, para não dizer de fascinação, neste viver que se desenvolve em várias direções e em tantos registros diferentes, há um valor que

¹⁴¹ SÊNECA, (sem data) p. 43.

¹⁴² Idem p. 39-40.

¹⁴³ Idem p. 39.

¹⁴⁴ Idem p. 73.

equaciona os conflitos do ser, no caminho do homem sem fronteiras, do passageiro do mundo, quer dizer, do estrangeiro. Afinal, como prescreve Sêneca, todo lugar é a pátria.

Do exposto, pode-se inferir que, por estar sempre em movimento, habitando alhures e participe de um processo dinâmico e ininterrupto, o sujeito se torna multifacetado e poliédrico, e que, quanto mais domínios esse sujeito explorar, mais poderá perceber diferentes ideologias, condições sociais, hierarquias, confronto de valores. Tanto maiores são as oportunidades de apropriação e de conhecimentos e esses conhecimentos se constituem na possibilidade de questionar também a própria identidade, implica a ressignificação do próprio sujeito.

Em termos mais concretos, diremos, com Camus, que para atravessar este estado de ‘estrangeiridade’ e de exílio e, acima de tudo, perceber o mundo como objeto de possível fruição, imprescindível que, diante das forças coercitivas que se patenteiam como negatividade, o elemento revolta seja um componente sempre presente, ou seja, a revolta como atitude do pensamento, no sentido de direcionar e determinar o caminho da existência.

2.5. A REVOLTA COMO ATITUDE DO PENSAMENTO

Au commencement était le verbe.

Et juste après, le pouvoir de dire non.

Michel Onfray

Para Camus, uma vez que o homem se sinta ‘estrangeiro’ no contexto em que está inserido, ele deve tomar atitudes dentre as quais a primordial é a revolta que, acima de tudo, vai permitir-lhe afirmar a sua grandeza e o seu valor.

Uma vez diante do sentimento de ‘estrangeiridade’ – de alguma forma a náusea para Sartre – que traz em seu âmago toda uma carga de solidão, angústia e isolamento, o

homem deve abster-se de procurar apenas sistematizar e definir, e buscar os interstícios, os desvios e desvios, as sinuosas passagens pelas mais diversas fronteiras nas quais aparecem outras possibilidades, imagens, tramas; deve abrir-se a um leque de meandros, à ruptura com a ordem. Nesse movimento consolida-se a soberania do homem numa recíproca com o mundo.

Entende, pois, Camus, que desde a primeira e exemplar revolta – esta de Lúcifer que experimenta o poder de dizer não – ao longo da história do homem, os revoltados não cessaram de reivindicar a liberdade para a humanidade, a ruptura dos grilhões da opressão e dos dogmas. Dizer não, revoltar-se, é exacerbar a pujança de uma força, a radicalidade de uma energia que se opõe, que também é poder.

Camus, o homem, foi um revoltado contra tudo o que oprime e ofende o indivíduo, jamais indiferente ao sofrimento. Sua revolta se traduz como luta e solidariedade. Não é necessário mais que evocar seu permanente e incansável esforço e apelo em favor da dignidade humana e do que se conhece hoje como “Os direitos do homem”, seu posicionamento contra a pena de morte e mesmo suas advertências sobre a ameaça nuclear. Temas, aliás, de uma surpreendente atualidade.

Em **Cartas a um amigo alemão**, ele manifesta o seu repúdio à bomba atômica: “podemos pensar que há uma certa indecência em celebrar deste modo uma descoberta que está, em primeiro lugar, às ordens da mais formidável raiva de destruição de que o homem foi capaz durante séculos”.¹⁴⁵ Manifesta-se, também, contra a pena de morte:

as pessoas, como eu, desejariam um mundo, não em que se tivesse deixado de matar (nós não somos tão ingênuos como isso!) mas um mundo em que o assassinio não fosse legitimado. Estamos em plena utopia e contradição, com

¹⁴⁵ CAMUS, (sem data) p.122.

efeito. Porque estamos justamente a viver num mundo em que o assassínio é legitimado e que devemos transformar se o não aceitamos.¹⁴⁶

Manifesta-se, ainda, sobre o racismo, definindo-o como uma “estúpida e criminosa enfermidade”¹⁴⁷ “que mostra o que há de mais abjeto e mais insensato no coração do homem”.¹⁴⁸

Camus privilegia, enfaticamente, a consciência como a única capaz de elevar o homem acima da sua condição. “C’est la conscience que Camus – et de mieux en mieux – va défendre dans et par son oeuvre (...) car tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle”.¹⁴⁹ Em **La Peste**, ele enfatiza: “la seule façon de ne pas être séparé des autres, c’était après tout d’avoir une bonne conscience”.¹⁵⁰

A revolta é um sintoma, uma categoria, uma força, implica um certo valor e só ela pode dar um sentido à vida, pode levar a ultrapassar os comodismos. Quando a revolta surge, é a indicação de que um limiar foi transposto.

La Peste é uma celebração tanto da solidariedade como da lucidez e da revolta. Mesmo em meio a uma situação de pânico e desespero, o Doutor Rieux está consciente do que ele faz – ele luta contra um inimigo feroz e insaciável que quer aniquilar a gente da sua comunidade – e por que ele o faz – porque a omissão representa a alienação e a morte.

Em Camus, diante do sentimento de estranheza, o homem é convidado à revolta, forma legítima de protesto contra o que frustra as suas aspirações. A revolta deve ser o eclodir da consciência que leva o homem a se inserir no seu contexto histórico e a perceber a viabilidade da sua vontade como instrumento de mudança e de decisão.

¹⁴⁶ Idem p. 175.

¹⁴⁷ Idem p. 145.

¹⁴⁸ Idem p. 152.

¹⁴⁹ LUPPE, 1963 p.19

¹⁵⁰ CAMUS, 1947 p. 179.

Mais que isso, toda revolta pressupõe um pensamento. Onde o pensamento está ausente, não há revolta (é o caso de Roquentin). A revolta é a única possibilidade humana se o homem deseja preservar a própria lucidez. É por ela que o homem toma consciência do próprio valor, que então se transforma na razão de ser da sua vida.

Neste sentido, Philippe Sollers argumenta que a verdadeira revolta, a que se cultiva no silêncio, é o único caminho que leva à liberdade e o sentido da liberdade não vem senão com o pensamento.

On peut être libre de faire l'amour, quand on veut avec qui l'on veut mais cette liberté d'action n'apporte aucun surcroît de connaissance et de sens. Il s'agit donc de se révolter contre ce leurre (engodo) qui consiste à croire que la liberté est en actes: la révolte commence lorsque je pense à ce que je vais faire et que j'accomplis librement mes actes conformément à mes pensées.¹⁵¹

Camus nos fala, com efeito, pelo viés da sua arte, dos fatores da revolta, da articulação, da elaboração audaciosa do ser, apontando para uma vida além da monotonia, enraizada numa causa pessoal bem como em alguma intencionalidade coletiva. Sua obra constitui uma filosofia, uma concepção de liberdade, uma concepção de revolta, sendo esta, como um desafio à coragem do homem, como uma luta contra o empobrecimento da aventura humana.

Coragem, revolta, atitude, são conceitos sempre recorrentes em Camus e isso faz eco ao posicionamento de Sêneca para quem a “coragem não é nunca fora de propósito.”¹⁵² Sêneca considera ainda que “se formos suficientemente fortes contra uma só desgraça, o seremos igualmente contra todas (...) De fato, nós somos tais que nenhuma coisa desperta nossa admiração tanto como um homem forte na desventura”.¹⁵³

¹⁵¹ SOLLERS, Philippe. “Avenirs d’une révolte”. In: Magazine Littéraire No 365 Mai 1999 p. 62.

¹⁵² SÊNECA, (sem data) p. 104.

¹⁵³ Idem p. 51.

Em **La Peste**, Camus, como um eterno *'insurgé'*, narra os anos em que a morte aflorava por toda parte e o horror se tornava a cada instante visível, abordando este tema com lucidez e uma certa 'ferocidade', apontando os fatos cotidianos, mas elevando-os a um alto ponto de ebulição, dotando o romance de uma consciência, de uma veemência e de uma revolta, iluminando uma tomada de consciência com relação a outros temas intrínsecos como alguns aspectos da condição humana, da natureza, do amor, da morte, da solidariedade, da solidão, enfim, do enigma sempre surpreendente da existência mesma.

A revolta implica sempre uma atitude: "Il vient toujours un temps où il faut choisir entre la contemplation et l'action. Cela s'appelle devenir homme".¹⁵⁴

No caso de **La Peste**, a atitude se define como solidariedade na luta contra a morte. O raciocínio do doutor Rieux e daqueles que o auxiliam é simples: "Toute question était d'empêcher le plus d'hommes possible de mourir et de connaître la séparation définitive. Il n'y avait pour cela qu'un seul moyen qui était de combattre la peste".¹⁵⁵

Tarrou podia compreender que o padre Paneloux fosse extremamente solidário, porque ser solidário é parte das obrigações de um padre. Mas o que ele não compreendia é como o doutor Rieux, sendo ateu, fosse igualmente solidário. Tarrou pergunta a Rieux:

- Pourquoi vous même montrez-vous tant de devouement puisque vous ne croyez pas en Dieu?
- Oui, dit-il (...) Je ne sais pas ce qui m'attends ni ce qui viendra après tout ceci. Pour le moment il y a des malades et il faut les guerir (...) le plus pressé est de les guerir. Je les défends comme je peux, voilà tout".¹⁵⁶

¹⁵⁴ CAMUS, 1942 p.119.

¹⁵⁵ CAMUS, 1977 p. 1327.

¹⁵⁶ CAMUS, 1947 p. 120.

Mais adiante, o doutor Rieux reafirma que “Je me sens plus de solidarité avec les vaincus qu’avec les saints”.¹⁵⁷ E em seguida, o narrador se refere à solidariedade de Rieux: “ce qui lui tordait le coeur à ce moment était l’immense colère qui vient à l’homme devant la douleur que tous les hommes partagent”.¹⁵⁸ “il n’est pas une des angoisses de ses concitoyens qu’il n’ait partagé, aucune situation qui n’ait été aussi la sienne”.¹⁵⁹

Camus reelabora ao longo de **La Peste** o mesmo questionamento sobre a relação do homem com o mundo e do equilíbrio entre a solidão e a solidariedade. Não tende nem à univocidade nem ao maniqueísmo. O doutor Rieux prescinde da idéia de Deus, ele é portador deste sentimento oceânico que consiste em sentir a humanidade inteira sob a sua proteção e buscar fazer sempre o possível pelo bem dos seus protegidos. Os valores morais e éticos derivam naturalmente do fato de se encontrar uma razão para viver. A tal ponto, que ele diz ao padre Paneloux: “Nous travaillons ensemble pour quelque chose qui nous réunit au-delà des blasphèmes et des prières, cela seul est important (...) Dieu lui-même ne peut maintenant nous séparer”.¹⁶⁰

A respeito deste tipo de ateísmo, Freud explica que “Uma pessoa, embora rejeite toda crença e toda religião, pode corretamente chamar-se a si mesma de religiosa com fundamento apenas nesse sentimento oceânico”.¹⁶¹ Camus é imbuído do mesmo sentimento do doutor Rieux. De fato,

Il était de ceux dont Gide disait qu’ils sauveront le monde – si le monde peut encore être sauvé. Pour Camus, il est déjà bien que l’humanité échappe à l’état de peste: cette peste qui comme dans les tyrannies, divise les hommes

¹⁵⁷ Idem p. 230.

¹⁵⁸ Idem p. 236.

¹⁵⁹ Idem p. 273.

¹⁶⁰ Idem p. 119.

¹⁶¹ FREUD, Sigmund. *O mal estar na civilização*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996 p.73.

et, dans la terreur de la contagion, creuse l'exil au fond de nous-mêmes, obligeant prisonniers et exilés à vivre dans une mémoire devenue vaine.¹⁶²

Essa solidariedade que Camus proclama em **La Peste**, é um reflexo ostensivo da sua maneira de pensar. Em 1949, quando em visita ao Brasil, em entrevista coletiva à imprensa, declarou: “não me preocupo muito com a humanidade; o que me interessa é a gente que vive hoje – seus filhos – para os quais me sinto cheio de ternura. É a consideração de suas vidas que tem significação para mim e me faz desejar a paz”.¹⁶³

Barilier observa que Camus, com efeito, “s'éprouve fondamentalement frère du monde; c'est ce qui le distingue de Sartre avant toute dispute”.¹⁶⁴ O aspecto altruísta é altamente salientado em **La Peste**, mas esconde um propósito: “Rieux travaille pour autrui. Mais en dernier ressort (...) l'acte moral camusien demeure plus au moins égoïste, car il est mouvement souffrant et désirant vers le bonheur individuel, tentative de combler une faille ontologique intime”¹⁶⁵. Todavia, não importa: o doutor Rieux, como médico, conhece os limites do ser humano, mas não se submete a eles. Sabe que não poderá salvar toda a população de Oran, mas decide agir segundo as suas possibilidades para salvar o que puder ser salvo, permanece em luta titânica contra a peste, não por heroísmo, mas por lucidez, por se recusar a consentir resignadamente com o sofrimento. Não importa se os esforços não levam à parte alguma.

O que se depreende é que se o apelo à solidariedade figura com tanta força em **La Peste**, é porque o seu autor mensurou o imenso fosso que separa os homens, e, analisando-o, vislumbrou a atitude solidária como uma possibilidade de ponte sobre o abismo.

¹⁶² MACCHIA, Giovanni. “Camus, le dissident”. In: Europe. No.846 Octobre 1999 p.15.

¹⁶³ Revista do Globo 6/8/1949 p.2 e 3.

¹⁶⁴ BARILIER, 1977 p. 72.

¹⁶⁵ Idem p. 81.

Uma das atitudes marcantes de **La Peste** é o momento em que o estrangeiro Rambert, ‘exilado’ em Oran em consequência da peste, tendo a oportunidade de se evadir, decide permanecer e ajudar Rieux. “J’ai toujours pensé que j’étais étranger à cette ville et que je n’avais rien à faire avec vous. Mais maintenant que j’ai vu ce que j’ai vu, je sais que je suis d’ici, que je veuille ou non”.¹⁶⁶

Camus cria, desta forma, uma situação especial para enfatizar a categoria de exílio, em vez de um fator negativo, de quietismo e acomodação, transmuta-o como um propulsor da atitude solidária.

A atitude, no universo camusiano, aparece como inerente ao homem embora nem todos a exerçam em níveis sociais significativos porque desde o nascimento o ser é solicitado ao desenvolvimento de atitudes. “Du fait de ma naissance je me trouve, sans avoir rien fait pour cela engagé dans le monde”¹⁶⁷. As atitudes são, então, sempre ligadas ao sentir e ao reagir do relacionamento com as pessoas e as coisas. Representam processos de subjetividade, ligando-se aos problemas da natureza humana. O sentir é, das atitudes humanas, a mais subjetiva e a menos comunicável porque o objeto do sentir é também subjetivo.

A atitude é, como se vê, uma variável interveniente, endógena, não só uma posição intelectual, mas sentimento, em preponderância, nas relações humanas, e cada uma possui um componente afetivo, cognitivo e conativo. Conseqüentemente, resulta de um estado de disposição organizado pela experiência, exercendo influência direta e dinâmica sobre as respostas individuais a todos os objetos e situações com as quais se relaciona. É a noção de valor que vai fundamentá-la e mesmo determiná-la.

Decorrente da revolta, esta define a atitude porque a consciência em movimento reclama ação. Segundo Luppe, em Camus, a revolta é sempre “un confrontement

¹⁶⁶ CAMUS, 1947 p.190.

perpetuel de l'homme et de sa propre obscurité (...) elle est courageuse, elle est lucide (...) elle est solitaire, car l'expérience (...) est rare et intimement personnelle et n'engage que soi".¹⁶⁸

Em toda a sua obra, Camus ressalta que a única atitude correta a ser tomada é a revolta. Pensamento compartilhado por René Char que afirma que "nous devons surmonter notre rage et notre dégoût, nous devons les faire partager, afin d'élever et d'élargir notre action comme notre morale".¹⁶⁹ Em resumo, Camus, o escritor e o filósofo, buscou ininterruptamente em e por sua obra ressaltar a revolta como atitude precípua frente às circunstâncias adversas, ao mesmo tempo que Camus, o homem, proclama:

Je veux continuer de lutter contre la société totalitaire, quelque masque qu'elle prenne, et je me battrai toujours quel qu'en soit le prix, pour défendre les libertés qui nous restent et par conséquent nos chances personnelles et nationales de faire naître un monde où nous aurons un peu moins de honte. De surcroît, nous avons un autre devoir qui est de créer, c'est-à-dire, d'illustrer et d'incarner des valeurs positives qui aideront un jour d'autres que nous à mieux vivre.¹⁷⁰

Destas palavras, e de todo o exposto até aqui, infere-se que a inteligência e a sensibilidade de Camus reconhecem que se nem todos os sistemas políticos, filosóficos ou religiosos conseguiram preencher o hiato entre o homem e o mundo, a revolta e a atitude consciente é uma possibilidade de tecer este vínculo.

Constatada esta tendência do pensamento de Camus, podemos agora operar mais uma dobra na nossa reflexão e excursionar por um outro universo, o universo de um outro revoltado, qual seja, Graciliano Ramos, que, segundo Milton Pedrosa, "sempre

¹⁶⁷ FOUQUIÉ, 1979 p. 47.

¹⁶⁸ LUPPE, 1963 p. 22-24.

¹⁶⁹ CHAR, René. "Une éthique de l'action". In: Europe No. 705-706 Janvier-Février 1988 p. 54.

¹⁷⁰ CAMUS, Albert. "Lettre à Pierre Moinot". In: Magazine Littéraire No. 276 Avril 1990 p.33.

lutou principalmente à sua maneira, protestando contra o mundo em que viveu”¹⁷¹ e que tinha como atributo mais característico o protesto. Um universo fundado sobretudo “no desencontro de linguagem em que se especializou, apresentando personagens que falam no vazio (...) refletindo-se no desencontro dos diálogos”,¹⁷² o que remete para o problema da solidão, do exílio, da angústia e, eventualmente, da revolta.

Encetemos, pois, algumas incursões no universo de Graciliano Ramos que, “não era, em verdade, um pessimista e, sim, um revoltado contra a ordem estabelecida, que lhe parecia iníqua e inumana”.¹⁷³

É de um tal ponto de vista que Graciliano Ramos observa e penetra profundamente “nesse terreno alucinatório que é o homem dentro de si mesmo”¹⁷⁴ e apresenta

o mundo objetivo visto através do prisma da alma humana: mundo fragmentado, distorcido, dissolvido em emoções e sensações. E da complexa riqueza dessa alma, Graciliano fixa, principalmente, duas forças que se tornam obsessivas em toda a sua obra: a *Solidão* interior do homem e a sua *Luta* pela afirmação da própria individualidade.¹⁷⁵

¹⁷¹ RAMOS, Clara. *Mestre Graciliano: confirmação humana de uma obra*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira S. A., 1979 p.198.

¹⁷² Idem p. 202.

¹⁷³ BRAYNER, Sônia. *Graciliano Ramos*. Brasília: Ed. Civilização Brasileira, 1977 p. 239.

¹⁷⁴ Idem p. 35.

¹⁷⁵ Idem p. 61.

CAPÍTULO III

OUTROS RAMOS DO EXÍLIO

3.1. GRACILIANO RAMOS

Encontrei muitas vezes Graciliano Ramos. Admirava naturalmente o escritor pela severidade e precisão de estilo, seu Dom criador de personagens concretos, sua denúncia de falsas estruturas sociais, estimando também o homem pela independência e franqueza das suas polêmicas atitudes, embora as vezes temperamentais ou desagradáveis. Segundo tentei defini-lo numa página do meu livro *Convergência* era

Brabo. Olho-faca. Difícil.

(..)

-- Ele respondeu que no fundo era espiritualista, tendo aderido ao marxismo por julgá-lo a única doutrina capaz de colocar na justa dimensão o trabalhador brasileiro. “Detesto a burguesia e seus partidos, detesto esses políticos safados, patifes, canalhas que só querem saber de dinheiro e nada mais,” brontolava, mascando o infalível cigarro e levantando o braço polêmico.

Murilo Mendes

Este retrato anuncia Graciliano Ramos, na obra de quem vamos nos ater mais pontualmente neste capítulo, visando a verificação da existência de uma relação de complementaridade entre **Angústia** e as obras já abordadas nos capítulos precedentes, quais sejam, **La Nausée**, de Sartre e **La Peste**, de Camus.

Ainda com relação ao retrato esboçado por Murilo Mendes, vale ressaltar a sensibilidade e a acuidade do poeta que tão bem soube capturar e cristalizar um dos perfis desse autor. Esta afirmação não é de forma alguma incongruente visto que o retrato ‘pintado’ por Murilo Mendes não entra em contradição com o que o próprio Graciliano Ramos pinta em “Auto-Retrato aos 56 anos”, como se pode observar:

(...)

Prefere não andar

Não gosta de vizinhos

Detesta rádio, telefone e campainhas
Tem horror às pessoas que falam alto
Usa óculos
Meio calvo
Não tem preferência por nenhuma comida
Indiferente à música
Não gosta de frutas nem de doces
Sua leitura predileta: A Bíblia
(...)
Gosta de beber aguardente
É ateu
(...)
Odeia a burguesia
Adora crianças, gosta de palavrões escritos e falados
Deseja a morte do capitalismo
Fuma cigarros “Selma” (três maços por dia)
(...)
Apesar de o acharem pessimista, discorda de tudo.¹⁷⁶

Este é apenas mais um dos retratos paradoxais de Graciliano Ramos. Em **Cartas**, ele “re-pinta” obstinadamente o seu auto-retrato e as cores são, ademais, sistematicamente penumbrosas, ou melhor, sombrias. “Agora estou numa quadra de estupidez medonha (...) nunca estive tão burro.(...) Sinto-me mais bruto que de ordinário”.¹⁷⁷ “Eu me conheço – não presto mesmo pra nada (...) coisas úteis, creio que nunca fiz (...) mas eu sou burro como o diabo”.¹⁷⁸

Pinceladas assim abundam em **Cartas** e é dessa forma que Graciliano Ramos se expõem a amigos e familiares. Mas quando fala sobre outras coisas e assuntos, Graciliano se revela terno, flexível, alegre, solidário, um apaixonado pelas causas sociais, pugnando a igualdade de todos e, nesse sentido, ele sente-se uma voz solitária

¹⁷⁶ Ramos, Graciliano. *Cartas*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1980, Orelha do livro.

¹⁷⁷ Idem p. 23-27.

¹⁷⁸ Idem p. 52.

gritando num deserto formado de homens, um exilado no seu meio, um estrangeiro entre os seus,

O que eu sinto é morar numa terra onde só se pode conseguir alguma coisa com muito reclamo. Aqui tudo se resume nisto: cada sujeito faz propaganda de si mesmo. (...) Um animal que tem algum talento afeta uma atitude ultra-humana, quase divina – não conversa: prega; não dá sua opinião sobre coisa nenhuma: afirma, assevera, pontifica. É dogmático e é intolerante. Não admite que se diga nada que vá contrariar suas doutrinas. (...) Enfim tudo reclamo. (...) E o diabo que for tímido, que não declarar que é um gênio, é uma criatura morta.¹⁷⁹

Em vários outros pontos de **Cartas**, ele reforça a idéia deste sentimento de angústia:

Não poderás saber a quantidade de pedantismo necessária a um tipo desta terra, onde tudo é *fito*, para embair a humanidade. Eu sou de uma timidez obstinada. Não posso corrigir-me. E, contudo, preciso modificar-me, fazer *réclame*, estudar pose. Santo Deus! É terrível!¹⁸⁰

Em contrapartida, o Graciliano de **Em Liberdade**, elaborado ficcionalmente por Silviano Santiago, embora ainda com um temperamento mais introvertido do que comunicativo, e apesar da saúde frágil, é forte e rijo a ponto de considerar a adversidade como algo extremamente desprezível, “um piolho nojento que a gente esmaga uma unha contra a outra dando um estalinho”.¹⁸¹ Ou, uma “borboleta azul” capaz de conduzi-lo até o lugar onde ele podia expressar o melhor de si.

De todos os retratos de Graciliano Ramos, o perfil mais explorado é o que se relaciona com o seu estilo, e este, como explica Otto Maria Carpeaux, define-se na “escolha de palavras, escolha de construções sintáticas, escolha de ritmo dos fatos,

¹⁷⁹ Idem p. 45.

¹⁸⁰ Idem p. 58.

¹⁸¹ SANTIAGO, Silviano. *Em liberdade*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1981 p. 31.

escolha dos próprios fatos, para conseguir uma composição perfeitamente pessoal: pessoal, no caso, a maneira de Graciliano Ramos”.¹⁸²

Carpeaux acrescenta ainda que o lirismo de Graciliano Ramos

é amusical, adinâmico; é estático, sóbrio, clássico, classicista, trindo, às vezes, um oculto passado parnasiano do escritor. Não quer dissolver o mundo agitado, quer fixá-lo, estabilizá-lo. Elimina implacavelmente tudo o que não presta a tal obra de escultor, dissolve-o em ridicularias, para dar lugar aos seus monumentos de baixeza. (...) Com efeito, o material dêsse classicista é bem estranho: é o mundo inferior; às mais das vezes, o mundo infernal. Lá as almas são caçadas por um turbilhão demoníaco de angústias, como as almas no átrio do inferno de Dante.¹⁸³

Temos, portanto, diferentes versões desta *persona* literária “Graciliano Ramos”. Em todas elas, entretanto, avulta a imagem do homem. Do homem que encarna ao mesmo tempo uma “personalidade humana e mortal” e uma “personalidade coletiva, superpessoal e candidata à imortalidade, que sob todos os pontos de vista enriquece a primeira”¹⁸⁴. Nesse universo de Graciliano Ramos, estabelecemos uma escala em **Angústia**, que no título já indicia a forte presença e o desenvolvimento da categoria da angústia, na qual se pode conceber uma possibilidade de existir, mas, concomitante, uma impossibilidade de equilíbrio, porque, lá, o coração do homem é pleno e o mundo é vazio.

Visto que a focalização das várias faces da angústia é a nota predominante neste romance, prefigurando um sinal de uma crise das relações do homem com o mundo, uma reação fóbica que conduz tudo ao nada e que apresenta o mundo não suscitando mais do que indiferença, propomos um olhar mais demorado e atencioso sobre esse conceito, a fim de se tentar perceber a sua posição ao longo da história do homem.

¹⁸² RAMOS, Graciliano. *Angústia*. São Paulo: Ed. Martins Fontes S. A., 1971 p.7.

¹⁸³ idem p. 7.

¹⁸⁴ RAMOS, C. 1979 p. 156.

3.2. A TRAJETÓRIA DA ANGÚSTIA, PEDRA-DE-TOQUE DA SOLIDÃO.

O mundo, às vezes fica-me tão insignificante.
... eu me sinto perdido
...desertamente perdido de mim

Mário Quintana

Em filosofia, o termo angústia se define como o conjunto de fenômenos afetivos dominados por uma sensação interna de opressão e de estreitamento, como um sentimento característico dos estados melancólicos que se apresenta à consciência como uma dor e, sobretudo, como um vago medo, o sujeito tem medo da sua própria ação e sofre com o pensamento de executá-la. Quando se estende a um grande número de ações, o homem assemelha-se a um animal cercado que tenta sucessivamente todas as saídas e não encontra nenhuma.

Segundo Kierkegaard, o termo angústia deriva-se de *angor*, *anxius*, e, portanto, etimologicamente, refere-se à sensação de constrangimento, estreitamento, opressão que se sente.¹⁸⁵

Propala-se que a era do *homo ciberneticus* é a era do vazio existencial e que o imobilismo da vida, a dor de ver passar o tempo enquanto a vida continua sempre a mesma, estagnada e sem vibração, sustentando indefinidamente esse estado de monotonia e mesmidade é uma temática jamais excluída dos espectros que avassalam a vida do homem hodierno.

Mas ajustando os óculos e olhando para trás, constata-se que nem tanto, nem tão pouco, que essa não é a verdade toda, que a era dos ciberespaços e da cibercultura não criou nem é a única responsável pelo generalizado sentimento de indiferença, de desgosto, de apatia, de desmotivação que sedimentam o estado de angústia.

¹⁸⁵ Ver em KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia*. Ed. Hemus. São Paulo, 1968.

Já Qohélet dizia:

(...) Todos têm o mesmo destino, tanto o justo como o ímpio, o bom como o mau, o puro como o impuro, o que sacrifica como o que não sacrifica (...) o seu fim é junto aos mortos. (...) Uma geração vai e outra vem e a terra sempre permanece. O sol se levanta e se põe e volta ao seu lugar onde volta a nascer. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte e girando continua suas voltas. Todos os rios correm para o mar, contudo, o mar não se enche; vão desaguar ao lugar donde voltam a correr. Toda palavra é enfadonha e ninguém é capaz de explicá-la (...) O que foi tornará a ser e o que se fez tornará a ser feito: nada de novo debaixo do sol!¹⁸⁶

Antes disso, Sêneca já tocava o cerne dos traços constitutivos de uma depressão digna dos modernos filhos de Freud ao descrever os sintomas do desgosto de viver, do *taedium vitae*. Já voltava a sua atenção para o *supervacuum*, ou seja, o sentimento de vacuidade que, como uma enfermidade existencial, insidiosa, paralisa toda decisão e acompanha o indivíduo onde quer que ele vá, na tentativa de eliminar os inimigos vindos do seio do seu eu, pois o mal está no íntimo do seu ser, e não se pode tirar férias de si, logo, onde quer que se esteja, o *fastidium* estará presente. Sêneca então questiona: “mas porque fugir se não nos podemos evitar? Seguimo-nos sempre, sem nos desembaraçarmos desta intolerável companhia. Assim, convençamo-nos bem de que o mal do qual sofremos não vem dos lugares, mas de nós mesmos”.¹⁸⁷

Mas se Sêneca aponta para essa *displentia sui*, esse descontentamento de si pela sensação de não se conseguir ser plenamente o que se poderia ter sido, aponta também para a necessidade de o indivíduo usar esse fato como alavanca para uma atitude em busca do que ele chama de uma vida verdadeira, que é o equilíbrio entre o *otium* e o *negotium*. “Queres saber o que aconselho contra essa melancolia? O melhor seria (...)

¹⁸⁶ BIBLIA de Jerusalém. 1985 Eclesiastes 9, 2-3.

¹⁸⁷ SÊNECA, (sem data) p185.

abrigar-se à atividade, tomando parte nos negócios públicos e procurando para si obrigações sociais”.¹⁸⁸

Contemporaneamente, Madeleine Bouchez se manifesta a esse respeito dizendo que “il est certain que l’absence de vie politique réelle prive les hommes d’interêt solide, propre à les libérer de leur soucis personnels”.¹⁸⁹

Nessa mesma direção vai também Pascal ao dizer que

Rien n’est si insupportable à l’homme que d’être dans un plein repos, sans passion, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendence, son impuissance, son vide. Incontinent, il sortira du fond de son âme l’ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir.¹⁹⁰

Para Pascal, a angústia é o estado essencial e constitutivo do ser humano. Nada é mais insuportável para o homem do que esse estado catastrófico, este *nihil novi* em que tudo se parece e o que quer que se faça tudo é sempre a mesma coisa. Imprescindível, logo, assumir que a luta contra este estado é a grande tarefa do homem e deve ser o objetivo precípuo da sua vida.

Madeleine Bouchez apresenta o pensamento de Sartre intimamente associado ao de Pascal:

Pascal, chrétien, Sartre athée, voient l’un et l’autre dans l’ennui une sorte de révélateur: perception d’un mystère insoutenable, d’une existence injustifiée, d’une expérience problématique, l’ennui peut ouvrir la voie aux grandes conversions, qu’on se convertisse à un christianisme vécu comme est invité à le faire le libertin à qui s’adresse l’auteur des Pensées, ou bien à l’engagement politique, qui permet à Sartre de surmonter la “Nausée”.¹⁹¹

¹⁸⁸ Idem p.. 70.

¹⁸⁹ BOUCHET, 1973 p.20.

¹⁹⁰ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Ed. Garnier-Flammarion, 1973 p. 79.

¹⁹¹ BOUCHEZ, 1973 p. 22.

Rousseau já tocava no âmago desta questão e a partir dele e de seus contemporâneos, a angústia, que ele relaciona intimamente com a solidão, ganha uma outra dimensão e uma tentativa de explicação da sua origem.

Para Rousseau, a sociedade fundada sobre a propriedade privada equivale à solidão e, conseqüentemente, à angústia, e estes sentimentos se aprofundam e crescem na mesma proporção em que se desenvolve a sociedade. Rousseau desloca assim a solidão como uma situação de isolamento físico para um plano psicológico. Menos a distância física que a separação moral entre as consciências. Mesmo assim, para ele, a solidão comporta um aspecto positivo por permitir um face a face do sujeito consigo mesmo e propiciar uma maturação, sem excluir as possibilidades de relacionamentos.

Baudelaire, o promotor do *Spleen*, apresentou em sua obra o refinamento da melancolia. Madeilene Bouchez toma a segunda metade do século XIX como a época do ápice da angústia, como conseqüência da arrancada do progresso e isso com considerável reflexo nas artes, especialmente na literatura:

Mais, si nous nous tournons vers les artistes et les écrivains, c'est une impression d'exil et d'incommensurable ennui qui s'impose à nous. (...) Il nous semble que nous sommes exilés chez nos contemporains (...) des angoisses de Maupassant à la langueur de Verlaine (...) de l'esthétisme quasi maniaque de Goncourt aux recherches décadentes d'un Huysmans, (...) une épidémie d'ennui, une invasion d'ennui marquent la littérature à fin du XIXe siècle.¹⁹²

Dessa raça doentia e dolorosa, “qui a pris naissance sur les genoux de René, qui a pleuré dans les méditations de Lamartine, qui s'est déchiré le coeur dans Oberman”,¹⁹³ destaca-se Baudelaire como o clímax da expressão da angústia. Em **Le voyage**, Baudelaire diz:

¹⁹² Idem p. 79-100.

Le monde, monotone et petit, aujourd'hui,
Hier, demain, toujours, nous fais voir notre image:
Une oasis d'horreur dans un désert d'ennui!¹⁹⁴

Em **Spleen**:

Il ferait volontiers de la terre un débris
Et dans un bâillement avalerait le monde:
C'est l'ennui!¹⁹⁵

É bem possível que nenhum outro grito se tenha feito ouvir tão intensamente quanto aquele que se fez presente na poesia *maldita* de Baudelaire. Síntese apurada do que se pode reconhecer como expressão poética construída a partir da consciência da crise, aponta para um reconhecimento de que a vida está definitivamente contaminada pela angústia. Através da poesia de Baudelaire instaura-se uma percepção lúcida do quanto a angústia haveria de estar presente nos tortuosos caminhos da modernidade.

Antes de concluir essa série de exemplos, mister lembrar que a visão freudiana vai trazer para o campo do inconsciente o estado de angústia na forma de uma depressão profundamente dolorosa, de uma suspensão do interesse pelo mundo exterior, de uma perda da capacidade de amar, de uma inibição de toda atividade e de uma diminuição do sentimento de auto-estima.

Tais exemplos não são excludentes, mas arrolados aqui, configuram que o tema sempre teve importância ao longo da história do homem por se tratar da expressão de uma falta, de uma ausência ontológica, tocando o fundamento mesmo da existência, mostrando que este sentimento é o próprio sinal da existência, que ocorre desde que o

¹⁹³ Idem p.101.

¹⁹⁴ BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal*. Paris: Ed. Librairie Générale de France, 1972 p. 176.

¹⁹⁵ Idem p. 7.

homem se percebe existindo, e que é defrontando-se com ele que o homem passa o tempo todo da vida.

Daí terem nascido filosofias individualistas tais como a dos estóicos, dos cépticos, dos epicuristas, tematizando a apatia e o esgotamento dos desejos. Essa multiplicidade de teorias sinaliza que este estado, que não se origina propriamente do vazio ou da nudez do destino humano, mas ao contrário, do excesso de elementos que rodeia e sufoca o homem, apresenta-se proteiforme, disforme, informe, legitimando as suas origens múltiplas, variando apenas nas suas causas, formas e efeitos.

O que sobressai, é que o sentimento que leva ao vazio onde a vida decorre sem desejos, sem ilusões e sem objetivos, é o mesmo que pode tornar-se princípio de ação na direção contrária e incitar o homem a questionar sobre o seu ser-no-mundo, a melhor compreender a sua maneira singular de existir, a abrir-se à interrogação infatigável sobre suas razões de agir ou de se omitir.

Percebe-se, também, que o hodierno desgosto de si, o tédio de viver, a sensação de vacuidade e de mesmidade não são muito diferentes da *displentia sui*, do *taedium vitae*, do *supervacuum*, do *nihil novi* desde Sêneca, apenas alguns motivos são novos, e se a nossa era comporta elementos que fazem recrudescer a angústia, o estado de solidão e nos lança a um estado de estranheza e de exílio interior, não se pode imputar a ela a exclusividade da culpa.

A angústia é, neste sentido, uma síndrome antiga, apenas toma novos aspectos e tende a se universalizar, a banalizar-se, a fazer parte da vida cotidiana, a se constituir em fenômeno da sociedade.

O Existencialismo de Sartre ratifica duas dimensões da angústia: o homem é angústia e a angústia é condição da ação. Entretanto, Sartre desloca o eixo da angústia, situando fundamentalmente e, sobretudo, a sua gênese na “decisão” e não na idéia de

finitude, de morte, de desgosto de viver, de tédio, de mesmidade como nos diversos outros autores. “E quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens”.¹⁹⁶

As atitudes que o homem assume legitimam as atitudes de todos os outros homens. É como se ele fosse um legislador que cria regras de ação. Essa responsabilidade da decisão gera a angústia e é por isso que “O existencialista não tem pejo de declarar que o homem é angústia”.¹⁹⁷

Mas como não sofrer a angústia perante a idéia da morte? Como afirmar o sentido da vida diante do absurdo da morte que reduz a nada tudo o que se alcançou no esforço de construção do eu? A morte é sempre o limite do humano, é sempre um aspecto da realidade que não podemos ultrapassar. O destino da vida está previamente fixado e quanto a isso nada resta a fazer. As ruínas atestam a efemeridade do homem como das coisas afirmando que tudo está fadado à destruição e ao vazio.

O despertar da consciência de finitude se interpõe em algum ponto entre o homem e sua morte como uma invariante da sua ‘conditio’ humana e se apresenta como uma vertigem ante um abismo.

Por isso, os homens têm sempre tentado esquecer que são mortais e têm buscado a tudo viver, num desejo frenético de assegurar-se da vida, justamente para se provar que ainda não estão mortos. Mas, diante dos inescrutáveis mistérios da morte, levanta-se, irrevogável, a insignificância humana. Confrontado pela temporalidade e fragilidade da vida, o homem sempre olhou a morte em dolorosa interrogação, viveu numa expectativa, temendo o desconhecido que podia inesperadamente colhê-lo ou aos seus entes queridos em suas malhas irrecorríveis.

¹⁹⁶ SARTRE, 1978 p. 6.

O homem é a única espécie que tem a consciência e a certeza do fato de sua transitoriedade e isso o faz temer a morte. Esse receio se traduz como angústia, a mais antiga das angústias humanas. Mas, mesmo esta angústia frente à intrínseca e extrema possibilidade de existir o morrer deve fatalmente conduzir à reação, à perceber que cada momento da vida é irrecuperável e, por isso, tem que ser aproveitado. A vida constitui, enfim, o conjunto de forças que resistem à morte, a iminência de uma queda abismal e sem fundo, a perspectiva de um final irrevogável. Sartre admite que a morte

tem sido sempre considerada com ou sem razão, o que ainda não podemos determinar o termo final da vida humana (...) mas já não é mais o grande incognoscível que limita o humano, [é apenas] um fato contingente que, enquanto tal, escapa-me por princípio e pertence originalmente à minha facticidade (...) A morte é um puro fato, como o nascimento.¹⁹⁸

Ao pensar a morte como um puro fato, Sartre pensa-a como uma conseqüência natural da vida, o fenômeno último, o *terminus ad quem*, que, como fato contingente, nada mais revela senão acerca de nós mesmos. “Quem não morrer bem, terá vivido mal,” segundo Sêneca.¹⁹⁹

A esse respeito, Sartre e Sêneca, em que pese o materialismo de Sartre, olham na mesma direção. Sêneca argumenta:

Retornar para o lugar de onde se vem: que há de cruel nisso? (...) que a natureza, que é nossa primeira credora, nos reclame a sua dívida; a ela também diremos: “Retoma esta alma, melhor do que ma deste. Não procuro nem evasivas nem subterfúgios: de bom grado deponho em tuas mãos o que recebi de ti, sem perceber; toma-o”.²⁰⁰

Tal como Sartre, o que Sêneca prescreve é um destemor total frente à morte, promovendo-a a puro fato. “Se consideras a morte não como uma pena, mas como uma

¹⁹⁷ Idem p. 7

¹⁹⁸ SARTRE, 1997 p. 652-658.

¹⁹⁹ SENECA, (sem data) p.83.

²⁰⁰ Idem p.

lei da natureza, de modo que a alma fique desembaraçada do medo dela, nenhum outro medo ousará aborrecê-la”.²⁰¹

E Sartre, no mesmo tom, considera que, embora não seja igual quanto à vida que se perde, “A morte para um homem, para um verme ou para uma planta, é igual como morte”.²⁰²

René Char encontra uma saída estética para a contingência deste fato argumentando que “Nous n’avons qu’une ressource avec la mort: faire de l’art avant elle”.²⁰³

Destarte, a morte assim encarada, não passa de um puro fato, como o nascimento. Entretanto, independentemente da vontade destes filósofos de desmistificar a morte, esta ‘boa senhora’ continua a assombrar o homem, embora esteja longe de ser o único motivo da angústia humana.

De fato, o acentuado conflito de interesses e do espírito de competição, o agravamento dos antagonismos sociais, a crescente perda do sentido do sagrado e a conseqüente secularização da vida, a percepção da natureza insatisfatória e tediosa da realidade, a morte das utopias formam um contexto em que a idéia de sociedade ganha contornos indefinidos e incongruentes, visto que a sociedade vive em constante estado de dissolução, de diáspora, o que constitui um dos aspectos da preponderância da inquietude do homem, que parece ter perdido as possibilidades de mútuo entendimento.

Daí infere-se que, a solidão representa a força primordial, o elemento constante no fenômeno da angústia e no desencadeamento desta e que a linha demarcatória entre a solidão e o isolamento é especialmente difusa, tênue, “A solidão tem que ver conosco, não com os outros; e o isolamento é só com os outros que tem a ver. O isolamento gera-

²⁰¹ Idem p. 50.

²⁰² SARTRE, 1970 p. 73.

se numa dimensão física, a solidão, numa dimensão metafísica. Assim, a solidão exprime apenas a ambiência de uma autenticidade”.²⁰⁴ Assim também os interstícios entre angústia e solidão, angústia e isolamento, permitem uma interpenetração de várias instâncias. De fato, há diferentes maneiras de ser só. Isolando-se fisicamente dos homens, ou se mantendo moralmente isolado. A solidão interior permite uma maturação e não exclui as relações sociais, amizades, amores.

As várias faces da solidão é apresentada por Michel Hannoun de maneira curiosa:

La définition de la solitude est extrêmement délicate. Dans le mot “seul”, il y a quatre lettres, quatre définitions de la solitude.

S – comme solitaire, c’est-à-dire seul par goût de la solitude,

E – comme esseulé, c’est-à-dire seul parce que abandonné des autres,

U – comme unique, seul de son espèce, et enfin,

L – comme libre, c’est-à-dire seul à décider”.²⁰⁵

Operando aqui uma digressão, podemos observar que, em **La Nausée**, a interpenetração das instâncias chega a ser ostensiva, sendo a náusea, a angústia, a solidão e o exílio, graus de um estado, embora cada instância conserve a sua dimensão absoluta. Além disso, instâncias de contornos igualmente indecisos como náusea, estrangeiro e exílio interior coexistem com as anteriormente citadas como num efeito de complementaridade numa cadeia. O que conduz a perceber que existem variedades do ‘mal’, como as mil hesitações da alma segundo Sêneca, mas todas remetem ao mesmo resultado, o descontentamento de si mesmo,

esse aborrecimento, esse desgosto de si, esse redemoinho de uma alma que não se fixa em nada, essa sombria impaciência que nos causa a nossa própria inércia (...) estreitamente encerradas numa prisão sem saída, nossas paixões

²⁰³ HUBNER-BAYLE, Corine. “Le dialogue avec les peintres”. In: Magazine Littéraire No. 340 Février 1996 p. 39.

²⁰⁴ SARTRE, FERREIRA, 1970 p. 107.

²⁰⁵ COLIN-SIMARD, Valerie. “Michel Hannoun: inventaire de nos solitudes”. In: Magazine Littéraire No. 290 Juillet-Aout 1991 p. 56.

aí se asfixiam. Daí a melancolia, a languidez e as mil hesitações de uma alma indecisa, que a semi-realização de suas esperanças prolonga na ansiedade e seu malogro na desolação.²⁰⁶

O personagem Roquentin, de início se apresenta: “Moi, je vis seul, entièrement seul. Je ne parle à personne, jamais; je ne reçois rien, je ne donne rien”.²⁰⁷ Ele se relaciona pelo menos com duas pessoas, L’Autodidacte, como ele, freqüentador da biblioteca, e Françoise, a ‘amante’. O primeiro não conta, segundo suas próprias palavras. A segunda é apenas a parceira sexual com a qual ele se dá o direito de abster-se de falar. “Nous échangeons à peine quelques mots. À quoi bon? Chacun pour soi”.²⁰⁸ Roquentin demora-se teimosamente só entre as pessoas: “je restais tout près des gens (...) à me réfugier au milieu d’eux (...) Je suis seul au milieu de ces voix joyeuses et raisonnables”.²⁰⁹

Do mesmo modo, o personagem L’Autodidacte se manifesta:

j’étais seul et je ne m’en rendais compte: je vivais avec mes parents (...) mais je ne m’entendais pas avec eux (...) j’étais mort, monsieur, et je ne m’en doutais pas (...) je me sentais dans une solitude si affreuse que j’ai songé au suicide. Ce que m’a retenu, c’est l’idée que personne, absolument personne, ne serait ému de ma mort, que je serais encore plus seul dans ma mort que dans la vie.²¹⁰

Esse desejo de morte, Roquentin, de certa forma, também alimentava: “Je rêvais vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces vies superflues”.²¹¹ Para Roquentin, o substrato deste estado é uma angústia que toca as raias do absurdo. “Je m’ennuie, c’est tout. (...) C’est un ennui profond, profond, le coeur profond de

²⁰⁶ SÊNECA, (sem data) p.69.

²⁰⁷ SARTRE, 1938 p.21.

²⁰⁸ Idem p. 21.

²⁰⁹ Idem p. 23.

²¹⁰ Idem p. 163-167.

²¹¹ Idem p. 183.

l'existence, la matière même dont je suis fait".²¹² Ele burla assim, o que Sartre preconiza com o Existencialismo, ou seja, que só existe autenticamente aquele que se escolhe livremente, que se faz a si mesmo, que é a sua própria obra, o que implica afirmar que a existência é uma constante transcendência, um ultrapassamento do que se é, uma busca incessante pelo ser-mais.

O ser-mais, ou o devir, coloca o homem a cada instante diante de uma decisão. Em virtude disso, o homem vive constantemente com um sentimento intenso de angústia desde que o seu desejo de clareza e racionalidade debate-se gradualmente diante da opaca irracionalidade do mundo. Ele se vê obrigado a navegar, dispondo apenas de si mesmo, do seu raciocínio e de sua coragem.

Como afirma Camus, no mesmo sentido, o homem "só pode contar consigo mesmo, seu cérebro, seus sentidos, suas mãos, seus meios".²¹³

Daí que existir é sofrer necessariamente a angústia. O afã de existir, o afã de ser é, afinal, angústia. Camus já adverte: "Naturalmente, nunca é fácil viver".²¹⁴

Não é por acaso que os existencialistas, por mais divergentes que sejam em suas visões de mundo, em que pese as suas concepções filosóficas e suas convicções religiosas, falam, estudam, descrevem e procuram definir a angústia e esse conceito é tema nodal das formulações de cada um deles. Para Kierkegaard, um sentimento penoso de falta; para Heidegger, uma experiência trágica de abandono e insegurança; para Sartre, uma impressão de náusea; para Camus, uma vivência do absurdo e da revolta.

Após este percurso pelo universo da angústia, podemos agora, com melhores perspectivas, lançar âncoras no universo de **Angústia**, de Graciliano Ramos.

²¹² Idem p. 222.

²¹³ CAMUS, 1989 p. 8.

²¹⁴ Idem p. 25.

3.3. ANGÚSTIA

Alfredo Bosi afirma que na literatura brasileira, “Para se sentir as relações entre o meio e o homem, será preciso esperar pela linguagem incisiva de Graciliano Ramos”.²¹⁵ Sustenta que “ao realismo “científico” e “impessoal” do século XIX preferiram os nossos romancistas de 30 uma *visão crítica das relações sociais* (...) Esta dará à obra de Graciliano Ramos a grandeza severa de um testemunho e de um julgamento”.²¹⁶ Ao inserir a obra de Graciliano Ramos na categoria dos *romances de tensão crítica*, Alfredo Bosi visa o herói como aquele que se “opõe e resiste agonicamente às pressões da natureza e do meio social, formule ou não em ideologias explícitas, o seu mal-estar permanente”.²¹⁷

Bosi ressalta ainda que,

o roteiro do autor de *Vidas Secas* norteou-se por um coerente sentimento de rejeição que adviria do contato do homem com a natureza ou com o próximo. Escrevendo sobre o signo dialético por excelência do conflito, Graciliano não compôs um ciclo, um todo fechado sobre um ou outro pólo da existência (eu/mundo), mas uma série de romances cuja descontinuidade é o sintoma de um espírito pronto à indagação, à fratura, ao problema. O que explica a linguagem díspar de *Caetés*, *Angústia*, *Vidas Secas* são momentos diversos que só terão em comum o dissídio entre a consciência do homem e o labirinto de coisas e fatos em que se perdeu.²¹⁸

Lida deste modo, não é difícil aceitar, com Bosi, que Graciliano “via em cada personagem a face angulosa da opressão e da dor”.²¹⁹ Não por outra razão, as personagens graciliânicas, são entregues à inumanidade e à incompreensibilidade do mundo, são incapazes de escapar das cadeias do eu, de quebrar a linearidade da existência, de uma postura aberta. Descobrem-se na alienação, na anomia, na solidão, na

²¹⁵ BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1980 p. 218.

²¹⁶ Idem p. 436.

²¹⁷ Idem p. 440.

²¹⁸ Idem p. 451.

angústia. Estão sempre “sós com suas almas, cujas queixas ou anseios não encontram eco nos outros; permanecem isoladas entre si, sem comunicar-se. A personalidade de cada uma guarda zelosamente o seu segredo e no seu isolamento os impulsos negativos nascem, crescem, agigantam destruindo tudo”.²²⁰

Nos caminhos da existência, tão perturbadores quanto reais, ao buscar no outro a possibilidade da sua própria complementaridade, as personagens defrontam-se com a incomunicabilidade e inacessibilidade irreduzível do outro. Este é o ponto crucial que, no caso de **Angústia**, caracteriza o romance como uma explosão ou deveríamos dizer implosão de sentimentos reprimidos.

Publicado dois anos antes de **La Nausée**, de Sartre, **Angústia** é considerado por Alfredo Bosi como um “romance existencialista *avant la lettre*”.²²¹ A esse propósito, pode-se perceber afinidades, até certo ponto marcantes, entre essas duas obras. Não se pretende afirmar que Graciliano Ramos tenha buscado as situações típicas de seus personagens, ou pontos que justificam e animam o romance, na filosofia existencialista, mas sim, que é possível encontrar nele uma concepção de mundo consentânea com esta filosofia e vislumbrar temas coerentes com os postulados de Sartre.

Contudo, essa proximidade não implica admitir uma interferência direta do Existencialismo sobre o autor de **Angústia**. Trata-se, antes, de afinidades entre-vistas, ou traços concretizados no âmbito da concepção de mundo de Graciliano Ramos em nível não determinante. Um destes traços concretizados, como se verificará mais detalhadamente mais adiante, é a maneira como os personagens Roquentin e Luís da Silva se deparam com a constatação da irracionalidade do mundo manifestada na ausência de intersubjetividade como num universo de mônadas, ou, como pondera Nelly

²¹⁹ Idem p.451.

²²⁰ COELHO, Nelly Novaes . “Solidão e luta em Graciliano Ramos”. In: BRAYNER, 1977 p. 72.

²²¹ BOSI, 1980 p. 453.

Novaes Coelho, numa coletividade em que “os homens parecem misturar-se, ligar-se, mas não se misturam, não se ligam. Permanecem isolados...”.²²² A autora afirma ainda que, convivendo com as personagens de Graciliano Ramos,

somos pouco a pouco, lançados na voragem de um universo que parece ter sido criado à imagem do mundo sartreano, mundo conflituoso onde a tensão entre a individualidade pessoal e a entidade social gera conflitos que evidenciam a impossibilidade de verdadeira comunicação e comunhão entre os homens.²²³

Se é possível afirmar que o romance existencialista perscruta o lado vivencial, existencial e não apenas o aspecto social da condição humana em suas múltiplas representações, então podemos aceitar que **Angústia** é um romance existencialista, ou, pelo menos, não afronta os seus postulados.

Uma vez detectado esse “caráter existencialista” de **Angústia**, podemos, já, voltar nossa atenção para outros aspectos do romance. Em comum com **La Nausée**, ainda, destaca-se de imediato a narrativa na primeira pessoa, a idade dos protagonistas, na faixa dos trinta anos, mais ou menos, e o motivo condutor baseado na ausência da busca de valores autênticos coletivos, e na desmistificação do herói em termos da sua configuração psicológica, moral, social e econômica.

No plano da articulação narrativa, **La Nausée** apresenta uma progressão linear em que o herói é o eu, o narrador, sujeito da experiência, catalizador de ações e reações, incumbido de escrever e descrever. Em **La Nausée**, escrito em forma de diário, Roquentin registra o ritmo exterior da vida cotidiana que corresponde ao automatismo dos seus atos e gestos, o não-sentido é não somente fora, mas também no âmago das pessoas.

²²² COELHO, Nelly Novaes. “Solidão e luta em Graciliano Ramos”. In: BRAYNER, 1977 p. 72.

²²³ Idem p. 61.

Já o romance de Graciliano Ramos, articula-se sobre uma estrutura fragmentária, quase circular, e esse ritmo fragmentário “representa formalmente a dissolução de seu personagem principal e pseudo-autor, Luís da Silva, (...) que desagrega-se continuamente às vistas do leitor”.²²⁴ Alimenta-se de uma ambivalência temporal que entrelaça recordações da infância e da mocidade com fragmentos de um passado recente e de um presente incerto. Este jogo com as alternâncias temporais, numa aparente desordem, provoca num movimento de avanços e recuos, a progressão da ação até o seu desfecho final. Elementos, imagens e fatos ganham significância máxima pela forma como aparecem, se repetem e se modificam, prefigurando sempre um clima sombrio, evocativo da morte, que vai figurar como o clímax do romance. Ao lado desses elementos, dos quais são exemplos a cascavel enrolada no pescoço do avô Trajano, os pés do pai morto, as cobras, as cordas, etc., aparecem, num sentido acumulativo, passagens que comportam grande carga de angústia pelo fator incomunicabilidade entre o protagonista e os outros. Ou seja, ao lado de elementos puramente visuais, Graciliano marca a presença da linguagem configurada como incomunicabilidade. Esses elementos, que contribuem para a unidade estrutural do romance, revelam, ao mesmo tempo, a verdadeira natureza da angústia do protagonista, bem como a sua razão de ser.

De fato, uma das preponderâncias de **Angústia** é o tratamento dado ao “herói” que, segundo Bosi, “é sempre um problema: não aceita o mundo, nem os outros, nem a si mesmo. Sofrendo pelas distâncias que o separam da placenta familiar ou grupal, introjeta o conflito numa conduta de extrema dureza que é a sua única *máscara* possível”.²²⁵ Ele mesmo argumenta: “A minha pátria era a vila perdida no alto da serra,

²²⁴ BRAYNER, 1977 p. 207.

²²⁵ BOSI, 1980 p. 452.

onde a chuva caía numa neblina que escondia tudo. Se eu tivesse ficado ali, ignoraria o resto do mundo”.²²⁶ “Estou feito um molambo que a cidade puiu demais e sujou”.²²⁷

Neste aspecto, do tratamento dado ao personagem, é possível estabelecer, também, um ponto de aproximação com Sartre, qual seja, o enquadramento do herói de **Angústia** na mesma perspectiva que a do herói de **La Nausée**, quer dizer, como o herói problemático e desintegrado de Lukács.

Carlos Nelson Coutinho enquadra o personagem Luís da Silva como herói problemático no sentido conferido por Lukács, levando em consideração que, para esse tipo de herói, a noção de valor é

sempre necessariamente marcada pela degradação, pelo caráter puramente negativo e inessencial (...) essa degradação decorre da solidão do herói, de sua impotência, de seu desligamento da vida popular, de seu egoísmo: a luta contra o mundo hostil não é revolucionária, coletiva, mas sim a manifestação de uma revolta individual, necessariamente marginal. Contudo, apesar das formas degradadas que assume esta luta “demoníaca” é uma manifestação do que há de mais humano no homem: sua insatisfação em face do real alienado, sua busca desesperada de realização individual autêntica.²²⁸

Com estas características, este personagem candidata-se a uma solidão e a uma angústia crescentes, fato este, enfaticamente ressaltado por Graciliano Ramos por meio de uma preponderância verificável, de resto, em toda a sua obra, qual seja, o tratamento dado à linguagem, como já largamente apontado pela crítica.

Nesse sentido, Graciliano aparece como um autor em empenhada busca da frase enxuta, da economia de adjetivos, do estilo conciso, disciplinado por uma vontade férrea e obstinada de alcançar o despojamento, de fugir dos rebuscamentos e dos artifícios supérfluos, de chegar ao dado objetivo limpo, quase ao ponto do texto

²²⁶ RAMOS, G. 1971 p.179.

²²⁷ Idem p. 31.

²²⁸ COUTINHO, Carlos Nelson “Graciliano Ramos”. In: BRAYNER, 1977 p. 98.

telegráfico ou mesmo anorético. Uma prosa “magra e dura, sem nenhuma concessão a sentimentalismo superficial”, como diria Haroldo de Campos, “pois a pobreza vocabular, como escrevemos alhures, longe de ser um pejorativo estético (como acreditam ingenuamente os deslumbrados de “riquezas” vocabulares de gosto coelhonetal), pode constituir-se num legítimo princípio de estilo”.²²⁹

O que fica claro é que na utilização desses recursos se pode, mais do que supor uma orientação, perceber pistas, e estas, de vez em quando reforçadas pelo Graciliano de Silviano Santiago, como se pode conferir em **Em liberdade**, quando ele assevera: “Gosto que tudo signifique. Até uma vírgula”.²³⁰

A primeira noção que se presentifica na obra em estudo é que o estado de angústia pelo qual passa o personagem narrador, Luís da Silva, se funda sobre a impossibilidade de comunicação com o mundo e com os outros. Há mesmo uma certa indissociação entre organização social e organização verbal e isso aparece como uma inquietação sempre presente para o personagem. O que se observa é uma ineficácia da comunicação interindividual num sistema social deficitário. Alguns solilóquios do personagem, mero funcionário público, denotam o seu comportamento diante de pessoas de nível social mais alto:

Se o Dr. Gouveia passar por mim, finjo não vê-lo. (...) Se o Governador e o Secretário me encontrarem, é como se não me encontrassem. Não os enxergo. (...) Mas não é necessário que o Dr. Gouveia, o Governador e o Secretário apareçam na rua. Aliás, é bom que eu não veja essas criaturas exigentes. Se elas desejarem qualquer coisa de mim, falarão de longe. (...) Procuo ajeitar as vértebras, mas as vértebras parecem soltas, presas apenas por um fio. (...) Resvalam pouco a pouco, ao cabo de vinte minutos de exercício penoso o meu corpo toma a configuração de um arco.²³¹

²²⁹ CAMPOS, Haroldo de. *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1975 p. 58-60.

²³⁰ SANTIAGO, 1981 p. 97.

²³¹ RAMOS, G. 1971 p.129.

Em vários momentos de **Angústia**, observa-se que a precariedade e a indignação verbal provoca um solapamento do sistema comunicativo entre os personagens. O narrador tem essa consciência quanto à diversidade de níveis de fala nos grupos estratificados das comunidades presentes no texto e da incapacidade de adequação de registro a uma situação vivida em comum, dificultando assim o intercâmbio desejável, daí ele expressar-se, ao se referir a um encontro que se repete num café, dando bem a dimensão do difícil entendimento: “Há o grupo dos médicos, o dos advogados, o dos comerciantes, o dos funcionários públicos, o dos literatos. (...) Naquele espaço de dez metros formam-se várias sociedades, com caracteres perfeitamente definidos, muito distanciadas”.²³²

O resultado é o insulamento ressentido e inarredável. A solidão anuncia a angústia do isolamento. O personagem

debate-se inconscientemente para fugir às garras do isolamento interior, mas nada consegue. Produto de um meio ignorante, bruto, grosseiro, Luís da Silva é uma presa da vida mesquinha e medíocre, onde a miséria e a ignorância parecem ser como muros invisíveis e espessos separando os homens. Mesclados uns aos outros, os homens não se unem, não se comunicam interiormente.²³³

Nestas condições, ele se lamenta: “Quanto mais me vejo rodeado, mais me isolo e entristeço. Quero recolher-me, afastar-me daqueles que não compreendo, ouvir o Currupaco, ler, escrever. A multidão é hostil e terrível. Raramente percebo qualquer coisa que se relacione comigo”.²³⁴ Neste estado, é impossível estabelecer relações serenas com o outro porque ele se escuda na desconfiança, mesmo quando é possível que o outro compartilhe com ele algum interesse. As suas tentativas malogradas de erigir uma ponte entre ele e os outros ainda mais exacerbam o seu isolamento.

²³² Idem p, 36.

²³³ COELHO, Nelly Novaes. “Solidão e luta em Graciliano Ramos”. In: BRAYNER, 1977 p. 64.

Nas diversas situações com as quais se defronta, o comportamento de Luís da Silva se reveste de algumas formas estratégicas a fim de garantir um mínimo de sobrevivência humana e social, a fala mais especificamente, ou as concessões para com aqueles de quem depende diretamente na escala social, mas que não se desacompanham de fragmentação da identidade. Uma dessas estratégias trata-se do uso flexível da linguagem. Uma para si próprio quando em relação ao grupo restrito, outra para se fazer entender por pessoas menos dotadas, outra mais para satisfazer os padrões: “Não grito: habituei-me a falar baixinho na presença dos chefes”.²³⁵

A cultura acumulada pelo hábito da leitura, visto que ele se considera “um homem lido e corrido”²³⁶ e mesmo da escritura por força do seu trabalho, já que ele enfatiza que “Trabalho num jornal”,²³⁷ revela-se impotente como subsídio à atuação no meio, uma vez que provoca um hiato maior na comunicação, tendo em vista o condicionamento das estruturas pessoais a um sistema social deteriorado. Instaure-se um desencontro irremediável entre o seu padrão de linguagem e o padrão da sociedade onde a cultura ocupa lugar irrelevante. Entretanto, esse desencontro já estava instalado anteriormente no próprio ser do personagem, cuja condição existencial é dividida em componentes que não consegue conciliar em virtude do desacordo entre o padrão intelectual sofrivelmente desenvolvido e o padrão social mesquinho:

Os vagabundos não tinham confiança em mim. Sentavam-se como eu, em caixões de querosene, encostavam-se no balcão úmido e sujo, bebiam cachaça. Mas estavam longe. As minhas palavras não tinham para eles significação. Eu queria dizer qualquer coisa, dar a entender que também era vagabundo, que tinha andado sem descanso, dormido nos bancos dos

²³⁴ Ramos, G. 1971 p. 140.

²³⁵ Idem p. 200.

²³⁶ Idem p. 46.

²³⁷ Idem p. 58.

passeios, curtido fome. Não me tomariam a sério. Viam um sujeito de modos corretos, pálido (...) A literatura nos afastou.²³⁸

Assim como Luís da Silva não conseguia “manter contato” com os vagabundos, também não conseguia com a contraparte representada por Julião Tavares:

Em primeiro lugar o homem é bacharel, o que nos distancia. Pimentel, forte na palavra escrita, anulava-se diante de Julião Tavares. Moisés, apesar de falar cinco línguas, emudecia. Eu, que viajei muito e sei que há doutôres quataus, metia a viola no saco. Além disso, Julião Tavares tinha educação diferente da nossa. Vestia casaca, freqüentava os bailes da Associação Comercial e era amável em demasia (...) Diante dele eu me sentia estúpido.²³⁹

Em alguns momentos, Luís da Silva sente-se como “um rato assustado. Como um rato exatamente”.²⁴⁰ Em outros momentos, esforça-se para não ser um rato, mas continua sendo um rato. “Não sou um rato, não quero ser um rato”.²⁴¹ Em outros momentos ainda, é “Uma criaturinha insignificante, um percevejo social, acanhado, encolhido para não ser empurrado pelos que entram e pelos que saem”.²⁴² “Um porco, parecia um porco. Esta comparação não me entristecia. Desejava ser como os bichos e afastar-me dos outros homens”.²⁴³ Para Afrânio Coutinho, esta tendência para retratar os homens como animais inferiores de um submundo é a maneira encontrada pelo personagem para “melhor retratar a sociedade rasteira e em putrefação em que vegeta”.²⁴⁴

Parece-lhe que só a animalização pode resistir à hostilização de um meio adverso, de tédio e pequenez, ainda que já não possa abdicar de todo um legado de civilização. Tal herança, entretanto, mostra-se incapaz de harmonizar as duas faces de

²³⁸ Idem p. 124-125.

²³⁹ Idem p. 61.

²⁴⁰ Idem p. 20.

²⁴¹ Idem p. 21.

²⁴² Idem p. 37.

²⁴³ idem p. 223.

uma mesma necessidade social pela sua própria tendência à desumanização. Resulta disso um sentimento angustioso de nostalgia traduzido em palavras à maneira de um lamento sem eco: “Uma pessoa passa a vida remoendo essas bobagens. Tempo perdido. Uma criança mete a gente num chinelo”.²⁴⁵ A angústia é um ingrediente constante na vida de Luís da Silva e brota do fato mesmo do ser-no-mundo, e não é possível discernir se é ele que deixa escapar o sentido das cores e dos sabores da vida, ou se é esse apagamento real que o contamina.

Entretanto, o personagem Luís da Silva garante que a evocação da literatura perpassa as páginas de **Angústia**. Vislumbra remotamente, através dela, uma saída. Saída que não vai se consolidar, mesmo assim, nesta tentativa, ele garante que a evocação da literatura atravesse todo o romance. Não é preciso transcrever mais que alguns exemplos para perceber que Graciliano elege a literatura para ressaltar a linguagem estética como uma expressão compensadora das restrições oferecidas pelas demais formas de comunicação, formas estas insuficientes à tradução das necessidades humanas tomadas em sentido mais profundo, devido a condicionamentos vários impostos pelo sistema social de uma comunidade:

Compus um livro de versos, um livro de contos.²⁴⁶ Habituei-me a escrever, como já disse. (...) Adquiri cedo o vício de ler romances, e posso, com facilidade, arranjar um artigo, talvez um conto. Compus, no tempo da métrica e da rima, um livro de versos. Eram duzentos sonetos, aproximadamente.²⁴⁷

A literatura aparece como uma forma, talvez a única, capaz de satisfazer uma visão de mundo, e de oferecer uma forma de comunicação verdadeira por permitir o próprio distanciamento do fato concreto, organizar o mundo de maneira mais compreensível e aceitável. Tal universo, onde o espaço objetivo funde-se ao espaço

²⁴⁴ COUTINHO, 1986 p. 404.

²⁴⁵ RAMOS, G. 1971 p. 91.

subjetivo, cria uma dimensão harmônica e densa em que se iluminam os ângulos encobertos de uma realidade amesquinhada. A criação estética figura como o fio de Ariadne que permite ao homem emergir do labirinto do exílio e da angústia, tem a capacidade de dar uma presença à ausência, de preservar a identidade, de canalizar as paixões tumultuosas que a desordem do mundo faz nascer. Vale lembrar que com isso converge o pensamento de Murilo Mendes ao sentenciar que “Qualquer forma de angústia só pode ser suportável unida à idéia de construção”,²⁴⁸ subentendendo que, em Murilo, construção é, inalienavelmente, construção estética.

Isso é reforçado pelo Graciliano de **Em Liberdade**: “Quero que todo o meu ser seja – agora e hoje – apenas um emaranhado pesado, denso e consistente de frases. Elas camuflam um corpo dolorido que não quer pensar nas dores sofridas que castigam os sentidos e a memória”.²⁴⁹

Entrementes, se a criação estética tem o condão de libertar o homem do exílio da existência, também constitui uma forma de exílio, especialmente, em se tratando da criação literária.

O exílio é uma passagem obrigatória para quem deseja escrever, pois este ato implica abstrair-se do mundo exterior, encontrar um lugar deserto, inabitado, separado do mundo, o retiro onde se subtrai-se ao tumulto encontrando um isolamento fundamental, esta solidão que sacraliza o autor. A questão do exílio é posta como condição intangível do ato criador por garantir um *locus amenus* para que o artista exerça a sua arte, e é aí que a obra encontra o lugar onde pode desabrochar. Só a cisão entre o homem e o mundo pode oferecer as condições de uma solidão essencial para o

²⁴⁶ Idem p.39.

²⁴⁷ idem p. 57.

²⁴⁸ MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1994 p. 823.

²⁴⁹ SILVIANO, 1981 p. 28.

desenvolvimento do ato criativo, pois o movimento que dispara o ato de criação vem no prolongamento da experiência da solidão.

A escritura a isto conduz de toda maneira, inelutavelmente. A solidão situa o autor além do nível de cumplicidade com o outro, no exílio, numa região onde a linguagem, as palavras, a anamnésia das imagens podem adquirir uma potência catártica. Este exílio, como um castelo senhorial, onde tudo o que é temporal e fortuito é esquecido e apagado, é um abrigo mais tranqüilo do que as agitações da vida, um parêntese de calma para realizar, em total liberdade, os exercícios estéticos e intelectuais, tanto quanto para liberar e despertar a consciência de si.

Inseparável da atividade mais particular da condição humana a criação estética é também um caminho para a liberdade, é este tênue fio que permite a uma voz fugir do labirinto da vida ordinária, da subjetividade cristalizada e, por um efeito de transubstanciação, esse exílio é transmutado em signo de eleição, como a dimensão da comunhão e do recolhimento para atingir o mais profundo de si mesmo.

O que dá à solidão do escritor a sua dimensão quase mítica tem a ver com a acuidade adquirida e imoderadamente desenvolvida da sua capacidade de escutar o seu eu e de dar sentido às emoções e aos eventos. Essa solidão pode apresentar várias faces, seja poética, religiosa, teatral, metafísica, filosófica.

De todas as formas, a solidão do exílio voluntário constitui um valor, é o único estado que convém ao imperativo que o escritor sente de dizer tudo, é o seu elemento, onde ele pode se aplicar à escritura como modo de ser mais próximo da verdade da sua relação com o mundo, pode gozar o prazer de se abismar na escrita, e é justamente aí, que cada um dos autores analisados neste trabalho concretizam o seu estilo, e é nesse ponto que os seus personagens encontram um lugar para a auto estilização, cada um à sua maneira.

Para Sartre, Camus e Graciliano Ramos, que viveram numa conjuntura política agitada, inquieta, entre distúrbios e desordens, o exílio interior aparece menos como evasão da vida social. Constitui um estilo de vida. O peso da História e a situação histórica do momento empurram e constroem à ação. O mesmo se poderia dizer do personagem Rieux. Já para Roquentin e Luís da Silva, o exílio configura uma estilização da vida.

Em todo caso, ultrapassando o nível do simples fato sociológico, o exílio é, para o escritor, indispensável e fecundo, uma vez que a criação estética permanece como a única defesa, proteção e abrigo contra a insidiosa realidade. A solidão do exílio quando constitui um estilo apresenta-se como uma região que separa sem distanciar como bem ilustra Bernard Henri-Levy:

Em todo escritor digno desse nome há esta certeza de que se está só, absolutamente só quando se escreve... se engajar? Sim, por que não? ... Nós o fazemos com tão boa vontade... mas com a condição de que esse engajamento não venha a fazer esquecer o caráter irredutivelmente rebelde, anti-social do ato de escrever.²⁵⁰

Entretanto, para além dessas considerações, Luís da Silva não consegue desvencilhar-se da angústia da incomunicabilidade, o que também ocorre com outros personagens. Em certos momentos de **Angústia**, Graciliano lança mão de um artifício, de um mascaramento, através do qual os personagens parecem acomodar a sua linguagem às necessidades mais imediatas de comunicação, tal como fica caracterizado nos diálogos com D. Adélia e Seu Ramalho, em que as falas circunscrevem sua realização a um comportamento ritualístico, daí utilizarem formas cristalizadas e frases

²⁵⁰ HENRI-LEVY, Bernard. *O elogio dos intelectuais*. Trad. Celina Cruz. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1988, p.40.

feitas. “Tudo pela hora da morte, Seu Luís.”; “É verdade, tudo pela hora da morte”.²⁵¹
“Dêste pão não comerei nem desta água beberei”.²⁵²

Essas situações mais não fazem do que refletir a necessidade de romper com o silêncio, e o funcionamento fático da linguagem não faz senão estimular o ato verbal, reatando o diálogo interrompido, prolongando o contato entre os falantes. “Claro. Mas com modéstia. Não é, D. Adélia.” “É mesmo Seu Luís, gente pobre não tem luxo”.²⁵³ Em passagens como estas, todavia, pela ausência de fatores dinâmicos, a relação entre os personagens ocorre em termos de uma racionalidade inócua em que se desenvolvem os diálogos vazios, mais parecendo monólogos.

Uma das pistas mais marcantes que Graciliano apresenta à consideração do leitor é o aproveitamento de um elemento como símbolo de uma situação de “comunicação” extremamente singular, qual seja, o papagaio Currupaco. Aparecendo em momentos importantes do romance e colocado como foco que acompanha as ações dos personagens, o papagaio serve como uma estratégia do autor para demonstrar que o ato da fala individual, no sentido estrito do termo individual, é oco, ou opaco, visto que não temos como dialogar com os animais, uma vez que o diálogo é, essencialmente, orientado pelo princípio da reciprocidade. Inicialmente já se traça um relacionamento entre Vitória e o Currupaco, calcada no impossível e no absurdo por ser ela meio surda e ele inteiramente mudo.

Graciliano aí ressalta a presença de uma derrisão, de uma perversão ou de um simulacro, uma comunicação que não se efetiva. Não é sem motivo a mudez do animal e a sua participação num espaço de convivência como um elemento que nega ou emudece as possibilidades de comunicação. Dessa forma, a angústia da

²⁵¹ RAMOS, G. 1971 p. 63.

²⁵² Idem p. 99.

²⁵³ Idem p. 82.

incomunicabilidade é sugerida de forma cabal e um tanto quanto burlesca, pela ausência de um dos elementos do processo comunicativo, ou melhor, pela presença de um elemento nulo para a realização desse processo. Como lembra Octávio Paz, apenas no nível do humano a linguagem pode exercer todas as suas potencialidades, tendo em vista que a voz humana se destina ao outro, que, por sua vez, deve devolvê-la re-criada ou re-vivida. “O homem é linguagem porque é sempre os homens, o que fala e o que ouve (...) desaparecidos o que fala e o que responde, anula-se a linguagem”.²⁵⁴

Situações de incomunicabilidade como esta entre homem e animal, ou mesmo a desfiguração da realização comunicativa são recorrentes na obra de Graciliano Ramos, ressaltando em seu vazio e em suas potencialidades truncadas, toda uma carga de angústia.

Em passagens assim, a linguagem como que ritualiza um círculo que se fecha em sua realização, concretiza o “diálogo” centrado em uma só pessoa, a comunicação que se “realiza” sem a presença do outro, focada no seu auto-reflexo e compactuada pelo silêncio vazio. É dessa forma que, por vezes, Luís da Silva se afasta da realidade agressiva, incomunicável e distante das suas solicitações sensíveis para se “comunicar” com o silêncio. Há exemplos dramáticos de momentos em que, diante das barreiras intransponíveis à comunicação, impostas por este mundo de previsibilidades falsas e de organização postiça, não resta aos personagens senão um interlocutor nulo para o “diálogo,” como nesta passagem: “A minha criada Vitória anda em cinquenta anos, é meio surda e possui um papagaio inteiramente mudo. Pega então a parolar com ele, que não diz nada”.²⁵⁵ O próprio Luís da Silva também sofre esta experiência em que o diálogo é sufocado, amordaçado, em que as palavras permanecem imobilizadas numa

²⁵⁴ PAZ, 1972 p. 116.

²⁵⁵ RAMOS, G. 1971 p. 41.

única significação, em que sua fala resulta vazia e oca, como um eco, solta no ar. “Fui à cozinha e conversei um minuto com o Currupaco”.²⁵⁶

Outros expedientes são adotados por Graciliano Ramos para ressaltar a profundez do estado de solidão de Luís da Silva:

E, inteiramente vazio, fico tempo sem fim.²⁵⁷ Havia um grande silêncio, um silêncio incômodo. Às vezes punha-me a tossir, para me convencer de que não tinha ficado surdo. Era como se a gente tivesse deixado a terra.²⁵⁸ Estava tão abandonado nesse deserto.²⁵⁹ Ali, sentado a um canto, voltado para a parede, sentia-me distante do mundo.²⁶⁰

Outra pista que Graciliano Ramos oferece ao leitor é a presença de um espaço limite, fronteira que é concretizada. Pista esta, por vezes, reiterada como para chamar a atenção do leitor e expressa por uma acentuação dramática da presença das paredes e das cercas: “Como já disse, existe apenas uma cêrca separando os dois quintais. Do lado esquerdo há um muro, e ignoro completamente o que se passa além dêle”.²⁶¹ A reiteração é ostensiva apontando para mais uma forma de isolamento definido pela delimitação espacial, definindo o *topos* de cada personagem:

O banheiro, paredes-meias com o meu.²⁶² O banheiro da casa de Seu Ramalho é junto, separado do meu por uma parede estreita.²⁶³ Há o muro que nos afasta.²⁶⁴ O quarto de D. Rosália ficava paredes-meias com o meu.²⁶⁵ Do outro lado da parede, risos, tinir de copos.²⁶⁶

O que se evidencia é que em **Angústia** não ocorre um único momento em que a comunicação se processe realmente, mesmo se Luís da Silva se esforça para ter várias

²⁵⁶ Idem p.90.

²⁵⁷ Idem p. 21.

²⁵⁸ Idem p.28.

²⁵⁹ Idem p. 37.

²⁶⁰ Idem p. 165.

²⁶¹ Idem p. 44.

²⁶² Idem p. 45.

²⁶³ Idem p. 144

²⁶⁴ idem p. 50.

²⁶⁵ Idem p. 144

linguagens: “Eu era um sujeito de fala arrevezada e modos de parafuso”.²⁶⁷ D. Albertina sabia umas coisas, como eu, e como eu usava linguagem diferente da linguagem das outras pessoas”.²⁶⁸ “A minha linguagem é baixa, acanalhada. Às vezes sapeco palavrões obscenos”.²⁶⁹

De fato, ao fazer uso de palavrões, Luís da Silva alcança momentos de grande extravasamento. Como argumenta Celso Lafer, há

certas palavras proibidas que conseguem de chôfre articular emoções e reações. O palavrão é uma palavra proibida que exprime na sua vitalidade a ambigüidade de nossas emoções. É uma palavra definitiva em meio a palavras anêmicas, uma imagem poético-popular e assim sendo, o exame das preferências e usos dos palavrões nas diferentes sociedades revelaria muito das ambigüidades emotivas básicas de seus componentes.²⁷⁰

Graciliano Ramos, então, permite que Luís da Silva manifeste as ambigüidades emotivas básicas através dos palavrões, dos quais ele faz uso abundante. E finalmente, o clímax do romance, quando Luís da Silva assassina Julião Tavares, mesmo aí, o assassino não consegue esquecer que está liquidando um homem falastrão, “falador e escrevedor.” “Tanta empáfia, tanta lorota, tanto adjetivo bêsta em discurso”.²⁷¹ Luís da Silva manifesta, ao longo de **Angústia**, sempre a fixação na linguagem. Entretanto, não logrou jamais a comunicação. Sempre girou em torno de uma ausência e todos os seus significados se anularam ante essa ausência. Sua existência não teve existência real, foi vivida como virtualidade, quer dizer que ele tangenciou a vida, e, embora não tenha de todo se negado, não conseguiu criar condições para transcender-se, limitado pela sua tendência a experimentar a existência como simples estar no mundo e ocupar um espaço

²⁶⁶ idem p. 109.

²⁶⁷ Idem p, 127.

²⁶⁸ Idem p. 181.

²⁶⁹ Idem p. 61.

²⁷⁰ LAFER, Celso. “O poeta, a palavra e a máscara”. In: PAZ, 1972 p. 273.

²⁷¹ RAMOS, G. 1971 p. 202.

no meio dos outros, mas jamais com os outros, sem provocar ou se sentir provocado por mudanças. Luís da Silva não vive, apenas sobrevive em uma existência plena de vazio, frieza e incomunicabilidade, como matéria inerte, na inumanidade. Ao invés de estar com os outros, sofre os outros, imune à simpatia e à empatia, envolto com uma série de relações egocêntricas, por negar-se a cimentar a sua existência sobre o racional, o afetivo e o volitivo. Incapacitado para viver, para lograr novos horizontes, transita pela arrelacionalidade e isso só faz acentuar a sua angústia. Ele perde a fé no seu devir, abandona-se, submete-se e submerge numa falácia existencial.

Tangenciando esses procedimentos humanos, o *telos* de Graciliano Ramos ganha nitidez. Luís da Silva não consegue arrancar-se do estado de incomunicabilidade perante o mundo e os outros porque, como diz Octávio Paz, “não falamos com os outros porque não podemos falar conosco mesmo”.²⁷² No seu esforço, o personagem não consegue alcançar o outro como horizonte especular, ou superar a imediatez de uma vida carente de futuro e projeto. Faltou-lhe emotividade, ímpeto, ação, elementos estreitamente ligados à liberdade, sobra-lhe insensibilidade com relação aos acontecimentos. Como uma presença fortuita no mundo, como um perfeito desconhecido de si e dos outros, transita pelo vazio pleno de nada que envolve a sua existência. Existe em um mundo solipsado pela angústia, carente do espelho vital que incita a identificar-se a si.

Aliás, no que concerne a esta imagem do espelho, Luís da Silva vive uma experiência semelhante à experiência do personagem Roquentin, de **La Nausée**. Como Roquentin, Luís da Silva se menospreza e se convence da sua inferioridade e, assim, a imagem que percebe de si está distorcida:

Além disso, sei que sou feio. Perfeitamente, tenho espelho em casa. Os olhos baços, a boca muito grande, o nariz grosso. (...) Um sorriso bêsta e a

²⁷² PAZ, 1976 p. 102.

atrapalhação, o encolhimento que é mesmo uma desgraça”.²⁷³ “Estudava-me no espelho (...) os beiços franzidos, os dentes acavalados, os olhos sem brilho, a testa enrugada.”²⁷⁴

Enfim, Roquentin e Luís da Silva talvez sejam desses homens invisíveis que justificam perguntas profundamente paradoxais como esta de Murilo Mendes: “ Para que servem certos homens, senão para morrer, fertilizar a terra?”.²⁷⁵

²⁷³ RAMOS, G. 1971 p. 45-46.

²⁷⁴ Idem p. 168.

²⁷⁵ MENDES, 1994 p. 853.

CAPÍTULO IV

SARTRE, CAMUS E GRACILIANO

Poucos homens atingem o seu tempo
Murilo Mendes

É difícil pensar Camus sem Sartre e inversamente, desde que eles partilham muitos pontos de vista, opções vitais e ações políticas. Foram romancistas, dramaturgos, jornalistas, diretores de revista. Não digo que foram filósofos, porque se Sartre jamais desvestiu a sua capa de filósofo, Camus, embora toda a carga filosófica que ressuma da sua obra, não se considerava nem filósofo, nem existencialista, tendo se pronunciado várias vezes a esse respeito, inclusive quando da sua visita ao Brasil, oportunidade em que declarou à Revista do Globo: “Não sou existencialista. Tenho uma formação mais grega do que nórdica. Sou mais discípulo de Platão do que de Hegel”.²⁷⁶ Para o Diário de Notícias, ele declara que “As semelhanças que se costuma notar entre os trabalhos de Sartre e os meus, correm, naturalmente, pela felicidade ou infelicidade de vivermos numa mesma época e em face de problemas e preocupações em comum”.²⁷⁷

De outra parte, ele afirma categoricamente que “Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m’intéresse, c’est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quant on ne croit ni en Dieu ni en la raison.”²⁷⁸ Pode-se dizer, sem embargo, que se ambos tiveram, por vezes, pontos de partida em comum, o ponto de chegada difere forçosamente. Acima de tudo, foram homens comprometidos com o seu tempo, tentando pertencer-lhe, pronunciar-se sobre ele, apreendê-lo e plasmá-lo.

²⁷⁶ Revista do Globo 06/08/1949 p. 2-3.

²⁷⁷ Diário de Notícias 09/08/1949

²⁷⁸ CAMUS, 1977 p. 1427

Se Sartre aponta para o sem sentido e o absurdo, Camus, por sua parte, vai apontar também para isto, mas vai acrescentar o elemento revolta, atento à luta pelos valores que podem dar significação à existência.

Enquanto Sartre se proclama ateu, Camus vai se opor simultaneamente à religião, ao marxismo e aos diferentes aspectos do Existencialismo. Sempre protestou contra os que associaram o seu nome ao de Sartre. Procurou um modo de manifestar-se contra ideologias e abstrações que distanciam o homem do humano. Oscilou, como vimos, seu pensamento e a sua sensibilidade entre o solitário e o solidário como uma aproximação de duas distâncias.

Sartre e Camus revelam a absurdidade do mundo, mas Sartre, em **La Nausée**, condena o homem à essa absurdidade, frente a uma liberdade sem limite, enquanto Camus, em **La Peste**, proclama a atitude, como revolta, que permite ao homem afirmar a sua grandeza. O herói de Sartre soçobra na náusea, o de Camus, vai reagir.

O herói de Sartre é fragmentado, se experimenta como um ser deslocado e carente de identidade essencial. Isso o induz a adotar atitudes impróprias e ele entrega-se a ações que contrariam o seu ser e a sua essência. Ele vive no “piloto automático” das atitudes instintivas, por isso, atua pouco no espaço onde esgota a sua existência. Vive para si num contínuo dobrar-se sobre si mesmo, suas relações carecem de compromisso, fazendo surgir o solipsismo, a perda da vontade, a obnubilação da liberdade, a subvalorização da própria identidade e da própria vida. Enfim, nega-se a ser protagonista de si mesmo, insiste em perceber a existência humana como mero evento biológico sem significação distinta da de ser existente e componente social. A perda do horizonte especular faz com que veja a sua imagem desvirtuada e isso suscita a impressão de identificar-se com o animal e com o vegetal conforme a sua afirmação ao analisar-se diante do espelho “ce que je vois est bien au-dessous du singe, à la lisière du monde

végétal, au niveau des polypes (...) je vois une chair fade qui s'épanouit et palpite avec abandon".²⁷⁹

Roquentin fecha-se, assim, na repulsão de toda relação, no mais exacerbado individualismo, num egoísmo incapaz de superar as próprias fronteiras. Indiferente, padece de um letargo, mergulha em uma espécie de “sono acordado”, uma existência anulada que o impede de protagonizar a sua história, visto que não tem uma história por falta de um projeto que garanta um sentido à existência.

Sartre constrói esse personagem de modo a demonstrar que uma vida nestes termos é imune a uma proposta vital humana, por não ser possível perceber a relação consciente da sua atuação no mundo, por transcorrer à margem da existência sem transcender a si mesmo, já que enraizado no mundo, imóvel ante o desafio que nasce de uma relação autenticamente consciente. Esta posição, de que não tem forças para mudar

de que o destino traçou este caminho e que deve-se submeter a ele revela, no fundo, um desprezo pelo poder imanente da liberdade. Assim, a superficialidade é a forma encontrada para consumir o tempo, de transitar inautenticamente pela existência alheio ao fato de que a força da liberdade é, sem embargo, superior a essa tendência à superficialidade.

Destarte, para Roquentin, não existe valor, sentido, história, significação dos atos, não há um porquê das coisas. Captando a vida como uma simples sucessão temporal das coisas, não distingue entre o existir, o estar presente e o ser protagonista no mundo. É desta forma que Sartre postula que o que importa é o fato de existir, se sentir presente no mundo. Quanto à nossa natureza profunda, ela resulta da nossa ação. “Exister, c'est être là, simplement”.²⁸⁰

²⁷⁹ SARTRE, 1938 p. 34.

²⁸⁰ Idem p. 187.

Todavia, Sartre concede a liberdade ao homem de uma forma ‘avassaladora’, porque “liberdade é liberdade de escolher, mas não liberdade de não escolher”.²⁸¹ De modo que, se o homem está condenado a ser livre, está, na mesma proporção, condenado à angústia posto que “a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de si”.²⁸²

Por tudo isto, Roquentin mergulha na náusea e se percebe sem possibilidade de escapar deste estado porque “elle me tien (...) c’est moi qui suis en elle”.²⁸³

Por trás da impostação do personagem, da sua situação como um ser a mais no amorfo ajuntamento humano, insinua-se, tenaz e inapelavelmente, a náusea como força incontrolável. Ao mesmo tempo, instala-se a angústia, decorrente da atonia e da apatia a que se entrega, tornando-se assim um exilado de si mesmo. No meio da multidão, mas distante de tudo e de todos, só, irremissivelmente só, desconhecido de todos e de si mesmo. Desconhece mesmo o seu rosto, porque em consequência da perda do outro como horizonte especular, falta-lhe uma fisionomia cujos traços definitórios desaparecem na amnésia de si. Ele sente que as pessoas lhe são estrangeiras, sente-se separado delas por uma espécie de parede de vidro espesso e inquebrável através do qual ele pode perceber os movimentos, os gestos, mas a linguagem se torna incompreensível.

Enquanto Roquentin vive na dimensão da indistinção, comporta-se com indiferença diante de tudo, repete cotidianamente os mesmos gestos, enquanto sua mente é cansada, preocupada somente em satisfazer as mais elementares necessidades da condição humana, em **La Peste**, a revolta vai irmanar alguns homens numa solidariedade comum diante da ameaça da morte. A morte é tomada como ponto a partir

²⁸¹ SARTRE, 1997 p. 592.

²⁸² Idem p.72.

²⁸³ SARTRE, 1938 p. 37-38.

do qual Camus/Rieux procura avaliar a vida, é sempre um aspecto da realidade que não se pode ultrapassar, é a solidez da realidade que vem inexoravelmente, é o limite do homem. Por isso, Rieux opta por lutar contra a morte.

Nada explica porque o homem procede da maneira como ele realmente o faz, assim, o Dr. Rieux, ou qualquer outro da sua equipe, poderia fechar-se diante das reivindicações do momento, mas, justamente a maneira de corresponder ou esquivar-se às reivindicações do momento forma a característica básica da liberdade do homem. Rieux optou pela coragem, pela atitude e pela ação, exatamente porque **La Peste** constitui uma metáfora com várias dimensões.

Camus como que transmutou em diamante um momento da história, um momento de dor, de sacrifício e de meditação, um período de caos e de instabilidade do qual o traço, a marca continua indelével, um momento que conserva estranhamente um poder revelador. Camus trabalha aí com as categorias de consciência, exílio, estrangeiro, solidão, atitude, revolta, ação, solidariedade e enfaticamente distingue o otimismo, o que o presente contém como possibilidade.

A noção de exílio que se espalhou em **La Peste** não é somente a consequência de uma reflexão ou de uma situação particular, mas a raiz mesma dos personagens. Aparece como um oco no centro da identidade dos homens, um abismo que os acompanha, mas também engendra o esforço de pensar e de agir.

Rieux é irremediavelmente exilado, mas absolutamente não alheio aos acontecimentos e aos valores. Os acontecimentos se precipitam sobre ele, mas não o arrastam, encontram nele uma baliza de resistência, só, exilado e isolado não tendo senão os seus princípios e deveres. Para ele, o exílio aguça o olhar, inclina a um estado de abertura, de disponibilidade que distancia da indiferença, isto quer dizer que o homem pode estar vazio, mas é capaz ainda de perceber que diante dele e à sua volta

tudo está vívido, com suas cores, formas e diversidade e, assim, ele não pode permanecer indiferente.

Para Rieux, independente do lugar e da situação, apenas as maneiras e os preceitos de polidez e de civilidade já são suficientes para prescrever códigos de comportamento que, em se tratando do outro, se traduzem como solicitude, atenção, respeito, deferência.

Não é sem propósito que a referência à linguagem é uma recorrência freqüente e, vale ressaltar, que Camus, em **La Peste**, fez uso significativo do elemento silêncio, apontando para outras formas de manifestação da linguagem, que comporta a comunicação num plano para lá do plano própria e exclusivamente verbal, uma linguagem que só é decifrada quando se efetiva a comunhão, fato este em oposição ao pensamento de Sartre, para quem, se é possível de alguma forma a comunicação, a comunhão é impossível. O silêncio de Roquentin é sintomático e revelador do nada, conduz a existência do homem abandonado ao vazio improdutivo precisamente por não transcender os níveis da superficialidade existencial causado pela inconsistência das relações.

Assim como para Roquentin, a falta de comunicação em que permanece nada mais é do que o seu desequilíbrio, gerando a náusea, a angústia e a solidão, para Rieux, a consciência de si, do outro e da realidade move o homem, que organiza o cosmos, articula suas percepções e estados, nomeia-os e procura desvendá-los. Rieux não perde de vista que à medida que o homem se projeta para o outro, reconhece-se no outro, estabelece-se a sua humanidade, a sua identidade dignificante, a sua consciência de existir. Atento aos questionamentos que motivam e norteiam a existência, tenta construir algo no presente.

Esta atitude solidifica o pensamento de Camus que, em todo caso, funda uma filosofia moral, ou antes, uma Ética, por procurar salientar as condutas que trazem à baila e abrem à discussão, o fundamento das coisas e dos valores.

A esse respeito, Brochier afirma que “La force de Camus, sans doute, aura été de poser les questions, sans prétendre y apporter des réponses: affirmant même que toute réponse ne pouvait être que fausse, à tout le moins suspecte”.²⁸⁴

O ponto que constitui a oposição mais significativa de Camus a Sartre é, sem dúvida, a forma particular de otimismo daquele. Assim como Rieux se mantém altaneiro e intemorato diante da peste, outro não é o posicionamento de Camus, conforme opinião de seu correspondente Pierre Moinot que, neste sentido, assim se refere ao amigo: “l’amertume du moment ne pouvait l’empêcher de mettre dans l’avenir un violent espoir”.²⁸⁵

De fato, o pensamento de Camus excede quase absurdamente a toda confiança que se possa ter no homem, numa hora em que a dignidade do homem é ameaçada ou agredida por uma ideologia que é a negação do humanismo. Extremamente sintomática é uma frase de Rieux na última página do romance, como uma tentativa de ressaltar ainda uma última vez esse posicionamento: “Il y a dans les hommes plus de choses à admirer que des choses à mépriser”.²⁸⁶ Esse traço define Camus como humanista pela sua confiança nas inesgotáveis possibilidades da espécie humana. Ainda é Moinot que registra que a reflexão de Camus “est d’une grande humilité, d’une singulière hauteur, elle ouvre avec ferveur le lointain espoir d’une “société internationale” où regnerait la fraternité des compagnons de planète”.²⁸⁷

²⁸⁴ BROCHIER, Jean-Jacques. “Albert Camus”. In: Magazine Littéraire. No. 276 Avril 1990 p. 18.

²⁸⁵ MOINOT, Pierre. “Deux lettres à Pierre Moinot”. In: Magazine Littéraire. No. 276 Avril 1990 p. 32.

²⁸⁶ CAMUS, 1947 p. 279.

²⁸⁷ MOINOT, Pierre “Deux lettres à Pierre Moinot”. In: Magazine Littéraire. No. 276 Avril 1990 p. 32.

Esta observação de Moinot é compartilhada por Barilier, que argumenta que Camus evoca mesmo uma época de renascimento em que o centro da reflexão da humanidade será uma virtude que funda a dignidade comum do mundo e do homem, que Camus “rêve en somme pour les humains la vie que les Grecs ont imaginé pour leurs dieux: plus libre, plus belle, plus riche, moins souffrante, mais terrestre”.²⁸⁸

Camus toca, sem dúvida, numa forma de utopia, no apelo a um futuro que permanece a construir. Não estaciona numa esperança conformada, mas se escuda num otimismo com relação à possibilidade de encontrar esse *topos* onde seria possível realizar plenamente a existência. Opera um duplo movimento ao manter um diálogo solitário com o mundo, fundando aí uma incurável nostalgia tributária da sua assumida condição de eterno exilado e de estrangeiro em todos os lugares, e, por outro lado, calcando sobre esta mesma nostalgia, as bases do seu otimismo.

Para ele, o rompimento vital que conduz o homem a viver exilado, completamente arraigado ao mundo das coisas ao ponto de identificar-se com elas, pode conduzir também à perda da perspectiva vital e à negação da transcendência. Imprescindível, pois, a eclosão da revolta.

É por essa razão que Rieux espontaneamente se lança a um engajamento consciente e abnegado, em tudo semelhante ao engajamento de Camus. Engajamento este que, de alguma forma, distingue Camus de Sartre, desde que Sartre “il est vrai, ne pouvait se prévaloir de la même combativité, durant ces années noires, qu’Albert Camus.”²⁸⁹

Camus, mesmo diante do absurdo da existência, que lança o homem a um irremissível exílio e a um estado de ‘estrangeiridade’ permanente, encarna o arauto da

²⁸⁸ BARILIER, 1977 p. 90.

²⁸⁹ BERNARD, Daniel. “Le siècle de Sartre”. In: Label France. No. 40 Juillet 2000 p.40.

solidariedade e da revolta, constituindo estes estados como propulsores destas atitudes. Para ele, “opter pour la conscience et non pour le sommeil est une solution heroïque”.²⁹⁰

Do exposto até aqui, é possível vislumbrar que por detrás dos personagens de Camus e de Sartre, perfila-se a imagem possível de escolhas existenciais diferentes que dariam sentido ao exílio do homem.

Estabelecendo uma relação assimétrica e assistemática, valeria agora confrontar com esses autores e com as respectivas obras analisadas aqui, o pensamento de Graciliano Ramos e a idéia veiculada em **Angústia**.

De início, é possível perceber que o personagem central de **Angústia** guarda maior proximidade com o personagem de Sartre, e que, por outro lado, o pensamento do homem Graciliano Ramos, guarda maior similitude com o pensamento de Camus.

Em relação ao universo das obras de Graciliano Ramos, Manuel da Costa Pinto declara que a maioria prima “pela configuração de um universo estático cujos conflitos têm uma circularidade elementar, atávica, que se afasta bastante daquilo que se poderia esperar de um apóstolo da dialética marxista aplicada”.²⁹¹

Entretanto, é “num mundo empastado e nevoento, noturno”²⁹² que os romances de Graciliano Ramos se passam, mundo este, com a atmosfera sombria que se observa ao longo de **La Nausée**.

Luís da Silva, à maneira de Roquentin, é também um homem compelido ao solilóquio, em constante confronto com o continente do eu e o mar dos outros. Ambos se deparam com a constatação de que a existência se impõe através da angústia.

²⁹⁰ LUPPE, 1963 p. 22.

²⁹¹ PINTO, Manuel da Costa. “Os cárceres da linguagem”. In: CULT. No. 42 Jan 2001 p. 48.

²⁹² CARPEAUX, Otto Maria. “Visão de Graciliano Ramos”. In: RAMOS, G. 1971 p. 13.

Luís da Silva não tem projeto algum, vive uma existência que não comporta a consciência ante as ações que executa, logo, ele se exime da consciência referencial e da consequencialidade dos seus atos.

Incapaz de atuar em momentos adversos, simplesmente plantado no mundo, sua maior característica é a frieza. A inércia é uma atitude de vida regida pela passividade. É alheio ao fato de que sua existência tem um sentido e que urge afrontá-lo, de que tem uma história e que nenhum homem está no mundo como saído do nada. Não percebe a sua função como protagonista no mundo, limitando-se a estar presente arbitrária e fortuitamente, sendo que a fragilidade da vontade e da força interior que lhe impulsiona e module a atuação são os seus constitutivos. Enfim, o critério que conta é o da mera funcionalidade imediata e ele se deixa existir apenas sujeito às leis físicas em que mesmo os prazeres são formas de sofrimento e de exílio.

Defrontado com a impossibilidade de romper com o individualismo, torna-se um homem sem fé, sem amigos, sem família, sem metas. A quase totalidade dos seus fatores mentais, perceptuais, cognitivos e afetivos se encaixam na categoria de negativo e a vida se resume como mera exterioridade, sendo esta a consequência lógica de uma fuga de si mesmo. Todos os apelos do mundo, trabalho, amor, etc, não são capazes de preencher o vazio interior, este vazio que ele não quer penetrar para não se encontrar consigo mesmo, porque, de alguma forma, o estar fora de si, o permanecer excêntrico é um paliativo ao temor de encontrar-se consigo mesmo que ele experimenta. (O contrário do que se verificará mais adiante em Lévinas.)

A soma dos seus fatores mentais habituais determina o seu tipo como uma personalidade solitária e ele vive ensimesmado, encerrado numa aparente auto-suficiência que se esvai ao defrontar-se com a sua inegável dependência de outrem. “Se Vitória me trouxesse um copo d’água... Ali, com sede, morrendo, sem um diabo que me

desse uma xícara de café, um copo d'água! Embalava-me com isto: sozinho, sozinho, morrendo à míngua, com sede".²⁹³

Luís da Silva reconhece a circularidade de existência, mas não encontra o seu lugar neste círculo: "Movemo-nos como peças de um relógio cansado. As nossas rodas velhas, de dentes gastos, entrosam-se mal a outras rodas velhas de dentes cansados".²⁹⁴

Graciliano Ramos vê lucidamente o trágico da realidade humana e social. O pessimismo é decorrência, apenas reflexo da implacável realidade exterior, como um sinal dos tempos que atravessamos. Daí dramatizar as defasagens que instauram os conflitos entre personagens e sua situação. O homem é inserido num contexto, com um passado que penosamente carrega, com o momento que vive e na perspectiva futura. O caráter social do homem solicita a comunicação com o outro, mas ele não encontra o caminho diante desta necessidade intrínseca e visceral.

A precariedade da linguagem é apontada como uma das causas da defasagem da comunicação que gera a angústia. A insistência neste detalhe marca a maneira como ele desenvolve essa metáfora. Evidentemente, este é apenas um aspecto da questão.

Graciliano procura enfatizar que, em **Angústia**, a comunicabilidade não se efetua porque esta é, precipuamente, fruto de ações reflexas, de emoções, de oportunidades, de simbolismos. É um movimento que imprime singularidades nas múltiplas formas de apreensão das mensagens. É um encontro possível e são esses complexos de sentidos engendrados no processo comunicativo e interativo que constituem a identidade híbrida do homem. Se os homens não compartilham sistemas de expressão estrutural e funcionalmente comensuráveis, não há como fazer com que o discurso de um se apresente em condições de ser legitimado pelo outro.

²⁹³ RAMOS, G.1971 p. 232.

²⁹⁴ Idem p. 170.

Todavia, se uma ‘sintonia’ é alcançada, a consequência imediata é a adesão a uma nova visão de mundo, que ocasiona profundas mudanças nos modos de adquirir e de atribuir-se uma identidade. Tendo em vista o caráter relacional da existência, o homem não pode afirmar sua identidade a partir de si somente. Não é efetivamente possível, como se observou em **La Nausée** e em **Angústia**, ao homem saber quem é sem reconhecer quem é o outro, já que o ser se delinea mais nitidamente no encontro com o ser do outro e assim pode se reconhecer como existente, voltado para fora, aberto – que é o homem – mais que uma unidade. Um sujeito marcado pelos efeitos das dimensões do real, na interdependência e imbricação dos destinos humanos, pois só através dessas interações é que o homem introjeta o que lhe é significativo do mundo exterior, mormente as experiências que irão constituir o fundamento da sua estrutura pessoal e individual.

O que tanto Sartre quanto Graciliano Ramos relevam, de forma dessemelhante, é que é fundamentado nessa relação ser-a-ser, além do imediato, do objetivo e do concreto, que o homem pode alçar-se do amorfo e do caótico improdutivo (esta mesma perspectiva vai ser constatada em Lévinas sob um outro viés). Em que pese o enfoque aqui escolhido, Graciliano toma a linguagem (categoria fundamental para Lévinas, como se verá) como potência que origina, organiza, ordena e governa a existência, sendo o oposto, a intolerável angústia.

Entretanto, se esse indiciamento parece sinalizar que as duas obras apontam numa mesma direção, isso é apenas um efeito deflexivo.

Enquanto Roquentin, como um herói vencido e vazio não alcança uma comunicação com o mundo, permanecendo arredio e solitário em meio às pessoas que não lhe significam nada, como alguém atingido por uma surdez acidental, cujo olhar ávido se fixa nos traços destes seres mudos que passam e se agitam diante dele, como

alguém que assiste tudo e sofre o silêncio dos homens e das coisas no meio do ruído do mundo, Luís da Silva também transita pela vida sob o signo da incomunicabilidade, como uma opacidade que impede que o outro o veja, à semelhança de um espelho que não reflete a imagem que poderia restituir a imagem de si mesmo. Isso resulta no esgotamento dos rostos e dos gestos, como, enfim, um espelho que reflete apenas a ausência, imagem sem contorno, indefinida, gênese da angústia.

Em resumo, ambos fazem do exílio como negatividade, em que jazem, uma estilização, adaptando-se, conformando-se e ligando-se em profundidade com o isolamento, a solidão, a angústia e a náusea. O que constituiria a diferença entre o exílio como estilo e como estilização é o engajamento, assumido pelos autores e desconsiderado pelos seus personagens.

Mas Luís da Silva rompe com essa paridade com Roquentin, e, em **Angústia**, as relações se complicam, quer do ponto de vista estrutural da trama, quer no âmbito que toca o seu comportamento.

Desde que conhece Julião Tavares – o seu duplo – que é rico, bem vestido, perfumado e intelectualmente medíocre, Luís da Silva pressente a necessidade de eliminá-lo para libertar-se de toda sorte de humilhações como forma de restaurar o equilíbrio de um mundo incongruente. Eclode, então, uma violência surda, uma agressividade latente e depois manifesta que resulta da sua dificuldade de comunicação. O que conferiria sentido à sua vida seria o ato do assassinato em si, pressagiado, premeditado. Mas, como ele mesmo verificou, inútil.

Finalmente, o clímax do romance. Luís da Silva assassina Julião Tavares e o sentido da vida não tem sentido algum. Luís da Silva nunca esteve tão submerso na incomunicabilidade do que agora e nenhuma hipérbole é suficientemente expressiva para traduzir a sua angústia:

A réstia descia a parede, viajava em cima da cama, saltava no tijolo – e era por aí que se via que o tempo passava. Mas no tempo não havia horas. (...) Certamente fazia semanas que eu me estirava no colchão duro, longe de tudo. (...) silêncios compridos. Eu escorregava nesses silêncios, boiava nesses silêncios como numa água parada. Mergulhava neles, subia, descia fundo, voltava à superfície (...) Ia mergulhar outra vez, mergulhar para sempre, fugir das bôcas da treva que me queriam morder, dos braços da treva que me queriam agarrar.²⁹⁵

Como lucidamente afirma Sartre, “Depois da tempestade, não há menos que antes: há outra coisa”.²⁹⁶

Luís da Silva não buscou sustar a alienação e a desorganização resultantes da atitude individualista. Todavia, não encontrou o seu *topos* almejado. Apenas a sua angústia agigantou-se desmesuradamente.

Por todo esse ambiente sombrio e mórbido que ressuma das obras de Graciliano Ramos é que Jacques do Prado Brandão o define como “o mais difícil e torturado dos romancistas brasileiros”.²⁹⁷ Em contrapartida, Otto Maria Carpeaux afirma que “Certamente a alma deste romancista sêco, não é sêca: é cheia de misericórdia”.²⁹⁸ Por sua vez, J. Guinsburg assevera que

O crítico impiedoso, o grande pessimista, crê no homem. Chocado com suas próprias revelações, procura e desvenda com mãos trêmulas o ser humano na sua capacidade de sacrifício e na sua solidariedade desinteressada, na sua resistência ante as forças que o degradam e na sua luta para um mundo melhor”.²⁹⁹

Tanto quanto Sartre e Camus, Graciliano toca o ponto entre a complexidade da realidade e a pequenez da existência humana, o transcender a superficialidade e pensar com profundidade sobre a existência mesma.

²⁹⁵ Idem p. 228-229.

²⁹⁶ SARTRE, 1997 p. 48.

²⁹⁷ SANTIAGO, 1981. Orelha do livro.

²⁹⁸ RAMOS, G. 1971 p. 2.

²⁹⁹ GUINSBURG, J. “Degraus das trevas” In: CULT No. 59 ano IV Jan. 2001 p. 59.

Neste sentido, esses autores, embora de formas dessemelhantes, estão falando a mesma linguagem. No que tange ao homem Graciliano, não há um divórcio definitivo com o seu personagem Luís da Silva em certos aspectos. Como este, Graciliano se sentiu, por vezes, extremamente solitário, como afirma em carta à mãe:

Coisa extraordinária! Raras vezes tenho ouvido aqui o meu nome! Passei quase um mês a trabalhar no *Correio da manhã*, sem ninguém saber como eu me chamava. Vem o café. Sim senhor! Estou admirado! Então eu me chamo mesmo Ramos! Estava quase esquecido. Enfim tenho um nome”.³⁰⁰

Todavia, jamais se deixa abater, como mostra o Graciliano de **Em Liberdade**, que em todas as situações está sempre alerta. Luta “corpo a corpo” com a adversidade “e sempre sai vencedor”.³⁰¹

Este é um dos traços que o aproxima e identifica com Camus, um certo otimismo, como uma variação de uma paixão:

Só compreendo o fazer como paixão: qualquer atividade (seja trabalho ou prazer) deve ser feita com paixão. Com paixão entrego-me a todas as formas do fazer. (...) É preciso paixão para transformar as coisas.³⁰²

É com paixão, pois, que Graciliano se entrega ao “fazer mais nobre que é o de transformar o homem e a sociedade num homem menos sofrido e numa sociedade mais justa. Tudo isto com paixão”.³⁰³

Este sentimento, em Graciliano, é praticamente ilimitado, é

antes de mais nada, um hino à vida, à perpetuidade do ser humano. (...) Na paixão somos companheiros dos deuses, porque exigimos a liberdade total (...) Ousamos o além, porque a falsa medida do corpo é dada pela obediência ao limite.³⁰⁴

³⁰⁰ RAMOS, G.1980 p. 36.

³⁰¹ SANTIAGO, 1981 p. 33.

³⁰² Idem, p. 72.

³⁰³ Idem, p. 72

³⁰⁴ Idem p. 148.

Em assim se pronunciando, Graciliano, que acha “medonho alguém viver sem paixões”,³⁰⁵ se insere entre aqueles que, apaixonados, como D. Quixote, vislumbram batalhas e se lançam a elas, tendo em vista que só os apaixonados sabem viver e morrer e, senão fugir da angústia, ao menos, afrontá-la.

Esse Graciliano partilha com Camus o pensamento de que a solidão estabelece “o lugar e o clima próprios ao conhecimento de si mesmo”.³⁰⁶ Mas, pensa, também, como Sartre, especialmente no que concerne à liberdade.

Refletindo sobre se o desenrolar da sua vida teria como causa o ter nascido no nordeste, se este fato explicaria ou influenciaria as suas decisões, seu caráter, sua participação sócio-política, ele descarta essa possibilidade e atribui à liberdade o seu modo de atuação: “Não posso aceitar-me como um produto das circunstâncias, estaria com isso negando o valor mais alto da minha liberdade (não esta liberdade, circunstancial, de quem sai da cadeia, mas outra, mais geral) para poder organizar a minha vida e a dos meus semelhantes”.³⁰⁷ Por outro lado, em comum com Sartre e Camus, Graciliano vai partilhar certa forma de ateísmo. “Eu não pareço ateu (...) Sempre o fui, graças a Deus”.³⁰⁸

Olhando para trás e observando o caminho percorrido até aqui, podemos já, apontando para um perfil conclusivo deste capítulo, considerar que as obras em estudo modulam, de certa forma, um tema único, desdobrado em múltiplos aspectos, quer dizer, modulam a insatisfação essencial do homem. Dito desta forma, pode parecer uma maneira simplista de ler a questão, mas esta simplicidade é enganadora, pois cada obra é tão evidentemente misteriosa e obscura como o sol zenital, todas se cruzam, mas não se encontram. Quer dizer que, em que pesem as distâncias, batem na mesma pulsação. Na

³⁰⁵ RAMOS, C.1979 p. 64.

³⁰⁶ SANTIAGO, 1981 p. 107.

³⁰⁷ Idem p. 33.

polifonia e na polissemia desenham percursos, nada mais que percursos, “não uma forma, mas signos que se projetam em um espaço animado e que possuem múltiplos significados”.³⁰⁹ E, ainda, parafraseando Octávio Paz, é possível dizer que, nem a literatura nem a filosofia “estabelecem ou fundam alguma coisa, salvo a própria interrogação.”

³⁰⁸ RAMOS, G.1980 p. 52.

³⁰⁹ PAZ, 1976 p. 122.

CAPÍTULO V

UMA CRÔNICA DO HOMEM: QUANDO A PROXIMIDADE NÃO QUER DIZER SUPRESSÃO DAS DISTÂNCIAS

Tolerar a existência do outro e permitir que ele seja diferente ainda é muito pouco. Quando se tolera, apenas se consente, e essa não é uma relação de igualdade, mas de superioridade de um sobre o outro. Deveríamos criar uma relação entre as pessoas da qual estivessem excluídas a tolerância e a intolerância.

José Saramago

Entretanto cada um deve beber no coração do outro.
Todos somos amassados, triturados:
O outro deve nos ajudar a reconstituir nossa forma.
O homem que não viu seu amigo chorar
Ainda não chegou ao centro da experiência do amor.
Para o amigo não existe nenhum sofrimento abstrato.
Todo sofrimento é pressentido, trocado, comunicado.
? quem sabe conviver o outro, quem sabe transferir o
coração.

Ninguém mais sabe tocar na chaga aberta:
Entretanto todos têm uma chaga aberta.

Desconhecido que atravessas a rua.
? que há de comum entre mim e ti.
A mesma solidão e a mesma roupa.
Procuras consolo, mas não podes parar.
És o servo da máquina do tempo.
Mal sabes teu nome, nem o que desejas neste mundo.
Procuras a comunidade de uma pessoa,
Mas não a encontras na massa-leviatã.
Procuras alguém que seja obscuro e mínimo,
Que possa de novo te apresentar a ti mesmo

Murilo Mendes. O rato e a comunidade

Um dos pontos que não apresenta dúvida é que as categorias de angústia, náusea, exílio, estrangeiro, solidão, revolta, liberdade e outras que fazem parte da nossa constelação são categorias tributárias da idéia de homem e, mais que isso, do homem em relação ao outro.

Caberia aqui voltarmos a atenção e levantarmos alguns questionamentos como o que é ou quem é o homem. Se retomamos a questão jamais respondida é,

evidentemente, não para respondê-la, mas para alinharmos algumas reflexões a fim de melhor orientarmos a seqüência do trabalho.

De início, é possível posicionar o homem no centro deslocado de um universo fragmentado e multifacetado a debater-se com opressões, repressões, estereótipos, modelos, ideologias; a debater-se com o cotidiano e seus pequenos acontecimentos triviais, seu tédio, sua rotina massificante, sua opacidade, sua absurdidade. O cotidiano configura um tirano que exige incessantemente o homem por inteiro, enreda-o numa multitude avassaladora de sentidos, de planos, de paradigmas.

Por tudo isto, o homem não tem a capacidade cognitiva de apreender todos os sentidos dos horizontes que o rodeiam porque ele mesmo é uma constituição labiríntica contendo múltiplas entradas e vários centros relativos ao seu todo. Daí sentir-se perdido, tapeado, por inúmeras como que miragens evanescentes, mas que nem por isso são menos perturbadoras, e pelo fato de que cabe somente a ele tentar organizar o caos, fabricar uma coesão com o quebra-cabeça, como afirma Sartre: “tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido sozinho, injustificável e sem desculpas”.³¹⁰

Diante das conotações que englobam um mundo de fatos heterogêneos, o homem vagueia entre desesperos e ansiedades. Sujeito dilacerado, percebe-se diante de toda a facticidade e de toda a contingência da condição humana num mundo ignóbil, de fraquezas, de misérias, de concessões, de deserções, de egoísmos em que tudo tem a inalienável função de dividir. O aço, o concreto, o vidro blindado, a palavra, as hierarquias. É neste emaranhado de matérias concretas e simbólicas que avultam as noções de solidão e de exílio.

³¹⁰ SARTRE, 1997 p.84.

Em configurações pós-utópicas, a sociedade é feita de mudanças vertiginosas e de incertezas e o homem sofre com o conflito da constante readaptação e da ininterrupta necessidade de assumir e mudar de atitude. Tocado incessantemente por essas mudanças, ele precisa continuamente administrar o tempo e rever sua posição, suas escolhas e concepções, o que supõe um constante reajustamento e, daí, as crises existenciais/pessoais pela constatação de que para o homem pós-moderno resta apenas a noção de impotência diante da crise contemporânea.

Esse climax das fraturas históricas e políticas com que se faz visível a contemporaneidade desestabiliza, sistematicamente, os indivíduos, deixando-os à deriva. Os conflitos estão na natureza mesma das coisas e desde as relações internacionais até as interpessoais se há atividade, concorrência, competição há, inevitavelmente, conflito e tensão nos signos da modernidade.

Suprimir o conflito é uma idéia utópica uma vez que, hodiernamente, a sociedade vive em um contínuo estado de diáspora, de deriva, de desencontro e mesmo de naufrágio. A crescente secularização da vida, o agravamento dos antagonismos sociais, o agudo espírito de competição, a extrema heterogeneidade, o profundo conflito de interesses formam um contexto em que a idéia de sociedade adquire um perfil difuso, impreciso, incongruente. A vida decorre pelos extremos e, se de um lado avulta a noção de globalização, de fim de fronteiras, de outro, constata-se que cada um erige para si uma muralha invisível, mas que não impede que se perceba o quão rígidos são os limites espaciais que cada indivíduo define para si em relação aos outros. Ou seja, a possibilidade de entrar no devir do outro são encerradas em linhas rígidas e segmentais.

A emergência desta situação é um dos aspectos da preponderância da inquietação que caracteriza a nossa época, e o homem, presa da perplexidade e do

atordoamento, parece ter perdido as possibilidades de mútuo entendimento e mesmo as suas obras refletem a cristalização das suas angústias.

Tudo leva irremissivelmente à solidão e ao isolamento, a um existir irremediavelmente pessoal, em que cada um se empenha ferozmente em assegurar os seus direitos pessoais e sua exclusividade. A estrutura emocional do homem se caracteriza por um encouraçamento e isso acentua as ações egocêntricas, o comportamento sociopático, uma postura solitária e altamente individual.

Entretanto, o homem não é uma entidade esfingicamente fechada sobre si mesma e, de fato, não existe efetivamente, fora de uma relação transnarcisista ou à margem de um circuito de comunicação. A originalidade, a individuação do homem revela-se sempre como diferença, inscreve-se no espaço intersticial definido pela absorção e pela negação dos outros, já que o homem não é algo situado ao acaso no amálgama do cosmos, não é apenas um aerólito aleatoriamente arremessado do céu distante, já que a identidade do homem não é uma identidade como “mesmidade” em que o sujeito não muda, como a esfinge, como as coisas. A identidade do homem define-se como ipseidade em que o mesmo está sempre em transformação sem deixar jamais de ser o mesmo. Não sendo uma realidade encerrada numa cápsula, o homem é, e continua sendo, único em sua história, seu percurso, sua biografia, sua maneira de buscar sentido para a existência.

Sartre já observa que o “homem tem uma dignidade maior que uma pedra ou uma mesa”³¹¹ e é através do contato com o outro que o homem ultrapassa do status de ser biológico para o de ser sócio-histórico-cultural. Ainda para Sartre, a “eudade” é o reflexo da “outridade” em consequência de que o homem “dá-se conta de que não pode ser nada (no sentido que se diz que se é espirituoso, ou que se é perverso, ou ciumento),

salvo se os outros o reconhecem como tal. Para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo outro”.³¹²

Se admitimos que a egologia inclina ao solipsismo, infere-se daí que o outro é uma necessidade para que se defina o lugar de cada um dentro da ordem, assim como as ações e as paixões são uma necessidade para que no meio delas cada um se individualize pelas suas apropriações. A vida em sociedade pode parecer uma opção, mas não, a participação do indivíduo na vida comum é, por princípio, contingente, como ilustra Sartre:

naquilo que denominaremos mundo imediato, que se dá à nossa consciência irrefletida, não aparecemos **primeiro** para sermos lançados **depois** a tal ou qual atividade. Nosso ser está imediatamente “em situação”, ou seja, **surge** no meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete. Descobrimo-nos, pois, em um mundo povoado de exigências, no seio de projetos “em curso de realização”.³¹³

Dito de outra forma, o homem nasce num mundo já constituído, no qual deve aprender a viver. A existência o posiciona ante uma evidência e o situa no interior de uma trama que não cessa de entretecer esse conjunto de relações. Logo, a primeira evidência da existência humana é que o nascer já implica integrar e integrar-se.

Daí que, o homem jamais poderia arrancar das ilusões de um caminho direto de si para si, o conhecimento de si mesmo. De um lado, a soberania do indivíduo, e, do outro, o contexto social. Dessa forma, se o homem constrói o mundo, ele se vê ao mesmo tempo construído por esse mundo, tudo no âmbito da ‘experiênciaaventura’ simplesmente humana.

³¹¹ SARTRE, 1978 p. 6

³¹² Idem p. 16.

³¹³ SARTRE, 1997 p. 83.

Sartre nos conduz a compreender o outro como um inconciliável duelo de olhares, pois, “reconheço que sou como o outro me vê” .³¹⁴ “É porque, com efeito, o outro não é somente aquele que vejo mas aquele que me vê”.³¹⁵ Assim, se o outro me julga feio, bonito, alegre, ridículo, mal vestido, eu me vejo como me julgam, o olhar do outro me despoja de mim e me intercepta o mundo, a dimensão do que eu sou me escapa e eu preciso do outro para reconquistá-la, pois só o outro é a medida para me revelar a mim mesmo, só o outro possui a chave daquilo que eu sou, o segredo da minha totalidade:

Necessito do outro para captar plenamente todas as estruturas do meu ser. (...) O outro, como unidade sintética de suas experiências e como vontade, tanto como paixão, vem organizar minha experiência. (...) E pela aparição mesma do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como o objeto que apareço ao outro”.³¹⁶

Entretanto, mesmo se “o outro detém um segredo: o segredo do que sou, e se o outro é aquele que faz com que haja um ser que é o meu” ³¹⁷ “se nossa essência objetiva implica a existência do outro, e reciprocamente, é a liberdade do outro que fundamenta nossa essência.”³¹⁸ Sartre afirma que o ser é apenas o que é, e “o conflito é o sentido originário do ser- para-o-outro.”³¹⁹ Em certo sentido, Sartre designa o ser-em-si como síntese, “mas a mais indissolúvel de todas: síntese de si para consigo mesmo. Resulta, evidentemente, que o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é”.³²⁰

Sartre compreende, então, a relação com o outro como inconciliável, situado sob o ângulo do conflito, e a sociedade como uma comunidade de “cada um por

³¹⁴ Idem p.290.

³¹⁵ Idem p. 297.

³¹⁶ Idem p. 290-295.

³¹⁷ Idem p. 454.

³¹⁸ Idem p. 463.

³¹⁹ Idem p. 454

si” como um aglomerado de átomos que podem subsistir uns ao lado dos outros na mais perfeita indiferença, absolutamente inalteráveis, cada um permanecendo particular e absoluto sem possibilidade de se homogeneizar com outros particulares absolutos, sendo a multiplicidade das consciências como uma síntese e não como uma coleção, uma síntese da qual a totalidade é inconcebível.

Uma das particularidades das filosofias da existência é, desde o início, a de pôr em relevo as dificuldades de comunicação. Em Sartre, a comunicação falta por definição, por configurar duas liberdades que buscam mutuamente, e em vão, se alienar. Para iluminar essa teoria é que os seus personagens são propensos à passividade, ao estatismo e ao sono.

Diante da diversidade de elementos portadores de angústia e encarregados de criar a inquietante estranheza que projetam o homem à idéia de exílio, um certo hedonismo deve ser alimentado, uma certa resistência inflexível à fatalidade, um hedonismo da verticalidade, ou seja, manter-se de pé, na vertical, mesmo quando tudo convida ao amolecimento, ao curvamento como demonstrado em **La Peste**. Sêneca já exortava que “é quem não tem mais esperanças que não deve absolutamente desanimar”.³²¹

Mas o mais freqüente, como ilustram os exemplos de **La Nausée** e de **Angústia** é que o homem, diante de uma existência muito aquém do que seria concebido como ideal de vida, diante de tão dissonantes e heterogêneas emoções, da contundência e do ludíbrio dos relacionamentos e de determinadas convenções e formalidades, que o obrigam a viver momentos de purgatório, vê-se perante a inadequação mais profunda e não sabe se defender nem dominar as ondas revoltas dos seus próprios oceanos.

³²⁰ Idem p. 39.

Em **La Nausée**, como em **Angústia**, os personagens deixam-se arrastar aos domínios doentios e viscosos da solidão sentindo-se estrangeiros em seus países, em seus lares e estranhos a si mesmos. Sentem em todo o seu peso a falta do outro.

O outro não existe apenas como conceito, mas é o que dá conceituação à própria existência do homem, por ser um sistema complexo de experiências fora de alcance através do qual o indivíduo é apenas objeto. O que tentaremos, mais adiante, é avançar nas possibilidades do outro, naquilo que elas superam a idéia de outro como mera justificação do eu-mesmo, como sua instância afirmativa. Que outras dimensões do “outro” podem ser exploradas, a exemplo do que acontece na obra de Lévinas.

Todavia, seguindo ainda o raciocínio anterior, vemos que, entre as várias facetas de sofrimento, a ausência do outro é um dos maiores espectros da realidade e a solidão é a configuração extremada desta ausência e aí se instala o vazio, o cansaço de existir, pois todas as identidades exigem um outro – alguém em que e através de cujo relacionamento a auto-identidade é efetivada.

Vale ressaltar ainda uma vez, que o homem não é o primeiro elemento, mas surge como apenas mais um elemento, sempre parcial pelo fato de não prescindir do outro para se construir como homem. Destarte, como exemplarmente ilustra Bataille,

Si j'envisage ma venue au monde – liée à naissance puis à la conjonction d'un homme et d'une femme, e jusqu'à l'instant de la conjonction – une chance unique décide de la possibilité de ce moi que je suis: en dernier ressort l'improbabilité folle du seul être sans lequel, pour moi, rien ne serait. La plus petite différence dans la suite dont je suis le terme: au lieu de moi avide de moi, il n'y aurait qu'un autre, il n'y aurait quant à moi que le néant comme si j'étais mort.³²²

Resulta daí, que o homem, biologicamente, é único, possui características únicas e não pode influenciar nessa singularização, ou seja, a singularização biológica é

³²¹ SÊNECA, (sem data) p. 105

efeito de uma herança genética arbitrária que configura o limite da sua liberdade. Cada homem é um caso único e jamais o acaso, por mais caprichoso que seja, poderá reunir duas vezes uma variedade tão singular de qualidades fundidas em um todo.

Entretanto, apesar dessa singularidade absoluta, apesar de que “o ser é uma aventura individual”,³²³ há no homem uma inseparabilidade entre o indivíduo e o ser social e, entre o homem e o outro, uma determinação reflexiva: “Enquanto faço com que haja Outro, apreendo-me como fonte livre do conhecimento que o Outro tem de mim, e o Outro aparece-me repassado em seu ser por este conhecimento que tem de meu ser, na medida que o impregnei com o caráter de Outro”.³²⁴ Insiste Sartre como que fixando uma instância primária do outro.

Em sua trajetória existencial, o homem tem por traço ontológico distintivo a incessante construção de novos patamares, isto é, a transcendência, e conforme a direção que estabelece para o conjunto de decisões que constituem a sua existência, caracteriza a sua substancialidade de indivíduo singular, daí que a individuação não pode ocorrer ou se consubstanciar fora do desdobrar das relações com o outro, já que esse outro, “como unidade sintética de suas experiências e como vontade, tanto como paixão, vem organizar minha experiência”,³²⁵ dando legitimidade ao fato de que a ‘eudade’ relaciona a ‘outridade’.

Em relação ao outro, Sartre acrescenta ainda a liberdade como patrimônio inalienável do homem e ressalta o quanto essa liberdade acarreta de responsabilidade. Postula que “a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade”.³²⁶ Somos conduzidos a pensar, a instâncias deste

³²² BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure* p. 109, citado por FOUQUIÉ, 1979 p. 40.

³²³ SARTRE, 1997 p. 755.

³²⁴ Idem p. 369

³²⁵ idem p. 295.

³²⁶ SARTRE, 1970 p. 219.

autor, que o homem é o único que pode construir a sua história e mesmo modificá-la ao fazer uso da sua liberdade. Ao fazê-lo, porém, modifica a própria História conforme se deixa envolver com os elementos que articulam a história de cada indivíduo com a história da própria humanidade. A responsabilidade extrapola, pois, o círculo dos imediatamente próximos e, mesmo, dos simplesmente contemporâneos. Mas o mais importante é que esse processo não conduz à perda do caráter de unitariedade, da ipseidade, ao contrário, desenvolve-a.

Neste sentido, Sartre confere ao homem uma total responsabilidade perante a existência e estende essa responsabilidade frente à toda a humanidade ao afirmar que “quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens (...) Assim sou responsável por mim e por todos.”³²⁷ Fouquié reforça essa noção ao afirmar que “Par la suite de notre engagement personnel nous nous trouvons engagés au-delà de ce que nous avions voulu”.³²⁸ (Esta questão da responsabilidade é um ponto que merecerá ser novamente destacado sob o ponto de vista de Lévinas)

Vale lembrar aqui, o quão lucidamente Murilo Mendes sintetiza, de forma poética, o essencial da teoria da responsabilidade de Sartre, de certa forma enunciando-a no espaço minimamente delimitado de alguns aforismas: “A vida da humanidade possui as mesmas características da vida dum homem” , ou “Todo ato particular repercute no conjunto universal e vice-versa”.³²⁹

A questão do homem permanece, pois, provocativa e inquietante e sem ela não haveria filosofia. Entre as necessidades mais prementes do indivíduo está a de assegurar desesperadamente o sentimento de identidade, ainda que não-orgânica ou una, ou

³²⁷ Idem p. 218-220

³²⁸ FOUQUIÉ, 1979 p. 48.

³²⁹ MENDES, 1994 p.819 e 851

mesmo, idêntica a si. Mas este sentimento, básico para o bem-estar do homem, é um fenômeno que dimana da dialética entre o indivíduo e o outro.

Certamente que todo homem é resultante de um processo de individuação e possui uma individualidade, e que o desenvolvimento desta individualidade, visando o homem individual, marca uma positividade porque assinala um maior desdobramento das potencialidades humanas. Por outro lado, o desenvolvimento da egologia marca a alienação destas mesmas potencialidades, logo, todo homem, sendo uma individualidade, é o agir, moral ou ético, que vai qualificá-lo como egocêntrico ou não. Quanto maior o grau de alienação social, menor será o desenvolvimento da individualidade.

O egocêntrico sofre de um narcisismo quase incurável que o centraliza em si mesmo, em seus conflitos, interesses e problemas, é prisioneiro do seu tempo, é um índice seguro de alienação da espécie. Em contrapartida, o homem forjado no presente, mas cujo comportamento é orientado por necessidades de transcendência, como devir, é uma individualidade em constante renovação, em permanente vir-a-ser, por ser partícipe do movimento a partir do qual ele se constrói e se impõe diante do determinismo do mundo.

O fato é que o homem pode evadir-se em solipsismos que fazem do mundo um simples lugar de existir ou um simples estado de coisas supostamente em oposição com as intencionalidades cromáticas que aspira para a sua realidade pessoal. Neste caso, a consciência como reflexo do contexto (eu sou assim por causa d'isto ou daquilo) serve como álibi capaz de justificar todo tipo de indiferença à instauração de relações interpessoais. É mais confortável admitir que o mundo naturalmente entretetece uma série de relações que permite e governa a coexistência e a subsistência no tempo e no espaço.

Para tais acomodados não há caminhos até a liberdade por ser esta inconcebível sem luta, por ser fruto de uma dura conquista sobre si mesmo e sobre o ambiente. A liberdade só nasce de um ato de resistência capaz de metamorfosear a impotência da subjetividade em heroísmo da consciência, logo, um homem sem perspectiva não é um homem livre. Para esses acomodados, propensos ao solipsismo, ao egocentrismo, adeptos do quietismo, para usarmos uma expressão de Sartre, é conveniente culpar alguém ou alguma coisa pela sua atitude. Entretanto, como já mencionado aqui mais de uma vez, “o homem é inteiramente responsável por aquilo que é: não tem sentido as pessoas quererem atribuir suas falhas a fatores externos, como a hereditariedade ou a ação do meio ambiente ou a influência de outras pessoas”.³³⁰ Nesse sentido, o Existencialismo de Sartre opõe-se, ainda, frontalmente, ao pensamento mítico que proclama a vontade divina como regente das ações humanas, quer dizer, exclui tanto as prescrições divinas como a aceitação passiva do destino. Isso corresponderia a comodamente desvencilhar-se das inquietações e angústias pela assunção da decisão e da revolta.

Todavia, para os que buscam um ‘culpado’ pelos seus atos, a modernidade é a ‘culpada’ mais freqüentemente apontada. Inegavelmente, a modernidade comporta, como já se observou anteriormente, características como a fragmentação e o pluralismo que podem constituir dificuldades para a escolha e decisão do homem.

Houve época em que tudo parecia claro para o homem, tudo tinha o seu lugar e nenhuma dúvida restava. A sociedade monolítica e uniforme de outrora cedeu lugar a uma bem mais complexa, variada e pluriforme pela derrocada da visão de mundo objetiva, garantida na Idade Média pela igreja. Nesse tempo, o mundo era concebido como um todo,

³³⁰ SARTRE, FERREIRA, 1970 p. XII

Agora o espaço se desagrega e se expande; o tempo se torna descontínuo; e o mundo, o todo, se desfaz em pedaços. Dispersão do homem errante em um espaço que também se dispersa, errante em sua própria dispersão. Em um universo que se desfia e se separa de si, totalidade que deixou de ser pensável exceto como ausência ou como coleção de fragmentos heterogêneos, o eu também se desagrega”.³³¹

Hoje, o espaço urbano não é mais sinônimo de urbanidade como acontecia nas antigas cidades, mas reflete fisicamente as inquietudes confusas da contemporaneidade. Reina uma nova temporalidade, a da invisibilidade, da loucura, do concreto e do metálico, uma loucura que ameaça mesmo aquela loucura íntima que através das eras arremessou e inspirou o homem a fascinação do belo. Reina o mundo tecnicista, tecnológico, funcionalista, mercantilista, o que fragiliza a sociedade pelo exacerbamento do individualismo e todo esse caos de fragmentos e ruínas apresenta-se como antítese do universo teológico, ordenado conforme os valores da igreja.

Pela tecnização exagerada e mal dirigida surge o *homo mechanicus* ou o *homo cyberneticus* interessado mais em manipular objetos do que em se relacionar com o outro. O homem se revela manual e intelectual, mas afetivamente nulo pela dissolução dos supostamente sólidos padrões e valores, por não saber administrar as suas atitudes num mundo cujos traços, perturbadores, comportam

o agressivo renascimento dos particularíssimos raciais, religiosos e lingüísticos ao mesmo tempo que a dócil adoção de formas de pensamento e conduta erigidas em cânon universal pela propaganda e política, a elevação do nível de vida e a degradação do *nível da vida*; a soberania do objeto e a desumanização daqueles que o produzem ou o utilizam; o domínio do coletivismo e a evaporação da noção de próximo.³³²

Assim, o homem se sente uma *res humana*, não passa de uma subjetividade impotente diante da força das coisas, uma consciência que foi integrada no mundo das

³³¹ PAZ, 1976 p. 101.

coisas e dos processos violentos de subjetivação capitalista. Vive a experiência do fragmentário tanto do ponto de vista científico, como do filosófico e da praxis. Experimenta uma intensa perplexidade no estágio privilegiado do progresso em todos os âmbitos, ante a globalização, ante as lentes midiáticas para as quais o mundo por elas selecionado pode bem aproximar, numa mesma seqüência de instantes, e ao vivo, cenas extremamente antitéticas e paradoxais. Em fugazes instantes, a subjetividade exposta ao mundo recortado pela imagem se vê alvo das mais radicais oscilações, por fim, tudo se transforma em conteúdo pasteurizado.

Relativamente a esse aspecto, o ciberespaço é provavelmente o meio de comunicação que se terá desenvolvido mais rapidamente do que qualquer outro. A internet pode convergir num só espaço todos os signos produzidos pela cultura.

Talvez fosse o caso de pensar se a multiplicação das ligações livres entre os indivíduos, via internet, não poderia dar as bases para um movimento irreversível de unificação intelectual e cultural da humanidade permitindo o advento de um universo gigantesco, de uma sociedade transnacional e uma consciência superior da unidade humana, da cidadania planetária nos moldes de uma comunidade de “pour soi” como imaginava Sartre. Uma comunidade de ‘Roquentins’ que pudessem dizer como ele: “je restais tout près des gens (...) à me réfugier au milieu d’eux (...) je suis seul au milieu de ces voix joyeuses et raisonnables”.³³³

De fato, a característica da era hodierna é a atomização inconsistente da personalidade e quanto maior a multidão, pode ser maior o isolamento, pois cada um se resguarda num isolamento insensível, na violência do anonimato que oprime e aniquila. As cidades constituem multidões de autistas em que cada rosto é um mistério marcado

³³² Idem p. 97.

³³³ SARTRE, 1938 p. 23.

pela indiferença brutal. Desta realidade há vários exemplos em **La Nausée**, narrado por Roquentin, como este:

les négociants et les fonctionnaires marchaient côte à côte (...) les aristocraties, les élites, les groupements professionnels avaient fondu dans cette foule tiède. Il restait des hommes presque seuls, qui ne représentaient plus (...) seul leur souffles réguliers et profond comme ceux des dormeurs témoignaient encore leur vie (...) je ne savais que faire de mon corps dur et frais au milieu de cette foule tragique.³³⁴

Neste mesmo sentido, Sartre declara, em 1975, em entrevista concedida a Michel Ribalka, que “Il n’y a jamais que le pour-soi, le vôtre, le mien, mais ça ne fait pas *des* pour-soi”.³³⁵

Numa sociedade nestes moldes, a orientação “ter” sobrepõe-se à orientação “ser”, isto é, o indivíduo quer ser plenamente, desenvolver vitalidade interior através da incorporação e aquisição de objetos. Ancorado na atitude de interesse próprio, no egocentrismo, o homem vê mesmo o outro como objeto unicamente em termos de satisfação de seus desejos e necessidades.

Se à sua volta o homem não percebe mais do que objetos, ele mergulha na indiferença e na incomunicabilidade e para tentar se comunicar com o mundo, serve-se da técnica ou da tecnologia

sem que esta, ademais, lhe abra porta alguma. Ao contrário, fecha-lhe toda possibilidade de contato com a natureza e com os seus semelhantes: a natureza converteu-se em um complexo sistema de relações causais no qual as qualidades desaparecem e se transformam em puras quantidades; e seus semelhantes deixaram de ser pessoas e são utensílios, instrumentos. A relação do homem com a natureza e com o seu próximo não é essencialmente distinta da que mantém com o seu automóvel, seu telefone (...) Ninguém tem

³³⁴ Idem p. 80-82.

³³⁵ RIBALKA, Michel. “Une vie pour la philosophie”. In: Magazine Littéraire. No. 384 Février 2000 p. 43.

fé, mas todos se fazem ilusões. Só que as ilusões se evaporam e nada resta então, a não ser o vazio.³³⁶

A vida e o mundo parecem vazios porque o homem perdeu a capacidade de ser empático com o outro e com a vida. Como Roquentin e Luís da Silva, o homem não sabe sair do isolamento do existir e cada vez mais constrói limites e compartimentos e se refugia no individualismo. Consubstanciando a gênese de todo desequilíbrio, o individualismo caracteriza-se pela concepção de uma só realidade, qual seja, o ego, e nesse estado, o homem, alheio ao fato de que o ser é mais que uma unidade, vive na crença da superioridade do seu próprio e limitado mundo, de forma que seus horizontes restringem-se à sua maneira de pensar, de agir e de intuir o real e, fora disso, nada existe, impossibilitando-se assim a transcendência de si.

Concebendo essa forma única e deteriorada de pensar as relações homem-mundo, assume perante o outro um conformismo apático de quem não consegue enxergar novos horizontes e centra-se em um modo de vida unidimensional e narcisista, isolado na sua própria existência, curvado em sua subjetividade, entregue ao nada.

Nesta posição, se desvirtua e se aliena ao expressar somente um aspecto do homem, afogando a multiplicidade de manifestações que a potencialidade humana encerra, ou seja, o homem, por excelência singular e único, com características irrepetíveis transforma-se em homem unidimensional, tornando-se estrangeiro ao outro. Por se sustentar na utilização e no sacrifício do outro, está condenado à impotência e ao desconhecimento da solidariedade.

Por não buscar transcender-se, o homem perde automaticamente a fé em suas potencialidades, em ocasionar e promover mudanças e abandona-se à estagnação. Tudo se torna insípido, desestimulante e aborrecido e ele se torna desapaixonado, adverso às

³³⁶ PAZ, 1976 p. 66.

relações, perde o otimismo em relação às formas novas e sempre variadas da vida, torna-se adepto da renúncia à vida e vítima de um medo da liberdade, negando com isso que a aptidão do homem para transcender-se é uma potência.

Nessa dimensão, a seiva vital esvai-se desperdiçada em uma vida sem sentido em que o homem se transforma em um morto-vivo, que existe sem se adaptar e sem se integrar à existência, sem razão, sem finalidade, a caminho do conformismo, da alienação e da não integração com o outro.

A transcendência ao próprio ser, ao contrário, realiza as potencialidades do indivíduo exteriorizando a sua força em todas as suas atitudes, movimento este do qual o indivíduo emerge humanizado e humanizando, por dedicar ao outro categorias como o respeito, o cuidado e a responsabilidade, categorias estas que diminuem a limitação ontológica e radical do homem e abre-o ao outro pela ruptura com o egocentrismo. Nesse movimento, o outro aparece como o mediador indispensável para chegar à consciência de si.

Isso equivale a dizer que pela causa mesma da sua limitação e mesmo pela sua finitude, o homem precisa abrir-se para o outro e estabelecer relações de complementaridade, de cooperação e solidariedade para, nesse movimento transcender-se. A mutualidade faz com que a própria essência do ser adquira contornos reais e, na sua ausência, ele é tragado pelo silêncio opaco, pesado, obscuro, enigmático, labiríntico. Sozinho, o homem está destinado ao fracasso e à frustração. É a diáspora desarticulada em partículas elementares. O ser se dissolve, dispersa seus nêutrons, prótons, elétrons sem conseguir evitar a explosão. O existir exige o estar permanentemente no jogo em que as diferenças não apenas convivem, mas também interagem, solidarizam-se e suplementam-se, em que o homem pode descobrir-se numa relação afirmativa com o mundo, como sujeito e agente das capacidades próprias.

Nesse movimento, ele está consciente de que a característica primeira do indivíduo é a sua individualidade, quer dizer que ele é único, distinto e inconfundível e que nenhum homem pode suportar indefinidamente viver sem contato com o outro, assim como nenhuma sociedade pode se contentar em parecer apenas uma aglomeração de autistas, porque é o conhecimento das relações entre fenômenos singulares que constitui a experiência.

Através dessa lucidez se indicia uma emancipação que só se dará em liberdade e representa um passo irreversível em busca da transcendência de si mesmo. A questão toda é que esta lucidez é extremamente rara e o problema é freqüentemente associado ao caráter da contemporaneidade apresentada como pluralista por comportar uma diversidade de culturas, de partidos políticos, de sistemas filosóficos, de teorias sociológicas, psicológicas, econômicas, científicas, religiosas, etc., transformando-se num verdadeiro mosaico.

Neste universo, o homem hodierno tem reconhecido os seus direitos fundamentais como sua dignidade, sua igualdade perante a lei, sua liberdade, notadamente a liberdade de pensamento e de consciência. Isso deveria levar, em primeiro lugar, à convivência pacífica e produtiva entre as culturas e etnias, à solidariedade, ao diálogo, mas, o mais das vezes, conduz à derrocada. Isso ocorre devido às diferentes maneiras como cada homem capta a noção de valores e de essências axiológicas. O que influencia nesta escolha se baseia na maneira de percepção e na preferência e essa captação dos valores corresponde à própria essência de cada homem, pois o universo dos valores se oferece à uma infinidade de perspectivas que respeita a individualidade absoluta do homem.

Ainda com relação a essa captação dos valores, vale ressaltar que, à medida que o homem desenvolve a consciência de si e a sensibilidade ética, atingirá estágios

sucessivos de lucidez e de liberdade, sendo esta, como opção feita a partir de si mesmo, um processo demiúrgico de auto elaboração, o que equivale dizer que, a partir da imanência humana o homem chega à transcendência e que a amplitude da capacidade de escolhas é determinada pelo grau de liberdade, e esta existe na proporção do conhecimento a respeito de si mesmo. Ainda aqui, o “Outro é indispensável à minha existência, tal como aliás ao conhecimento que eu tenho de mim.”³³⁷ O que permeia essa reflexão é que o estatuto de homem confere-lhe um cunho marcadamente dinâmico. O homem é um tornar-se, um vir-a-ser e esse dinamismo revela a transcendência do ser.

Esse é um processo ininterrupto porque o homem está perenemente se construindo, pois é por causa da incompletude mesma do homem que ele poderá sempre vir-a-ser, e é por esta razão mesma que há o dever no qual ele sempre poderá se descobrir no outro. É, ainda, porque o homem “é o ser em perpétua possibilidade de ser completamente cumprindo-se assim em seu não-acabamento”.³³⁸

Parece inevitável, neste ponto das nossas considerações, a verificação de duas constatações. Por um lado, que o drama paradoxal do homem está em fundamentar a sua existência e o sentido do mundo sobre a base da consecução da sua própria existência, e, por outro, que o homem sempre foi e sempre será um enigma a ser lido, de tal forma que, mesmo se a filosofia, as ciências, as religiões e as artes se interconectassem num esforço comum, ainda assim, não seria possível abranger a realidade do homem em toda a sua integralidade. Quanto a isso, o pensamento de Heidegger é no sentido de uma corroboração: “Nenhuma época acumulou conhecimentos tão numerosos e tão diversos sobre o homem como a nossa. Nenhuma época conseguiu apresentar seu saber acerca do

³³⁷ SARTRE, 1970 p. 249.

³³⁸ PAZ, 1976 p. 109.

homem sob uma forma que nos afete tanto. Nenhuma época conseguiu tornar esse saber tão facilmente acessível. Mas nenhuma época soube menos o que é o homem”.³³⁹

Evidentemente, não se quer aqui erigir o mito do mistério. Se no torniquete da questão a resposta se esquivava é porque o objeto a definir nunca parece o mesmo. A dificuldade de definição radica nos aspectos peculiares e múltiplos de um ser que pode indefinidamente transcender-se. E todo caso, podemos, sem risco de errar, acompanhar o desdobrar do pensamento de Murilo Mendes que lê o homem sob várias óticas: “O homem é um ser teatral” que “deve ser re-generado.” Além disso “é um ser individual, plural e coletivo. Daí nossa necessidade de comunicação.” Mas, acima de tudo, “O homem é um ser futuro. Um dia seremos visíveis”.³⁴⁰

Caberia, doravante, como forma de re-dobra do pensamento, radicalizar alguns desses conceitos que vimos tratando, tomando o pensamento radical de Lévinas como ponto de apoio para uma reflexão que aponte para o outro como uma ética, para o sentido de responsabilidade e de infinito.

³³⁹ HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metáfora*. Ed. Duas cidades, 1976 p. 6.

³⁴⁰ MENDES, 1994 p. 818; 826; p. 845; p. 891.

CAPÍTULO VI

ABORDAGENS DISSIMÉTRICAS DO OUTRO

6.1 EMMANUEL LÉVINAS

Acompanhar o pensamento de Lévinas equivale a ser içado para além de fronteiras, continuamente em confronto com o Infinito, com o inefável e, ao mesmo tempo, atravessado pelo imperioso ofício de desdizer o dito, para preservar de alguma forma a ambigüidade do enigma.

Pergentino Pivatto

Até este ponto realizamos uma *flanerie* sobre obras que possuem o inegável objetivo de concentrar a atenção na procura pelo desvelamento e pela decifração do mundo pela ênfase no problema da condição humana.

O que se propõe agora é retomar alguns conceitos que permeiam o texto, relacionando-os com o pensamento de Emmanuel Lévinas, visto que este filósofo elabora um discurso que pretende ir além do tradicional, pretende resgatar a anterioridade do discurso formal, entendendo esta anterioridade como uma relação que escapa ao dualismo do sujeito-objeto e se dá no plano da ética onde o sujeito é invocado pelo outro. Com este pensar, Lévinas elabora uma Ética do Outro a partir da idéia de “Rosto” sustentando que a experiência irreduzível e última da relação inter-subjetiva consiste no evento do situar-se face a face.

Dessa forma, Lévinas imprime na filosofia um pensamento que conduz a descobrir na ética a origem de todo sentido e consubstancia um exercício filosófico que tenta se desdobrar na sua especificidade de exercício racional, em tudo se deixando marcar, em suas articulações fundamentais, por significações que não provêm do *húmus*

grego onde nasceu a filosofia. Para tanto, mostra a proveniência judaica de noções que na sua obra fazem figura de verdadeiros conceitos-chave, como, por exemplo, o conceito de responsabilidade.

Lévinas apresenta uma forma peculiar de retomar, ressignificar e redimensionar as questões simples e árduas, contestando sentidos e introduzindo significações outras. Com este movimento, conduz a descobrir a ética como o primeiro sentido, no prolongamento do qual, o exercício filosófico pode reencontrar todos os outros. A ética de Lévinas é, pois, orientada para o outro, que é, por excelência, alteridade absoluta, radical, transcendência, traço do infinito que guarda a sua absoluta singularidade.

Sendo o fio condutor da reflexão de Lévinas a preocupação pela ética da alteridade e da transcendência, a concepção fundamental da imagem do homem levinasiano será relacionada com o humanismo do outro homem, com a ética da alteridade e, reciprocamente, essa outra ética, só será possível a partir da perspectiva de um “outro homem”. O que Lévinas propõe é uma via alternativa que redimensione o humanismo, uma via baseada sobre uma ética que seja à altura do homem e capaz de proteger o homem do próprio homem.

Para isto, Lévinas medita profundamente as questões do homem, aponta para caminhos e horizontes novos para o questionamento ético. Convém salientar que a ética, para Lévinas, implica um movimento novo e integral que é saída do “si mesmo”, que é transcender-se em direção do outro.

O que transparece em sua obra e constitui o centro do seu pensar filosófico é a necessidade e a possibilidade de sair da esfera do ser, de romper com o círculo do eu e de buscar um novo sentido para a existência. Mister, pois, novas reflexões sobre o Outro, sobre uma reciprocidade fundada exclusivamente na responsabilidade absoluta frente à perspectiva outro, tendo como ponto de partida e ponto de chegada, a epifania

do Rosto, como vestígio e como enigma do infinito, que obriga ao descentramento e define a natureza da ética que une cada homem ao seu próximo.

6.2 A ALTERIDADE RADICAL

A contribuição de Lévinas, aqui, consiste em um deslocamento de sentidos para conceitos que vimos analisando neste trabalho. De fato, Lévinas palmilha um novo caminho, outro que o da ontologia, da metafísica e da racionalidade tradicionais, e com esse pensamento novo, vai dando conteúdos e significados próprios a certos conceitos.

Costa diz que “Lévinas desenvolve toda uma reflexão que tem como tônica fundamental a busca de sentido mais profundo de algumas das experiências que constituem a trivialidade do cotidiano”.³⁴¹ O próprio existir, pensado ontologicamente, subentende

a inevitabilidade de lidar com o fato de ser, com o fato de que há seres (...) existir é lidar com o fato nu e cru do ser. A existência se caracteriza por esta própria inevitabilidade. Não há como escapar, o caminho é único: defrontar-se inevitavelmente com o ser. Em última instância, não há relações, só há seres com os quais é preciso defrontar-se.³⁴²

Logo, o ser é uma solidão básica, uma mônada solitária que instaura “a impenetrabilidade recíproca dos espíritos opacos como a matéria”³⁴³ e o encontro ético com alguém significa a única possibilidade de rompimento desta solidão de ser e da verdadeira inauguração do sentido humano. Ressalte-se que a solidão, no sentido

³⁴¹ COSTA, Márcio Luís. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2000 p.23.

³⁴² Idem p. 20-21.

³⁴³ LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon. Campinas: São Paulo: Ed. Papirus, 1998 p. 21.

conferido por Lévinas, significa não o estar só, mas sim, o fato de ser só e a socialidade aparece como “uma maneira de sair do ser”.³⁴⁴

Dessa forma, Lévinas vai re-significar o conceito de solidão. Como foi possível perceber em nossa análise, este era um dos temas existencialistas por excelência, a existência se descrevia na época de Sartre, de Camus e de Graciliano Ramos como o desespero da solidão ou como o isolamento na angústia. Lévinas, redimensionando esta noção de solidão situa-a como o fato mesmo do existir, do ser. Quer dizer que “o facto de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar: posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência. Portanto, a solidão aparece como o isolamento que marca o evento do próprio ser”.³⁴⁵

A ênfase de Lévinas recai decisivamente sobre este aspecto de que o eu é solidão. A despeito de todas as possibilidades de relacionamentos que a existência impõe, o ser jamais perderá a sua ipseidade, o indivíduo sempre será eu,

Soi en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. Soy mónada en cuanto que soy. Carezco de puertas y de ventanas debido al existir, no a un contenido cualquiera que estaría en mí como algo incomunicable. Si es incomunicable es porque está arraigado en mí ser, que es lo que mas privado que hay en mí. De modo que toda ampliación de mi conocimiento, de mis medios para expresarme, carece de efectos sobre mi relación con el existir, una relación interior por excelencia.³⁴⁶

Lévinas apresenta, dessa forma, a solidão como uma categoria do ser, o ser como verbo indica o seu lugar e assinala a sua posição na economia geral do ser. Ela

³⁴⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et infinie*. Paris: Ed. Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982 p. 53.

³⁴⁵ Idem p. 49.

³⁴⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Bueno Aires- México: Ediciones Paidós Ibérica S.A. 1993 a p. 80.

pertence irremissivelmente à relação do ser com o existir, é a companheira da existência e esta constitui a realização mesma daquela. Sua procedência vem do fato mesmo de existir e de que o sujeito é uno, submerso em si mesmo. Em suma, a solidão é o preço que o sujeito paga pela posição de existente que não pode separar-se de si mesmo, porque “no universo compreendido, estou só, isto é, fechado numa existência definitivamente una (...) ser eu comporta um acorrentamento a si mesmo, uma impossibilidade de desfazer-se de si mesmo”.³⁴⁷

A respeito deste posicionamento de Lévinas, Costa se manifesta dizendo que “O eu que “é” na forma do “sou”, e que por isso não deixa de ser um “si mesmo” que, além disso, se move na imediata relação existencial consigo mesmo, está acossado pela solidão”.³⁴⁸ Lévinas enfatiza ainda que nem a liberdade “me arranca do definitivo da minha própria existência, do fato de que estou para sempre comigo mesmo. E que este definitivo é solidão”.³⁴⁹

Esse processo pode constituir um dos fatores passíveis de inaugurar a angústia, que Lévinas situa entre alguns “determinados traços marcados pelo caráter desértico, obsedante e horrível do ser, entendido como o “há””.³⁵⁰

Segundo Costa, para Lévinas, o horror do *il y a* (há) da existência vazia vai além da angústia e além da náusea, trata-se “de um saturar-se e de um cansar-se de si mesmo horrorosamente desgastantes”.³⁵¹ Mais que a angústia, este horror do *il y a* da existência é o “medo do além de si mesmo” que chega às raias da “repugnância de si mesmo”. Esta noção instala-se no ser como um cansaço que é “fastio de tudo e de todos, de si e da

³⁴⁷ LÉVINAS, 1998 p. 102-105.

³⁴⁸ COSTA, 2000 p. 86.

³⁴⁹ LÉVINAS, 1998 p. 102.

³⁵⁰ Idem p. 12.

³⁵¹ COSTA, 2000 p. 44.

existência. É uma experiência limite de um existente inerte que se vê forçado a existir por um convite da existência”.³⁵²

Mas se Lévinas consente que “existe uma lassidão que é lassidão de tudo e de todos, mas sobretudo lassidão de si”,³⁵³ afirma, por outro lado, que “é preciso fazer alguma coisa, é preciso empreender e aspirar. Antes de todo julgamento, enfadar-se de tudo é abdicar da vida (...) é preciso levar a aventura até o fim [pois] o fato de existir comporta uma relação pela qual o existente faz contrato com a existência”.³⁵⁴

Lévinas não é alheio ao fato de que “a existência arrasta um peso” e é relativamente a esse evento como carga que sobrem ao ser uma náusea como sentimento da existência, um certo “medo de viver que nem por isso deixa de ser uma vida em que o temor do inabitual, da aventura e de suas incógnitas, tira sua náusea da aversão ao empreendimento da existência”.³⁵⁵

Félix Duque comenta que, para Lévinas, a náusea é um fenômeno radical

que introduce una radical escisión en el existente humano. La náusea revela la imposibilidad de ser (de seguir siendo) lo que (ya) se es, y a la vez la imposibilidad de “deshacerse de si mismo”. En la náusea se revela el peso iniludible e insoportable mas nada liviano del “ser puro”.³⁵⁶

Corroborando, Costa diz, seguindo o pensamento de Lévinas, que

a náusea como expressão do mal [do ser] está ligada à experiência do vômito (vomitar é livrar-se de) e do alívio (de estar livre de). A náusea indica um mal que nos faz sentir totalmente enfermos, mas esta enfermidade não vem de fora, está lá dentro (...) na náusea experimentamos uma presença impugnant de nós para nós mesmos, não é como um obstáculo exterior de que podemos nos livrar, a náusea está presa a nós mesmos”.³⁵⁷

³⁵² Idem p. 74.

³⁵³ LÉVINAS 1998 p. 25.

³⁵⁴ Idem p. 25-29.

³⁵⁵ Idem p. 29.

³⁵⁶ LÉVINAS, 1993a p. 28.

³⁵⁷ COSTA, 2000 p. 196.

Infere-se daí que, para Lévinas, a náusea tem um estatuto similar ao dado por Sartre, como uma experiência desnorteadora que inviabiliza a capacidade de agir e de ver com exatidão as coisas e que em tudo sugere a evasão. Mas evadir-se de que? Evadir-se do ser. Implica dizer que Lévinas procura por uma abertura no ser para se poder ir além do ser, alcançar o infinito.

Se na experiência da náusea o mundo e a existência se tornam insignificativos, para Lévinas, “a idéia de infinito explode a quadratura ontológica da totalidade de sentido e significado do mundo. Há significado para além do mundo dos sentidos”.³⁵⁸

A idéia de infinito reflete a idéia de quanto o ente pode exceder a sua restrita e circunscrita representação, é o próprio e o peculiar de um ser transcendente, é o “absolutamente outro”. Ou seja, a idéia de infinito vem de outrem, que é uma presença irrepresentável, que não é propriamente alguém, mas a parte do outro homem que escapa à imagem ou à idéia que dele se pode ter, é a imagem que se desfaz da forma pela qual, entretanto, ele se manifesta, que resiste à sua conceituação e à sua definição, o que Lévinas chama de Rosto. Que sendo Rosto, não possui rosto, nem contornos, nem horizontes, mas “é precisamente, aquilo pelo qual se produz originariamente o acontecimento excepcional do em-face”³⁵⁹ e se constitui como “o lugar original do significativo”³⁶⁰ justamente por comportar um excesso de significação na qual se significa o infinito.

Lévinas ressalta ainda que “o infinito precisamente não é um termo”.³⁶¹ “O infinito vem-me à idéia na significância do rosto. O rosto significa o infinito”.³⁶² A

³⁵⁸ Idem p. 109.

³⁵⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997 p. 89.

³⁶⁰ Idem p. 193.

³⁶¹ LÉVINAS. 1998 p. 13.

³⁶² LÉVINAS, 1982 p. 97.

questão do infinito, então, só pode decidir-se na relação ética do ser-para-o-outro, na relação do face a face que é a relação última.

Tais noções, de rosto e de infinito, sob tais enfoques, são impossíveis de ocorrer em Sartre, em Camus e em Graciliano Ramos, uma vez que estes autores tendem a ler o outro sob uma perspectiva objetiva ou objetivante em que o rosto é justamente algo delimitado e limitante, é o que se pode ver, tocar e objetivar. É simplesmente o conjunto dos seus traços constitutivos, como, por exemplo, em Sartre, “as pálpebras empapuçadas”, “dentes podres”, “manchas cor de rosa”, mandíbulas de burro”, “carnes flácidas”, etc. O mesmo ocorre em Graciliano que se utiliza de expressões semelhantes: “pescoço encarquilhado”, “olhos miúdos”, “verrugas”, “os olhos baços, o nariz grosso, um sorriso bêsta”, “cabelos de milho, beijos vermelhos”, etc. Em Camus, o rosto recebe o mesmo estatuto como se pode ver, entre vários exemplos, no ‘retrato’ de Rieux feito por Tarrou: “paraît trente-cinq ans. Taille moyenne. Les épaules fortes. Visage presque rectangulaire. Les yeux sombres et droits, mais les mâchoires saillantes. Le nez fort est régulier. Cheveux noirs coupés très court. La bouche est arquée avec des lèvres pleines et presque toujours serrés”.³⁶³

O rosto é, pois, limitado à concretude, o que enfraquece o infinito pela força da materialidade. Em contrapartida, a proposta levinasiana, ultrapassando o caráter limitante de sentido, elege o rosto como uma linguagem que estabelece um modo de sociabilidade que se caracteriza pela irrupção inevitável das valorações éticas, uma linguagem como arquiessência do humano, que proporciona a chave e a base para a ética por comportar a idéia de infinito.

Numa tentativa de sintetizar, diremos que o ser, na “acontecência” da sua existência, como ser isolado pelo próprio existir, encontra-se, extemporaneamente, com

a angústia, com a náusea e busca uma evasão do ser. Esta evasão só terá sentido ou será profícua se ocorrer em direção ao infinito. O infinito vem do outro, cujo rosto não pode ser tomado como conceito ou categoria porque, para além disto, é mais do que a idéia que dele se pode ter, cujo rosto permite pressentir a presença enigmática do infinito, em resumo, o outro é o infinito que se manifesta na idéia de infinito e se revela na epifania do rosto: o infinito abre-se no rosto humano.

Neste ponto, apresenta-se imperiosa a necessidade de uma reflexão mais pontual sobre os conceitos de outro e de rosto segundo a ótica levinasiana.

Para Lévinas, a relação entre os homens, mais do que ontológica, é ética. A relação ética que se estabelece com o outro é linguagem, é rosto, é face a face, é, sobretudo, relação de responsabilidade absoluta e intrínseca por outrem, uma responsabilidade sem causa, sem reciprocidade, des-inter-essada, existente desde antes do aparecer do outro, por uma anterioridade anárquica que começa antes da decisão ou da escolha de ser responsável, antes mesmo da interveniência da liberdade ou da consciência. Em suma, antes de qualquer posicionamento por sua parte, o eu está submetido ao influxo do outro, o outro concerne e afeta o eu antes de todo diálogo, discurso ou argumentação. Nesta ética, o outro é aquele que se apresenta ao eu, “em face” do eu, ao qual Lévinas chama de rosto, uma metáfora que remete ao fâcies humano, por se apresentar nu e sem defesa. Nesta relação de face a face entre o eu e o outro se estabelece a proximidade que, todavia, não suprime a distância, cujo sentido precípua e último é a responsabilidade do eu pelo outro sem exigência de reciprocidade, pois esta, descaracterizaria o *des-inter-esse* que deve ser a marca peculiar desta relação.

Lévinas ressalta que somente no exercício desta responsabilidade é que se estabelece a proximidade entre o eu e o outro e esta proximidade que não anula a

³⁶³ CAMUS, 1947 p. 33.

separação por se processar entre dois termos separados que “são transcendentem um em relação ao outro”³⁶⁴ obriga, necessariamente, a uma curvatura do espaço intersubjetivo por um efeito de assimetria, uma vez que o outro situa-se sempre num plano superior ao do eu. A responsabilidade pelo outro figura como o ponto sobre o qual se estrutura fundamentalmente a subjetividade visto que ser para o outro é a própria condição de constituição da subjetividade. “A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para o outro (...) é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo”.³⁶⁵

Além disso, a responsabilidade é voltada para o outro independentemente de qualquer qualificação ou determinação, imediata e diretamente voltada para o primeiro que aparece. Sem ser uma qualidade ou uma propriedade do ser, é sua subjetividade constituída como relação. Assim, pode-se dizer com Lévinas, que a estrutura da subjetividade é de natureza ética e a ética é descrita como responsabilidade originalmente assimétrica e não recíproca. Assimétrica porque o outro é o que o eu não é, “ele é o fraco enquanto eu sou o forte; ele é o pobre; ele é a viúva e o órfão (...). Ou então ele é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso. O essencial é que ele tem esta qualidade em virtude de sua própria alteridade”,³⁶⁶ o que garante que o espaço intersubjetivo seja inicialmente assimétrico. Não recíproca pelo fato de que “nunca minha relação para com o próximo é a recíproca daquela que vai dele a mim, pois nunca estou quite para com o outro. A relação é irreversível”,³⁶⁷ sob o risco de “comprometer sua gratuidade ou graça ou caridade incondicional”.³⁶⁸

³⁶⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Portugal: Ed. 70, 1980 p. 229.

³⁶⁵ LÉVINAS, 1982 p. 87-88.

³⁶⁶ LÉVINAS, 1998 p. 113.

³⁶⁷ Idem p. 12.

³⁶⁸ LÉVINAS, 1997 p. 293.

O outro não é nem meu amigo, nem meu inimigo, nem meu complemento, é simplesmente presença, exterioridade, e a relação face a face faz originar a compreensão de que o outro, como rosto, me interpela e de que sou por ele responsável:

o rosto impõe-se a mim sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável (...). A epifania do absolutamente outro é rosto em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indignação. Sua presença é uma intimação para responder.³⁶⁹

O outro não é um ser constituído pelo sentido que a minha consciência lhe atribui, mas sim, é absolutamente exterioridade em relação a mim, é um existente independente que se manifesta no seu próprio rosto, que, entretanto, se despoja de suas qualidades objetiváveis e se mostra na sua nudez. Estando presente, esse rosto pode ser descrito em suas particularidades como olhos, nariz, boca, etc, mas estes componentes, passíveis de descrição, não são o “rosto”. “O rosto não é pois, a cor dos olhos, forma do nariz, frescor das faces”,³⁷⁰ mas consiste, justamente, no desnudamento da sua forma, a qual, contudo, o manifesta, é o que se percebe por detrás e para além da sua aparência, é uma abertura na abertura do intencional. De fato,

o outro que se manifesta no rosto perpassa de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretanto, já a manifestava. (...) o rosto fala. A manifestação do rosto é primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura”.³⁷¹

Por isso, o outro é absolutamente exterioridade em relação ao eu, é transcendência, é ausência de objetividade para o eu, é enigma que se subtrai ao oferecer o seu rosto ao olhar, é, enfim, a ausência ou a não-presença nestes traços

³⁶⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1993 b p. 60-61.

percebíveis. E é esse enigma que desempenha um papel sobremaneira decisivo na vida ética do homem, visto que, diante da presença do outro inexistente a possibilidade de se subtrair a uma atitude de responsabilidade. Daí que, “o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético”,³⁷² já que diante do outro, o eu é infinitamente responsável, “como se todo o edifício da criação repousasse sobre seus ombros”.³⁷³

Esta responsabilidade total tem origem mesmo antes do momento em que irrompe o rosto do outro diante do eu e por mais que o eu assuma a sua responsabilidade pelo outro, não pode exigir ou esperar reciprocidade, pois a responsabilidade do outro é problema e assunto dele. Com isso, Lévinas aponta para a enormidade da responsabilidade que pesa sobre o sujeito. “Sou responsável por outrem sem esperar recíproca (...) Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem: eu sou “sujeito” essencialmente neste sentido”.³⁷⁴

O que dá acesso à significação é o rosto do outro, como gênese do significativo, que não é mediação, mas sim, pura imediação por ser a instância original em que se tece a comunicação. Assim, o aparecimento do rosto diante do eu instaura uma exigência ética por aparecer desnudo de suas peculiaridades, como revelação do outro que exige respeito e acolhida, porque é pobre, peregrino, estrangeiro, fraco, indefeso. Mais que isto, o rosto é imperativo, é uma voz que silenciosamente comanda, obriga e incumbe o eu de toda a carga de fragilidade e indignidade, marcando a derrocada de toda disposição autista do eu. Isto porque o outro é uma relação excedente, uma possibilidade de infinito, anterior a qualquer forma egótica ou egoísta, ou seja, o rosto “que se exprime

³⁷⁰ LÉVINAS, 1997 p. 297.

³⁷¹ LÉVINAS, 1993 b p. 59.

³⁷² LÉVINAS, 1982 p. 77.

³⁷³ LÉVINAS, 1993 b p. 61.

³⁷⁴ LÉVINAS, 1982 p. 90.

impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez da sua fome sem que eu possa ser mudo ao seu apelo”.³⁷⁵

Decorre daí, que a transcendência da totalidade ontológica do eu ao outro se dá pela abertura e pelo acesso à palavra do outro que surge diante do eu como um rosto. No interior da relação ética, a linguagem do rosto antecede a sua própria expressão. Essa linguagem é uma manifestação fenomênica originária, é um dizer revelado no contato com a nudez do rosto, com a fala, com o olhar, com aquilo que o rosto tem a dizer e que a palavra é impotente para exprimir, com aquilo que permanece no terreno do inapreensível. “A manifestação do rosto é já discurso”.³⁷⁶

A idéia que Lévinas reforça é que antes do desvelamento de qualquer fenômeno, antes de qualquer adequação à visão e ao entendimento, o rosto assegura a sua presença, que é também ausência, que significa por si aquém de quaisquer méritos, qualidades ou posições, sem necessidade de conceitos ou representações para ser entendido, quer dizer, o rosto extrapola a ordem da presença. Para Lévinas,

rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. (...) A melhor maneira de encontrar alguém é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele”.³⁷⁷

A linguagem se torna, assim, mais do que mera experiência, mais do que meio de conhecimento de outrem, o espaço do verdadeiro encontro com o outro, com o estranho e o desconhecido do outro, com o que existe para além da objetivação do rosto.

No que tange a esta categoria de linguagem e, subjacentemente, à noção de comunicação/não comunicação, uma rápida digressão seria útil para aquilatarmos em

³⁷⁵ LÉVINAS, 1980 p. 179.

³⁷⁶ Idem p. 53.

³⁷⁷ LÉVINAS, 1982 p. 77-79.

que sentido ela é tomada ou valorada por Camus, Graciliano Ramos e Sartre nas suas obras analisadas aqui.

Sintomático é que Camus, em **La Peste**, a enfoca no âmbito de uma dicotomia. De um lado, como incomunicabilidade. Desde que a cidade de Oran foi fechada, todos os habitantes passaram a viver sob o signo da separação e do exílio. Dentro deste exílio geral nasceu, para cada habitante, um exílio pessoal, em que cada um procurava distanciar-se o mais possível de todos os outros. Entretanto, alguns personagens tentam ultrapassar a barreira da incomunicabilidade. Grand lutava contra a dificuldade relativamente a um romance que pretendia escrever. Tarrou compreendia que “tout le malheur des hommes venait de ce qu’ils ne tenaient pas un langage clair”.³⁷⁸ Por outro lado, Camus confere à linguagem, uma irredutibilidade ao simples tráfico de informações e dota-a de um poder de contato, o que, de certa forma, o aproxima de Lévinas. Em algumas passagens de **La Peste**, a linguagem, em seus desdobramentos dimensionais, mostra-se como o lugar mais apropriado para a proximidade ou para a aproximação dos homens. Vale ressaltar que, em muitos momentos, calar é um outro modo de dizer e de ouvir e sendo assim, é também diálogo, o silêncio constituindo uma instância que ocupa o mesmo patamar que a linguagem.

Na passagem em que Rieux e seu amigo Tarrou tomam em silêncio um banho de mar, este evento celebra o silêncio como liberdade, como abertura da intimidade, como fluxo que diz mais do que o simples não falar. A liberdade e a comunhão acontecem na fissura entre a linguagem e o silêncio e o silêncio chama à linguagem o mundo em sua essência, quer dizer, confere à linguagem um estado de pureza em que transcende o mero nível da comunicação. Este mesmo fenômeno ocorre entre Rieux e sua mãe, o diálogo e o entendimento se processando para além da linguagem articulada no nível

das palavras. Na ressonância do silêncio é que ecoa a expressão, e acontece o encontro, marcando a profundidade e a transcendência da linguagem.

Em Graciliano Ramos, bem ao contrário, a linguagem, mesmo com todo o seu poder, não é capaz, em momento algum, de estabelecer a comunicação. Estabelece, entretanto, uma experiência de cisão, cisão esta radicada no fundamental distanciamento entre homem e mundo, entre o homem e o outro.

Em **Angústia**, os personagens vivem à margem da experiência da comunicação, num mundo de separação, de ausência e de impossibilidade, marcado pela fratura da fala, da linguagem, marcado por uma espécie de morte que é a incomunicabilidade, a ‘insocialidade’.

Já em Sartre, de início, independentemente da linguagem, a comunicação não existe por definição. Sartre situa a relação com o outro sob o signo do conflito: “o conflito é o sentido originário do ser-para-o-outro”.³⁷⁹ À relação, acompanha um hiato não preenchível que inaugura uma experiência vital de uma ‘estrangeiridade’ radical face ao outro que abre um processo de inadesão profunda em que o eu fica no limiar ou aquém da relação, sem condições de alcançar em definitivo a essência dessa relação.

Para Sartre, “o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é (...). Desconhece, pois, a alteridade; não se coloca jamais como outro a não ser a si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro”.³⁸⁰ O outro é visto como objeto e serve para objetivar o eu: “este outro, cuja relação comigo não podemos captar e que jamais é dado, nós o constituímos aos poucos como objeto concreto”.³⁸¹

Enquanto Lévinas diz que a verdadeira relação é ética e se efetiva na dimensão interpessoal do face a face, do estar diante do outro que faz emergir da estrutura

³⁷⁸ CAMUS, 1947 p. 229.

³⁷⁹ SARTRE, 1997 p. 454.

³⁸⁰ Idem p. 39.

fundamental da subjetividade a responsabilidade por outrem, Sartre diz que “encaro o outro como sistema conexo de experiências fora do alcance no qual figuro como objeto entre outros,”³⁸² e acrescenta que “é somente na medida em que se opõe ao outro que cada um é absolutamente para-si, afirma contra o outro e frente ao outro seu direito a ser individualidade”.³⁸³ Assim, o outro é apenas “o mediador indispensável entre mim e mim mesmo”.³⁸⁴

Logo, a relação ética que se produz como linguagem, na ação de se comunicar e de se expressar, na relação do face a face, segundo Lévinas, não pode ocorrer em Sartre. Não há este espaço de virtualidade do outro. Em **La Nausée**, a comunicação não se estabelece jamais. O personagem Roquentin é impedido de atender o apelo dinâmico na busca em direção ao infinito, de encontrar o outro que o conduziria para além de si mesmo. Permanece amuralhado num sentimento particular que o separa e isola dos outros e que engendra uma agressividade latente que resulta da sua dificuldade de se comunicar.

Para além desses posicionamentos, como já ressaltado, em Lévinas, a linguagem recebe o estatuto de significação e transcendência, os signos e as palavras não são senão modos de falar de uma realidade que não pode ser encerrada nos limites da representação formal. O que rompe o silêncio, no sentido da incomunicabilidade, não é uma palavra qualquer, mas o próprio rosto, é o outro que se exprime com e por sua alteridade, é o rosto como expressão, como palavra originária, como um salto da linguagem ao mais além da linguagem, o “dito de outro modo”.

Tudo isto aponta para um homem, ou melhor, para um “outro homem”, cuja estrutura da subjetividade seja diferenciada para ser capaz de escutar a voz sem que se

³⁸¹ Idem p.297.

³⁸² Idem p. 297.

³⁸³ Idem p. 307.

pronunciem palavras, para escutar um dizer original, que se efetiva no evento mesmo da relação. Com um tal ponto de vista, Lévinas põe em relevo implicações e conexões teóricas entre a linguagem e a dimensão ética do homem postulando que, onde há linguagem, há também, inexoravelmente, ética. Com este posicionamento, Lévinas dota a linguagem de um sentido indicando e definindo o seu autêntico lugar no âmago da intersubjetividade, estabelecendo que “a linguagem só é possível quando a palavra renuncia precisamente à função de acto e quando volta à sua essência de expressão”.³⁸⁵ Essência esta que se realiza na relação com outrem, no momento em que a linguagem alcança o seu ápice ao abrir o âmbito de uma universalidade ética, no encontro com o rosto.

Ao definir o rosto como linguagem, Lévinas partilha uma idéia que não é nova. De fato, a literatura sempre nos conduziu e acostumou a ler os rostos através das emoções que os atravessam e a vislumbrar neles o segredo das almas. Nas obras que vimos analisando, podemos, de passagem, colher alguns exemplos. Em **La Peste** encontramos expressões como: “le visage même de la satisfaction”, “le visage enflammé de passion”, “Une expression douloureuse se lisait sur son visage”. Em **Angústia**: “A cara parada mostrava cansaço, enjôo”, “mostrava no rosto uma suspeita agoniada”, “um rosto bilioso e faminto”, “as rugas da cara exprimiam espanto, raiva e dor”. Em **La Nausée**, Sartre dedica mesmo todo um capítulo à observação e análise dos rostos quando o personagem Roquentin visita um museu. Aparecem aí expressões como: “une serveuse maîtresse aux traits marqués par le vice”, “avec l’air amusé de faire un distinguo, de rouler une objection de principe, comme un rot léger”, “Que d’intelligence et d’affabilité dans son sourire!”, “sur son doux visage je ne sais quoi d’aride et de désolé”, “son teint de cire et sa moustache bien pensante auraient suffi à

³⁸⁴ Idem p. 290.

éveiller l'idée d'une mort prochaine", "sa bouche infiniment lasse disait assez sa souffrance", "son visage où il y avait une malice singulière".

Neste sentido, mesmo no aspecto científico, o rosto já teve, como na literatura, o valor de testemunho ao constituir a matéria prima da fisiognomonía, teoria com fundamentos aludidamente científicos, que pretende descobrir o caráter da pessoa através dos traços fisionômicos.

Para além dessa representatividade, Lévinas nos conduz a um ultrapassamento da superficialidade da aparência com vista a um procedimento ético. Para ele, o rosto como que perfura os seus próprios atributos oferecidos ao olhar. Mesmo que se represente perspicaz e exatamente o rosto de outrem, este rosto excede a qualquer representação, porque ele é nu, abstrato, sem proteção, vulnerável, destituído e irreduzível a qualquer qualificativo. E é precisamente esta transcendência, esta fragilidade e esta exterioridade que desarma e anula no eu o egoísmo, quebra a auto-suficiência e o individualismo. De fato, "a relação com Outrem é o reviramento da "egoidade" do Eu que ela significa".³⁸⁶

Vemos que Lévinas privilegia, acima de tudo, o rosto como epifania do outro. O rosto não aparece como conceito ou categoria, mas como expressão e linguagem, para além de todas as caracterizações, mostrando o outro em sua alteridade absoluta. Não sendo coisa entre as coisas, o rosto, não obstante, é suscetível de receptividade e de acolhimento ético, é interpelação que coloca em questionamento o mundo egoísta, a segurança e as certezas do eu, desafia o eu na infinita e incondicional responsabilidade, quer dizer, na relação face a face, ao encarar o eu, interpela-o enquanto caracteriza-se pelo modo pessoal de expressar-se e, com esse movimento, abre uma dimensão nova da realidade e põe o eu diante do imperativo ético.

³⁸⁵ LÉVINAS, 1980 p. 180.

Entretanto, esta relação não acentua mais do que a absolutividade dos pólos do eu e do outro, porquanto o outro é sempre exterior, é estrangeiro para o eu, é jamais alcançável por encontrar-se na distância infinita para o eu.

Apesar disto, ou a propósito mesmo disto, Lévinas pretende extrair da pura presença do outro o significado mais plausível para o fato da existência humana, pretende encontrar o verdadeiro sentido para a existência humana na relação com o outro homem, na relação com o infinito que se manifesta na epifania do rosto humano, epifania esta que inscreve uma relação que vai suscitar o discurso ético.

Sem se arvorar em moralista ou pregador da moral, Lévinas apresenta uma ética que não é mais uma lei imposta por Deus aos homens, mas manifestação em cada homem da sua autonomia. Incita o homem a um comportamento que ultrapassa o nível de formulação de princípios para mergulhar numa aventura em que o outro ocupa todos os lugares e desempenha todos os papéis. O homem pode, assim, assumir a dimensão de humano ao exilar-se do ser e voltar-se para o outro. Ser humano, para Lévinas, equivale a ser ético, que, por sua vez, equivale a ser para o outro. Esta, a marca do homem levinasiano, cujo viver é perpassado pelo dinamismo do ser orientado para o outro.

³⁸⁶ LÉVINAS, 1998 p. 12.

CONCLUSÃO

Retomando ainda uma vez a noção de constelação, talvez seja possível agora argumentar, à guisa de conclusão, que embora tenha o homem figurado com frequência como o centro de gravidade, o que ficou notório é que os conceitos de angústia, de náusea, de outro, de solidão, de exílio e de estrangeiro, além de outros, assumiram por momentos este papel, pois nesta constelação, tudo se organiza segundo as linhas de força destinadas a estabelecer e manter as relações e o diálogo entre os conceitos, vale dizer, que da aproximação entre eles, do aparentamento, mas também do choque desta vizinhança, brota a carga e o poder de diálogo e de interpenetração. Muito do esforço foi no sentido de colocar os termos em relação desde o desenho constelar que propomos.

Por outro lado, cada conceito vai se firmar, se cristalizar e ressoar como um totem ou um mensageiro tomando o seu sentido em relação a todos os outros, variando os seus contornos conforme a contaminação do momento.

O vento do eventual não cessa de soprar e de mudar de direção favorecendo as mudanças de lugar, a dialética entre os conceitos e os princípios combinatórios. Aqui, o centro é uma ausência de centro propício ao movimento livre, à difracção. O centro é uma dispersão.

Em termos mais concretos, podemos dizer que, trilhando pelas bordas dos discursos das obras analisadas, constatou-se que, de todos os questionamentos e problemas, aquele que constitui o ponto capital, por onde se definem os sistemas e divergem as escolas é o problema do ser. Nos romances enfocados, vidas conflituosas são narradas. A angustiante problemática das deformações, as misérias, os processos mais obscuros da alma humana, as situações existenciais, a angústia, a complexidade de

existir são fortes fatores na predisposição à solidão, à sensação de exílio interior e de ‘estrangeiridade’ como uma falta ou uma busca de uma territorialidade ou uma pátria.

Do lugar axial de cada obra, os pensamentos dos seus autores, articulados com a sua época, mas com os olhos no futuro, apresentam o homem frente ao próprio dilaceramento.

Para Camus, a angústia nascida do espetáculo de um mundo conturbado impõe a obrigação de procurar fixar sob uma forma coerente as razões de existir, o que supõe consciência e atitude. Sua obra desenvolve o tema da incompreensibilidade radical da existência. Se sentido houver para a existência, o homem, e ele só, poderá encontrar. Reduzido ao individualismo, o homem vê sua personalidade se contrair e tem a consciência de ter perdido qualquer coisa que se aparentava com a integração numa visão mais vasta da existência, o que constitui o exílio em sua negatividade. Para Camus, o homem só se compreende e se identifica numa estrutura de diálogo. Isso significa que a existência não é de ordem monológica, não é alguma coisa que cada um realiza sozinho, mas unicamente numa estrutura de trocas, graças ao domínio de um conjunto de linguagens necessariamente intersubjetivas. A identidade do indivíduo é determinada pelas formas de atitude às quais ele escolhe aderir preferencialmente a outras.

Para Sartre, a existência se define como angústia e “a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia”.³⁸⁷ A ontologia de Sartre insinua inelutavelmente uma compulsão à transformação do homem. Escolha de ser e possibilidade de ser são termos equivalentes que exprimem o fato fundamental de que o homem é devir. A liberdade não é o arbítrio ou o capricho momentâneo do indivíduo, ao

³⁸⁷ SARTRE, 1997 p. 89.

contrário, radica na mais íntima estrutura da existência, é a própria existência, o que possibilita que a modificação do projeto inicial do homem seja a todo momento factível.

O que perpassa a existência é a náusea que, afinal, possui um alcance revelador, revelando, mais exatamente, algo que está além do seu significado imediato e limitado. De forma gradual conduz ao desvelamento ou ao descortínio do sentimento da existência no seu aspecto físico, em sua verdade fundamental. Em **La Nausée**, como de resto em toda a sua obra literária, Sartre expressa em imagens a noção de contingência e, em contrapartida, nessa noção de contingência narrada, se encontram as suas idéias filosóficas sobre o ser, a existência e a liberdade. Subjaz aí que toda a análise existencial de Sartre conduz, necessária e obrigatoriamente, à uma ética que orienta o homem a tomar posições relativamente a todos domínios da vida.

Graciliano assegura o seu lugar entre um e outro. Associa-se a Camus ao mostrar que o ato puramente individual não altera a realidade, nem mesmo a realidade do indivíduo e, neste mesmo sentido, distancia-se de Sartre por acreditar que “os indivíduos, enquanto átomos, são impotentes”.³⁸⁸ Detém-se em considerações sobre o homem, sobre a situação e a condição humana, sobre a busca pela compreensão dos ritmos do pensar e do agir do homem, sobre o seu poder de estabelecer relações consigo mesmo e com os outros e assim criar o seu próprio caminho existencial.

E no movimento do homem como sujeito e suas relações com o outro, a dramaticidade da existência faz-se continuamente presente e avulta a solicitação para que o homem se abra ao conhecimento do seu destinar-se. Quer dizer que o homem afirma a sua existência através da vivência da facticidade do mundo, e através da consciência de si e dos outros estabelece uma nova ordem no mundo. A comunicação com o mundo decorre da significação que a consciência dá aos aspectos do existir e a

tudo que envolve a experiência humana. O homem “graciliânico” é o homem fragmentado, complexo, pleno de reações e impulsos contraditórios, para quem a descoberta do outro não pode ocorrer em qualquer sentido positivo e a tentativa de erigir uma ponte entre o eu e o outro é sempre malograda.

De todas as formas, a angústia sempre fez parte da condição humana. Sob diagnósticos diversos, *taedium vitae*, *displentia sui*, *supervacuum*, ou solidão, isolamento, exílio interior, são quase sempre os mesmos sintomas que perduram. Sua devastação é tão mais considerável desde que se estende hodiernamente sobre uma sociedade regida por um paradoxo, a era da comunicação é a era da solidão. Mas a angústia é menos fatal do que pode parecer, comporta faces positivas que o homem traduz em obras de arte e em atitudes que visam inverter ou reverter todas as direções pressupostas para negar a percepção ordinária, para assinalar a senda pela qual se pode partir para a aventura, pois a sabedoria consiste em saber mergulhar e voar.

Incontestável é o fato de que o mundo é palco de malogros e derrocadas, que a angústia constitui a própria essência do mundo, o seu caráter eidético. As várias faces da angústia refletem as idiossincrasias particulares e vice-versa. As reações do homem são no sentido de evitar ou frustrar aproximações com o outro, tornar impossível a comunicação, estatuir o individualismo traduzido como o desinteresse pelo que concerne à coletividade. Imerso na multidão, o indivíduo não é mais que um elemento indistinto de uma massa, não pode cultivar um sentimento de pertencimento.

Para além da solidão como um fenômeno ligado à existência das multidões, das massas constituídas de individualistas, Sêneca, conforme vimos, já exortava: “alternemos a solidão e o mundo. A solidão nos fará desejar a sociedade e esta nos

³⁸⁸ COUTINHO, Carlos Nelson. “Graciliano Ramos” In: BRAYNER, 1977 p. 99.

conduzirá novamente a nós mesmos: elas são antídotos, uma à outra: a solidão curando nosso horror à multidão e a multidão curando nossa aversão à solidão”.³⁸⁹

Imprescindível, pois, assumir que o homem é apenas um navegante, nômade errante pelas veredas da existência na busca incansável de algo que está sempre mais além, estrela guia dos seus desejos jamais apaziguados. Isto porque “corremos rumo a nós mesmos, e somos, por esta razão, o ser que jamais se pode alcançar”.³⁹⁰

Apesar disso, o homem é um ser aberto para o mundo, para a complexidade da trama da humana condição, um ser do acaso, do risco, da crise, um explorador dos espaços, o que demanda o desenvolvimento de uma flexibilidade e uma plasticidade comportamental além de uma inclinação a explorar até mesmo o subsolo, o âmago da sua presença no mundo.

Nesta altura de nossas considerações, podemos suspeitar que a espessura das experiências analisadas nas obras em estudo são a própria dinâmica da existência, e que o homem não pode ser desvinculado da sua circunstância. Logo, o filão apresenta-se inexaurível. A despeito de reconhecer o caráter manifestamente lacunoso do que foi proposto para reflexão, fato decorrente da natureza mesma do tema e da arborescência das obras que se desenvolvem em tantas direções diferentes, permanece o caráter de provocação e a superabundância de possibilidades interpretativas e de campos de investigação.

O que se mostra irrefutável é que a literatura e a filosofia encontram meios para um profícuo diálogo ao abordar o mesmo enfoque à existência humana. A pergunta “quem é o homem” continua como eclosão de um percurso indagativo obcecado em resgatar a essência. O homem continua sendo o que há de mais estranho ao homem. Ao lado do esforço de Camus, de Graciliano Ramos e de Sartre para um esclarecimento nesse

³⁸⁹ SÊNECA, (sem data) p. 92.

sentido, a contribuição de Lévinas parte justamente desta constatação de que a questão do ser nunca comportou respostas, o ser é sem resposta. A filosofia se permite ultrapassar a questão sem respondê-la.

Entretanto, Lévinas nos coloca diante de uma teoria radicalmente outra e exigente que pode constituir um caminho para produzir um sentido para o homem: não pode haver humano sem *des-inter-esse*, ou seja, a noção de humanidade entrevista e almejada por Lévinas, comporta a exigência do mais puro *des-inter-essamento*. Operando um alargamento e um aprofundamento na compreensão de alguns conceitos, Lévinas toma o rosto como o enigma que constitui o ser humano, para além de todas as idéias e objetivações que se possa elaborar. O essencial aqui é a subjetividade como um para-o-outro, situando as relações inter-humanas na esfera das incidências éticas práticas.

³⁹⁰ SARTRE, 1997 p. 267.

BIBLIOGRAFIA

- BARILIER, Étienne. **Albert Camus filosofia e literatura**. Lausanne: Ed. L'âge d'homme, 1977.
- BARTHES, Roland. **Aula**. Trad. Leila Perrone Moisés. 6ª ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1992.
- BAUDELAIRE, Charles. **Les Fleurs du Mal**. Paris: Librairie Générale Française, 1972.
- BAUDELAIRE, Charles. **Pequenos Poemas em Prosa**. Trad. Dorothei de Bruchard. Florianópolis: Ed. UFSC/Aliança Francesa, 1988.
- BERTON, Jean-Claude. **Histoire de la Littérature et des Idées en France au XXe Siècle**. Col. Profil Formation No. 368/369. Paris: Ed. Hatier, 1983.
- BÍBLIA de JERUSALÉM. 1985.
- BLANCHOT, Maurice. **La Part du Feu**. Paris: Ed. Gallimard, 1972.
- BOISDEFFRE, Pierre de. **Les Écrivains Français d'Aujourd'hui**. 6ª ed. Col. Que sais-je? Paris: Ed. Presses Universitaires de France, 1963.
- BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1980.
- BOUCHET, Madeleine. **L'ennui de Sénèque à Moravia**. Bruchelles. Montreal: Ed. Univers des Lettres/Bordas. Col. Thématique. No 722, 1973.
- BRAYNER, Sônia. **Graciliano Ramos**. Brasília: Ed. Civilização. Col. Fortuna Crítica. Vol 2. INL., 1977.
- CAMPOS, Haroldo de. **A Arte no Horizonte do Provável**. 3ª ed. Col. Debates. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1975.
- CAMUS, Albert. **La Peste**. Paris: Ed. Gallimard, 1947.
- _____. **Carnets I**. Paris: Ed. Gallimard, 1962.
- _____. **Cartas a um Amigo Alemão**. Ed. Livros do Brasil. Trad. José Carlos Gonzáles e Joaquim Serrano, Sem data.
- _____. **Essais**. Paris: Bibliothèque de la Pléiade. Ed. Gallimard, 1977.
- _____. **Le mythe de Sisyphe**. Paris: Ed. Gallimard, 1942.
- _____. **O Mito de Sísifo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara. S.A., 1989.
- _____. **Oeuvres**. Tome II. Paris: Bibliothèque de la Pléiade. NRF., 1995.
- COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução**. Trad. J. Thomaz Filho. Col. Ética e intersubjetividade. Petrópolis: Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2000.

- COUTINHO, Afrânio. COUTINHO, Eduardo de Faria. **A Literatura no Brasil**. Vol. V. Niterói: Rio de Janeiro: Ed. José Olímpio co-edição Universidade Federal Fluminense UFF (EDUFF) 1986.
- CULT Revista Brasileira de Literatura. No. 59 ano IV, São Paulo:Ed. Lemos Editorial, jan., 2001.
- CULT Revista Brasileira de Literatura. No. 34 São Paulo: Ed. Lemos Editorial, maio, 2000.
- DELEUZE, Gilles. GUATARI, Felix. **O Que é Filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.
- EUROPE. No. 705/706 Janvier-Février. Paris: 1988.
- EUROPE. No. 846 Octobre Paris: 1999.
- FOUQUIÉ, Paul. **L'Existentialisme**. 18^a ed. Col. Que sais-je? Paris: Ed. Presses Universitaires de France, 1979.
- FREUD, Sigmund. **O Mal Estar na Civilização**. Edição brasileira das obras psicológicas completas. Vol.XXI (1927-1931) Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.
- HEIDEGGER, M. **Kant e o Problema da Metáfora**. Ed. Duas cidades, 1976.
- HENRI-LEVY, Bernard. **O Elogio dos Intelectuais**. Trad. Celina Luz. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1988.
- KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros Para Nós Mesmos**. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Éthique et Infinie**. São Paulo: Ed. Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.
- _____. **Da Existência ao Existente**. Trad. Paul Albert Simon.. Campinas: São Paulo: Ed. Papirus, 1998.
- _____. **El Tiempo y el Outro**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A. I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona Buenos Aires México, 1993.
- _____. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: R.J: Ed. Vozes, 1997.
- _____. **Humanismo do Outro Homem**.. Petrópolis: R. J: Ed. Vozes, 1993.
- _____. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Portugal: Ed. 70 Ltda., 1980.
- LOTTMAN. H. **Albert Camus**. Madrid: Ed. Taurus, 1994.
- LUKÁCS, Georges. **La Théorie du Roman**. Tradução Francesa. Genebra, 1963.
- LUPPE, Robert. **Albert Camus**. 9^{ème} ed. Col. Classiques du XX^{ème} siècle. Paris: Ed. Universtaires, 1963.
- MAGAZINE LITTÉRAIRE. No. 276 Avril. Paris: 1990.
- MAGAZINE LITTÉRAIRE. No. 384 Février. Paris: 2000.
- MARCEL, Gabriel. **Du Refuz `a l'Invocation**. Paris: Gallimard, 1942.
- MENDES, Murilo. **Poesia Completa e Prosa**. Luciana Stegagno Picchio (org) Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1994.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le Roman et la Métaphysique**. Paris: Ed. Nagel, 1966.
- PASCAL, Blaise. **Pensées**. (Extraits) Col. Nouveaux Classiques Larousse. Robert Barrault (org) Paris: 1965.
- _____. **Pensées**. Paris: Garnier-Flammarion, 1973.
- PAZ, Octávio. **Signos em Rotação**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. Col. Debates. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.
- PINTO, Manuel da Costa. **Albert Camus, um elogio do ensaio**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
- RAMOS, Clara. **Mestre Graciliano: confirmação humana de uma obra**. Rio de Janeiro: Col. Retratos do Brasil. Vol. 134 Ed. Civilização Brasileira S. A., 1979.
- RAMOS, Graciliano. **Angústia**. 13^a ed. São Paulo: Ed. Livraria Martins Fontes S. A. 1971.
- _____. **Cartas**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1980.
- REY, Pierre-Louis. **L'Étranger (1942) Camus**. Col. Profil Littéraire. Dirigée par Georges Décote. Série Profil d'oeuvre. Paris: Ed. Hatier, 1991.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Julie ou la Nouvelle Heloise**. Paris: Ed. Garnier-Flammarion, 1967.
- SANTIAGO, Silviano. **Em Liberdade**. 3^a ed. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1981.
- SARTRE, Jean-Paul. **La Nausée**. Paris, Ed. Gallimard, 1938.
- _____. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad. Vergílio Ferreira et al. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978.
- _____. **O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 5^a ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997.
- SARTRE Jean-Paul. FERREIRA, Vergílio. **O Existencialismo é um Humanismo**. 4^a ed. Trad. Vergílio Ferreira. Lisboa: Ed. Presença LDA., 1970.
- SÊNECA, L. Aneu. **Medéia: obras de Sêneca**. Trad. G. D. Leoni. Col. Universidade Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint Ltda. Edições de Ouro, Sem data.
- TODD, Olivier. **Albert Camus, uma vida**. Trad. Mônica Stahel.. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1998.
- VIANA, Vivina de Assis. **Graciliano Ramos**. Col. Literatura Comentada. São Paulo: Ed. Abril Educação, 1981.