

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

Marja Mangili Laurindo

JUSTIÇA E REVOLTA EM ALBERT CAMUS

Florianópolis

2014

Marja Mangili Laurindo

JUSTIÇA E REVOLTA EM ALBERT CAMUS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito à obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Jeanine Nicolazzi Philippi

Florianópolis

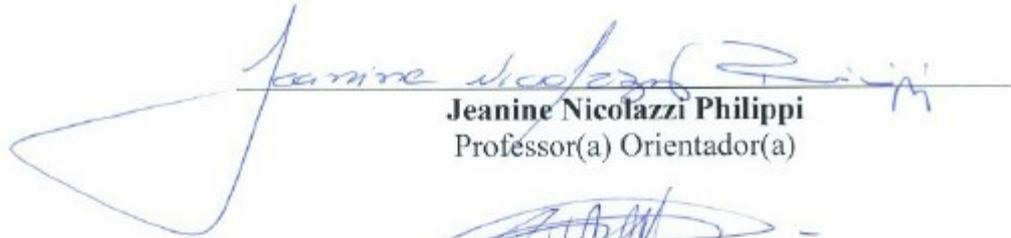
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

TERMO DE APROVAÇÃO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado "**Justiça e Revolta em Albert Camus**", elaborado pelo(a) acadêmico(a) **Marja Mangili Laurindo**, defendido em **08/12/2014** e aprovado pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10,0 (dez), cumprindo o requisito legal previsto no art. 10 da Resolução nº 09/2004/CES/CNE, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução nº 01/CCGD/CCJ/2014.

Florianópolis, 8 de Dezembro de 2014



Jeanine Nicolazzi Philippi
Professor(a) Orientador(a)



Victor Cavallini
Membro de Banca



Luiz Alberto Hebeche
Membro de Banca

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, à minha família, exemplo de resistência que, à sua maneira, me ensinou desde cedo que a vida é absurda, mas que deve ser vivida em sua plenitude;

Aos meus amigos Marina Lis, Gabriela e Affonso, que tornaram possível a vida entre as paredes do Centro de Ciências Jurídicas. Aos amigos Gustavo e Joanir, que dividiram comigo as aflições acadêmicas dos últimos meses. À Joana, amiga querida de sempre, pelas conversas e pelo carinho;

Ao Programa de Educação Tutorial, que a esta altura já se confunde com a minha graduação. Aprendi muito enquanto bolsista e tive o prazer de conhecer, ao longo desses quatro anos, pessoas que fizeram a diferença na minha vida de estudante;

À professora Jeanine, pela valiosa tutoria e exemplo prático de que uma rara ética ainda é possível;

Ao Victor, presente do PET para a minha vida, companheiro que me auxiliou em todo o período de produção deste trabalho.

RESUMO

O presente trabalho estudará os conceitos de revolta e justiça a partir do entendimento de Albert Camus. Para isso, far-se-á uma análise cronológica que abarca, nos três capítulos, os temas absurdo, revolta e justiça, respectivamente. No primeiro capítulo, a questão do absurdo é colocada sobretudo a partir das obras *O estrangeiro* e *O mito de Sísifo*, a fim de introduzir o pensamento do autor estudado. No segundo capítulo, o conceito de revolta passa a ser o objeto de estudo a partir do ensaio *O homem revoltado*, o qual dá os indicativos mais sólidos para o terceiro capítulo, que se propõe a compreender o tema justiça em Albert Camus. Neste último capítulo, se demonstrará que o entendimento camusiano de justiça está inteiramente associado a sua ideia daquilo que se pode chamar de revolta autêntica e às suas implicações.

Palavras-chave: Absurdo; revolta; justiça; Albert Camus.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 ENTRE O SOL E A MISÉRIA: OS PRIMEIROS ANOS	10
2.1 Camus: um nietzschiano à esquerda	11
2.2 Um romance estrangeiro	14
2.2.1 O julgamento de um niilista: o judiciário à procura por um sentido.....	16
2.2.2 Meursault: por uma moral da quantidade	18
2.3 A pedra que rola	22
3 DE SOLITÁRIA À SOLIDÁRIA: A REVOLTA CAMUSIANA.....	28
3.1 A peste: Rieux para além de Meursault	29
3.2 Do absurdo à revolta.....	34
3.3 A revolta metafísica	38
3.4 A revolta histórica.....	42
4 A JUSTIÇA E O JUSTO.....	52
4.1 A medida necessária	53
4.2 Kaliaiev: o justo	58
4.3 Por uma justiça relativa	64
5 CONCLUSÃO.....	78
REFERÊNCIAS	81

1 INTRODUÇÃO

Nascido na periferia da cidade de Dréan, na Argélia, Camus desde cedo experimentou da condição dura do homem que se encontra à margem da sociedade. No entanto, ao invés de um endurecimento possivelmente experimentado pela pobreza, absorveu da natureza argelina o caráter de um poeta que saúda a beleza do mundo.

Camus, contra a vontade de sua família e na contramão do que é quase certo àquele que é pobre, ingressou na faculdade de filosofia e concluiu seus estudos. Aos vinte e dois anos começa sua carreira literária com o escrito *O avesso e o direito*, obra que já manifesta o estilo único de Camus e muitos dos temas que viria a abordar até sua morte. Escreveu, a partir de então escreve toda sorte de obras, desde romances, ensaios, artigos a peças de teatro. Também desde cedo dedicara-se à resistência política ao enfrentar os problemas da miséria, da guerra e do colonialismo: em 1938, Camus ajuda a fundar o jornal *Alger Républicain* e, durante a Segunda Guerra Mundial, até 1947, colabora com o jornal francês de resistência *Combat*, onde publica diversos textos contra o colonialismo francês sobre a Argélia, a estupidez da guerra e o niilismo de seu tempo.

Com o término da ocupação da França pelos nazistas, em 1944, e da Segunda Guerra Mundial, em 1945, Camus, passou a focar sua atenção aos problemas que enfrentava a então União Soviética, sobretudo no que se refere aos campos de concentração. A forte crítica que fez à precária situação soviética e à teoria marxista colocou-o em franca oposição à intelectualidade francesa. Em 1952 Camus publica *O homem revoltado*, obra em que fundamenta suas certezas nesse sentido, foi o estopim para o rompimento com a esquerda pró-URSS e marxista. Bem ilustra esse momento a discussão com Jean-Paul Sartre e Francis Jeanson, que o acusam de tentar despojar o homem de seu caráter histórico ao fazer críticas à revolução.

Em 1960, três anos após ter sido agraciado pelo Prêmio Nobel de Literatura, Camus sofre um acidente de carro, no qual morre imediatamente, aos 47 anos. Em seu bolso, encontra-se uma passagem de trem para o mesmo percurso que, por insistência de seu editor, Michel Gallimard, também morto na batida, deixou de fazer.

Este trabalho, na pretensão de manter vivo o pensamento deste homem que, em seus escritos políticos, nunca evitou um tom de prosa poética, pretende estudar o tema da revolta e da justiça na obra de Albert Camus. Os pesquisadores em Direito têm, nos últimos anos, se atido sobremaneira ao estudo do romance *O estrangeiro*, isto é, têm produzido trabalhos a partir de uma perspectiva quase estrita que coloca Camus na linha de estudos “Direito e Literatura”. O que aqui se propõe é colocar a obra do Camus em sua totalidade como um possível meio de compreender o Direito em sua atualidade, sobretudo a partir de um olhar teórico e filosófico. Para isso, as obras *O Mito de Sísifo* e *O homem revoltado* se mostram indispensáveis para uma leitura do pensador argelino. Outras obras, embora não sejam todas aqui abarcadas, também devem ser estudadas a fim de que seja feito jus ao pensamento camusiano na área do Direito.

Nesse intento, busca-se traçar uma linha de desenvolvimento mais ou menos cronológico do pensamento camusiano, partindo dos seus primeiros escritos em direção aos seus últimos. Procurar-se-á entender, gradualmente, os conceitos dos quais Camus se utilizou, como o de “absurdo” e o de “revolta”. Far-se-á uma divisão da obra em etapas a fim de que se possa clarear a compreensão do tema, mas a verdade é que ambos os conceitos permeiam a totalidade da obra de Camus.

Escolhem-se, nesse intuito, algumas obras-chave para trabalhar o objeto de estudo. No primeiro capítulo, o trabalho se volta ao que Camus chama de “expressão da negação” através do romance *O estrangeiro* e de *O mito de Sísifo*. Pretende-se, através da história de Meursault, colocar a questão do sentimento de absurdo e, posteriormente, a noção de absurdo acerca da relação homem-mundo, que passa necessariamente, na história ocidental, pelo questionamento da relação entre homem e Deus. Nesse primeiro momento o homem se insurge, solitário, contra uma condição injusta ante um Deus silente. Na ausência de Deus, de um valor que oriente a ação, o homem se depara com o niilismo e o suicídio.

O segundo capítulo funcionará como uma transição entre a “expressão da negação” e a “expressão do positivo”. Nesse capítulo, a obra *O homem revoltado* dá as primeiras indicações do entendimento sobre a revolta no nível da coletividade. Se antes o homem se via sozinho no mundo, agora se encontra diante de uma humanidade com quem divide os mesmos problemas. A fim de melhor compreender essa questão, se fará uma breve análise sobre o romance *A peste*. Nesta etapa, o niilismo é fortemente condenado em nome de um valor que cabe ao homem introduzir na própria existência.

O último capítulo se atém à revolta solidária e suas implicações no campo da moral camusiana. A partir do entendimento de que o homem revoltado é o sujeito que introduz o valor na história, Camus associará a esse valor a ideia de medida, último passo para a compreensão do seu entendimento sobre justiça. Os temas de valor, direito, medida, meios e fins justos serão estudados a fim de que a relação entre revolta e justiça seja situada na obra camusiana.

2 ENTRE O SOL E A MISÉRIA: OS PRIMEIROS ANOS

“Ah, meu caro amigo! – exclamou Bazárov. – Que maneira de falar! Veja o que eu faço; há um lugar vazio, na mala, e vou pôr aqui um punhado de feno; o mesmo acontece na nossa mala da vida; nós a enchemos com alguma coisa, só para não ficar um vazio.”

(Ivan Turguêniev, *Pais e filhos*)

Argelino de descendência francesa por parte de pai, morto durante a Primeira Grande Guerra, e espanhola, por parte de mãe, Camus experimentou desde cedo a injustiça da pobreza e, por outro lado, a justiça do sol. Essas duas condições, a de ambiente e a social, dão a tônica de seus escritos desde seus primeiros ensaios, como em *O avesso e o direito*, escrito aos 22 anos, nos idos de 1937, em sua terra natal. No prefácio deste livro, escrito em 1958 quando da reedição do livro, Camus afirma que *Para corrigir uma indiferença natural, fui colocado a meio caminho entre a miséria e o sol. A miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na história; o sol ensinou-se que a história não é tudo* (CAMUS, 2007, p. 18).

Mais ensaísta que filósofo propriamente dito, Camus usava literatura e jornalismo para, em uma espécie de prosa poética, convencer seus leitores de que – não obstante a absurdidade do mundo – é preciso resistir, sem alimentar qualquer esperança em um futuro prometido, divino ou historicamente profético.

Seus primeiros escritos revelam que o jovem argelino não se distancia do Camus da maturidade. No já citado livro de ensaios *O avesso e o direito*, temas que são recorrentes ao longo de sua obra, como a absurdidade do envelhecimento da carne, a mecanicidade do cotidiano, a indiferença do mundo, o suicídio, a sensação de ser estrangeiro já se fazem presentes. É nestas obras iniciais que o sentimento de absurdo transparece e instaura condições para o que viria a ser seu livro mais popular, *O estrangeiro*, escrito por volta de 1940 e publicado no ano de 1942.

Também se encontram nos escritos do jovem Camus posições políticas que seriam defendidas mais tarde quando de seu rompimento com a esquerda marxista, desencadeada à época pela publicação de *O homem revoltado* (1951), como a ideia de que a vida vale mais do que um argumento: *Sim, tudo é simples. São os homens que complicam as coisas. Que não nos venham contar histórias. Que não nos venham dizer, sobre o condenado à morte: “Vai*

pagar sua dívida com a sociedade”, e sim: “Vão cortar-lhe o pescoço.” (CAMUS, 2007, p. 72)¹.

Vê-se que a obra inicial de Camus se torna indispensável para a compreensão dos termos que configuram a totalidade do pensamento camusiano. No entanto, pode-se dizer que é a partir de *O estrangeiro* e d’*O mito de Sísifo* – este último entendido como a expressão ideológica do romance – que seu pensamento toma contornos mais claros quanto ao que seria entendido como o pensamento camusiano.

2.1 Camus: um nietzschiano à esquerda

A obra de Albert Camus pode ser dividida em duas fases indissociáveis: a de negação, composta, sobretudo, pelas obras *O estrangeiro* e *O mito de Sísifo*, em que Camus trata de desenvolver a genealogia do *absurdo*, e a fase positiva, delineada nas obras *A peste* e *O homem revoltado*.

Não seria impossível falar de Camus sem falar de Nietzsche. No entanto, uma breve análise da herança nietzschiana na obra de Camus quer fazer, minimamente, jus à importância do filósofo alemão, presente nas entrelinhas dos contos e nas citações de seus diários desde os tempos em que Camus escrevia seus primeiros textos na Argélia. A divisão entre as ditas duas fases pode ser, sob um ponto de vista grosseiro, resumida a evolução do relacionamento que Camus mantinha com o pensamento de Nietzsche, tendo em vista que os temas do absurdo e da revolta, centrais das fases já mencionadas, são cada qual ao seu modo uma reação ao *amor fati* do filósofo alemão. A primeira delas é uma manifestação camusiana de amor às coisas mundanas, à renúncia à terra prometida pelo cristianismo e a aceitação da ausência de um sentido quando Deus está morto, temas comuns em *Assim Falava Zaratustra*:

Em outros tempos, blasfemar contra Deus era o maior dos ultrajes, mas Deus morreu e com ele morreram esses blasfemadores. De ora em diante, o crime mais atroz é ultrajar a terra e ter em maior conta as entranhas do insondável do que o sentido da terra!

Outrora, a alma olhava o corpo com desdém. Nada era tido em mais alta estima que esse desprezo. A alma queria que o corpo fosse fraco, horrível, consumido de fome. Julgava deste modo libertar-se furtivamente dele e da terra.

Oh! Essa mesma alma era ela mesma fraca, horrível e consumida pela fome! Para essa alma, a crueldade era seu deleite! (NIETZSCHE, 2008, p. 23).

¹ Também é possível identificar, através dos seus primeiros diários, a importância conferida à arte e o caráter revolucionário que defenderia nas obras posteriores: *A arte não é tudo para mim. Que ao menos ela seja um meio*. (CAMUS, 2014, p. 12).

Em *O mito de Sísifo*, Camus, por sua vez, aponta para uma liberdade absurda e reclama por um retorno à consciência, pelo qual se admite que o que é real se restringe a sentir e viver. Essa consciência é a liberdade absurda, pela qual a crença em uma liberdade prometida em uma vida celestial deve ser descartada em nome da aceitação de uma vida finita, de uma liberdade possível.

Mergulhar nessa certeza sem fundo, sentir-se suficientemente alheio à sua própria vida para acrescentá-la e percorrê-la sem a miopia do amante, aí está o princípio de uma libertação. Essa independência nova tem um prazo, como toda liberdade de ação. Não passa de um cheque sobre a eternidade. Mas substitui as ilusões da liberdade, que se detinham todas na morte. A divina disponibilidade do condenado à morte diante do qual em certa madrugada as portas da prisão se abrem, esse incrível desinteresse por tudo, exceto pela chama pura da vida, a morte e o absurdo, são aqui, nota-se, os princípios da única liberdade razoável: aquela que um coração humano pode sentir e viver. (CAMUS, 2010b, p. 71).

Nota-se nas passagens citadas a tríade “pessimismo, revolta e adesão profunda ao mundo” (ALVES, 1998), comum aos pensamentos de Nietzsche e Camus. Negando-a ou afirmando-a, Camus se utiliza da filosofia nietzschiana para dar estrutura aos seus conceitos. A primeira das tarefas é a negação dos valores morais de uma sociedade de fé e uma apologia às coisas da terra, constantes d’*O mito de Sísifo* e d’*O Estrangeiro*. A fé em Deus e na sua promessa rejeita qualquer prazer terreno em nome de um além. A crítica ao cristianismo e à institucionalização de uma moral de rebanho são questões primordiais na obra nietzschiana. Como Nietzsche, Camus não nega a existência de um Deus: limita-se a ignorá-lo e apontar os males do desperdício do agora em nome de uma terra prometida.

O amor às coisas da terra também está presente nos temas da juventude de Camus, como bem se depreende do conto *Amor pela vida*, em que se afirma que *não há amor de viver sem desespero de viver* (CAMUS, 2007, p. 100). A preocupação essencial desta fase inicial está focada na defesa de um amor incondicional pela vida, pelas suas belezas mundanas, impropriáveis e eternas, que fogem do poder do homem mortal. Camus e Nietzsche sabem que é honesto aceitar a condição de mortais em que se acham sem, contudo, abdicar de viver. É amor pelo homem, pela natureza e pela condição absurda em que se encontra que reivindica a necessidade urgente de amar o presente; é o prenúncio de uma revolta contra a morte, da afirmação da vida que fará parte de suas obras finais e que, por ironia, colocará Camus contra o Nietzsche que ama *incondicionalmente* a vida. A crítica ao amor desenfreado nietzschiano dará tema a uma parte da obra de maturidade *O homem revoltado*. Isso, no entanto, se verá com mais calma adiante.

Michel Onfray (2009) aponta que entre Camus e Nietzsche há muitos pontos em comum, em especial um pensamento nem otimista nem pessimista, mas trágico². Importa que Camus, por intermédio da obra nietzschiana, trave determinante relação com a arte grega helenística, pela qual se dá importância ao impulso artístico não apenas na celebrada medida e harmonia que caracteriza a arte grega clássica, mas também a desmedida dionisíaca. Em contraposição a uma hegemonia da harmonia apolínea, Nietzsche resgata a arte dionisíaca em *O nascimento da tragédia*. É através da irresistível pulsão de viver dionisíaca e a apreciação do belo apolíneo que nasce o resignado *amor fati* nietzschiano. Essa tensão entre os opostos Apolo e Dionísio, promovida pela tragédia grega, é essencial para a compreensão do pensamento tanto literário quanto filosófico do autor argelino.

Como bem explica Marcelo Alves em *Camus: entre o sim e o não a Nietzsche*,

No conjunto da obra de Camus, o teatro desempenha um papel importante: é através da ação dramática que as questões da existência podem vir à tona na sua complexidade de carne e espírito. [...]. Se o ensaio explica e o romance e o conto descrevem, o teatro *vivencia* as contradições que o homem experimenta em seu confronto lúcido com o mundo. Por isso, a tragédia, com seus heróis dilacerados entre o divino e o profano, entre a ordem e a *hybris* (desmedida), entre *ser ou não ser*, é mais do que um gênero dramático para Camus, é a fonte de uma verdade que o homem de qualquer época não pode ignorar: entre mundo e homem há uma tensão que, quando negada ou rompida, arrasta seu infrator para o sofrimento e a dor. (ALVES, 1998, p. 49, grifo do autor).

A tragédia é, na tradição nietzscheana, o melhor modo de representar o mundo já que, diversamente do drama, não apelam a um maniqueísmo entre bem e mal, mas aponta para um equilíbrio entre essas forças que constituem a condição humana. É assim que as barreiras da ação individual estão quebradas: as ações dos homens devem visar à harmonia de uma ordem que exige limites (ALVES, 1998). Onfray, no mesmo sentido, dirá que *o pessimista vê o pior em tudo, o otimista o melhor em cada coisa, enquanto o trágico não vê nem o melhor nem o pior, nem o bem nem o mal, nem o bom nem o mau, mas a realidade como ela é*³. (ONFRAY, 2009, p. 64).

² “[...] son diagnostic étayé et rigoureux du nihilisme européen ; son invitation à dépasser l'idéal ascétique du judéo-christianisme ; sa proposition de nouvelles valeurs et de nouvelles possibilités d'existence ; son ontologie radicalement immanente ; sa passion pour la philosophie grecque avant Socrate ; sa destruction de toute métaphysique occidentale au profit d'une physique de la volonté de puissance ; sa crainte devant la montée d'un socialisme abreuvé aux sources du nihilisme et nourri aux passions tristes ; sa passion pour la lumière méditerranéenne contre les brumes du nord ; **sa pensée ni optimiste ni pessimiste, mais tragique** ; son invitation à la vie philosophique ; son art de penser en dehors de l'institution universitaire ; sa figure du philosophe artiste ; sa pensée de la douleur comme occasion de force – le fameux « ce qui ne me tue pas me fortifie » du Gai Savoir – et tant d'autres idées architectoniques d'une pensée hors institution.” (ONFRAY, 2009, p. 61-62, grifo nosso).

³ “Camus aime en Nietzsche le pessimiste qui refuse de s'avouer tel. Il voit son optimisme volontariste comme une tentative désespérée de ne pas sombrer dans le pessimisme. Il aurait pu récuser le caractère opératoire de

A tragédia se caracteriza pelo enfrentamento de duas forças igualmente legítimas (GUÉRIN, 2009, p. 861). Observando-se o mito de Prometeu, pode-se dizer que, pela visão trágica, seu posicionamento é, ao mesmo tempo, justo e injusto e Zeus, que o oprime fortemente, também está em seu direito. Ambos são justificáveis, senão justos. Ninguém nunca tem razão absoluta. É por esse pensamento comedido, que vai além do maniqueísmo entre o certo e o errado, o bem e o mal do gênero (melo) dramático, que Camus retoma o pensamento grego trágico.

A Grécia, com sua paisagem mediterrânea ensolarada e o culto da beleza e da medida por sua arte por um lado e, por outro, o amor pela vida como ela é, é para Camus referência salvadora da Europa envolvida na frieza da guerra e dos cálculos históricos.

O homem ocidental matou o Deus cristão, mas o substituiu por outro: a História. Se para os gregos a vida era bem representada por um ciclo, para os europeus cristãos e marxistas a vida é uma linha retilínea com um início e um fim certo. Neste sentido se verá que a obra de Camus como um todo não é plenamente compreensível sem as noções de mito, de limite (medida), de beleza, de natureza e de tragédia constantes do pensamento grego antigo. A tragédia é essencial para compreender-se o homem e o artista Albert Camus inseridos no contexto do pós-guerra e no turbilhão de problemas éticos em que se envolvia a União Soviética.

Os romances camusianos se preocupam em expressar essas características ao longo de sua jornada. *O estrangeiro* é o primeiro de seus livros a fazer sucesso ao levantar questões pertinentes ao sentimento de incertezas da época da Segunda Guerra. Far-se-á uma breve análise sobre os temas suscitados pela obra.

2.2 Um romance estrangeiro

No primeiro de seus cadernos – que consistem nos diários escritos ao longo de sua vida – publicados no Brasil⁴, Camus indica o papel que designou à arte: *As obras de arte nunca bastarão. A arte não é tudo para mim. Que ao menos ela seja um meio.* (CAMUS, 2014, p. 12).

l'opposition entre pessimiste et optimiste au profit d'une autre grille de lecture : le pessimiste voit le pire partout, l'optimiste le meilleur dans chaque chose, **alors que le tragique ne voit ni le meilleur ni le pire, ni le bien ni le mal, ni le bon ni le mauvais, mais le réel tel qu'il est – ce qui définit le tragique.**” (ONFRAY, 2012, p. 64, grifo nosso, tradução nossa).

⁴ CAMUS, Albert. *Esperança no mundo*. Hedra: São Paulo, 2014.

Os romances, as peças teatrais, os ensaios e as crônicas jornalísticas lhe constituíam um meio genuinamente artístico de expressar seu pensamento. Mesmo as obras ditas ideológicas *O mito de Sísifo* e *O homem revoltado* são, ao seu modo, artísticas, na medida em que não traem a prosa poética que lhe é característica.

O estrangeiro foi a forma romanesca encontrada por seu autor para explicitar as condições do homem em seu tempo. Meursault, funcionário de um escritório qualquer, é o narrador de seu próprio destino, que começa a ser de conhecimento do leitor a partir do enterro da mãe do personagem: *Hoje mamãe morreu. Ou talvez ontem, não sei bem. Recebi um telegrama do asilo: “Sua mãe faleceu. Enterro amanhã. Sentidos pêsames.” Isso não esclarece nada. Talvez tenha sido ontem.* (CAMUS, 2009, p. 7).

O personagem lacônico de Meursault recebe a notícia da morte da mãe com a mesma indiferença e formalidade com que lhe é dada a notícia. Os que convivem com ele são personagens de sua vida burocratizada, cujos laços de amor e amizade dão lugar a relações contingentes e pouco importantes. Meursault parece manter a sua rotina sem quaisquer surpresas: *Pensei que passara mais um domingo, que mamãe agora já estava enterrada, que ia retomar o trabalho, e que, afinal, nada mudara.* (CAMUS, 2009, p. 27). O mundo, após a morte de sua mãe, continuava o mesmo: os transeuntes ainda passavam à vista da sacada de seu apartamento, as crianças ainda corriam para pegar o bonde, o mar ainda recebia os corpos bronzeados. Nada realmente mudara. Não há lugar para sobressaltos, para alterações, tampouco para qualquer revolta. As relações violentas entre o vizinho Salamano e seu pobre cachorro, o espancamento da mulher moura pelo infame Raymond, não causam qualquer tipo de sentimento de indignação no personagem-narrador.

Quando perguntado se gostaria de ser amigo de Raymond, lhe responde que “tanto fazia”. Quando Marie lhe pergunta se a ama e se a desposaria, lhe responde que não, mas que se a ela agradaria a ideia de casamento, não via impedimentos para se casarem. Seu chefe propõe que seja transferido à Paris: *Disse que sim, mas que no fundo tanto fazia. Perguntou-me, depois, se eu não estava interessado em uma mudança de vida. Respondi que nunca se muda de vida; que, em todo caso, todas se equivaliam, e que a minha aqui não me desagradava em absoluto.* (CAMUS, 2009, p. 45). Meursault é um estrangeiro, assim como o personagem do conto *A morte na Alma*, d’*O Averso e o direito*, porque faz parte da condição de todo homem a nostalgia por um tempo perdido em que havia um Deus, uma unidade, a quem recorrer.

Raymond, o vizinho de quem Meursault ouvia confidências, acaba por ser seguido por um grupo de árabes ligados à moura que espancara. É então que, por uma casualidade, vê-se diante de um árabe na praia.

Pensei que bastava dar meia-volta e tudo estaria acabado. Mas, atrás de mim comprimia-se toda uma praia vibrante de sol. [...]. Era o mesmo sol do dia em que enterrara mamãe e, como então, doía-me sobretudo a testa e todas as suas veias batiam juntas debaixo da pele. Por causa desse queimar, que já não conseguia suportar, fiz um movimento para a frente. Sabia que era estupidez, que não me livraria do sol se desse um passo. Mas dei um passo, um só passo à frente. E desta vez, sem se levantar, o árabe tirou a faca, que ele me exibiu ao sol. [...]. Esta espada incandescente corroía as pestanas e penetrava meus olhos doloridos. Foi então que tudo vacilou. O mar trouxe sopro espesso e ardente. Pareceu-me que o céu se abria em toda a sua extensão deixando chover fogo. Todo o meu ser se retesou e crispei a mão sobre o revólver. [...]. Compreendi que destruíra o equilíbrio do dia, o silêncio excepcional de uma praia onde havia sido feliz. (CAMUS, 2009, p. 62-63)

Armado com um revólver e, vendo reluzir a faca do árabe, sob a cruel indiferença do sol, Meursault dispara uma vez e, ainda, mais quatro vezes sobre o corpo inerte do árabe. Começa a segunda parte do livro: a do julgamento.

2.2.1 O julgamento de um niilista: o judiciário à procura por um sentido

A Meursault é designado um advogado, que o avisa de pronto acerca de um inquérito, por parte da promotoria, sobre fatos de sua vida antecedente ao assassinato. Descobriu-se que o acusado havia dado “provas de insensibilidade” durante o enterro da própria mãe. O gordo e curto advogado pergunta-lhe se havia sofrido durante o período de luto, ao que Meursault responde que *É claro que eu amava mamãe, mas isso não quer dizer nada. Todos os seres normais tinham, em certas ocasiões, desejado, mais ou menos, a morte das pessoas que amavam.* A única coisa que ele podia afirmar era que *preferia que mamãe não tivesse morrido.* (CAMUS, 2009, p. 69). O defensor, incomodado com a postura do réu, aconselha-o a não dizer tal coisa em juízo. Meursault, na contramão das expectativas, afirma que não poderia dizer outra coisa que senão a verdade. Diz o narrador: *Comentei que essa história não tinha relação nenhuma com o meu caso, mas ele me respondeu que era óbvio que eu nunca me envolvera com a justiça.* (CAMUS, 2009, p. 70). Pergunta-lhe o juiz de instrução, em outro momento, se o réu acredita em Deus: *Respondi que não. Sentou-se, indignado. Disse-me que era impossível, que todos os homens acreditavam em Deus, mesmo os que lhe viravam o rosto. Essa era a sua convicção, e se algum dia viesse a duvidar dela, a sua vida deixaria de ter sentido.* (CAMUS, 2009, p. 73).

A experiência de Camus como jornalista, ainda na Argélia, garantiu-lhe, pela cobertura dos julgamentos que presenciou, uma melhor compreensão do *modus operandi* do judiciário. Meursault é um estrangeiro no mundo e um estrangeiro no tribunal, perante o júri e os operadores do direito. Poderíamos dizer que o judiciário, representado no romance na figura de um juiz que não se crê na possibilidade na ausência de crença em uma entidade superior, em um promotor que procura, a todo custo, cortar a cabeça de um homem que, no final das contas, é apenas um homem “igual a todos os outros”, de um júri que, como passageiros de um bonde, olham com curiosidade a figura de um criminoso.

A face de um judiciário que pouco se interessa pela fala do réu resta clara no episódio. O julgamento passa à parte, em paralelo à vida do réu. Meursault relata, em determinada passagem da narração, que o interesse do juiz de instrução pelo seu caso acabara após o primeiro interrogatório. *Parecia que o juiz já não se interessava por mim e que, de algum modo, **tinha arquivado o meu caso.** [...] Às vezes, quando a conversa era de ordem geral, eles também me deixavam participar.* (CAMUS, 2009, p. 75, grifo nosso).

O questionamento sobre a morte da mãe – de quem não sabia a idade –, e depois a oitiva das testemunhas que confirmam a indiferença da personagem principal, são a base do argumento da acusação para demonstrar que Meursault é, para além de um assassino, um criminoso incorrigível. Como é possível que, durante o enterro, tenha fumado e tomado café com leite e, ainda mais, travado um relacionamento amoroso e tomado banho de mar no dia seguinte ao funeral?

O judiciário, representado nas figuras do juiz de instrução e do promotor, serve como um exemplo de que persistem, nas instituições e na sociedade como um todo, o desejo de encontrar um sentido universal que justifique a vida e as ações. Quando perguntado sobre o motivo de estar na praia com uma arma no momento do encontro com o árabe, Meursault alega que foi por ordem do acaso. Para o promotor, não é possível que seja obra do acaso. É-lhe difícil, assim como o é para o judiciário, crer na irracionalidade e na contingência das situações.

Meursault não explica – ou não pode explicar – conforme as regras do judiciário porque matou um árabe. Limita-se a dizer que atirou por causa do sol. Diferentemente dos demais estrangeiros do tribunal, o personagem-narrador reconhece a condição limitada e passível de situações *nonsense*, impassíveis de qualquer explicação razoável. Há, no livro de Camus, coisas para além da razão, para além do entendimento que se possa expressar nos autos. Camus não se preocupa em justificar o injustificável.

As cenas do processo são uma sátira feroz ao sistema judiciário, sua composição dramática e sua falsa lógica. O judiciário, não obstante a ausência de qualquer lógica ou justificativa na ação do réu e, porque não, na ordem como as coisas se dão em sua universalidade, atua na busca forçosa por um sentido para o deslanche do caso e, em uma perspectiva ampliada, na própria existência do homem. Ausente na primeira parte do livro, a questão do sentido acaba por estruturar toda a segunda parte, na qual a jurisdição é o agente responsável pela procura por uma lógica que acaba por ser mentirosa (GUÉRIN et al., 2009, p. 293). Na contramão da pura contingência dos atos, o judiciário procura por um sentido, uma intenção – não é a toa que o procurador defende que o crime tenha sido premeditado – uma continuidade psicológica que faz da insensibilidade de Meursault ao funeral de sua mãe a causa de seu crime. *O estrangeiro*, aponta Sartre, pode ser entendido como uma denúncia da má-fé dos discursos estabelecidos, inclusive os institucionais, especialmente o do sistema judiciário, promotor de uma *justiça absurda que jamais poderá compreender ou apreender os fatos que se propõe punir*. (SARTRE, 2005a, p. 125).

O personagem narrador do estrangeiro não joga o jogo do judiciário e do júri que o compõe. Pelo contrário, adota uma atitude enigmática e passiva que determina sua exclusão dessa sociedade que o julga. E Meursault, com essas características, serve como bom bode expiatório para o judiciário, que o condena à morte. Preso, julgado, carregando o peso da morte do árabe e à sua própria condenação, Meursault sabe que é preciso aceitar as consequências de seus atos. Contudo, não o acompanha qualquer resignação. Sabe que ela se dá por meios tortos e se nega a contrariar suas certezas ao rejeitar a consolação da fé e ao observar irracionalidade e contingência da pena de morte. Sísifo da contemporaneidade, Meursault aceita carregar seu fardo. É preciso imaginá-lo feliz.

2.2.2 Meursault: por uma moral da quantidade

Mas, afinal, era Meursault culpado pela indiferença à morte da mãe?

Sartre, em sua *Explicação de O estrangeiro*, afirma que no livro subsequente, *O mito de Sísifo*, Camus teria dado o comentário exato de sua obra: *seu herói não era nem bom nem mau, nem moral nem imoral. Essas categorias não lhe convêm: ele faz parte de uma espécie muito singular à qual o autor reserva o nome de **absurdo***. (SARTRE, 2005, p. 117, grifo do autor).

O absurdo é questão que permeia toda a obra de Camus. Já em *O avesso e o direito* questionou-se a relação absurda homem-mundo. É precisamente essa relação, e a própria relação do homem consigo mesmo e com os outros, que constitui o absurdo. A preocupação de Camus estava em demonstrar, primeiramente, que há duas formas sensíveis de absurdidade: a primeira dela é o sentimento de absurdo. Expresso nas suas primeiras obras, o sentimento de absurdo é o modo desconfortável de ser no mundo. A morte, os sofrimentos injustificados, o envelhecimento da carne, a nostalgia de uma união à terra, a essa sensação de pertencimento a qualquer lugar perdida. É a evidência de deslocamento do homem em um mundo de paisagens indiferentes. No conto *Com a morte na alma*, o personagem viaja à capital Praga, e narra a sensação de sentir-se estrangeiro:

Deste quarto, até onde chegam os ruídos de uma cidade estrangeira, bem sei que nada pode me tirar para levar-me em direção à luz mais delicada de um lar ou de um lugar amado. Vou chamar, gritar? São rostos estrangeiros que surgirão. Igrejas, ouro e incenso, tudo torna a lançar-me numa vida cotidiana na qual minha angústia dá a cada coisa o seu devido valor. E eis que a cortina dos hábitos, o tecido confortável dos gestos e das palavras, em que o coração se acalma, soergue-se lentamente para, enfim, tirar o véu que revela a face macilenta da inquietação. O homem está cara a cara consigo mesmo, desafio-o a ser feliz...E, no entanto, é por aí que a viagem o ilumina. Faz-se uma grande desarmonia entre as coisas. (CAMUS, 2007, p. 79).

Já em Itália, diante das paisagens mediterrâneas, o personagem – que possui por certo a mediterraneidade camusiana – afirma:

E, nessas planícies em turbilhão sob sol e na poeira, nessas colinas descalvadas, cobertas por uma casca de grama queimada, o que eu constatava com segurança era uma forma despojada e sem atrativos do gosto pelo nada que carregava comigo. Este lugar me remetia ao coração de mim mesmo, colocando-me diante de minha angústia secreta. Mas era e não era a angústia de Praga. Como explicar isso? Claro, diante dessa planície italiana, povoada de árvores, de sol e de sorrisos, captei melhor do que em qualquer lugar o cheiro de morte e de desumanidade que me perseguia há um mês. [...] Para mim, nenhuma promessa de imortalidade nesse país. De que me adiantava reviver em minha alma, e sem olhos para ver Vicenza, sem mãos para tocar as uvas de Vicenza, sem pele para sentir a carícia da noite na estrada do Monte Berico à Vila Valmarana? (CAMUS, 2007, p. 89-90).

Em *O mito de Sísifo*, Camus afirma que O desejo profundo do próprio espírito em suas operações mais evoluídas une-se ao sentimento inconsciente do homem diante do seu universo: é a exigência de familiaridade, apetite de clareza. (CAMUS, 2010b, p. 31). Ainda O fosso entre a clareza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a esta segurança jamais será superado. Para sempre serei estranho a mim mesmo. (CAMUS, 2010b, p. 33). O homem vê-se diante desse sentimento de absurdo, sobretudo por encontrar-se exilado no mundo e de seu impossível verdadeiro eu.

O sentimento dá a base para a suspeita de que há, de fato, uma situação em que o homem se encontra abandonado à própria sorte, possivelmente sujeito à ira de um Deus

esquizofrênico. A condição em que o homem se encontra é real, é absurda: a absurdidade se faz presente no cotidiano. Meursault está inserido em uma rotina burocrática, dividido entre o bonde, o almoço, o trabalho, o olhar pela sacada dos mesmos transeuntes, homens, mulheres e crianças que iam ao trabalho, ao cinema, cumprir a rotina. Está envolvido, na primeira parte do livro, em uma rotina maquinal moderna que pouco dá espaço para qualquer reflexão. O que o comportamento de Meursault leva a acreditar – sobretudo o primeiro deles, se é que é possível fazer uma distinção clara – é que se trata de um niilista. Esse Meursault vive de modo semelhante todas as experiências: as palavras não têm quaisquer significações, a morte da mãe, a amizade de Raymond, o amor de Marie, todos pouco importam: eles se equivalem. Viver em Argélia ou em Paris são modos semelhantes de se viver. Nada, ao final das contas, mudaria para Meursault. A vida é a mesma em todos os lugares; o mundo é impassível à morte e à pessoalidade das relações. É, claramente, uma moral da quantidade em detrimento de uma moral da qualidade. É o *amor fati*, a paixão pela vida como ela é, isto é, absurda em suas alegrias e infelicidades. Meursault é um olho que registra os fenômenos do mundo, uma consciência taciturna que recusa ordenar conforme um sentido sua experiência de realidade. Meursault está bem tranquilo no coração da desordem. O homem absurdo é um humanista, ele só conhece os bens deste mundo (SARTRE, 2005a, p 127-128).

Como já dito, fala-se, em algumas críticas a *O estrangeiro*, que haveria uma distinção entre um primeiro e um segundo Meursault. O primeiro deles seria anterior ao assassinato do árabe na praia e ao julgamento que o prossegue. O segundo seria aquele que sofre o processo pelo crime do assassinio. Indica-se que haveria um processo de reflexão do personagem. Para Guérin (2009), no entanto, apesar de haver alguma diferença reflexiva entre o Meursault da primeira e da segunda parte, ela ainda não é clara o suficiente⁵. Durante o julgamento, por exemplo, o personagem-narrador descreve a estranheza de ser observado pelo júri enquanto um criminoso. Nos últimos momentos do livro, Meursault recebe, a contragosto, um padre em sua cela, que o tenta convencer de arrepender-se, entregar-se à fé. O condenado recusa. Primeiramente, recusou-se a jogar o jogo da Justiça; em seguida, recusa o jogo da Igreja.

⁵ “Le Meursault de la première partie est souvent considéré comme un personnage dénué non seulement du plus élémentaire sens de la réflexion, mais aussi des réactions émorionnelles et affectives les plus communément admises dans la civilisation occidentale. [...] La seconde partie du roman semble cependant permettre au personnage – arrêté, mis en prison, jugé puis condamné à mort pour le meurtre qui clôt la première partie – de développer une forme de conscience réflexive. Pourtant l’opposition entre les deux Meursault m’est pas si nette.” (GUÉRIN et al., 2009, p. 552)

Sartre, em *Explicação de O estrangeiro*, parece defender que há um movimento de revolta no personagem principal, a quem considera um homem absurdo, conforme explicação de Camus.

Tudo é permitido, já que Deus não existe e já que morremos. Todas as experiências são equivalentes, e convém tão-somente adquiri-las na maior quantidade possível. [...] Todos os valores desmoronam perante essa “ética da quantidade”; o homem absurdo, jogado neste mundo, revoltado, irresponsável, não tem “nada a justificar”. Ele é *inocente*. (SARTRE, 2005a, p. 120, grifo do autor.)

Para Sartre, Meursault não pode ser confundido como um covarde que não chora a morte da própria mãe, pelo contrário

Para ele [Camus], a resposta do homem ao absurdo de sua condição não está em uma grande rebelião romântica, mas numa diligência cotidiana. Ver com clareza, manter a palavra, cumprir o ofício – eis a nossa *verdadeira* revolta. Pois não há razão alguma para que eu seja fiel, sincero e corajoso. E é precisamente por isso que devo me mostrar como tal. (SARTRE, 2005b, p. 227-228, grifo do autor).

Meursault é aqui colocado enquanto um homem revoltado, que se recusa a fugir da verdade em que acredita, a encenar os papéis que a sociedade lhe impõe. Aceita a pena de morte sentenciada pelo juiz. Não nutre qualquer esperança em uma outra vida. Aceita as consequências de seus atos e se nega a arrepender-se: declara-se, contra todas as circunstâncias, um homem feliz.

Sendo Meursault um (anti) herói de uma moral da quantidade, seria possível afirmar que houve um movimento de revolta, quando por ela se entende um movimento por uma moral qualitativa? O movimento de revolta iniciado por Meursault, tal como apontado por Sartre, está ainda no nível do indivíduo: é uma tomada de consciência da condição de um sujeito universal. No entanto, o salto para uma revolta coletiva, expressa em *O homem revoltado*, publicado dez anos depois, ainda não foi realizado. *O estrangeiro*, como “romance de tese” para *O mito de Sísifo*, suscita diversas interpretações. No entanto, é possível entender a intenção de Camus de apontar a necessidade de negação⁶ dos valores de uma esperança no paraíso divino ou histórico (desenvolvido anos depois com *O homem revoltado*). A criação de um personagem absurdo, que preza sobretudo pela quantidade de experiências – considerando-se a indistinção que faz entre elas – é a expressão de negação necessária, em certa medida, ao homem, a fim de que não alimente ilusões e que inicie uma tomada de consciência que coincide com uma revolta solitária.

⁶ “Le roman doit, lui aussi, exprimer et refléter l’homme absurde, illustrant ce que Camus pense comme le «stade négatif» de sa vision de l’homme moderne. [...] L’homme absurde, Bernard Pingaud a raison de le noter dans son beau commentaire, est essentiellement un joueur, qui s’incarne en trois figures: celles du donjuanisme, de la comédie et de la conquête.” (GUÉRIN et al., 2009, p. 290).

Preso, julgado, carregando o peso da morte do árabe e a condenação à morte, Meursault sabe que é preciso aceitar as consequências de seus atos. Contudo, não o acompanha qualquer resignação. Sabe que ela se dá por meios tortos e se nega a contrariar suas certezas. Sísifo da contemporaneidade, Meursault aceita carregar seu fardo e é preciso imaginá-lo feliz. Por enquanto, cabe uma análise da importância de uma tomada de consciência, isto é, uma revolta solitária, componente desse primeiro ciclo de obras camusiano.

2.3 A pedra que rola

Os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma rocha até o alto de uma montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso. Pensaram, com certa razão, que não há castigo mais terrível que o trabalho inútil e sem esperança. (CAMUS, 2010b, p. 137).⁷

Se Meursault serve à causa de expor o sentimento de absurdo, Sísifo serve à causa de explicar sua noção. *O mito de Sísifo nos coloca a noção, enquanto o estrangeiro nos coloca o sentimento do absurdo.* (SARTRE, 2005, p. 124).

Sartre nota que Camus aponta dois significados distintos pra compreensão do absurdo:

[...] essa palavra [absurdo] assume duas significações muito diferentes: o absurdo é ao mesmo tempo um estado de fato e a consciência lúcida que certas pessoas adquirem desse estado. É “absurdo” o homem que em face de uma absurdidade fundamental indefectivelmente tira as conclusões que se impõem. (SARTRE, 2005a, p. 117).

Em face desse caráter duplo da absurdidade, *O mito de Sísifo* coloca a questão fundamental que orienta a obra, isto é, a pergunta se a vida vale ou não a pena ser vivida. É em razão disso que afirma seu autor que *só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio.* (CAMUS, 2010b, p.17). É a partir do julgamento da validade da experiência da vida

⁷ Sísifo, anti-herói mitológico, foi condenado a rolar uma rocha montanha acima por toda a sua vida. Inúmeras são as explicações para essa condenação, mas todas elas remetem a uma desobediência do herói às vontades dos deuses. Uma das histórias seria a de que, tendo Sísifo ordenado à mulher que jogasse seu corpo morto em praça pública, quando da sua chegada ao inferno obteve permissão de Plutão para voltar a Terra e castigar sua mulher. No entanto, Sísifo não cumpre sua promessa de voltar ao inferno e, durante muitos anos, seguiu andando sob o sol. Foi preciso que Mercúrio o capturasse para leva-lo novamente ao mundo subterrâneo. A história de Sísifo é a representação da desobediência às determinações divinas, ao amor pela vida, à recusa pela morte e a aceitação do destino que traçou, temas centrais na obra de Camus.

que Camus abordará a questão do suicídio, em primeiro lugar, e do assassinato como consequência posterior nas suas obras finais.

A pergunta pelo sentido da vida implica na concepção que temos dela e, conseqüentemente, na orientação das ações a partir de determinado entendimento. Perguntar-se pelo sentido e validade da vida é por em xeque as ações e as conseqüências que a filosofia analisa. Neste sentido, Camus começará por tratar do suicídio a partir do indivíduo para compreender sua implicação última nos termos da coletividade. Em princípio, portanto, Camus despreza a sociedade no que se refere ao fenômeno do suicídio. Segundo ele, o verme está no coração do homem. Inicia-se, portanto, uma análise da condição absurda do homem que parte da condição do indivíduo, o desenvolvimento de um sentimento de absurdo que se converte, em um primeiro momento, em uma revolta consciente, mas ainda solitária, contra a injustiça do mundo.

O suicídio seria, de modo geral, uma confissão de que a vida não vale a pena ser vivida. Assim, dirá que *Morrer por vontade própria supõe que se reconheceu, mesmo instintivamente, o caráter ridículo desse costume, a ausência de qualquer motivo profundo para viver, o caráter insensato da agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento.* (CAMUS, 2010b, p. 19).

Morto Deus, o homem está sem um sentido anterior que o ampare, jogado à indiferença do mundo, à contingência das coisas, entregue a uma morte que não justifica sua vida de sofrimento. Ele é um estrangeiro, um eterno devir em um mundo que é.

Se eu fosse uma árvore entre as árvores, gato entre os animais, a vida teria um sentido ou, antes, o problema não teria sentido porque eu faria parte desse mundo. Eu seria esse mundo ao qual me oponho agora com toda a minha consciência e com toda a minha exigência de familiaridade. Esta razão, tão irrisória, é a que me opõe a toda criação. (CAMUS, 2010b, p.64)

A esse sentimento de deslocamento, à oposição entre a consciência e o mundo, Camus dá o nome *sentimento do absurdo*. O absurdo é, em um primeiro momento, o que liga o homem à aspiração ao nada. O homem está sozinho e sem quaisquer garantias de um destino certo, em contraposição às coisas que *são* mundo: o homem é um vir-a-ser, porque está destituído de uma essência divina que o determine, e por isso se depara ante o nada. O absurdo é resultado dessa relação conflituosa entre a exigência de certeza do homem e um mundo que nada lhe garante; sem Deus, tudo é possível. O homem é ser-no-mundo, indissociável porque não pertence aos céus, mas estranho a ele porque não possui, como um gato ou uma árvore, a um aspecto de coisa. Portanto, o absurdo depende de ambos, mundo e

homem, para se fazer presente. Por isso, não há absurdo no mundo, mas no homem que habita o mundo.

Levando em consideração o caráter desolador da relação homem-mundo, Camus levanta a questão do suicídio. A atribuição ou não de sentido à vida prescinde na resposta por sua validade? O suicídio é deduzível desta filosofia do absurdo?

Deve-se responder não a estas perguntas. Camus quer colocar em choque a consciência do homem em face da absurdidade de uma forma positiva. Levando a lógica do absurdo ao extremo, defenderá que é preciso não cultivar qualquer esperança (sem, contudo, desesperar-se), recusar continuamente a injusta condição do homem (sem renunciar a ela) e a manutenção de uma constante insatisfação consciente. O absurdo, no paradoxo radical camusiano, só tem sentido *quando não admitido*. Trata-se, antes de tudo, de uma teimosia: a revolta consciente contra uma condição irracional que exige urgentemente por um sentido, por familiaridade e unidade, diante de uma condição intransigente em ceder respostas.

Por isso há, por assim dizer, uma antinomia entre aquilo que o homem deseja e o modo que as coisas são. O absurdo é o contraste entre a condição ideal e a condição real. Nesse universo em que nada parece fazer sentido, a razão sofre as consequências. É preciso admitir uma parcela de irracionalidade no modo das coisas. Nem tudo é passível de explicação.

E porque o mundo está parcialmente desprovido de racionalidade é que a experiência acaba pouco importando para a formação de uma pretensa sabedoria. O acúmulo de experiências não assegura um saber. É por isso que o sujeito absurdo defende que o que vale é a quantidade de experiências – e não a qualidade delas – a paixão desmedida pela vida e pela liberdade. O homem absurdo é nietzschiano: acredita que a vida deva ser vivida em todas as suas consequências, a aceitar todas as suas dores e belezas. É uma nova moral da quantidade.

É neste sentido que Camus aponta para a necessidade de uma consciência corajosa. Ela deve aceitar o absurdo sem deixar-se resignar. A morte é inevitável, mas porque adiantá-la, como a senhora que nutria amor por seu túmulo no ensaio *O avesso e o direito?* É preciso *morrer irreconciliado, não de bom grado* (CAMUS, 2010b, p. 67).

Em contraposição à corrente filosófica existencialista à época, Camus defende *um retorno à consciência*. É um processo gradual que consiste em evadir-se para além da cotidianidade da vida.

Cenários desabarem é coisa que acontece. Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o “por quê” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. (CAMUS, 2010b, p. 27).

Porém, para Camus o homem tem qualquer espécie de conteúdo anterior à consciência, algo que transcende a todos os homens que os coloca em uma posição comum de humanidade. É preciso que o homem de um *salto espiritual, que no fundo escapa à consciência* (CAMUS, 2010b, p. 70). Camus aponta para um despertar, uma tomada de consciência que é fundamental para a abertura do sentimento do absurdo. *Depois do despertar vem, com o tempo, a consequência: suicídio ou restabelecimento.* (CAMUS, 2010b, p. 27). Esse reestabelecimento é a opção por um movimento de revolta.

Podemos extrair dessas passagens o intuito d’*O Estrangeiro*. Camus não quer e não pode explicar o mundo. Ele entende que, se por um lado o mundo pode ser racional, por outro vivemos em uma irracionalidade que pode não ter limites.

Posso negar tudo desta parte de mim que vive de nostalgias incertas, menos esse desejo de unidade, esse apetite de resolver, essa exigência de clareza e de coesão. Posso refutar tudo neste mundo que me rodeia, que me fere e me transporta, salvo o caos, o acaso-rei e a divina equivalência que nasce da anarquia. Não sei se este mundo tem um sentido que o ultrapassa. Mas sei que não conheço esse sentido e que por ora me é impossível conhecê-lo. O que significa para mim significação fora da minha condição? Eu só posso compreender em termos humanos. O que eu toco, o que me resiste, eis o que compreendo. E estas duas certezas, meu apetite pelo absurdo e pela unidade e a irredutibilidade deste mundo a um princípio racional e razoável, sei também que não posso conciliá-las. (CAMUS, 2010b, p. 63)

Diante da opção pelo suicídio, o homem absurdo de Camus deve tentar ser racional em frente à irracionalidade de sua condição. A revolta é dada como a posição mais coerente ante a vida, já que é um corajoso confronto homem com sua própria escuridão. Como o suicídio é a negação da própria consciência, o fim do sujeito que coloca a pergunta, resta evidente que o suicídio não tem qualquer coerência. A experiência absurda se afasta do suicídio e dos caminhos fáceis: é preciso enfrentar as fraquezas do homem, superar a desordem das coisas e criar seu próprio destino. Por outro lado, se a ação a ser tomada não é o suicídio, tampouco é a esperança de que um dia tudo fará sentido. O homem absurdo de Camus deve tentar ser racional em frente à irracionalidade de sua condição.

Porque mantém a consciência, a revolta é ainda a medida entre esperança e suicídio, é uma linha fina entre os dois polos da vida que exige para uma lucidez sem resignação.

Face ao suicídio e a esperança, é preciso reafirmar com força os dois termos da experiência. A consciência, primeiramente, que é preciso manter, como a realidade mais preciosa, mais clara [...] é preciso manter, em seguida, o irracional, que se junta

à consciência em uma luta tensa; mantê-la não por si mesma, porque o homem a detesta, mas porque ela é indispensável a vida da consciência.⁸ (LUPPÉ, 1963, p. 22, tradução nossa).

Essa linha tênue entre esperança e certeza de uma morte certa é o que une Meursault e Sísifo.

Sísifo contempla então a pedra despencando em alguns instantes até esse mundo inferior de onde ele terá que tornar a subi-la até os picos. E volta à planície. É durante esse regresso, essa pausa que Sísifo me interessa. [...] Vejo esse homem descendo com os passos pesados e regulares de volta para o tormento cujo fim não conhecerá. Essa hora, que é como uma respiração e que se repete com tanta certeza quanto sua desgraça, essa hora é a da consciência. Em casa um desses instantes, quando ele abandona os cumes e mergulha pouco nas guaridas dos deuses, Sísifo é superior ao seu destino. É mais forte que sua rocha. (CAMUS, 2010b, p. 139).

A tragédia consiste no momento de consciência do herói: ele percebe o que se passa e, no entanto, escolhe cumprir sua pena inútil ou, como Meursault, recusa a salvação da fé. O que Meursault e Sísifo provam é que em um universo de sofrimentos é possível ser feliz⁹. Camus, como bem aponta Sartre, coloca *por um lado, o fluxo cotidiano e amorfo da realidade vivida; por outro a recomposição edificante dessa realidade pela razão humana e pelo discurso*. (SARTRE, p. 124-125). Desafia, por fim, Camus com a seguinte pergunta: *Vamos morrer, escapar pelo salto, reconstruir uma casa de idéias e de formas à nossa medida? Ou, pelo contrário, vamos manter a aposta dilacerante e maravilhosa do absurdo?* (CAMUS, 2010b, p. 64).

Uma vez colocada a absurdidade do mundo e a necessidade de uma revolta solitária consciente da irracionalidade das coisas, defensora de uma moral de amor desesperado à vida e à valoração indistinta das experiências, Camus colocará, por outro lado, a questão de uma revolta que ultrapassa o indivíduo e reclama por um valor que supere essa moral da quantidade constante das obras até aqui trabalhadas. Dá-se início à segunda fase literário-filosófica camusiana, marcada pelas obras *O homem revoltado* e *A peste*. É neste segundo momento que se segue que Camus situa o homem na história, colocando-se à esquerda de Nietzsche e em contraposição às principais ideias dos intelectuais da segunda metade do

⁸ Face au suicide et à la espoir, il faut à nouveau affirmer avec force les deux termes de l'expérience. La conscience, d'abord, qu'il faut maintenir, comme la réalité la plus précieuse, la plus Claire (...) Il faut maintenir ensuite l'irrationnel, qui s'accouple à la conscience dans une lutte tendue; le maintenir non pas pour lui-même, car l'homme le déteste, mais parce qu'il est indispensable à la vie de la conscience.

⁹ Camus expressa, por meio de Meursault e Sísifo, um caráter de seu pensamento que converge com a filosofia nietzschiana, como aponta Michel Onfray: "À cette question nietzschéenne, le jeune philosophe de vingt-huit ans apporte une réponse nietzschéenne : vouloir le vouloir qui nous veut. Comme Meursault, Sisyphe « juge que tout est bien » (I. 304), et de ce jugement jaillit le sens : la joie et le bonheur d'être au monde. La leçon nietzschéenne de Noces continue, Camus n'a pas encore effectué un pas en dehors de la pensée de Nietzsche, il ne distingue pas dans le monde ce à quoi on peut dire « oui » et ce à quoi on pourrait dire « non », pour l'instant, sous le soleil africain, il dit un grand « oui » à tout." (ONFRAY, 2012, p. 181).

século XX. Com essas obras mencionadas, a serem abordadas no próximo capítulo, Camus aponta para um possível movimento que vai da solidão à solidariedade, que se dá sob o signo da revolta.

3 DE SOLITÁRIA À SOLIDÁRIA: A REVOLTA CAMUSIANA

A peste, romance publicado em 1947, inaugura uma nova etapa do pensamento camusiano: a positividade que necessita ser afirmada após a queda dos ídolos. Ela marca a transição do homem solitário que encontra na revolta uma forma de ascese a uma coletividade, a dimensão em que os ideais de justiça e liberdade podem se realizar. Através dos personagens Rieux, Tarrou, Paneloux, Rambert, Grand e Cottard, situados no contexto de uma peste virulenta que abate a cidade de Oran em 194..., Camus aposta no homem como potencial sujeito histórico, consciente de que a sua existência e a existência do outro depende de um esforço coletivo contra o mal que assola a cidade.

Posteriormente, em 1952, publica-se *O homem revoltado*, a expressão teórica dessa fase do pensamento camusiano já romanceado por *A peste*. É a partir deste momento que a obra de Camus toma contornos mais claros, especialmente no que se refere ao posicionamento político diante dos acontecimentos políticos no mundo durante segunda metade do século XX, marcada pelo fim da Segunda Guerra Mundial, pelas lutas anticolonialistas dos países africanos, e pela vigência da União Soviética, palco de contradições que suscitou dúvidas sobre a filosofia de seu tempo e dividiu a esquerda francesa.

A partir de então, o Camus defensor de uma revolta pura e crítico das filosofias historicistas que a subvertem é alvo de diversas tentativas de análise de seu texto, muitas vezes insuficientes, sendo boa parte delas extremamente críticas, especialmente quanto ao posicionamento de Camus quanto à ação histórica. Segundo essas análises, Camus defenderia em seus textos uma reclusão do homem em uma revolta ensimesmada. No entanto, a relação entre revolta e história é essencial na obra camusiana, na medida em que bem representaram a problemática da escolha de posicionamento político do homem de seu tempo. O que Camus se pergunta, no entanto, é se o homem está disposto a colocar um valor antes de ação.

A moral da quantidade de Meursault mostrou, em *O estrangeiro*, que tudo é permitido ao homem que está jogado no absurdo, sem nenhuma moral transcendente. Por outro lado, a política e as ideologias substituíram a moral religiosa e tradicional por doutrinas de lutas de classe ou raça que justificam a violência e o genocídio, resultando em dois princípios do século XX: “tudo é permitido” e “o fim justifica os meios”.

Camus aponta que há um meio para superar o caos colocado por essas ações que, no fim, justificam a morte: uma ascese a uma moral da coletividade, alcançada através do

movimento de revolta individual, que se mostra como uma oportunidade de superar a moral do niilismo em sentido a uma moral de limites. Neste momento, as ações individuais passam, através da revolta, a buscar algo que esteja além da cotidianidade de uma vida absurda, desprovida de sentido, que não faz distinção entre as ações. Como, então, achar uma regra de conduta no meio do caos do século?

Na tentativa de melhor esmiuçar esse impasse, este capítulo procurará desenvolver o entendimento camusiano dos temas solidariedade, revolta e história, a fim de encaminhar a compreensão do conceito de justiça em Camus, a ser abordado no terceiro capítulo deste trabalho.

3.1 *A peste*: Rieux para além de Meursault

O século XX foi a hora dos assassinos: tempo em que na Europa se exterminou, sob o signo do nazismo, cerca de 6 milhões de judeus sob a justificativa do fim maior da nação alemã; tempo em que, sob o signo do socialismo e da justiça, críticos do governo e toda espécie de criminosos eram enviados a trabalhos forçados nos gulags russos; tempo em que a eminência de uma guerra nuclear colocava em risco a vida como se conhecia até então. Camus, enquanto homem de seu tempo, não pode se furtar de pensar sobre os males que ameaçavam destruir a humanidade.

A peste, publicado em 1947, foi a tentativa romanesca de Camus de colocar na ordem do dia o tema do mal. A peste que afligia a cidade onde os acontecimentos do livro se passam consistia no mesmo flagelo que dizimou grande parte da população europeia nos idos da Idade Média. No entanto, o flagelo de que fala Camus, apesar de ter o potencial de dizimar populações, em nada se assemelha à pestilência transmitida pelas pulgas que infestam os ratos. Em carta de resposta a Roland Barthes¹⁰, Camus afirma que, apesar da liberdade de interpretação que o livro dá margem, ele *tem por conteúdo evidente a luta da resistência europeia contra o nazismo*¹¹ (CAMUS, 2010a). De maneira geral, *A peste* pode ser entendida como um romance de resistência contra qualquer tirania. Segundo Onfray (2009, p. 207),

¹⁰ Barthes se propôs a fazer uma leitura de *A peste* no artigo intitulado *La Peste: annales d'une épidémie ou roman de la solitude*, publicado em 1955. Nessa leitura, Barthes acusa Camus de não dar um rosto à peste para evitar, propositalmente, nomear e situar o inimigo na história.

¹¹ La signification de *La Peste* est d'abord d'ordre historique. La peste, c'est la guerre: l'action se situe dans les années 1940; et c'est bien l'atmosphère de l'occupation allemande que restitue le roman: couvre-feu, lignes de démarcation infranchissables, rationnement de l'essence, pénurie de denrées alimentaires, longues queues

Ce roman de Camus est, au moins, à double sens : la peste réelle, autrement dit l'épidémie bien connue, bien sûr, mais également la peste symbolique que l'auteur ne définit pas avec précision afin de laisser la porte ouverte aux sens. Le fascisme? Le totalitarisme? La dictature? Le franquisme? Le national-socialisme? Oui. Le régime de Vichy, le maréchalisme, l'État français, la Révolution nationale ? Oui, aussi. Mais tout aussi bien le marxisme-léninisme, le soviétisme, la révolution qui veut le sang, le régime qui s'appuie sur la guillotine et justifie la mort d'un homme et fonde la politique de la terreur. Ou bien encore: toute politique passée et toute politique future qui se nourrit de la pulsion de mort. On pourrait en effet établir un signe d'équivalence entre la peste et la pulsion de mort – non pas au sens freudien, biologique, somatique, fatal, mais au sens éthologique.

A história do romance se dá em volta de um surto de peste que assola, subitamente, a cidade de Oran. O prenúncio se deu com a aparição de uma quantidade crescente de ratos mortos, que subiam à superfície da cidade para dar o último esguicho de vida. Em princípio, poucos se incomodam com a presença deles. O próprio Bernard Rieux, uma das figuras fundamentais do livro contra a peste ao atuar enquanto médico, dá pouca importância a essa aparição no início da narrativa.

A narrativa começa a tomar seu percurso quando Michel, porteiro do prédio de Rieux, passa a apresentar os sintomas de uma doença sem nome. Em seguida, os casos da misteriosa doença se repetem, mostrando seus sintomas. Com a morte visitando a casa dos cidadãos de Oran, *começou o medo e com ele a reflexão*. (CAMUS, 2012, p. 26). É então que Castel, colega de profissão de Rieux, afirma o que parece improvável: trata-se de um surto de peste.

Não anunciada ainda oficialmente, os cidadãos continuam suas vidas: *Continuavam a fazer negócios, preparavam viagens e tinham opiniões. Como poderiam ter pensado na peste que suprime o futuro, os deslocamentos e as discussões? Julgavam-se livres e jamais alguém será livre enquanto houver flagelos*. (CAMUS, 2012, p. 39). No entanto, era preciso reconhecer que havia, entre eles, um flagelo. Rieux percebe, então, que

O necessário era reconhecer claramente o que devia ser reconhecido, expulsar enfim as sombras inúteis, tomar as providências adequadas. [...] Aí estava a certeza, no trabalho de todos os dias. O resto prendia-se a fios, a movimentos insignificantes, não se podia perder tempo com isso. O essencial era cumprir o seu dever. (CAMUS, 2012, p. 41).

Desse momento em diante, Rieux assume o dever que lhe é acessível: trabalhar contra a peste na função de médico, impedir que o bacilo se espalhasse e salvar da morte o maior número de doentes possível. No entanto, a peste continua a se espalhar e o número de mortos aumenta. É decretado estado de sítio em Oran. Fecham-se as portas da cidade e todos

os contatos com familiares no exterior são rompidos para evitar a disseminação da doença. A esta altura, os cidadãos já haviam compreendido uma coisa: estavam todos no mesmo barco. É neste momento da narrativa de Rieux que a peste passa a ser considerada um problema de todos. O problema sai da condição restrita do indivíduo atingido e toma proporções coletivas. *Assim é, por exemplo, que, a partir das primeiras semanas, um sentimento tão individual quanto o da separação de um ente querido se tornou, subitamente, o de todo um povo e, juntamente com o medo, o principal sofrimento deste longo tempo de exílio.* (CAMUS, 2012, p. 63).

A esta altura da narração, as formações voluntárias de postos de saúde, improvisados nos espaços públicos, já ocupavam grande parte da cidade. No entanto, ainda persistia o sentimento de que os interesses individuais deveriam permanecer. Rambert, jornalista que por acaso estava na cidade, vê-se impedido de deixá-la. No intuito de convencer Rieux a dar-lhe um atestado que afirmasse sua saúde a fim de tentar sair de Oran, o jornalista afirma que é estrangeiro à cidade e que não deveria permanecer nela. Rieux, negando-lhe o pedido, diz: *a partir de agora, infelizmente, será daqui como todo mundo.* O médico sabe que não pode se arriscar a dar um atestado que poderia, em questão de momentos, ser desmentido por um contágio inesperado. Assumiu a responsabilidade pela eventualidade e manteve seu dever enquanto médico de fazer o que era necessário para evitar que a peste se espalhasse. Quanto a Rambert, fica clara a intenção de Camus: não se pode mais, nem por vontade, se dissociar dos acontecimentos da cidade ou, em um nível mais amplo, da humanidade. Todos os homens estão no mesmo barco. É preciso enfrentar a peste. É dever dos homens fazer o possível para controlar o flagelo. Por isso, Rieux não se considera um herói: *Toda a questão residia em impedir o maior número possível de homens de morrerem e de conhecerem a separação definitiva*¹². *Para isso, havia um único meio – combater a peste. Esta verdade não era admirável, era apenas consequente.* (CAMUS, 2012, p. 119).

A liberdade se via comprometida: *Já não havia então destinos individuais, mas uma história coletiva que era a peste e sentimentos compartilhados por todos.* (CAMUS, 2012, p. 149). *Em outras palavras: já não escolhiam nada. A peste suprimira os juízos de valor. E isso se via pela maneira como ninguém mais se ocupava da qualidade do vestuário ou dos alimentos que se compravam. Aceitava-se tudo em bloco. [...] Pelo menos agora a situação era clara: o flagelo era problema de todos.* (CAMUS, 2012, p. 162). Rambert decide, logo

¹² Camus, em *Nem vítimas nem verdugos* (1991, p. 178), afirma: “A minha convicção é que já não podemos razoavelmente ter a esperança de tudo salvar, mas que pelo menos podemos tentar salvar os corpos para que o futuro continue a ser possível”.

após conseguir um passe marginal para fora da cidade, ficar com o grupo e enfrentar a situação. Toma consciência da coletividade do problema.

A questão da religião, em se tratando de Camus, não se excluiu de momentos como este. Em conversa com o padre Paneloux, logo após a morte agonizante de uma criança infectada, Rieux afirma que lhe é impossível entender de que forma o amor de divino possa se manifestar por esses meios. A questão de Deus pouco importa quando se está lançado nessas condições. Rieux diz-lhe: *o que eu odeio é a morte e o mal. E quer queira, quer não, estamos juntos para sofrê-los e combatê-los.* (CAMUS, 2012, p. 192).

A resposta de Camus a Barthes fica clara no diálogo entre Rieux e Tarrou, outro estrangeiro na vila, que trabalhou nas formações sanitárias improvisadas durante todo o exílio. Este conta ao médico sobre seu passado, e revela que a peste sempre fez parte da sua vida, mas por outros meios. Filho de um promotor, viu rolar a cabeça do réu que seu pai mandara para corte. A partir de então, resolvera deixar sua casa e partir contra as injustiças do mundo. Inseriu-se, para combater a morte, no movimento revolucionário.

Por isso, meti-me na política, como se diz. Não queria ser atacado pela peste. Eis tudo. Acreditei que a sociedade em que eu vivia repousava na condenação à morte e que, ao combatê-la, combateria o assassinato. Acreditei nisso, outros me disseram e, para terminar, em grande parte era verdade. Coloquei-me, pois, com aqueles que amavam e que não deixei de amar. Fiquei com eles durante muito tempo e não há país da Europa cujas lutas eu não tenha compartilhado. [...]

É claro, eu sabia que também nós procedíamos, ocasionalmente, a condenações. Mas diziam-me que essas poucas mortes eram necessárias para construir um mundo em que não se mataria ninguém. Era verdade, de certo modo, e afinal, talvez eu não seja capaz de me manter nesse gênero de verdades. O certo é que eu hesitava. [...] Até o dia em que vi uma execução (foi na Hungria) e a mesma vertigem que atacara a criança que eu era obscureceu os meus olhos de homem [...]

Compreendi assim que eu, pelo menos, não tinha deixado de ser um empestado durante todos esses longos anos em que, no entanto, com toda a minha alma, eu julgava lutar contra a peste. Descobri que tinha contribuído indiretamente para a morte de milhares de homens, que tinha até provocado essa morte, achando bons os princípios e as ações que a tinham fatalmente acarretado. (CAMUS, 2012, p. 218-219).

É preciso pensar nas implicações reais das escolhas: a vida de um homem vale a promessa de um futuro sem sofrimentos?¹³ Camus diz que a morte de milhões, ao longo da história, se tornou brumosa: é difícil visualizar seu impacto, contabilizar os corpos, imaginar o sofrimento dos que ficaram. Mas quando Tarrou assiste à mencionada execução, na Hungria,

¹³ Camus, em *Salvar os corpos*, em *Nem vítimas nem verdugos* (CAMUS, 1991, p. 173-174): “Tendo dito um dia que nunca mais poderia admitir, depois da experiência destes dois últimos anos, nenhuma verdade que me colocasse na obrigação, direta ou indireta, de fazer condenar um homem à morte, certos espíritos, que eu considerava, disseram-me algumas vezes que eu me encontrava em plena utopia, que não havia nenhuma verdade política que nos não conduzisse, mais cedo ou mais tarde, a esse extremo, e que, por conseguinte, era necessário correr o risco desse extremo, ou aceitar o mundo tal como ele é”.

realiza a materialidade da morte: ela é o buraco de fuzil no peito do condenado, onde cabia um punho de um homem. Ela é o sofrimento do homem que aguarda pelo momento da morte. A solidariedade entre os homens, jogados na mesma condição de Sísifo, é o caminho mais coerente, pois nega a morte em todos os seus sentidos, tanto em sua injustificável naturalidade quanto pelas justificativas que atribuem a ela em nome de políticas finalísticas. Para evitar a peste, é preciso que o homem faça o salto do sentimento individual para a revolta, para o sentimento de coletividade que recusa as várias formas da peste que resultam em morte generalizada.

Por fim, a peste é vencida – por enquanto – e as portas de Oran são abertas. Seus cidadãos voltam, pouco a pouco, a sua rotina anterior. Se Camus alerta para o fato de que a guerra não está vencida, mas apenas a batalha, não é porque ele seja pessimista: na tradição da tragédia, procura fincar os pés no real¹⁴. Explica Michel Onfray que:

Camus n'est ni optimiste comme les révolutionnaires ni pessimiste à la façon des contre-révolutionnaires, il n'est disciple ni de Karl Marx ni de Joseph de Maistre, il est tragique: autrement dit il ne voit pas le réel mieux ou pire que ce qu'il est, mais tel qu'il est. La peste se trouve en chacun de nous, dit-il: le marxiste refuse cette thèse et croit qu'elle s'enracine dans l'organisation de la société, elle est donc conséquence et non cause; le contre-révolutionnaire souscrit à son caractère secondaire, mais il la pense issue du péché originel et indéradicable. Dès lors, le contre-révolutionnaire fait de l'État la machine sévère et nécessaire qui punit l'homme pécheur. Camus pense la peste comme une partie de l'être de l'homme, de la même manière qu'existe en lui une partie capable de lutter contre elle. (ONFRAY, 2009, p. 2013).

A peste é o bacilo que ataca os homens, e de formas tão variadas, que é preciso sempre estar atento. O bacilo nunca desaparece, e lutar contra a peste é uma tarefa constante, que exige lucidez permanente. Não é possível se livrar do mal da peste por meios exteriores, econômicos ou históricos. A peste é uma constante da vida, e *o bacilo da peste não morre nem desaparece nunca, pode ficar dezenas de anos adormecidos nos móveis e na roupa, espera pacientemente nos quartos, nos porões, nos baús, nos lenços e na papelada.* (CAMUS, 2012, p. 269). O que Camus reclama, por meio das falas e ações de Rieux e seus companheiros de combate à peste, é uma ética que se manifesta na ação, no plano da realidade que se manifesta no presente. Essa ética é feita de acordo com uma revolta contra a presença do mal no mundo, manifesta na solidariedade dos empestados que procuram por um sentido digno para a vida humana. Essa ética da solidariedade, no entanto, não ignora a busca pela

¹⁴ Em *Modern Tragedy*, Raymond Willians contrapõe o humanismo camusiano, um humanism trágico, a um humanismo liberal. Falando sobre a peça *Calígula*, afirma: “This, in its way, is another ending of liberal humanism, and its replacement by a tragic humanism. Tragic because the error of Caligula is common and understandable; only the ruthless logic of its execution is exceptional.” (WILLIANS, 1992, pg. 178).

felicidade pessoal. Fica claro, no entanto, que a individualidade depende da dimensão coletiva para se desenvolver plenamente.

Em *O homem revoltado*, Camus desenvolve os temas tratados pelo romance da peste. Analisa a genealogia da revolta, aponta sua positividade enquanto uma forma de lançar o homem a uma coletividade na situação de requerente de direitos e detalha a deturpação que sofre no século das grandes revoluções.

3.2 Do absurdo à revolta

Em *O homem revoltado*, Camus faz a passagem teórica entre o absurdo e a revolta individual, discutida n' *O mito de Sísifo*, para a revolta em um outro âmbito: o da coletividade. A esta altura de sua obra, Camus coloca o homem diante de uma pergunta pela postura ética diante da ação histórica¹⁵.

A revolta constitui um conceito de fundamental importância na obra camusiana. Antes, Meursault vagava sozinho, em um mundo sem qualquer perspectiva de justiça, sem qualquer perspectiva ética. Sua experiência com o mundo se resumia ao sentimento de absurdidade de existência injustificada, sem sentido, na qual matar um árabe não é um ato que possa ser julgado justo ou injusto, tampouco que possa tornar seu autor bom ou mau. No outro lado da experiência está Rieux e seus companheiros de contenção das formações sanitárias. O médico engajado em salvar vidas da peste conhece, certamente, o absurdo tão bem quanto Meursault: ele assiste à morte injustificada de uma criança, vivencia o exílio dos homens, a separação entre amantes e parentes. Sabe que nada disso tem qualquer razão de ser. No entanto, a vida ainda lhe é cara, e por isso trabalha, juntamente com os demais voluntários¹⁶, pela sobrevivência dos cidadãos da Oran sitiada. Meursault, apesar de indicar momentos de reflexão durante sua prisão enquanto aguardava pela sentença, não faz o mesmo movimento de ascese de Rieux, em que consciência e revolta surgem, de um só golpe, contra todas as forças injustas que oprimem a si e aos outros.

¹⁵ O “ciclo da revolta” será o último dos ciclos tratado por Camus. *A peste*, *O homem revoltado*, *Os justos*, *Os possessos*: todas elas tratam da revolta, sob diferentes perspectivas.

¹⁶ Os demais personagens do livro têm, cada um em particular, suas funções simbólicas em *A peste*. É importante ressaltar que, apesar de não terem sido trabalhados um a um aqui, compõem em conjunto uma tentativa de testemunho objetivo da ação coletiva empreendida durante o período da peste.

O absurdo é o ponto de partida para se chegar à questão revolta porque ele não enuncia qualquer regra de ação¹⁷. O absurdo indica, enquanto sentimento, os caminhos para a revolta. No intento de compreender o que é a revolta, suas formas e seus personagens, Camus trabalha sobre o conceito de forma filosófica, literária e histórica. No contexto da Europa sem Deus¹⁸, onde a ideologia faz as vezes de novo ídolo, a preocupação é apontar para as implicações reais das doutrinas que tomaram o lugar das religiões e de que forma o absurdo e a revolta são indissociáveis da compreensão desse tempo.

Se em *O estrangeiro* e *O mito de Sísifo* viu-se o ciclo do absurdo, em *A peste* e *O homem revoltado* vê-se o ciclo da revolta, que trata da legitimidade, se é permitido dizer, do direito de matar o outro. No tempo da negação, isto é, no ciclo do absurdo, examinou-se a legitimidade do suicídio. No tempo das ideologias, afirma Camus, é preciso decidir-se quanto ao assassinato. O ciclo da revolta aborda o problema do assassinato legitimado na história. Antes, o suicídio era o problema central: era a pergunta pela validade da própria vida. As ideologias do século XX, por outro lado, não veem problemas em entender a vida dos outros como um meio, e o faz sem colocar a questão essencial que é a validade da vida no geral, questão que passa necessariamente pelo suicídio. Por isso, de início, Camus esclarece que *Este ensaio se propõe a prosseguir, diante do assassinato e da revolta, uma reflexão começada em torno do suicídio e da noção de absurdo.* (CAMUS, 2011, p. 15).

Viu-se que, em última análise, a absurdidade do mundo permitiria um niilismo diante do qual o assassinio é indiferente. A questão da justiça, tomada a posição de tudo negar (ou aceitar), não tem razão de ser. Se não há nenhum valor em que se apoiar, nada faz sentido e se não se pode afirmar nenhum valor, tudo é possível e nada tem importância. *Não há pró nem contra, o assassino não está certo nem errado.* [...] *Malícia e virtude tornam-se acaso ou capricho.* (CAMUS, 2011, p. 15). De início, portanto, pode-se notar que Camus procura por

¹⁷ L'expérience absurde est certes nécessaire, parce qu'elle fait *table rase* des préjugés, des principes tout faits d'explication, parce qu'elle libère la conscience de ses chaînes en lui fournissant l'arme du *doute*. Mais l'expérience absurde doit être *dépassée*: *Il est impossible de voir dans cette sensibilité et dans le nihilisme qu'elle suppose, rien d'autre qu'un point de départ.* [...] *Dont le mouvement propre*; c'est qu'en effet l'expérience absurde a pour contenu deux éléments contradictoires, la conscience éprise de claret et le monde privé de sens, dont la confrontation *appelle* un acte créateur qui puisse surmonter l'antinomie [...] (LUPPE, 1963, p. 32, grifo do autor).

¹⁸ O sagrado, para Camus, resolve a questão da revolta, pois dá respostas ou razões pré-concebidas para qualquer problema. Por isso, o homem revoltado está situado antes ou depois do sagrado e reivindica por uma resposta no nível do humano, e não no divino. O que ele procura é por uma ordem humana, racional. No entanto, ela é um problema da sociedade ocidental, onde a questão do sagrado já não toma as vezes de encobrir as desigualdades sociais. Camus observa que a sociedade ocidental atual é dessacralizada e que o movimento de revolta é uma realidade histórica. Se questiona, em seguida: será que longe do sagrado e dos valores absolutos que ele traz é possível encontrar uma regra de conduta? *Esta é a pergunta formulada pela revolta.* (CAMUS, 2011, p. 34).

um valor que dignifique a vida e deslegitime o assassinato em massa em nome dos ideais revolucionários de seu século. Já que sob o signo do niilismo o problema do assassinato é indiferente, dirá que *Se nada é verdadeiro nem falso, bom ou mau, a regra será mostrar-se o mais eficaz, quer dizer, o mais forte.* (CAMUS, 2011, p. 16). A revolta, antes de esperar que o mais forte seja também o mais justo, se insurge para colocar a questão da justiça.

O que é a revolta? É a candidata mais provável para indicar os valores inerentes ao homem: ela aponta para a justiça e a injustiça dos atos segundo esses valores, que nada mais são do que direitos que se insurgem contra os fatos de maneira geral, pois ela *nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível. Mas seu ímpeto cego reivindica a ordem no meio do caos e a unidade no próprio seio daquilo que foge e desaparece. [...] sua preocupação é transformar.* O homem, diante do absurdo, reconhece que não há uma ordem anterior ao mundo: não há quaisquer regras de conduta e o sentimento se restringe ao nível do indivíduo. O homem revoltado não admite essa condição: ele declara que ela é injusta e reclama por uma ordem que oriente não só ao revoltado, mas a humanidade.

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens e, que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal de apenas um homem torna-se peste coletiva. (CAMUS, 2011, p. 35).

A revolta, na insurgência contra a condição injusta – seja em termos metafísicos, seja em termos históricos – reivindica a declaração de um direito que julga impreterível. O escravo, submetido à opressão de seu senhor, já não pode mais suportar as humilhações a que até então suportava. Ele quer, a todo custo, dar um basta nessa relação que excedeu seus limites, que atravessou seu direito enquanto homem, nem que isso lhe exija o sacrifício. O escravo não deixa de reconhecer no opressor o rosto humano: revolta-se contra a figura do senhor, e não contra a figura do homem. Camus reconhece na revolta, portanto, uma possível indicação de regras de ação que o absurdo e seu niilismo latente não podem dar, uma indicação pelo menos sobre o direito ou o dever de matar (CAMUS, 2011, p. 21).

É um homem que diz não, mas diz sim ao mesmo tempo. Diz não a uma situação de opressão e sim a um direito que sente que lhe é inerente enquanto homem. O que o homem reclama é algo que está, portanto, fortemente ligado a um certo juízo de valor. Nem todo valor acarreta revolta, mas toda revolta acarreta um valor. (CAMUS, 2011, p. 26).

O que tenciona o movimento de revolta é a linha tênue entre o direito de um e outro, entre o direito do senhor e o do escravo. A revolta coloca um limite entre o aceitável e o inaceitável na condição do homem, tanto metafísica quando historicamente falando. *Desta*

forma, o movimento de revolta apoia-se ao mesmo tempo na recusa categórica de uma intromissão julgada intolerável e na certeza confusa de um direito efetivo ou, mais exatamente, na impressão do revoltado de que ele “tem o direito de...” (CAMUS, 2011, p. 25). O homem revoltado contrapõe à (des)ordem sua razão, uma espécie de direito que não permite ser ultrajado. É uma exigência de ser tratado como igual perante o senhor que o oprime. Ele se coloca a disposição desse direito e aceita como consequência a sua morte. Essa tomada de consciência coloca o sujeito na condição universal de homem. É uma ascese, pela qual o indivíduo, antes de reivindicar o que lhe serviria individual e imediatamente, exige o reconhecimento de um valor que está em todos os homens pelo qual não se tem certeza de alcançar, mas pelo qual julga relevante dar a vida.

Assim, segundo Camus:

Segundo os bons autores, o valor representa, na maioria das vezes, uma passagem do fato ao direito, do desejado ao desejável. A transição para o direito é manifesta, como vimos, na revolta. Da mesma forma, ela passa do “seria necessário que assim fosse” ao “quero que assim seja”, mas talvez ainda, a essa noção da superação do indivíduo para um bem doravante comum. (CAMUS, 2011, p. 27)

Uma prova do caráter coletivo da revolta é que o movimento de revolta também se faz ante um ato de injustiça ao outro¹⁹. *Na revolta, o homem se transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica.* (CAMUS, 2011, p. 29). Apesar de inicialmente dizer não, de negar uma condição limite, a revolta é um movimento positivo, que exige a declaração de um valor ou direito que esteja em jogo; ela está, portanto, livre dos valores emanados de uma transcendência vertical e ao anúncio de uma necessidade de se amar os homens e a sua terra, como colocados nas primeiras obras camusianas. A revolta é a consciência de que o mundo não é totalmente racional, de que os sofrimentos não são justificados, mas que nem por isso a vida deve ser indigna de se viver.

Camus analisa a revolta em duas vertentes indissociáveis, que cumpre, por assim dizer, o movimento natural da revolta: primeiramente, ela se manifesta em sua vertente metafísica e, em um segundo momento, tende a se manifestar na história, como se verá a seguir.

¹⁹ “A revolta é o ato do homem informado, que tem consciência de seus direitos. Mas nada nos autoriza a dizer que se trata apenas dos direitos do indivíduo. Pelo contrário, parece efetivamente, pela solidariedade já assinalada, que se trata de uma consciência cada vez mais ampla que a espécie humana toma de si mesma ao longo de sua aventura.” (CAMUS, 2011, p. 33).

3.3 A revolta metafísica

Camus fará uma distinção, em momentos separados, entre revolta metafísica e revolta histórica. Ambas adotam uma postura negativa em um primeiro momento, mas reconhecem que sem a orientação dada por um valor comum o homem se torna incompreensível para o próprio homem, dando margem ao caos, onde reina a vontade dos que detêm a força. Por isso, elas são, quando não desviadas, elas declaram um valor, isto é, são positivas.

A definição de revolta metafísica já foi expressa, de certa forma, em *O mito de Sísifo*. A revolta metafísica é o movimento pelo qual um homem se insurge contra a sua condição e contra a criação. Ela é metafísica porque contesta os fins do homem e da criação. (CAMUS, 2011, p. 39). O revoltado metafísico se insurge contra um mundo em que o acaso é rei, no qual não há qualquer indicativo de unidade. Ele aponta para a contradição entre uma justiça divina e a injustiça que vê no mundo. *Ao protestar contra a condição naquilo que tem de inacabado, pela morte, e de disperso, pelo mal, a revolta metafísica é a reivindicação motivada de uma unidade feliz contra o sofrimento de viver e de morrer.* (CAMUS, 2011, p. 40).

A justiça, para o revoltado metafísico, é estabelecer as condições de igualdade entre Deus e os homens. Pode, até mesmo, entregar-se ao crime nesta aventura. Aí, no entanto, já se esqueceu das origens da revolta enquanto movimento de solidariedade e justiça, porque a revolta autêntica não pode se esquecer da tensão entre sim e o não: não pode se entregar ao niilismo. Camus se dedica a esclarecer essa linha tênue entre revolta autêntica, que não se esquece de sua origem sedenta por uma justiça que clama por um direito, e uma revolta infiel, que se desvia de seu sentido primeiro em direção a um niilismo.

Assim, se por um lado o escravo se revolta contra seu estado de escravidão, o revoltado metafísico se levanta contra a face injusta de sua própria condição de homem enquanto criação²⁰ sem qualquer finalidade. Vê-se, de saída, que essa revolta não é ateia, mas blasfema. Pelo contrário, a história da revolta metafísica se confunde inteiramente com a

²⁰ Silva (SILVA, F., 2014a) atenta ao significado de “criação” em Camus: “Isso não significa subordinar a condição humana à criação, assumindo a concepção do ser humano como criatura no sentido filosófico-teológico. Criação tem aqui o sentido de remeter a condição humana, tal como ela se coloca para o homem revoltado, a uma instância causal indefinida, acentuando assim o seu caráter originalmente incompreensível. Neste mistério originário estaria incluída a sua inaceitabilidade. [...]. Criação significa que me encontro no mundo numa determinada condição na qual está incluído o movimento de revolta contra essa própria condição e contra os motivos desconhecidos que a geraram. Se o ser humano pode chegar a algum grau de auto-conhecimento, isso só pode ocorrer no estado de revolta, que traduz o cerne de sua condição.”

história do sentimento religioso: quer falar de Deus de igual para igual, fazer cair a autoridade divina e fazer reinar o império dos homens. É por isso que Camus designa aos revoltados metafísicos o título de “filhos de Caim”, porque a *história da revolta, no mundo ocidental, é inseparável da história do cristianismo*. (CAMUS, 2011, p.45). Camus faz essa observação pela importância que contraposição que faz à atual forma de revolta no ocidente, que se distancia de todo da figura revoltada de Prometeu. Com Caim, diz, *a primeira revolta coincide com o primeiro crime. A história da revolta, tal como a vivemos atualmente, é muito mais a dos filhos de Caim do que a dos discípulos de Prometeu* (CAMUS, 2011, p. 49). O mito de Prometeu, em caráter diametralmente oposto a Caim, preserva em sua contravenção²¹ os traços da cultura grega, admirados por Camus:

O seu rebelde não se volta contra toda a criação, e sim contra Zeus, que é sempre apenas um dos deuses, e cujos dias estão contados. O próprio Prometeu é um semideus. Trata-se de um acerto de contas particular, de uma contestação sobre o bem, e não de uma luta universal entre o mal e o bem. (CAMUS, 2011, p. 44).

Assim, faz-se uma distinção entre a rebelião grega prometeica e a cristã de Caim.

É que a revolta metafísica implica uma visão simplificada da criação, que os gregos não podiam ter. Para eles, não havia de um lado os deuses e do outro os homens, e sim degraus que levavam dos últimos aos primeiros. A idéia de inocência em contraposição à culpa, a visão de uma história inteira reduzida à luta entre o bem e o mal eram-lhes estranhas. Em seu universo, há mais erros do que crimes, sendo a desproporção o único crime definitivo. (CAMUS, 2011, p. 45).

A revolta metafísica, na cultura ocidental, é herdeira direta do personagem bíblico Caim que, revoltado contra o Deus cristão, assassina o próprio irmão. O momento histórico em que Camus viveu mostrou que se é, atualmente, muito mais Caim, em sua desmedida assassina, do que Prometeu, amante dos homens que cumpriu sua pena por isso. Caim é um retrato do ressentimento, sentimento que pode ser confundido com o da revolta, mas que em realidade é puro rancor contra a humanidade.

Portanto, a história da revolta no ocidente, coincidindo com a história de Caim, é a história de uma revolta que se desviou de suas origens. Ela faz o movimento contra a criação e quer instaurar o reino dos homens, mas leva muito longe o seu objetivo e acaba por legitimar o crime. Nesse sentido, Camus observa que houve duas formas de revolta que rejeitaram o movimento positivo que ela implica: a negação e a afirmação absoluta dos valores positivos que ela implica.

²¹ Dentre outras coisas, Prometeu foi responsável, segundo a mitologia grega, por subtrair do Olimpo e em seguida distribuir aos homens o fogo, até então privilégio dos deuses. Em consequência disso, foi punido por Zeus a permanecer acorrentado a uma rocha enquanto uma águia lhe bicava o fígado. Imortal, Prometeu suportou o castigo até ser resgatado por Hércules.

A negação absoluta pode ser evidenciada no personagem de Dostoiévski, de *Os irmãos Karamázov*, Ivan. Com ele,

Deus é julgado por sua vez, do alto. Se o mal é necessário à criação divina, então essa criação é inaceitável. Ivan não mais recorrerá a esse Deus misterioso, mas a um princípio mais elevado, que é a justiça. **Ele inaugura a empreitada essencial da revolta, que é substituir o reino da graça pelo da justiça.** (CAMUS, 2011, p. 75, grifo nosso).

Diante da ausência de uma virtude e do sentido, Ivan vive a partir da lógica que, se não há virtude não há lei, e tudo é permitido.

Com este “tudo é permitido” começa realmente a história do niilismo contemporâneo. [...] Ivan revolta-se contra um Deus assassino; mas, desde o instante em que racionaliza a sua revolta, extrai dela a lei do assassinato. Se tudo é permitido, ele pode matar o pai ou deixar que o matem. (CAMUS, 2011, p. 77).

Nesse impasse entre ausência de uma lei e a virtude, Ivan acaba por se ver perdido entre a inocência e o crime. Silva bem explica que

No entanto, o lugar de Deus não pode permanecer vazio - este vazio seria sempre a lembrança de Deus. É por esta razão que, tendo destituído Deus, o homem vem a ocupar o seu lugar. É nesse momento que Ivan se vê na posição de realizar uma justiça maior do que a de Deus. Punir somente os culpados, livrar da dor e do sofrimento os inocentes. Mas será verdade que, da inaceitabilidade dos critérios divinos decorre imediatamente a veracidade dos critérios humanos? É este o problema vivido por Ivan quando tem que decidir acerca da morte do pai. Tal morte decorre "logicamente" da luta pela justiça, da indignação contra a injustiça. Ao protesto contra o sofrimento do inocente deve seguir-se a punição do culpado. Trata-se novamente de dizer não à injustiça e sim à justiça: questão de lógica. Mas, por isso mesmo, Ivan não conseguirá se decidir. Ele se indigna com a injustiça, mas não consegue ficar indiferente à morte do pai. E essa situação o leva à loucura, por não lograr compreender, dentro da sua própria lógica, que o triunfo da virtude justifica o crime, ou que a preservação da vida justifique o assassinato. (SILVA, F., 2014a).

Ivan acaba, por fim, rendendo-se ao crime, à negação da vida que é a característica maior do niilismo. O niilismo expressado na literatura de Dostoiévski ganha feições metodológicas com Nietzsche que, por outro lado, aceita o mal do niilismo por diferentes meios. Ao contrário de Ivan, Nietzsche parte desde já com a convicção de que Deus está morto. *Com Nietzsche, o niilismo torna-se pela primeira vez consciente. [...] Ele reconheceu o niilismo e examinou-o como fato clínico* (CAMUS, 2011, p. 86). Nietzsche foi o primeiro a perceber em si e em seus contemporâneos o niilismo como característica de sua época. Deus não existe mais entre os homens europeus. Declarada a morte de Deus, Nietzsche sabe que depois da queda de valores é preciso erigir novos. É possível viver sem qualquer fé? Sim. Nietzsche colocou o homem na posição de novo deus, mas nesse movimento nega o equilíbrio entre o sim e o não, *não se resigna a permanecer em confronto com o absurdo; tentará superá-lo, com a força criadora que crê poder retirar da própria solidão resultante de suas*

recusas. (SILVA, F., 2014a.). Ele levou esse niilismo às últimas consequências ao defender que, além de ser preciso enterrar os resquícios dos ídolos que ainda resistem, é necessário erigir um valor supremo que, distante de ser divino, deve estar atrelado ao amor à vida humana e à natureza, um caminho alternativo à fé²². Propõe uma nova moral que se afaste do cristianismo, que se aproxime da plena lucidez mundana. Nietzsche, ainda, aponta que o próprio cristianismo como um niilismo que destrói toda a pretensão de se viver plenamente o presente, negando assim a vida e os prazeres em potencial em nome do paraíso. O niilista não é aquele que não crê em nada, mas aquele que não crê no que existe²³. O niilismo de Nietzsche é, ao contrário do niilismo cristão ou socialista, um niilismo ativo.

O valor supremo de Nietzsche é a terra em sua plenitude, com todas as alegrias e sofrimentos que ela traz em si.

A partir do momento em que se reconhece que o mundo não persegue nenhum fim, Nietzsche propõe-se a admitir a sua inocência, a afirmar que ele não aceita julgamentos, já que não se pode julgá-lo quanto a nenhuma intenção, substituindo, conseqüentemente, todos os juízos de valor por um único sim, uma adesão total e exaltada desse mundo. (CAMUS, 2011, p.93).

A revolta nietzschiana desemboca em um niilismo que tudo afirma, negando a revolta em sua essência na medida em que diz sim tanto ao escravo quanto ao senhor²⁴. Apesar de ser o primeiro a dar ao niilismo que tudo nega uma saída, acaba por retornar ao ponto de partida, onde nada tem realmente importância.

Essa aprovação superior, nascida da abundância e da plenitude, é a afirmação sem restrições do próprio erro e do sofrimento, do mal e do assassinato, de tudo que a existência tem de problemático e de estranho. [...] A ascese nietzschiana, partindo do reconhecimento da fatalidade, leva a uma divinização da fatalidade. Quanto mais implacável for o destino, mais digno de adoração ele se torna. [...] o movimento da revolta, no qual o homem reivindicava o seu próprio ser, desaparece na submissão absoluta do indivíduo ao devir. (CAMUS, 2011, p. 94).

Marcelo Alves (1998) nota que

²² “E a superação dos antigos valores se traduz na aceitação da terra, do existente, na denúncia do ascetismo dos além-mundos. Por isso o homem é um deus que diz sim à terra e à existência, e torna-se um deus porque pronuncia esse sim. E então surge a questão fundamental que Camus põe para o niilismo: quando à negação de Deus segue-se a substituição dele pelo próprio homem, podemos falar em realização do niilismo, ou devemos talvez pensar que essa autodivinização representa antes a projeção de um irrecusável desejo de afirmação, que finalmente triunfaria sobre a negação originária contida no niilismo?” (SILVA, F., 2014a).

²³ “O mesmo raciocínio faz com que Nietzsche se insurja contra o socialismo e todas as formas de humanitarismo. O socialismo nada mais é do que um cristianismo degenerado. [...] O socialismo é niilista, no preciso sentido que Nietzsche passa a conferir a essa palavra.” (CAMUS, 2011, p. 90).

²⁴ O sim nietzschiano, esquecido do não original, renega a própria revolta, ao mesmo tempo em que renega a moral que se recusa a aceitar o mundo como ele é. Nietzsche clamava por um César romano com a alma de Cristo. Em sua mente, isso era, ao mesmo tempo, dizer sim ao escravo e ao senhor. Mas, afinal, dizer sim a ambos significa tornar sagrado o mais forte dos dois, isto é, o senhor. (CAMUS, 2011, p. 99).

No entender de Camus, para superar o niilismo, esta “impuissance à croire ce qui est”, este *odium fati*, o revoltado, que primeiro havia se recusado a servir a um Deus injusto, a um deus que o oprimia, afirma com Nietzsche todo o devir para assim participar da divindade do mundo. Nesse sentido, há uma promessa de divindade no *Amor fati* [...]. Com Nietzsche, segundo a leitura de Camus, a morte de Deus termina na criação de homens-deuses, mas às custas de uma submissão à própria condição humana, às custas da aceitação do aniquilamento do indivíduo. (CAMUS, 2011, p. 110).

E é por essa traição à revolta que Nietzsche acabou sofrendo as consequências de sua teoria, que deu abertura para o mal enquanto fatalidade da vida. E é por isso que Camus reconhece que o nazismo pode se apropriar da teoria nietzschiana de maneira a fabricar em massa “sub-homens”, porque a revolta em Nietzsche levou, indiretamente, à exaltação do mal. Nietzsche foge da tensão entre negação e aceitação que a revolta pressupõe e, neste sentido, trai sua originalidade.

Contraditoriamente, a revolta nega as igrejas e erige novos valores. No entanto, é preciso a medida entre o sim e o não, entre a negação total de Ivan e a aceitação integral de Nietzsche.

Toda vez que ela deifica a recusa total daquilo que existe, o não absoluto, ela mata. Toda vez que ela aceita cegamente aquilo que existe, criando o sim absoluto, ela mata. [...]. Mas em ambos os casos ela desemboca no assassinato e perde o direito de ser chamada de revolta. (CAMUS, 2011, p.126).

O absurdo conferiu o que parecia ser uma liberdade absoluta ao homem quando, em realidade, a liberdade absoluta consiste em uma prisão de deveres que é imprescindível de uma ascese coletiva. O século XX testemunhou esse momento em que os homens, coletivamente, reclamam pela justiça. É neste momento que Camus fala da revolta inserida na história e faz a crítica que julga necessária.

3.4 A revolta histórica

A obra de Camus, até então, estava prioritariamente preocupada em entender o lugar do sujeito no mundo. Descreveu, por meio de seus personagens, o sentimento do absurdo, a relação do indivíduo ante a natureza impassível. O homem enfrentava sozinho, depois, a noção do absurdo: é preciso permanecer vivo e manter a contradição de viver uma vida que, a princípio, não guarda qualquer sentido. Neste universo de personagens solitários, a justiça ainda permanecia tema restrito à relação homem-mundo, ou ser-no-mundo.

Em *O homem revoltado*, através do movimento emancipatório que vai do absurdo à revolta, Camus passa a trabalhar o outro lado da moeda: o relacionamento com o outro. O

homem já não se encontra sozinho. Primeiramente, inicia-se uma revolta a que se chamou metafísica, em que o homem se volta contra a figura de Deus, o reino da graça, em nome do reino da justiça terrena. Em um segundo momento, como desencadeamento lógico desse enfrentamento, parte-se para a história. A revolta passa a se dar no palco da história, em partilha de um momento com outros homens.

No entanto, o século XX foi marcado, segundo Camus, pela traição das motivações iniciais da revolta. Fará, por isso, uma distinção radical entre revolta e revolução partindo da observação histórica dos desenvolvimentos da Revolução Francesa até a Revolução Russa, e conclui que elas, partindo de um autêntico movimento de revolta, terminaram por fazer do homem um meio, um instrumento para a construção de uma nova igreja.

Antes de se entrar nas especificações de Camus, é preciso aqui expor que não foi encontrado um entendimento, quando da leitura de comentadores, sobre a relação revolta e revolução. Se Luppe (1963), em análise d’*O homem revoltado*, define “revolta histórica” como sinônimo de “revolução”, para Guérin (2009) a revolução é um desvio, uma desmedida da revolta histórica. Para Jeanson (1999), a revolta histórica sempre se manifestou, até então, sob a forma de revolução e, portanto, sempre perverte o significado original da revolta. O entendimento que aqui parece ser mais próximo das intenções de Camus parece ser o de Guérin, levando-se em consideração a leitura que Camus faz do terrorismo russo de 1905.

Resta evidente, apesar desses desentendimentos, que Camus faz uma distinção entre revolução e revolta quando afirma que

Na origem, o movimento de revolta é restrito. Não é mais do que um depoimento incoerente. A revolução, ao contrário, começa a partir da idéia. Mais precisamente, ela é a inserção da idéia na experiência histórica, enquanto a revolta é somente o movimento que leva da experiência individual à ideia. Ao passo que a história, mesmo que coletiva, de um movimento de revolta é sempre a de um compromisso sem solução nos fatos, de um protesto obscuro sem o compromisso de sistemas ou razões, uma revolução é uma tentativa de modelar o ato segundo uma ideia, de moldar o mundo em um arcabouço teórico. Por isso, a revolta mata homens, enquanto a revolução destrói ao mesmo tempo homens e princípios. (CAMUS, 2011, p. 132).

Por essa pretensão de “moldar o mundo em um arcabouço teórico”, Camus entende que a revolução só pode ser uma e definitiva. Por isso, considera que nunca existiu uma revolução que tenha se consumado: a revolução pretende dar um fim à história. A história, para Camus, não é uma linha, mas um ciclo que se dá por revoltas sucessivas, em ciclos. Sequência da revolta metafísica, o movimento revolucionário segue na lógica de que morto Deus, é preciso uma ordem dos homens. *A revolução, mesmo e sobretudo aquela que*

pretende ser materialista, não é mais que uma cruzada metafísica desmesurada. (CAMUS, 2011, p. 134).

A revolução, diferentemente do movimento de revolta, é guiada por uma ideia geral que busca por um fim para a história. A revolta, exemplificada pela insurgência do escravo, aponta para a particularidade da revolta.

No caso do escravo que se revolta contra o senhor, há um homem que se insurge contra outro, nesta terra cruel, longe do céu dos princípios. O resultado é apenas o assassinato de um homem. Os motins de escravos, os levantes camponeses, as guerras dos mendigos, as revoltas rústicas antecipam um princípio de equivalência, uma vida contra outra, que, apesar de todas as audácias e de todas as mistificações, iremos sempre encontrar nas formas mais puras do espírito revolucionário, como, por exemplo, no terrorismo russo de 1905. (CAMUS, 2011, p. 135)

O homem revoltado aceita colocar sua vida em jogo pelo direito que reivindica. O escravo almeja ser senhor. Sabe, no entanto, que a justiça que clama exige sacrifício de si próprio antes de considerar o sacrifício dos outros. O movimento revolucionário, por outro lado, tem apresentado as características opostas àquela rebelião espontânea: ela se mostra cada vez mais racionalizada, operacionalizada para vencer a qualquer custo. Na revolta, a única lógica se encontra está na passagem “necessário que assim fosse” ao “quero que assim seja”, isto é, do fato ao direito. A revolução está, por meio de uma lógica forçada, promovendo em nome da justiça a defesa dos crimes de lógica: a vida dos (outros) homens de hoje justifica uma justiça absoluta do futuro.

Em 1793, para Camus, findam os tempos de revolta e se inicia a época das revoluções, o ponto de partida dos tempos atuais. O intento da revolução é a derrubada de Luís XVI, o rei representante do Deus na terra, e a instauração de um direito dos homens em detrimento daquele direito divino. “*Não queremos condenar o rei*”, diz Danton, *que não tem as boas maneiras do jurista, “queremos matá-lo”*. (CAMUS, 2011, p. 140). Os tempos de revolução francesa são guiados pelo novo evangelho d’*O Contrato social* rousseauiano: o rei deve morrer para que nasça o contrato²⁵. *O Contrato social dá uma larga dimensão e uma explicação dogmática à nova religião cujo deus é a razão, confundida com a natureza, e cujo representante na terra, em lugar do rei, é o povo considerado em sua vontade geral.* (CAMUS, 2011, p. 141). A vontade geral, critica Camus, acaba, por fim, tomando as feições divinas, pois seu poder não tem qualquer limite. Ela é a razão universal, tem poder de determinar quem vive e quem morre. Justifica-se, assim, a pena de morte. O revolucionário Saint-Just é a figura revolucionária que Camus retoma para melhor analisar o discurso do

²⁵ Camus esclarece que Rousseau nunca defendeu qualquer derramamento de sangue. Sua teoria do contrato social, no entanto, ao conferir poder absoluto à vontade geral, dá abertura às consequências do Terror francês.

terror. “*Fora das leis, tudo está estéril e morto*”, diz Saint-Just. *É a república romana, formal e legalista. [...] A Revolução Francesa, ao pretender construir a história sobre um princípio de pureza absoluta, inaugura os tempos modernos e ao mesmo tempo a era da moral formal.* (CAMUS, 2011, p. 150) A partir da moral formal, a execução geral se dá em nome da lei, que passa a ser, no lugar do rei, a máxima da razão. O Terror de Estado se legitima na virtude formal. O assassinato do rei constitui um ponto fundamental da história que conduz à dessacralização, característica das revoluções do século XX.

Se no século XVIII Rousseau forneceu o arcabouço teórico para a revolução francesa, no século XIX Hegel deu começo à teoria que deu os fundamentos para a crença, nos movimentos revolucionários do século XX, de que a História tem suas próprias razões. *À la vertu naturelle de Rousseau succède la pensée historique de Hegel.* (LUPPE, 1963, p. 43). Com Hegel, a história passa a ser a própria razão. Justiça e verdade já não são mais o ponto de partida da ação, mas o fim histórico a ser alcançado pela ordem natural de desenvolvimento. Diferentemente do movimento francês, porém, o movimento que se seguiu a Hegel faz uma crítica à moral formal burguesa, e acaba, por outras vias, por amparar o terror.

Sob seu aspecto crítico, o movimento revolucionário de nosso tempo é em primeiro lugar uma denúncia violenta da hipocrisia formal que preside à sociedade burguesa. [...]. Após a Revolução Francesa, a transcendência dos princípios formais, razão ou justiça, serve para justificar uma dominação que não é justa nem racional. Essa transcendência, é portanto, uma máscara que precisa ser arrancada. (CAMUS, 2011, p. 164).

Desta forma, embora a contribuição hegeliana tenha sido positiva quanto à crítica dos princípios formais da virtude²⁶, seu entendimento sobre um desenvolvimento dialético violento da história acarreta na supressão dos valores, uma vez que ela é somente uma sucessão de fatos que alcançará um fim histórico pelo qual os homens devem encarar uma dialética de sucessão de poderes. Nesse sentido, para Camus, Hegel teria dado origem a um novo tipo de niilismo: o terrorista, que acredita que a história só avança pelo sacrifício e pelo assassinato.

A novidade, de incalculáveis consequências, é o fato de o pensamento revolucionário tê-las assimilado. A supressão de todo valor moral e dos princípios, sua substituição pelo fato – rei provisório, mas real –, só pôde conduzir, como vimos, ao cinismo político, quer do indivíduo, quer, mais seriamente, de Estado. Os

²⁶ “A originalidade incontestável de Hegel foi ter destruído definitivamente toda transcendência vertical, e sobretudo a dos princípios. Sem dúvida, ele restaura, no devir do mundo, a imanência do espírito. Mas esta imanência não é fixa, ela nada tem em comum com o panteísmo do pensamento antigo. O espírito está, e não está, no mundo; ele aí se faz e estará. O valor fica portanto adiado para o fim da história. Até lá, não há critério próprio para fundamentar um juízo de valor. É preciso agir e viver em função do futuro. Toda moral torna-se provisória.” (CAMUS, 2011, p. 171).

movimentos políticos ou ideológicos inspirados por Hegel reúnem-se todos no abandono ostensivo da virtude. (CAMUS, 2011, p. 172).

Camus anota que o século XX é dividido entre duas formas de terrorismo: o individual, tratado pelo caso dos “assassinos delicados” (o niilismo russo de 1820 a 1905), tema de *Os Justos*, e o de Estado, esse dividido em irracional e racional. Os dois tipos de terrorismos apontados por Camus diferenciam-se pela proporção dos assassinatos, que no primeiro funciona como exceção, e no segundo como regra. Se a revolta ansiava por uma unidade, o terrorismo também anseia a sua, mas por meios escusos, isto é, destruindo as vias que tornam possível a unidade exigida pela revolta²⁷.

O terror de Estado irracional coincide com o fascismo, mais precisamente o nazismo. Segundo Camus, *A diferença entre eles e o movimento revolucionário clássico é que, no legado niilista, eles decidiram deificar o irracional, e apenas o irracional, em vez de divinizar a razão.* (CAMUS, 2011, p. 209). Ainda: *A revolução niilista, que se expressou historicamente na religião hitlerista, só suscitou, dessa forma, um furor insensato pelo nada, que acabou voltando-se contra si mesmo. A negação, dessa vez pelo menos e apesar de Hegel, não foi criadora. Hitler exemplifica o caso, talvez único na história, de um tirano que não deixou nenhum saldo* (CAMUS, 2011, p. 217).

O terror racional de Estado diz respeito ao movimento revolucionário marxista, posto em prática na União Soviética de Lênin. A crítica que Camus faz ao marxismo é no sentido de que ele preserva o forte caráter messiânico do cristianismo, bem como na crença burguesa de que a história se dirige a um progresso. A profecia revolucionária se dá em bases econômicas: a história se ampara no desenvolvimento dos meios de produção que condicionam as instituições e a existência de classes. A evolução dos meios de produção coincide com a evolução das classes. Para Marx, o capitalismo entrará em uma situação em que o número de proletários crescerá e o de capitalistas diminuirá, situação em que os trabalhadores tomarão o poder (GUÉRIN, 2009).

As condições em que se instalou o socialismo na Rússia foram bem diferentes das descritas por Marx, uma vez que não havia uma industrialização sólida que permitisse as condições de emancipação espontânea dos trabalhadores. A ditadura do proletariado, além de ter exigido o comprometimento dos intelectuais e de um grupo de revolucionários

²⁷ Neste capítulo será tratado apenas o terror de Estado. A questão do terrorismo individual presente no já citado *Os justos* será tratado, por questões de conveniência, no próximo capítulo.

“treinados”²⁸, capazes de fazer acontecer uma revolução em um país composto majoritariamente de mujiques, portanto, duraria indefinidamente na Rússia, até que aquelas condições econômicas se tornassem viáveis e compatíveis com o acontecimento histórico final, isto é, o comunismo e o fim das classes. Com Stálin, o regime se tornou cada vez mais totalitário.

Diferentemente do regime de Hitler, diz Camus, o comunismo russo tinha a pretensão de se tornar universal. Nesse sentido, assumiu a tarefa metafísica de edificar, após a morte de Deus, uma cidade do homem divinizado.

Marx, diz Camus, *mistura em sua doutrina o método crítico mais válido com o messianismo utópico mais contestável. Infelizmente, o método crítico, que por definição estaria adaptado à realidade, viu-se cada vez mais separado dos fatos, na medida em que quis continuar fiel à profecia.* (CAMUS, 2011, p. 219). A história provou que nem sempre as análises de Marx se provaram corretas, a bem exemplo da Revolução Russa. Os marxistas se apegaram ao aspecto apocalíptico da teoria marxiana: *quando as previsões desmoronavam, a profecia continuava a ser a única esperança.* (CAMUS, 2011, p. 220). Assim, Camus ressalta o aspecto messiânico do marxismo e o contrapõe à cultura grega. Enquanto os cristãos e os marxistas entendem a história como uma linha que tem um ponto de partida e um destino redentor, os gregos tinham uma noção de devir cíclico. Apesar de não ser cristão, o marxismo acaba por iniciar o empreendimento de divinizar o homem e assumir algumas características de movimento de religioso.

Mas a árdua marcha para um futuro reconciliado define, contudo, o pensamento de Marx. Hegel e os marxistas destruíram os valores formais que iluminavam para os jacobinos a estrada reta dessa história feliz. No entanto, preservaram a ideia dessa marcha para a frente, confundida simplesmente por eles com o progresso social e afirmada como necessária. Davam continuidade desse modo ao pensamento burguês do século XIX. (CAMUS, 2011, p. 227).

Marx reduz o homem à história dos meios de produção e o acaba determinando por uma realidade exterior que já tem seu destino traçado. Para Camus, a teoria marxista acaba por delimitar o homem e as relações sociais.

A crítica final de Camus a Marx, apesar de que este tenha acreditado em fins racionais e morais, é a redução de todo o valor à história, autorizando-se assim que os fins justificassem os meios. Buscando a justiça, acabou por tornar a injustiça um meio. Diz Camus

²⁸ Sobre a Revolução Russa, Camus diz que “Ela nega a espontaneidade das massas. A doutrina socialista supõe uma base científica que só os intelectuais podem lhe dar. Quando se diz que é preciso apagar qualquer distinção entre operários e intelectuais, é preciso traduzir que se pode não ser proletário e conhecer, melhor que os proletários, os interesses do proletariado”. (CAMUS, 2011, p. 262).

que *quando o mal e o bem estão reintegrados no tempo, confundidos com os acontecimentos, nada mais é bom ou mau, mas apenas prematuro ou superado.*

Camus usou-se do Terror francês e do stalinismo para fazer ver os calcanhares de Aquiles das tentativas de revolução modernas. Todas elas fracassaram em sua busca pela justiça, principalmente por colocarem acima do homem outras razões que não o próprio homem. A guilhotina que cortava as cabeças dos opositores do regime e os campos russos de trabalho forçado estabelece a ordem de uma autoridade máxima, uma ideia de vontade geral ou de uma história por se realizar. Todas essas tentativas, se em um primeiro momento eram surgidas de um sentimento de revolta, se mostraram intolerantes e opressoras com qualquer oposição a elas. A regra é a eficácia. A revolta, portanto, foi sufocada em nome de uma totalidade.

A história das revoluções encontra, enfim, a revolta metafísica em sua forma desviada

Voltamos a encontrar ao fim desse longo caminho a revolta metafísica, que desta vez avança no tumulto das armas e das palavras de ordem, mas esquecida de seus verdadeiros princípios, dissimulando sua solidão no seio das multidões armadas, cobrindo as suas negações com uma escolástica obstinada, ainda voltada para o futuro, constituído agora como o seu único deus, mas dele separada por numerosas nações a serem arrasadas e de continentes a serem dominados. (CAMUS, 2011, p. 261)

As críticas camusianas até aqui relatadas foram necessárias, certamente, para um avanço na reflexão de seu tempo. Se por um lado Camus fez uma dura crítica ao Estado soviético, não se furtou de tecer críticas ao capitalismo, que oprime os homens através do fenômeno da acumulação. No entanto, a revolução, como foi apresentada até então, não se mostra o caminho mais seguro à liberdade do homem para reivindicar direitos.

Pela postura adotada, Camus sofreu duras críticas e acusações por parte da intelectualidade francesa. Uma delas partiu de Francis Jeanson, que criticou o método de análise de Camus, que se restringe somente no âmbito metafísico das revoluções, deixando de lado qualquer situação concreta. Jeanson afirma que Camus, ao atacar as ações históricas, assume a posição do *status quo*.

Pero si el mismo Camus, sea cual fuere la explicación que dé; considera invencible, en el siglo XIX, la corrupción de la burguesía, su propia actitud filosófica se precisa considerablemente. En efecto, apartir del momento en que denuncia como el paso hacia el terror y el nihilismo, el paso al "reino de la historia", la identificación del hombre con su propia historia, no olvida la existencia de fenómenos contundentes de injusticias interhumanas, y simultaneamente está sabiendo muy bien que toda protesta contra esta injusticia seguirá siendo ineficaz mientras no se aventure en la dirección misma que justamente está condenando. Conclusión práctica: no había

solución alguna, y la única sabiduría hubiese consistido en el statu quo. (JEANSON, 1999, p. 28).

Franklin Leopoldo e Silva, sobre o debate entre Jeanson e Camus, afirma

O que Jeanson deseja marcar na sua crítica é que a análise da revolução pelo prisma metafísico implica numa decidida posição anti-histórica e não apenas anti-historicista, como se Camus entendesse que a verdadeira compreensão da índole das revoluções só fosse possível por via de um resolutivo abandono de qualquer perspectiva histórica, aí incluída a consideração das condições sócio-econômicas no estudo da gênese e processo dos movimentos revolucionários. Camus se referiria à história apenas para mostrar, quase metaforicamente, a continuidade de uma incansável reiteração dessa pretensão humana de divinização. Como se a experiência histórica fosse algo diretamente derivado de um "diálogo de idéias: de um lado o protesto metafísico contra o sofrimento e a morte; de outro, a tentação, igualmente metafísica, de amplo poder." (SILVA, F., 2014b)

Sartre (1972), que se viu envolvido entre Camus e Jeanson por ser, à época da discussão, diretor do jornal *Les Temps Modernes*, também faz uma crítica a *O homem revoltado*, tanto sob o aspecto filosófico quanto político. Defende, primeiramente, que é preciso, em face das denúncias sobre os campos de concentração soviéticos, não adotar a postura de que seria necessário negar o comunismo sob a pena de compactuar com seus problemas. Segundo Sartre, as denúncias não podem ser ocultadas, e tampouco o foram em seu jornal, como gostaria de fazer parecer Camus.

Por todos os lados, Camus foi acusado de fugir dos embates históricos e “refugiar-se no deserto”²⁹.

Em defesa de Camus, Silva afirma que

Tanto a referência ao "transcendentalismo" de *A Peste* quanto à atitude anti-histórica de Camus merecerão, da parte deste, ampla refutação. O narrador de *A Peste* não é um observador neutro colocado na posição de Argus e que desenvolveria uma crônica impessoal; é o médico, protagonista diretamente envolvido, até demasiadamente envolvido nos acontecimentos, e a narração em terceira pessoa significa o esforço desesperado para conferir objetividade a algo que na verdade é uma confissão de revolta e de fracasso. Quanto à atitude anti-histórica, seria apenas uma separação metodológica de interesses. O estudo das bases sociais, históricas e econômicas das revoluções, de que há numerosos exemplos, não interessaria a Camus, que pretenderia destacar, nas revoluções históricas, a presença das constantes metafísicas que devem ser remetidas à noção de revolta. Não se trataria,

²⁹ “A nossa liberdade, hoje, reduz-se à livre escolha de lutar para nos tornarmos livres. E o aspecto paradoxal desta fórmula exprime apenas o paradoxo da nossa condição *histórica*. Não se trata, como vê, de *engaiolar* os meus contemporâneos: eles já estão na gaiola; trata-se, pelo contrário, de nos unirmos a eles para quebrarmos as grades. Porque também nós, Camus, estamos engaiolados, e, se quer verdadeiramente impedir que um movimento popular degenerem em tirania, não comece por o condenar sem apelo e por ameaçar de se retirar para o deserto, até porque os seus desertos não são mais do que uma parte menos frequente da nossa gaiola; para merecer o direito de influenciar os homens que lutam, é primeiro necessário participar no seu combate; é necessário primeiro aceitar muitas coisas se queremos modificar algumas. A História apresenta poucas situações mais desesperadas do que a nossa, é isso que desculpa os vaticínios: mas quando um homem não sabe ver nas lutas actuais mais do que o duelo imbecil entre dois monstros igualmente abjetos, insisto em que esse homem já nos deixou [...]”. (SARTRE, 1972, p. 97).

portanto, de desprezar ou de ignorar as causas históricas; tratar-se-ia de uma opção metodológica por não considerá-las, em proveito de uma análise que se detenha em elementos até então pouco notados, mas que o autor considera de extraordinária importância. (SILVA, F., 2014b)

A crítica de Camus não quer extirpar o homem da história. Ela quer apontar que a história tem os seus limites, pois ela por si mesma não oferece qualquer valor moral. O historicismo é, portanto, um niilismo moral, a negação de qualquer valor inerente ao homem do presente. Camus alerta, porém, que procurar sair da história é impossível na medida em que o consentimento também faz parte dela.

Entre os movimentos de revolta e revolução é preciso um equilíbrio que mantenha a contradição. É isso que quer dizer com *Certamente, a história é um dos limites do homem; neste sentido, o revolucionário tem razão. Mas o homem, em sua revolta, coloca por sua vez um limite à história. Neste limite nasce a promessa de um valor.* (CAMUS, 2011, p. 286). Se a revolução é niilista, a revolta é criadora: esta é a medida entre o sim e o não. Assim,

A revolução, para ser criadora, não pode se privar de uma regra, moral ou metafísica, que equilibre o delírio histórico. Sem dúvida, ela só tem um desprezo justificado pela moral formal e mistificadora que encontra na sociedade burguesa. Mas sua loucura foi estender esse desprezo a toda reivindicação moral. (CAMUS, 2011, p. 288).³⁰

Sim, há injustiças no mundo de Meursault: os sofrimentos não são justificados. Contudo, o que Camus procura não é alcançar uma justiça através da justificação deles. Como Camus já tivesse apontado que da constatação de que a vida não tem sentido não há, *necessariamente*, uma sequência lógica ao suicídio, também não há qualquer lógica *necessária* entre o assassinato generalizado e a promessa de uma justiça futura. Camus sabe que o suicídio e o assassinato podem arranjar meios lógicos de legitimação. Mas ele sabe, também, que existência não é o reino da lógica. Optar pela vida, nos dois casos, é manter o homem na cara contradição que mantém o homem lúcido. É preciso, antes de se entregar à morte ou de resumir as relações humanas ao império da força, enfrentar o absurdo e a injustiça do mundo e das relações entre os homens. Ante a opção pela morte, o homem revoltado escolhe a vida, a situação absurda, em nome de um valor que justifica a manutenção dessa contradição e recusasse a uma lógica assassina.

A revolta é um espaço de criação necessário, assim como a arte o é. Neste momento, Camus aponta para a importância da criação na vida do homem: o equilíbrio que declara

³⁰ “Camus constatou que os burgueses defendiam teoricamente os grandes princípios da liberdade e da igualdade – esquecendo-se da fraternidade – e tomando o cuidado de não os praticarem, por isso ele combateu não apenas o totalitarismo ideológico e violento do stalinismo, combateu igualmente o formalismo da moral e da política do capitalismo ‘democrático’.” (SILVA, N., 2008, p. 190).

como sendo necessário é uma questão, além de moral e ética, estética. O utilitarismo niilista das revoluções, que causou dores e sofrimentos “justificados”, vai de encontro à beleza daquilo que é o contraditório, a linha entre o sim e o não, expresso pelas artes. Revolta e arte dão o tom, em Camus, à medida necessária que define seu conceito de justiça.

4 A JUSTIÇA E O JUSTO

Viu-se, até agora, que o trajeto percorrido por Camus entre absurdo e revolta encontrou em seu fim uma recusa ao assassinato e às suas justificações – racionais ou irracionais – pelas teorias de Estado do século XX, como o fascismo e o socialismo. A revolta, tanto metafísica quanto histórica, é o movimento de insurgência nascido da certeza de que um direito inerente ao homem está sendo ferido, que um limite entre o direito de um está sendo ultrapassado pelo outro em uma relação de opressão. É assim entre o homem e Deus e o escravo e seu senhor: é a recusa de uma autoridade que ofende a existência digna do sujeito que se revolta.

A revolta, diz Camus, se mostra o meio legítimo para o andar da história, em detrimento das revoluções, que se mostraram historicamente incapazes de respeitar, estruturalmente, as reivindicações originais da revolta. A solidariedade entre os homens e os direitos que nasciam do *insight* dessa relação coletiva, que aponta que todos estão no mesmo barco, sob as mesmas condições metafísicas e por vezes históricas, foram feridos em nome de uma promessa de justiça por vir. Os revolucionários russos de 1917 certamente buscavam pela justiça, mas uma justiça histórica, que visava pela concretização da profecia de um futuro bom cristão-marxista, que se desenvolveu a partir dos pensamentos de Hegel e Marx.

A crítica apresentada por Camus à história dos movimentos revolucionários, iniciada na Revolução Francesa e tendo seu fim na Revolução Russa, não tem por intento tirar o homem da história: é mostrar que a história, por si só, não possui qualquer valor. O seu objetivo é apontar que as doutrinas historicistas do século XX fracassaram em sua busca por um mundo melhor ao romper o equilíbrio entre justiça e liberdade, ao ultrapassar o limite entre o sim e o não. Iniciadas por um movimento de revolta, acabaram por se entregar a um niilismo que não mediu esforços para concretizar seus objetivos: campos de concentração se reproduziram e as revoltas contra o sistema foram esmagadas em nome de um bem maior abstrato projetado em um futuro sem data. O valor que falta à história está no homem. É este valor que Camus quer recuperar.

Camus acredita que a Europa de seu tempo, autômata, cínica, presa aos sistemas humanos que se preocupam, sobretudo, em (re)produzir, acumular e mostrar eficiência, precisa de um retorno à cultura da antiga Grécia. A estética tem, na obra camusiana, uma importante função: é ela que dá a medida das ações dos homens. A justiça para Camus,

portanto, está associada a uma ética³¹ que tem muito de estética. A busca constante pela medida, a tensão entre os polos opostos que negam e afirmam a vida, para enfim criar um novo valor, são indispensáveis para a compreensão de Camus do que é justiça.

Este terceiro capítulo é uma tentativa de compreender o tema da justiça na obra de Albert Camus a partir dos textos até então trabalhados e, ainda, da peça teatral *Os justos*.

4.1 A medida necessária

Medida³² e desmedida são dois conceitos bastante utilizados por Camus ao longo de sua obra. O último capítulo de *O homem revoltado*, dedicado ao pensamento mediterrâneo, traz uma análise sobre eles. O que fica claro é que ambos implicam em um mesmo pensamento, que é a noção de limite.

Até então, viu-se que o pensamento revoltado nasce de certa ultrapassagem dos limites que dividem o aceitável do inaceitável para o homem, a sobreposição de uma força opressiva sobre um direito que o homem já não pode mais ver ferido. Na revolta, o homem vê a insurreição de sentimentos de solidariedade e a certeza de um direito universal que acolhe a todos os homens em sua condição comum. A noção de limite é, portanto, essencial na obra de Camus, pois ela descreve uma linha de separação entre aceitável e inaceitável de acordo com os valores inerentes ao homem.

O movimento de revolta pode, no momento em que passa a atuar na história, acabar por trair seus objetivos primeiros. É o que aconteceu com os movimentos revolucionários durante as Revoluções Francesa e Russa, em que a virtude total e a história foram colocadas sobre a vida do homem. Nesses casos, em que a vida do homem presente é sacrificada em nome do homem do futuro, Camus identifica uma desmedida³³.

³¹ “Ao buscarmos uma diferença de conotação entre moral e ética, observamos que a moral está ligada sobretudo às leis e a ética ao amor, e então é o segundo termo que se aplica melhor à reflexão filosófica de Camus. Ambos os termos se fundam sobre os costumes que são uma criação humana, mas a ética é mais abrangente e menos normativa do que a moral. O aspecto ético do comportamento humano está relacionado com as conseqüências dos atos dos homens, assim, a ética em Camus se fundamenta no seguinte princípio: o que promove a vida humana é ético, o que atenta contra ela é anti-ético.” (SILVA, N., 2008, p. 187).

³² “Mesure. Ils la considèrent comme la résolution de la contradiction. Elle ne peut être rien d'autre que l'affirmation de la contradiction et la décision héroïque de s'y tenir et d'y survivre”. (CAMUS, 1989, p. 28).

³³ Há uma certa distinção entre limite e medida: “Les termes ‘limite’ e ‘mesure’ renvoient l’un à l’autre et se complètent. La limite sépare un champ particulier, par exemple la révolte, en deux pôles opposés, en l’occurrence ceux du nom et du verbe. Elle est plus descriptive, alors que la mesure est davantage normative: la mesure règle les justes proportions entre les deux pôles et taxe le non-respect de celle-ci de démesure”. (GUÉRIN, 2009, p. 545).

Ainsi le nihilisme, les meurtres commis sous couvert d'idéologie, la peine de mort, le totalitarisme, et donc les camps de concentration, sont les fruits aberrants de l'homme autodivinisé, apprenti sorcier tenté par les fruits d'une démesure aveugle qu'il ne parvient plus à maîtriser, celle-ci pouvant entraîner sa fin en tant qu'espèce. (GUÉRIN, 2009, p. 204).

A desmedida, desse modo, é um desequilíbrio entre aquilo que afirma e aquilo que nega os valores inerentes à condição do homem, entre o sim e o não que dá a tônica da revolta autêntica. A medida, por consequência, é o equilíbrio preciso que mantém a contradição do absurdo e da revolta viva. Essa tensão sob medida é parte da herança grega de Camus, que afirma em *Actuelles*: [...] *Mais je me sens un coeur grec. Et qu'y a-t-il donc dans l'esprit grec que le christianisme ne puisse admettre? Beaucoup de choses, mais ceci en particulier: les Grecs ne niaient pas les dieux, mais ils leur mesuraient leur part.* (CAMUS, 1972, p. 145).

Camus quis mostrar em sua análise sobre a revolta que a ação encontra nela mesma os limites, e que toda ação boa e justa deve reconhecer precisamente esses limites. O tema do limite, proporção, equilíbrio, medida, regra, relativo, são constantes em Camus. Essa ideia é subjacente a sua ética, mas o principal deles é o pensamento grego e mediterrâneo.

J'ai préféré le mot juste qui était celui de mesure dans le sens pourtant classique où l'entendaient les Grecs... Pour un esprit aux prises avec la réalité, la seule règle alors est de se tenir à l'endroit où les contraires s'affrontent, afin de ne rien éluder et de reconnaître le chemin qui mène plus loin. **La mesure n'est donc pas la résolution désinvolte des contraires. Elle n'est rien d'autre que l'affirmation de la contradiction, et la décision ferme de s'y tenir pour y survivre.** Ce que j'appelle la démesure est ce mouvement de l'âme qui passe aveuglément la frontière où les contraires s'équilibrent pour s'installer enfin dans une ivresse de consentement, dont les lâches et cruels exemples abondent sous nos yeux. (camus apud melançon, p. 151).

Os gregos servem de referência a Camus por equilibrarem os princípios dionisíacos e apolíneos sem apelar à desmedida. Eles souberam que a medida é fundamental para uma vida pacífica. Há, inclusive, Nêmesis, uma deusa que representa a medida. O desrespeito desse limite implica uma punição, como bem representa a tragédia grega através da máxima *ne rien nier ni exclure*: o homem deve aceitar o mistério da existência e seus limites³⁴.

Onfray (2009) diz que é característica fundamental da tragédia o afrontamento de duas forças que são opostas, mas igualmente legítimas. O mito de Prometeu é um exemplo da exigência por um equilíbrio entre homens (ou semideus, como é o caso de Prometeu) e deuses. Prometeu, tendo desafiado Zeus ao presentear o homem com o fogo (técnica) e as artes, é punido pela ira divina. O que gera a engendra a tragédia é a ausência de limites entre ação de um e o direito do outro:

³⁴ Cf. ALVES, 1998.

De même Prométhée est à la fois juste et injuste et Zeus qui l'opprime sans pitié est aussi dans son droit. Les deux adversaires sont justifiables sinon justes. Chacun, dans un premier temps, entend monopoliser le droit et ignorer celui de l'autre. Personne n'ayant absolument raison, il est cependant une limite à ne jamais franchir: "celui qui, par aveuglement ou passion, ignore cette limite court à la catastrophe pour faire triompher un droit qu'il croit être le seul à avoir". Le partage des droits ne rend pas pourtant l'affrontement tragique inexpiable.

Em *Sur le futur de la tragédie* Camus defende que a os gregos deveriam nos ensinar algo sobre as condições de expressão do trágico. Diferentemente do melodrama, a constante tensão presente na tragédia faz uma importante contraposição a um maniqueísmo de sua época. O limite colocado por Zeus, bem como o limite colocado por Prometeu, é pertinente. Camus explica, sobre Prometeu, que *o seu rebelde não se volta contra toda a criação, e sim contra Zeus, que é sempre um dos deuses, e cujos dias estão contados. O próprio Prometeu é um semideus. Trata-se de um acerto de contas particular, de uma contestação sobre o bem, e não de uma luta universal entre o bem e o mal.* (CAMUS, 2011, p. 44). No mesmo sentido, o embate sobre o direito de Antígona de enterrar seu irmão conforme a tradição, impedido por um edito de Creonte, coloca o problema dos limites e do equilíbrio necessário, como bem observa Alves (2005) sobre a *Antígona*, de Sófocles: *A tensão entre a moral-religiosa e a lei estatal é levada ao paroxismo, produzindo o esgarçamento da própria concepção de justiça e colocando os protagonistas, Antígona e Creonte, em franca oposição, ainda que ambos, em tese, lutem pela mesma coisa: justiça.* Ninguém, nessas tragédias, possui razão absoluta: há um limite entre as razões que precisa ser respeitado, sob o risco de uma catástrofe. A tensão entre ordem e revolta não pode tudo negar.

A Grécia, ainda, evoca para Camus o culto à beleza, o amor à natureza. Prometeu serve como um exemplo ao homem europeu, pois soube ver o equilíbrio entre corpo e alma, entre técnica e arte³⁵. A Europa, por outro lado, tratou de ignorar as belezas da terra em sua filosofia ao longo dos séculos, dando preferência à razão em geral, seja ela traduzida pela ciência ou pela história. Diz Onfray (2009):

Le penseur d'Alger n'apprécie pas Hegel qui n'aime pas les paysages, la Nature, la mer, les méditations au bord de la Méditerranée et leur préfère les Idées, les Concepts, la Raison, l'Histoire, la Dialectique, les Villes. Fidèle au Jean Grenier écrivant dans *Cum apparuerit*: « La connaissance n'est qu'une communion »,

³⁵ Em *Prométhée aux enfers*, Camus afirma: "Prométhée, lui, est ce héros qui aime assez les hommes pour leur donner en même temps le feu et la liberté, les techniques et les arts. L'humanité, aujourd'hui, n'a besoin et ne se soucie que de techniques. Elle se révolte dans ses machines, elle tient l'art et ce qu'il suppose pour un obstacle et un signe de servitude. Ce qui caractérise Prométhée, au contraire, c'est qu'il ne peut séparer la machine de l'art. Il pense qu'on peut libérer en même temps les corps et les âmes. L'homme actuel croit qu'il faut d'abord libérer le corps, même si l'esprit doit mourir provisoirement. Mais l'esprit peut-il mourir provisoirement?" (CAMUS, 1954, p. 39)

l'auteur de Noces ne peut souscrire à la forteresse conceptuelle de la Science de la logique et à l'arsenal purement spéculatif censé rendre compte des conditions de possibilités théoriques de l'existant. (ONFRAY, 2009, p. 140).

Em *L'Exil d'Hélène*, Camus coloca essa diferença entre o pensamento grego e o pensamento europeu contemporâneo no que se refere à ideia de beleza e limite: os gregos souberam sopesar sagrado e razão, sem se lançarem absolutamente em uma única direção. A Europa, pelo contrário, busca por meio de suas filosofias a totalidade, que começou pela totalidade da virtude em outros tempos e termina na totalidade da justiça na atualidade.

Nous avons exilé la beauté, les Grecs ont pris les armes pour elle. Première différence, mais qui vient de loin. La pensée grecque s'est toujours retranchée sur l'idée de limite. Elle n'a rien poussé à bout, ni le sacré, ni la raison, parce qu'elle n'a rien nié, ni le sacré ni la raison. Elle a fait la part de tout, équilibrant l'ombre par la lumière. Notre Europe, au contraire, lancée à la conquête de la totalité, est fille de la démesure. (CAMUS, 1954, p. 49).

A medida, portanto, está associada aos limites que a beleza coloca. Faz-se uma oposição entre o historicista e o artista, na medida em que o primeiro exalta o fim da história e sua tirania, enquanto o último, conhecendo os limites da natureza, exalta a liberdade. Camus fala em uma revolta estética, a revolta do artista que é o próprio ato de criação: ao mesmo tempo em que se diz não à realidade como ela é por meio da pintura, da escrita e das outras formas de expressão, ela elege alguns dos aspectos dessa mesma realidade que julga válidos. Na arte, como na revolta, se há recusa, há também consentimento. É por isso que Camus diz que *A bem dizer, a exigência da revolta é em parte uma exigência estética*. (CAMUS, 2011, p. 293).

Assim, o artista e o revoltado praticam o equilíbrio da medida na procura por uma beleza perdida em meio a uma realidade absurda, mas vão de encontro ao absoluto: a arte não pode, por isso, ser meramente formal ou simplesmente “realista”, e a revolta não pode deixar de alimentar a contradição entre o sim e o não na história.

L'artiste est l'antidote de l'Histoire : le premier défend la liberté là où la seconde enseigne la nécessité. L'homme de l'art veut la Beauté dans une époque qui ne la souhaite plus. D'où son éloge de vertus grecques : connaître ses limites, pratiquer la mesure, vouloir l'équilibre, chercher la beauté, refuser le fanatisme. Voilà matière à nourrir une gauche dionysienne, positive, solaire, là où la gauche apollinienne, négative, nocturne enseigne l'inverse : ignorer ses limites, agir sans mesure, viser l'excès, produire la laideur, s'engouffrer dans la tyrannie. (ONFRAY, 2009, p. 140).

A figura do artista, se por um lado se equivale à figura do revoltado, instaura uma nova dimensão na leitura de Camus, que é a estética. A arte, antes de ser uma categoria da revolta, pode ser uma forma de encarar a existência de maneira criadora e indicar que a vida é em si mesma criação. A arte, assim como a revolta, ajuda a fazer oposição à moral

quantitativa de Meursault com a criação³⁶. Neste sentido, a revolta seria uma exigência estética por reivindicar uma medida no mundo através de um equilíbrio estético dos direitos³⁷.

Tudo o que serve ao espírito de Revolta contra a finitude, a falta de unidade e a irrazoabilidade última do mundo é parte do único *éthos* aceitável para Camus. O que subjaz aqui é um certo princípio de reversibilidade, de uma comutação: se se pode reconhecer na Arte a Revolta em estado puro, o autêntico Criador-Artista é um autêntico Revoltado. Assim, aquele que encarna o *éthos* da Revolta e o imprime em sua existência (que transborda para a existência dos outros) empreende o mesmo ofício de Estilizar a experiência. Ser Revoltado é fazer Arte sobre a existência. A Revolta é uma legítima ascese com vista a estetizar: “Nous faisons alors de l'art sur ces existences. [...] Chacun, dans ce sens, cherche à faire de sa vie une oeuvre d'art”. (SILVA, G., 2009, p. 112).

Neste sentido, pela sabedoria que aprecia a beleza, o equilíbrio, a medida entre o sim e o não e pune, em sua mitologia, a desmedida de seus heróis, é que Camus retoma a cultura grega e a mediterraneidade, o pensamento solar que equilibra natureza e devir.

Mon coeur ne balance pas. Mais je n'ai pas dit, dans ma conclusion, que la solution de toutes choses se trouve près de la Méditerranée. J'ai dit seulement que, depuis cent cinquante ans, l'idéologie européenne s'était constituée contre les notions de nature et de beauté (par conséquent de limite), qui ont été, au contraire, au centre de la pensée méditerranéenne. (CAMUS, 1953, p. 41). (actuelle ii).

Camus certamente herdou do Nietzsche amante da cultura grega uma *lucidez estética* ante a vida; lúcida porque não ignora o absurdo e se faz corajosa para conviver com ele sem negá-lo totalmente através de um olhar artístico. Assim, natureza, beleza e limite constituem a herança Camus aponta como sendo necessárias à contraposição ao historicismo, ao cientificismo, e ao utilitarismo das artes de seu tempo, que negam o caráter criador do homem, seja em nome da técnica seja em nome da história. Vê-se que essas noções, intimamente ligadas à medida e à desmedida, ocupam posição fundamental na obra de Camus

³⁶ “A moral ou o *éthos* autorizado pelo Absurdo a partir da tomada de sua consciência retira ao homem a possibilidade de esperança e de expectativa quanto ao futuro. [...]. Dessa forma, trata-se exatamente de aderir a uma ética da quantidade na qual, já que não há distinção ou espaço para uma escala de valores qualitativos, já que as ações são a priori homogêneas porque destituídas de sentido, a opção aparentemente mais coerente não é viver melhor mas viver mais. É este o plano de fundo que perpassa a exposição das figuras. Assim, se o Artista compartilha com os outros tipos absurdos dos mesmos problemas fundamentais de estranhamento do mundo, nele ainda está presente, em parte, o mesmo axioma ético. Contudo o Criador é dito por Camus como sendo a mais absurda das figuras. A sua caracterização como tal é devida a três pontos principais, a saber, a radicalidade na experiência do Absurdo, sua fidelidade a ele e a sua abertura para o ultrapassamento da ética estritamente absurda, inaugurando o *éthos* definitivo para o homem que é o *éthos* da Revolta.” (SILVA, G., 2009, p. 87).

³⁷ A seguinte passagem de *O homem revoltado* coaduna com este entendimento de que a beleza e a arte a ela associada são indissociáveis de uma visão de um mundo que possa manter um equilíbrio entre história e valor: “Nietzsche podia recusar qualquer transcendência, moral ou divina, dizendo que essa transcendência constituía uma calúnia ao mundo e à vida. **Mas talvez haja uma transcendência viva, prometida pela beleza, que pode fazer com que esse mundo moral e limitado seja amado e preferido a qualquer outro.** A arte nos conduzirá dessa maneira às origens da revolta, na medida em que tenta dar forma a um valor que se refugia no devir perpétuo mas que o artista pressente e quer arrebatá-lo à história.” (CAMUS, 2011, p. 297, grifo nosso).

no que se refere à criação, à revolta e, conseqüentemente, a uma indicação de um valor que oriente a ação do homem.

A medida, portanto, é aquela que pode orientar a ação do homem, uma vez que a desmedida, na história, é o mesmo que a revolta que se traiu, que rompeu a medida entre o sim e não e desembocou em niilismo. Para Luppe (1963, p. 40), *dans notre recherche de l'action juste, détctons donc l'action injuste, c'est-à-dire tout révolte infidèle à ses origines. A ação injusta é a ação desmedida. L'action injuste est ainsi le passage du relatif à l'absolu, de la tension qui limite à l'apothéose du dieu unique, et surtout du courage à la faiblesse, de la lutte contre le nature au penchant qui nous mène sans effort au milieu même du mal.* (LUPPE, 1963, p. 42).

A revolta é a confrontação entre consciência e obscuridade do mundo, é a tensão entre o bem e o mal. O mal não é absoluto, porque depende da consciência que o suscita. O bem não é absoluto porque não se descobre senão em face do mal. O revoltado pode se sentir inclinado a uma tendência totalitária. Mas a revolta deve ser consciente de seus limites. A lucidez ante a condição de revolta é o que engendra a medida que protege a revolta contra as ilusões absolutas, que impede o homem de se desesperar em sua condição. A verdadeira moral, em Camus, é real e mantém-se no esforço constante por uma medida.

4.2 Kaliaiev: o justo

A Rússia do final do século XIX e do começo do século XX foi marcada por uma série de eventos terroristas que almejavam a transformação do país semifeudal e czarista sob a inspiração das teorias marxista e bakuniana. O primeiro deles acontece em 1878, quando Vera Zassulitch assassina o governador de São Petersburgo, desencadeando outros eventos terroristas pelo país e pela Europa. Em 1881, o czar Alexandre II é morto em um atentado à bomba.

O evento que mais interessa a Camus viria a acontecer em 1905, ano em que o grão-duque Sérgio foi morto no caminho ao Teatro Bolshoi por Kaliaiev, membro do partido socialista-revolucionário. A particularidade desse acontecimento que suscita em Camus a necessidade de analisa-lo em *Assassinos delicados*, capítulo de *O homem revoltado*, está na postura de Kaliaiev, que será o personagem principal da peça *Os Justos*. Segundo o autor, o que diferencia este atentado dos demais é que *Até aqui, os homens morriam em nome daquilo*

que sabiam ou daquilo que acreditavam saber. A partir dai, criou-se o hábito, mais difícil, de sacrificar-se por alguma coisa da qual nada se sabia, a não ser que era preciso morrer para que ela existisse. (CAMUS, 2011, p. 196). Estes revolucionários estavam dispostos a darem a vida pelo valor que reclamavam, pela justiça e pelo amor. Ao contrário dos terroristas nihilistas, que matavam pelo valor do futuro, *eles colocavam ostensivamente acima de seus algozes e de si próprios esse bem supremo e doloroso que já encontramos nas origens da revolta* (CAMUS, 2011, p. 197). Estes homens não matam por matar, eles têm a exigência da honra que os coloca entre os últimos revoltados do século. E quando pegos pela justiça dos outros homens, não se negaram a cumprir a pena de enforcamento.

Um esquecimento tão grande de si mesmos, aliado a uma preocupação tão profunda com a vida dos outros, permite supor que esses assassinos delicados viveram o destino revoltado em sua contradição mais extrema. Pode-se acreditar que, mesmo reconhecendo o caráter inevitável da violência, admitiam contudo que ela é injustificada. Necessário e indesculpável, assim lhes parecia o assassinato. Mentes medíocres, confrontadas com esse terrível problema, podem refugiar-se no esquecimento de um dos termos. (CAMUS, 2011, p. 200).

O grupo a que pertenceu Kaliaiev por dois anos (1903-1905) antes de ser enforcado pelas autoridades russas cultivava do sentimento de solidariedade e os homens e mulheres que dele faziam parte fizeram viver a contradição de amar a vida e ao mesmo tempo considera-la sacrificável. Embora estivessem dispostos a se sacrificar em nome desse sentimento, consideravam a vida dos demais com escrúpulos. Segundo Camus, o fracasso de Kaliaiev na primeira tentativa do atentado à bomba contra o grão-duque é a prova disso.

Quando do momento de atirar a bomba sobre o carro de Serge, Kaliayev se dá conta de que nele estão dois sobrinhos do grão-duque, duas crianças a que se nega vitimar. Nesse momento, ele se recusa a levar a cabo o plano e compromete a operação da organização, pelo menos temporariamente. Na passagem da peça que narra este momento, levanta-se uma discussão entre os personagens Dora, quem fabrica as bombas, e Stepan, sobre o “fraquejo” do Poeta³⁸.

STEPAN ¡Niños! Es la única palabra que tenéis en la boca. Pero ¿es que no entendéis nada? Por el simple hecho de que Yanek no ha matado a esos dos, miles de niños rusos seguirán muriendo de hambre años y años. ¿Habéis visto a niños

³⁸ Kaliaiev era conhecido como “Poeta” na organização.

“**STEPAN** - ¿Quiénes son nuestros camaradas?

ANNENKOV - Has conocido a Voinov en Suiza. Confío en él, a pesar de su juventud. A Yanek no lo conoces.

STEPAN - ¿Yanek?

ANNENKOV - Kaliayev. También le llamamos el Poeta.

STEPAN - No es un nombre para un terrorista.

ANNENKOV - (*Riendo.*) Yanek piensa lo contrario. Dice que la poesía es revolucionaria.

STEPAN - Sólo la bomba es revolucionaria”. (CAMUS, 1999, p. 16-17).

morir de fome? Yo sí. Y la muerte por bomba es una delicia, comparada con esa otra muerte. Pero Yanek no los ha visto. Sólo ha visto a los dos perros amaestrados del gran duque. ¿Es que no sois hombres? ¿Vivís sólo el momento? Entonces elegid la caridad y curad únicamente el mal de cada día, no la revolución que quiere curar todos los males, presentes y futuros.

DORA Yanek está de acuerdo en matar al gran duque, porque su muerte puede anticipar el día en que los niños rusos dejen de morir de fome. Y eso ya no es fácil. Pero la muerte de los sobrinos del gran duque no impedirá a ningún niño morir de fome. Hasta en la destrucción hay un orden, hay unos límites.

STEPAN (*Con violencia.*) No hay límites. La verdad es que vosotros no creéis en la revolución. (*Se levantan todos, menos Yanek.*) No creéis en ella. Si creyeseis total, completamente, si estuviésemos seguros de que, con nuestros sacrificios y nuestras victorias, conseguiremos construir una Rusia liberada del despotismo, una tierra de libertad que acabará por abarcar el mundo entero, si no dudásemos de que, entonces, el hombre, liberado de sus amos y de sus prejuicios, alzaría hacia el cielo la faz de los verdaderos dioses, ¿qué pesaría la muerte de dos niños? Reconoceríais que tenéis todos los derechos, todos, ¿me oís? Y si esa muerte os detiene es porque no estáis seguros de estar en vuestro derecho. No creéis en la revolución.

(*Silencio. KALIAYEV se levanta.*)

KALIAYEV Stepan, me avergüenzo de mí y sin embargo no te dejaré que sigas. He aceptado matar para acabar con el despotismo. Pero detrás de lo que dices veo anunciarse un despotismo que, si alguna vez logra instalarse, hará de mí un asesino, cuando yo trato de ser un justiceiro. (CAMUS, 1999, p. 56-57)

Para Stepan, morto Deus, tudo – em nome da revolução – é permitido, até mesmo o morte de crianças em nome da justiça. Pouco importa o ódio da humanidade à causa do partido: os revolucionários é que sabem o que é bom para ela, e Stepan está encarregado do triunfo da revolução. Stepan é o personagem que representa, na obra, a fé em uma justiça promovida pelo partido que não mede ações para a concretização da revolução que é anunciada, isto é, é o representante da postura niilista no partido revolucionário. Diz Stepan: *Se precisa disciplina. Lo he comprendido en la cárcel. El partido socialista revolucionario necesita disciplina. Disciplinados, mataremos al gran duque y derribaremos la tiranía.* (CAMUS, 1999, p. 14). Stepan pode ser bem descrito pela seguinte passagem, em que Camus descreve os dois tipos de niilismo de seu tempo.

Vão contentar-se, em nome dos princípios formais, em achar indesculpável qualquer violência imediata, permitindo então essa violência difusa que ocorre na escala do mundo e da história. **Ou se consolarão, em nome da história, com o fato de a violência ser necessária, acrescentando então o assassinato, até fazer da história nada mais do que uma única e longa violação de tudo aquilo que no homem protesta contra a injustiça.** Isso define as duas faces do niilismo contemporâneo, burguês e revolucionário. (CAMUS, 2011, p. 200, grifo nosso).

Já de início Kaliayev, ou Yanek, é diferenciado dos demais pelo epíteto de Poeta, o que indica por si só se tratar o personagem de um estranho na organização de terroristas, para os quais *somente a bomba é revolucionária*. Dá-se, então, o primeiro estranhamento entre Stepan e Kaliayev, marcado pelo choque de pontos de vista que Camus confere a cada um na peça. O primeiro defende uma justiça sem limites como o fim último de sua ação e de seu

partido, enquanto o último ama sobretudo a vida, e é em razão de seu amor à vida e à beleza que luta contra a tirania.³⁹

O Poeta está disposto a dar sua vida em troca da vida do grão-duque como forma de tornar honrado o assassinato: assume-se, assim, que toda transformação exige um sacrifício, que todo assassinato exige punição. Está disposto a dar sua vida em nome de uma causa que julga maior e urgente⁴⁰. Kaliayev é um homem revoltado, que reivindica um direito universal contra a tirania da aristocracia. Não é o assassinato em si que é visado: é a causa. É por isso que diz que *No es a él al que mato. Yo mato el despotismo* (CAMUS, 1999, p. 38).

Kaliayev não admite que a revolução se faça sem limites: é preciso admitir que há um princípio humano que deve ser respeitado, um valor que está acima da história. O mundo, por si só, é injusto, e a condição do povo russo confirma isso. Não cabe aos revolucionários, irmãos de condição dos demais homens, adicionar à injustiça da terra a injustiça do homem. Há, no combate contra a opressão, na busca pelo justo, lugar para a honra. A medida, como se viu, faz parte do critério camusiano para separar o movimento de revolta autêntico da revolta traída, isto é, da desmedida, o que marca a distinção entre as ações dos personagens Kaliayev e Stepan.

KALIAYEV (*Gritando.*) Otros... ¡Sí! Pero yo amo a los que viven hoy en la misma tierra que yo, y es a ellos a quienes saludo. Es por ellos por los que lucho y admito morir. Mientras que por una ciudad lejana, de la que no estoy seguro, no iré a golpear el rostro de mis hermanos. **No aumentaré la injusticia viva con una justicia muerta.** (*Más bajo, pero con firmeza.*) Hermanos, quiero hablarlos francamente y deciros por lo menos lo que podría decir el más simple de nuestros campesinos: matar niños es contrario al honor. Y si un día, estando yo vivo, la revolución llegara a separarse del honor, me apartaría de ella. Si lo decidís, ahora mismo iré a la salida del teatro, pero para arrojarme bajo los caballos.

STEPAN El honor es un lujo reservado a los que tienen calesas.

KALIAYEV No. Es la última riqueza del pobre. Lo sabes de sobra, y también sabes que hay un honor en la revolución. Por él precisamente aceptamos morir. Es él precisamente el que te mantuvo en pie un día bajo el látigo, Stepan, y el que todavía hoy te hace hablar. (CAMUS, 1999, p. 59-60).

Não há na organização, para Stepan, lugar para um terrorista “delicado”. A revolução é feita de sangue e crime. O revolucionário não deve ter vergonha de ser confundido com um criminoso.

³⁹ “**KALIAYEV** (*Dominándose.*) Tú no me conoces, hermano. Amo la vida. No me aburro. Entré en la revolución porque amo la vida.

STEPAN Yo no amo la vida, sino la justicia, que está por encima de la vida.” (CAMUS, 1999, p. 29).

⁴⁰ “**KALIAYEV** Desde hace un año, no pienso en nada más. He vivido hasta aquí para este momento. Y ahora sé que querría morir en ese lugar, junto al gran duque. Perder mi sangre hasta la última gota, o arder de una sola vez, en la llama de la explosión, y no dejar nada a mis espaldas. ¿Comprendes por qué he pedido tirar la bomba? Morir por la idea es la única forma de estar a la altura de la idea. Ésa es la justificación.” (CAMUS, 1999, p. 34).

STEPAN Entonces la acepto. Pero repito que el terror no es para los delicados. Somos criminales y hemos elegido serlo.

KALIAIEV (*Fuera de sí.*) No. Yo he elegido morir para que el crimen no triunfe. Yo he elegido ser inocente. (CAMUS, 1999, p. 60-61).

Mas Camus dá razão a Kaliaiev, que teve a sensibilidade de perceber que nenhuma ideia está acima da vida, nem mesmo a ideia de justiça. É por isso que, após finalmente o grão-duque ter sido assassinado, o Poeta é imediatamente preso sem oferecer qualquer resistência para ser, certamente, enforcado. É certo que considera esse ato um ato de justiça. Mas ela tem seu preço, não vem do conforto do assassino em série nem do burguês complacente. O revoltado sabe que, em nome do valor, sua vida está em jogo. Kaliaiev tampouco se considera culpado, pois sabe que a própria morte expiará sua culpa.

Para eles, assim como para todos os revoltados antes deles, o assassinato identificou-se com o suicídio. Logo, uma vida se paga com outra vida e, desses dois holocaustos, surge a promessa de um valor. Kaliaiev, Voinarovski e os outros acreditam na equivalência das vidas. **Não colocam portanto nenhuma ideia acima da vida humana**, embora matem pela ideia. (CAMUS, 2011, p. 200, grifo nosso)

Assim, Kaliaiev não se escusa de agir ante as injustiças da história. Segundo Camus, *Kaliaiev prova, pelo contrário, que a revolução é um meio necessário, mas não um fim suficiente.* (CAMUS, 2011, p. 204). A história não tem qualquer valor que lhe seja inerente. Mas Kaliaiev faz questão de que o valor que reivindica, no mais autêntico movimento de revolta, seja considerado para os fins revolucionários. Em sua ação privilegia o valor pelo qual luta, considerando as injustiças que já fazem parte do mundo, sem querer a elas acrescentar um assassinato sem consequências.

Kaliaiev duvidou até o fim, e essa dúvida não o impediu de agir; é nisso que ele é a imagem mais pura da revolta. Aquele que aceita morrer, pagar uma vida com outra vida, quaisquer que sejam as suas negações, afirma ao mesmo tempo um valor que supera a si próprio como indivíduo histórico. Kaliaiev devota-se à história até a morte e, no momento de morrer, coloca-se acima da história. De certa forma, é verdade que ele se prefere a ela. Mas o que prefere, ele mesmo, a quem mata sem hesitação, ou o valor que ele encarna e faz viver? A resposta não deixa dúvidas. Kaliaiev e seus irmãos triunfam sobre o nihilismo. (CAMUS, 2011, p. 204).

A revolta precisa de ação. Não é a toa que Camus faz uma crítica ao imobilismo burguês. Quando o homem se retira da história, se desresponsabiliza, ele lava suas mãos. Mas o homem deve se manter fiel entre a tensão entre mundo e consciência revoltada: é por isso que essa ação será limitada.

Devant le dilemne violence – non-violence, le revolte choisira, dans son action, la violence limité; il sera révolutionnaire, mais *sous certaines conditions*; la violence, pour lui, *doit ... conserver ... son caractère provisoire d'effraction, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat*; la violence, pour lui, dans le court moment où elle doit s'exercer, *si l'excès de l'injustice rend cette dernière impossible à éviter*, obéira non à une

doctrine ou à *une raison d'État*, mais aux valeurs humaines et aux institutions qui l'expriment. (LUPPE, 1963, p. 50, grifo do autor)

Kaliaiev é o exemplo do homem e revolucionário justo, que não coloca a responsabilidade pessoal do assassinato no partido. O assassinato que cometeu é uma violência a que não pode deixar de recorrer⁴¹. No entanto, ela trouxe em si a medida, uma vez que foi assumida e expurgada pela condenação final, o enforcamento.

A medida, como se viu, faz parte do critério camusiano para separar o movimento de revolta autêntico da revolta traída, isto é, da desmedida. A medida, da mesma forma que auxilia na tarefa de separar o joio do trigo quanto à revolta, também é o que dá os indicativos do justo e da justiça para Camus. António Quadros bem coloca que Camus faz uma cisão entre justo e justiça⁴² que pode ser observada na distinção das atitudes de Stepan e Kaliaiev. A honra do último representa o que seria, para Camus, *uma forma simbólica de uma ética do justo*. (QUADROS, 1971, p. 194). Kaliaiev não quer provocar novos sofrimentos e novas misérias. Aceita empenhar-se, mas põe a si próprio limites. Empenhar-se-á segundo a honra. Segundo a honra do justo:

A honra do justo consiste na ausência de interesses pessoais, de servilismos de qualquer espécie, da capacidade de doação total do tempo e da própria vida a uma causa nobre. O justo – segundo o arquétipo de Cristo –, é o que assume a responsabilidade dos seus actos generosos, aceitando o Calvário que eles podem implicar. Ao mesmo tempo, no entanto, o justo é o que vive segundo o amor, não segundo a frieza operatória de uma *práxis* rígida. Mais do que a humanidade, ama os homens; mais do que discorrer sobre a fraternidade, age fraternalmente. (QUADROS, 1971, p. 195-196).

Mesmo que Stepan estivesse também procurando pela justiça, age como injusto, sacrificando o presente e a vida dos homens de seu tempo, desvencilhando-se de qualquer culpabilidade e, conseqüentemente, de qualquer honra. Por outro lado, Camus admite que a justiça de Kaliaiev é, neste mundo pragmático de resultados, pouco eficaz. Observa Quadros (1971, p.196) que é por isso que *no final da peça, é Kaliaiev que morre, não Stepan. O justo é sempre frágil e suas armas são pouco contundentes*.

⁴¹ Sobre violência, Camus afirma que “A não-violência absoluta funda negativamente a servidão e suas violências; a violência sistemática destrói positivamente a comunidade viva e a existência que dela recebemos. Para serem proficuas, essas duas noções devem encontrar seus limites. Na história como um absoluto, a violência se vê legitimada; como um risco relativo, ela é uma ruptura de comunicação. Para o revoltado, ela deve preservar seu caráter provisório de rompimento, sempre ligada, se tal não puder ser evitado, a uma responsabilidade pessoal, a um risco imediato.” (CAMUS, 2011, p. 335).

⁴² “Interrogando-se acerca do problema da justiça, Camus, no seu humanismo, estabelece a distinção entre a justiça e os justos. Esta distinção – cesta cisão –, constitui o conteúdo filosófico de um dos seus melhores dramas: ‘*Os Justos*’”. (QUADROS, 1971, p. 194).

Mesmo diante dessa ineficácia, é preciso ser justo. O que se pode observar é que o ideal de justiça de Stepan não era assim tão diferente do de Kaliaiev. O que marca a diferença entre um e outro são os meios⁴³ que se utilizam para tentar alcançá-la. Enquanto Stepan opta por uma postura cínica e fria, na qual não há vez pela compaixão, Kaliaiev age com amor pelos seus irmãos de condição; enquanto um opta por meios injustos, outro opta pelos justos. *É por isso que o ideal de justiça não assegura por si só a realização da justiça [...] Em conclusão: vale mais o justo do que a justiça, ou antes, não é possível a justiça sem o justo.* (QUADROS, 1971, p. 197).

4.3 Por uma justiça relativa

Viu-se que o absurdo, na obra de Camus, é o ponto de partida que ainda não oferece qualquer regra de conduta. Por não suscitar nenhum valor, fornece somente uma moral da quantidade em que o importa é viver o maior número de experiências possível: o que importa não é viver melhor, mas viver mais. Todas as experiências são equivalentes. A liberdade moral nascida dessa experiência absurda foi reivindicada em um mundo sem Deus e sem ordem. No entanto, essa ética quantitativa não previu qualquer limite às ações do homem: o sentimento absurdo não ultrapassa a experiência do indivíduo. Por isso, a questão fundamental do absurdo foi o suicídio, tratado na primeiro ciclo camusiano de *O estrangeiro* e *O mito de Sísifo*, e não o assassinato, tema que viria depois com *A peste*, *O homem revoltado* e *Os justos*. Não há limites ou regras na moral da quantidade.

A revolta fez descobrir a necessidade de um limite, pois o absurdo, não concedendo qualquer regra de ação, acaba por desembocar no assassinato. A história se mostra o palco do absurdo e da ausência de uma moral. Camus aponta que o homem deve trazer, pelo movimento de revolta, valores que a preencham de conteúdo para além do niilismo e das regras de eficácia ou lei do mais forte.

No entanto, Camus demonstrou que a revolta também precisa de limites. A revolta é a procura por uma moral que não está dada, sob os indicativos dos valores inerentes à

⁴³ “La cause juste est celle dont les moyens, non la fin, son justes; car les moyens sont notre present [...]” (LUPPÉ, 1963, p.50).

natureza humana, que vai de encontro ao niilismo histórico. Não é uma moral formal, nem transcendente, porque Deus está morto, mas uma moral real, humana, uma moral de limites⁴⁴.

O homem revoltado é um homem que procura por respostas na sua relação com o mundo e com os outros. Ele se recusa a procurar por uma moral que negue a vida presente, como a moral cristã. Por meio da revolta, portanto, é possível construir uma ética sem apelar às regras divinas. Contudo, a moral não está totalmente livre de transcendência. Ela tem uma transcendência relativa, horizontal⁴⁵, em contraposição à transcendência vertical de deus ou da história.

Por outro lado, se a moral por que procura Camus está dissociada da moral divina, por outro ela também está dissociada de uma moral racionalista. Camus defende uma moral real que leve em consideração o homem concreto, sem a idealização de um homem virtuoso como defendido pela Revolução Francesa, e o homem do presente, em contraposição ao homem do futuro da teoria marxista. Por isso, até mesmo *As antinomias morais começam também a ser entendidas à luz desse valor mediador. A virtude não pode ser separada do real sem tornar-se princípio de mal. Não pode tampouco identificar-se de modo absoluto com o real sem negar a si própria.* (CAMUS, 2011, p. 340). Assim, a moral camusiana quer equilibrar realismo e virtuosismo: não é possível que a moral do equilíbrio seja alcançada pelo domínio absoluto de uma delas, pois sem qualquer contrapeso acabam em niilismo. Camus quer uma moral em defesa da medida moral, que se afasta das escolhas desmedidas na história, em direção à construção do justo.

Como se viu, os gregos tiveram grande influência sobre Camus. A moral real dos limites camusiana está diretamente associada aos valores que a revolta suscita, valores que são presente como essência no homem. Como os gregos, Camus acredita que os valores preexistem à existência, e que eles se equilibram com o devir⁴⁶. Os limites estão dados por esses valores essenciais ao homem, indicativos naturais para uma moral real.

Vê-se que a afirmação implícita em todo ato de revolta estende-se a algo que transcende o indivíduo, na medida em que o retira de sua suposta solidão,

⁴⁴ “Ce n'est ni une morale formelle, ni transcendante, puisque Dieu en est exclu, mais une morale réelle, tout humaine, une morale des limites.” (MÉLANÇON, 1976, p. 147).

⁴⁵ Sobre a transcendência do movimento de revolta, Camus anota em *Remarque sur la révolte* que “Il s'agit bien entendu, dans toute cette remarque, d'une transcendence qu'on pourrait appeler horizontale par opposition à la transcendence verticale qui est celle de Dieu ou des Essences platoniciennes.” (CAMUS, 1945, p. 9).

⁴⁶ Camus afirma que há uma certa essência no homem que se equilibra com o próprio devir, como fica claro na seguinte passagem: “[...] Da mesma forma, não se pode dizer que o ser exista apenas no nível da essência. Onde captar a essência, senão no nível da existência e do devir? Mas não se pode dizer que ser é apenas existir. Algo que está sempre em devir não pode existir, deve haver sempre um começo. O ser só pode se provar no devir, o devir não é nada sem o ser.” (CAMUS, 2011, p. 339).

fornecendo-lhe uma razão para agir. Mas cabe observar que esse valor que preexiste a qualquer ação contradiz as filosofias puramente históricas, nas quais o valor é conquistado (se é que um valor se conquista) no final da ação. A análise da revolta nos leva pelo menos à suspeita de que há uma natureza humana, como pensavam os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo. Por que se revoltar, se, em si, nada há de permanente a ser preservado? (CAMUS, 2011, pg. 28).

Portanto, é por meio do movimento da revolta que a natureza vem à tona. Como não há razão divina que dite os limites das ações humanas para Camus, a revolta humana é o meio que dá os indicativos desses limites, tanto do ponto de vista individual quanto coletivo. A revolta exige um limite na medida em que reivindica por justiça e liberdade em uma determinada situação em que se encontram ameaçadas uma ação desmedida que ofende aquilo que o sujeito revoltado considera como um direito universalmente defensável. Por isso, pode-se dizer que, para Camus, a revolta não é o fundamento da moral, mas uma natureza humana que elege seus próprios valores.

Camus não dá uma definição exata do que entende por natureza humana, mas Mélançon explica que é ela que dita a norma moral em sua obra. Ainda, é a natureza humana que dá ao homem revoltado a certeza de lhe pertencer o direito à felicidade, à justiça e à liberdade.

La nature humaine est la norme ultime de la morale camusienne. Est bon l'acte qui sert l'homme, est mauvais celui qui le mutile. Elle est valeur de l'action, intrinsèque à l'action quand elle est conforme à sa norme, et pour l'action, destinée à s'incarner dans l'agir qui sera valorisé ou non par sa participation. A la fois au principe et au terme de l'agir humain. On ne peut pas remonter plus loin, à Dieu par exemple. Cette nature humaine se situe au-dessus de l'Histoire, c'est là une affirmation fondamentale de Camus : «La nature humaine jusqu'ici n'a jamais puvivre de l'histoire seule et lui a toujours échappé par quelque côté». [...]. De leur commune nature humaine tous tirent leur droit au bonheur, à la justice et à la liberté. L'indignation révoltée se dresse pour «la reconnaissance mutuelle d'une destinée commune et la communication des hommes entre eux». (MÉLANÇON, 1976, p. 156).

Os valores inerentes ao homem, neste sentido, limitam e medem a ação. A revolta reivindica a unidade, liberdade e justiça que são – ou deveriam ser – inerentes à condição humana. Mas os meios de realização dessas reivindicações devem ser limitados pelos valores que a própria revolta invoca. As revoluções francesa e russa buscaram por uma justiça absoluta, que se fundava sobre uma moral totalizando, seja ela da virtude ou do futuro, pelas quais os homens eram sacrificados.

Na história, a ação do homem deve se dar sob medida, como se viu a partir da crítica de Camus às revoluções. Os atentados revolucionários de 1905 colocam uma distinção entre a luta por uma justiça que equivale os meios de alcançá-la e a luta por justiça que faz questão de

apelar somente aos meios justos. A partir do entendimento de que a ação de Kaliaiev se esforça por ser justa, pode-se afirmar que o que realmente importa não é o desejo por justiça, mas a escolha dos meios de realizá-la. Observe-se que o que diferencia a ação terrorista de Kaliaiev da ação de Stepan é a moral que cada um adota. A moral do justo é a moral grega dos limites, baseada na natureza do homem, e seu conceito de justiça é dela reflexo.

Les Grecs qui se sont interrogés pendant des siècles sur ce qui est juste ne pourraient rien comprendre à notre idée de la justice. L'équité, pour eux, supposait une limite tandis que tout notre continent se convulse à la recherche d'une justice qu'il veut totale. (CAMUS, 1954, pg. 49).

O que diferencia a justiça como compreendiam-na os gregos do entendimento contemporâneo é que, para os gregos, é preciso que haja limite até mesmo para a justiça. Stepan, o representante do homem moderno, exemplifica essa maneira desmedida de entender o que é justiça. Diz a Kaliaiev que *Yo no amo la vida, sino la justicia, que está por encima de la vida*. (CAMUS, 1999, p.29). O drama de *Os justos* mostra que *A reivindicação de justiça leva à injustiça se não estiver baseada numa justificação ética da justiça*. (CAMUS, 2011, p. 243). Vê-se que a justiça deve ter amparo ético-moral, e não histórico.

Vê-se que a justiça, para Camus, não deve ser realizada por quaisquer meios porque ela não é o valor último; ela não está por cima da vida, tampouco da liberdade. É preciso que ela conviva com os outros valores de modo equilibrado. Disso se depreende que a justiça não pode se pretender total. Ela deve se equilibrar, por exemplo, com a liberdade, também exigida pelo homem em nome da natureza humana. Na ação histórica, a reivindicação de justiça não pode se dispensar da de liberdade e vice-versa; são exigências que se encontram no princípio da revolta e que são metas comuns dos movimentos revolucionários. No entanto, *a revolução do século XX separou arbitrariamente, para fins desmedidos de conquista, duas noções inseparáveis*. (CAMUS, 2011, p. 334).

A história mostra que a liberdade ou a justiça absoluta é a liberdade do mais forte de dominar. É por isso que Camus diz que

A liberdade absoluta zomba da justiça. A justiça absoluta nega a liberdade. Para serem proficuas, ambas as noções devem encontrar uma na outra seus limites. Nenhum homem considera a sua condição livre, se ela não é justa ao mesmo tempo, nem justa, se ela não se acha livre. A liberdade não pode ser imaginada sem o poder de manifestar claramente o que é justo e o que é injusto, de reivindicar a existência inteira em nome de uma pequena parcela de existência que se recusa a morrer. (CAMUS, 2011, p. 334).

A justiça absoluta não admite a contradição. Ela é um direito inerente ao homem; mas, quando absoluta, cala a liberdade de expressão dos direitos que vem à tona ante uma

situação de desmedida: sem liberdade, cala-se o direito. É neste sentido que ela destrói a liberdade. *Fazer com que o direito emudeça até que a justiça seja estabelecida é fazer com que ele emudeça para sempre, já que não terá ocasião de falar se a justiça reinar para sempre.* (CAMUS, 2011, p. 334). Por outro lado, a liberdade absoluta também coloca a justiça em perigo: a liberdade absoluta é a liberdade para matar, e não é isso que exige o revoltado. A revolta se arma justamente contra a falta de limites, contra uma liberdade total. *O revoltado exige sem dúvida uma certa liberdade para si mesmo; mas em nenhum caso, se for conseqüente, reivindicará o direito de destruir a existência e a liberdade do outro.* (CAMUS, 2011, p. 327).

Neste sentido, tanto a justiça quanto a liberdade, elementos que se complementam, devem ser *relativas*. Isso porque

La passion de justice peut alors devenir injustice: « La justice est à la fois une idée et une chaleur de l'âme. Sachons la prendre dans ce qu'elle a d'humain, sans la transformer en cette terrible passion abstraite qui a mutilé tant d'hommes ». Elle doit reconnaître des limites dans son application concrète, et, en ce sens, « il n'y a pas de justice, il n'y a que des limites ». Elle doit tenir compte de la lucidité, de l'amour. (MÉLANÇON, 1976, p. 166).

A justiça é um direito natural do homem⁴⁷, mas não é um direito absoluto. Ele deve levar em consideração os outros e os limites que a convivência pacífica e solidária da condição comum coloca. Deve considerar que o homem já sofre injustiças às quais as ações dos homens não devem se juntar. Neste sentido, deve-se respeitar a natureza os direitos que ela reclama, mas sempre tendo em vista o equilíbrio da liberdade e a justiça do homem presente.

A revolta só visa ao relativo e só pode prometer uma dignidade certa combinada com uma justiça relativa. Ela toma o partido de um limite no qual se estabelece a comunidade humana. O seu universo é o universo do relativo. Em vez de dizer com Hegel e Marx que tudo é necessário, ela repete apenas que tudo é possível e que, em determinada fronteira, o possível também merece o sacrifício. (CAMUS, 2011, p. 333)

As ações revolucionárias de 1905, em especial a posição tomada por Kaliaiev, bem representa essa visão relativa que é fiel aos princípios fundamentais do homem. Não abusou dos meios que detinha; certamente se usou da violência, mas mesmo ela foi comedida. Na luta pela justiça, seus atos de violência foram pagos com a vida para que a justiça do ato permanecesse viva⁴⁸. Não pretendeu uma justiça total, como Stepan, que rejeitou valores

⁴⁷ “[...] Camus trouve un autre droit naturel de l'homme, le droit à la justice.” (MÉLANÇON, 1976, p. 163).

⁴⁸ “Les socialistes révolutionnaires de 1905 n'étaient pas des enfants de chœur. Et leur exigence de justice était autrement sérieuse que celle qui s'exhibe aujourd'hui, avec une sorte d'obscénité, dans toutes les oeuvres et dans tous les journaux. Mais c'était parce que l'amour de la justice était brûlant chez eux qu'ils ne pouvaient

essenciais em nome de uma justiça prometida. Kaliaiev, por outro lado, deixou claro que é uma justiça morta e uma justiça viva:

Kaliayev, Dora Brillant et leurs camarades réfutent cette bassesse par-dessus cinquante années et nous disent au contraire qu'il y a une justice morte et une justice vivante. Et que la justice meurt dès l'instant où elle devient un confort, où elle cesse d'être une brûlure, et un effort sur soi-même. (CAMUS, 1953, p. 17).

Para além dos meios justos, é preciso conciliar justiça e liberdade, pois sem liberdade não há justiça e o contrário também é verdadeiro. Para Camus, a liberdade garante que os direitos naturais sejam expressos. Uma justiça totalitária acaba ceifando os gritos de revolta e os transformando em ameaça à ordem. A ordem política, na busca por uma justiça totalizante, se sobrepõe à ordem humana, à unidade.

Uma ação revolucionária que quisesse ser coerente com suas origens deveria resumir-se a uma aceitação ativa do relativo. Ela seria fidelidade à condição humana. Intransigente quanto a seus meios, ela aceitaria a aproximação quanto a seus fins, e, para que a aproximação de definisse cada vez melhor, daria livre curso à palavra. Manteria desse modo a existência comum que justifica sua insurreição. Em particular, garantiria ao direito à possibilidade permanente de expressar-se. Isto define uma conduta em relação à justiça e à liberdade. Em sociedade, não há justiça sem direitos naturais ou civis que a fundamentem. Não há direito sem expressão desse direito. (CAMUS, 2011, p. 333)

A justiça é o valor fundamental para Camus. E, para além do indivíduo, Camus trabalha com a justiça no âmbito da coletividade. É possível dizer que a justiça camusiana está no nível de justiça social, sem contudo sacrificar o indivíduo em seu nome. A universalidade da condição humana tem seus direitos pautados na natureza humana e nas leis civis convencionadas. Assim, quando esses direitos são feridos, há um ato de injustiça. É o que diz Mélançon: *La justice camusienne est la justice sociale. Chaque homme a des droits en vertu de sa nature humaine et des lois civiles. Dieu ou l'Etat qui ne les respectent pas sont injustes.* (MÉLANÇON, 1976, p. 164).

A justiça depende da manifestação dos direitos naturais ou da convenção de direitos civis. Ao valorizar a liberdade de expressão dos direitos, Camus valoriza a ferramenta do diálogo⁴⁹, inclusive em nível internacional. No texto *Democracia e ditadura internacionais*, Camus afirma que o diálogo é o único meio capaz de estabelecer uma ordem no caminho de uma justiça, e que a lei está implicada nesta tarefa.

se résoudre à devenir de répugnants bourreaux. Ils avaient choisi l'action et la terreur pour servir la justice, mais ils avaient choisi en même temps de mourir, de payer une vie par une vie, pour que la justice demeure vivante.” (CAMUS, 1953, p. 17).

⁴⁹ “Sim, o que é necessário combater hoje é o medo e o silêncio, e, com eles, a separação dos espíritos e das almas que eles provocam. 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.” (CAMUS, 1991, p. 204-205).

Torna-se por conseguinte necessário recorrer a um segundo meio, o único verdadeiramente capaz de assegurar a ordem universal, que é um acordo recíproco entre todos os interessados. É escusado perguntarmo-nos se esse meio é na verdade possível, uma vez que o consideramos como o único viável. É preferível perguntarmo-nos o que esse meio representa. [...] O que é então essa democracia nacional ou internacional? É uma forma de sociedade em que **a lei está por cima dos governos e que, sendo a expressão da vontade coletiva, é representada por um corpo legislativo.** (CAMUS, 1991, p. 197-198).

E é por isso que a democracia é o sistema que mais se aproxima de um princípio de justiça, porque seus meios tendem a ser justos. Isso porque a democracia permite a dissidência através da liberdade proporcionada por seu sistema eleitoral, que permite que quaisquer demandas possam ser colocadas em pauta. Sendo assim, a democracia parece ser o “menos pior” dos modos políticos: nela há liberdade de expressão⁵⁰ para os direitos do homem, bem como uma lei capaz de fazer aplicar a vontade dos homens através do corpo legislativo escolhido.

Talvez não exista nenhum regime político bom. Mas a democracia é certamente o menos mau. A democracia é inseparável da noção de partido, mas a noção de partido pode muito bem conceber-se se democracia. O que acontece geralmente quando um partido ou um grupo de homens imagina possuir a verdade absoluta. (CAMUS, 1991, p. 141)

Além da necessidade de uma manutenção de diálogo, onde o poder seja horizontal e não emanado por um partido, Camus compreende que as condições de vida são fator importante para a compreensão de uma justiça social. Mélançon afirma que *Dans un article de Combat, Camus précise: «Nous appellerons...justice un état social où chaque individu reçoit toutes ses chances au départ, et où la majorité d'un pays n'est pas maintenue dans une condition indigne par une minorité de privilégiés»* (MÉLANÇON, 1972, p. 164). A justiça de Camus considera, além da relação entre estado e indivíduo, a relação entre os homens entre si, mas sempre no interior da comunidade humana para defendê-la das intempéries da economia, da política ou da ideologia.

La justice suppose des droits. Les droits supposent la liberté de les défendre. Pour agir, l'homme doit parler. Nous savons ce que nous défendons. Et puis, chacun parle au nom d'un accord. Tout non suppose un oui. Je parle au nom d'une société qui n'impose pas le silence, que ce soit par l'oppression économique ou l'oppression policière.» (CAMUS, 1972, p. 147)

De acordo com os direitos universais, o homem revoltado aponta para uma moral dos limites em detrimento de uma moral da quantidade; ele se preocupa por uma moral da justeza

⁵⁰ “O democrata, finalmente, é aquele que admite que o adversário pode ter razão, e que, por conseguinte, o deixa falar e aceita reflectir sobre os seus argumentos. Quando os partidos e os homens estão de tal modo convencidos de que têm razão que mandam calar brutalmente os seus contraditores, a democracia deixa automaticamente de existir.” (CAMUS, 1991, p. 142-143).

dos meios na ação histórica. Em face desse problema ético do fim e dos meios, Camus enuncia alguns princípios⁵¹. O primeiro deles é o de que o fim almejado deve ser relativo, nunca absoluto: não se deve procurar por um fim da história. O desejo de uma justiça plena, como querida pela teoria marxista, acabou por legitimar todas as formas de alcançá-la. Além do mais, uma tal sociedade que preza por uma justiça absoluta de uma classe sobre a outra tende a ocultar as dissidências e reprimir as vozes que se voltam contra ela. Não há e não pode haver uma justiça plena, e a crença de que ela possa existir é uma ameaça à liberdade dos homens.

O segundo princípio se refere aos meios utilizados para alcançar as mudanças necessárias. Eles devem ser sempre justos: nem todos os meios são justos, mesmo quando o fim é bom. Isso é o que prova Stepan. As ações devem sempre procurar por uma medida que respeite a vida, a integridade e a honra dos homens. Nem todos os meios são bons ou legítimos. Viu-se que a revolta pode se desviar de seus princípios primeiros em direção a um nihilismo histórico sem qualquer valor. O homem, ao contrário da história, traz em si alguns valores que entram em contato com a história através da revolta. Os meios devem permanecer ligados a esse sentimento de justiça que em todo está vinculado a um sentimento de honra.

Por fim, os meios devem ser proporcionais ao fim. A ação medida exige por uma certa coerência. É por isso que Kaliaiev se usa da violência para alcançar os fins que considera justos, mas o faz na exata medida em que pode se responsabilizar.

É impossível viver continuamente do crime e da violência. [...] Jamais alguns de nós esquecerão o rosto de nossos irmãos ensanguentado pelas balas, nem a grande e viril fraternidade destes anos. [...] Nada é dado aos homens gratuitamente e o pouco que podem conquistar é pago com mortes injustas. Mas a grandeza do homem não está aí. Ela está em ser mais forte do que a sua condição. **E se a condição é injusta, só tem uma maneira de a ultrapassar, que é a de ser justo ele mesmo.** (CAMUS, 1991, p. 104-105, grifo nosso).

A justiça demanda luta, assim como a liberdade. Mesmo se o resultado é incerto, a luta deve ser tomada. É isso que procura ensinar *Os justos*. António Quadros, como visto, faz distinção entre o justo e justiça na obra camusiana. A justiça para Camus permanece como algo que se dá no cotidiano através dos atos justos. Não é um objetivo a ser alcançado em um futuro distante, como uma profecia que exige o sacrifício do homem no lugar do cordeiro. O ideal de justiça causou, ao longo dos séculos, revoluções desmedidas, injustas em suas determinações.

⁵¹ De acordo com Mélançon (1976).

Por essa razão, ao invés de enxergar a justiça como algo verticalmente transcendental, Camus a enxerga como uma transcendência horizontal que se dá no dia a dia das relações entre os homens.

Ao terminar a leitura de *Os justos*, subsiste a pergunta: existe uma essência imponderável mas trans-social e trans-psicológica chamada justiça? Quer-nos parecer que Camus, homem do concreto, homem mais de tactear do que de ver não está seguro da sua resposta e por isso, a uma justiça transcendente, eterna, universal, prefere a afirmação do que podemos classificar como a ética do justo. Não há tanto a justiça como os justos. [...] E quem são os justos? Menos os que fixam os olhos numa longínqua essência, a qual tentam representar por todos os meios, do que os que em cada acto, mesmo insignificante, consideram em primeiro lugar, o respeito devido ao homem, um respeito fundado no amor. [...] O importante é considerar que todo o justo é um terrorista, na medida em que não aceita a injustiça e está pronto a lutar contra ela, por pensamentos, palavras ou obras. (QUADROS, 1960, p. 7-8).

A justiça se faz cotidianamente nas ações justas que ultrapassam os desejos individuais. É preciso compartilhar a condição com os outros homens da forma mais digna possível. Diferentemente de uma humanidade abstrata, o que Camus defende é uma perspectiva concreta sobre o homem que existe, cuja carne sofre a penalidade, cujo sofrimento é real e imediato. Nenhum meio que admita uma violência ilimitada pode ser justo, ainda que o faça em nome de uma pretensa justiça, pois no âmbito da desmedida a humanidade a quem se deseja tal justiça não passa de abstração.

A honra do justo consiste na absoluta ausência de interesses pessoais, ao ponto de doar a própria vida a uma causa nobre. O justo é o que assume a responsabilidade dos seus actos, aceitando de cabeça levantada o Calvário que eles implicam. Mas ao mesmo tempo o justo, é o que ama os homens. Seus irmãos, Não a humanidade, outra ideia. [...] Ao contrário Stepan, é o revolucionário sem amor, é o injusto. Stepan actualiza o maquiavelismo da renascença. Os fins justificam os meios. Não há para ele honra nem amor. Todas as armas são para ele lícitas, desde que permitam atingir o escopo final da ideia, da história, da revolução. (QUADROS. 1960, p. 9).

Desta forma, a justiça para Camus é algo que deve se vivenciar no presente. O simples fato de que as ideologias a bradem como meta não assegura a realização da justiça. Contraditoriamente, quando agem pela justiça terminam por esquecê-la. Em conclusão, pode-se dizer que a obra camusiana acaba por insinuar que mais vale o justo do que a justiça, especialmente pelo caráter perigoso da reivindicação que a deseja absoluta e, como consequência, suprime-se a liberdade. A justiça absoluta impossibilita a liberdade de diálogo, a possibilidade de um acordo razoável. Por isso, Camus afirma que se fosse escolher entre justiça e liberdade *Finalemnt, je choisis la liberté. Car même si la justice n'est pas réalisée, la liberté préserve le pouvoir de protestation contre l'injustice et sauve la communication* (CAMUS, 1964, p. 110). Sempre que há liberdade se pode, ao menos, lutar por justiça.

Je sais cela depuis longtemps. S'il me paraissait nécessaire de défendre la conciliation de la justice et de la liberté, c'est qu'à mon avis là demeurait le dernier espoir de l'Occident. Mais cette conciliation ne peut se faire que dans un certain climat qui aujourd'hui n'est pas loin de me paraître utopique. Il faudra sacrifier l'une ou l'autre de ces valeurs? Que penser, dans ce cas? (CAMUS, 1964, p. 109-110).

Camus testemunhou uma época de guerras e de campos de concentração, tanto físicos quanto ideológicos, que o fizeram questionar sobre a postura do homem diante de seus semelhantes. Diante de uma filosofia que procurava cada vez mais justificar o assassinato sem limites, as ações desmedidas, apontou que há evidências de que os homens têm uma essência que se manifesta no devir da história. Essa natureza do homem afirma o que há de mais essencial no homem, isto é, os direitos que fazem de cada um parte de uma universalidade que está em mesmas condições.

A lei possui uma importante função para Camus: ela deve limitar a liberdade dos homens. *Sem lei, não há liberdade*⁵². (CAMUS, 2011, p. 92). Não se pode pensar em uma ordem de meios justos sem uma lei que, como diria Michel Mialle, dá a medida das ações.

O termo grego *norma* significa primeiramente medida, o que a linguagem comum exprime muito bem no adjetivo normal, o que significa conforme à norma, quer dizer, à medida habitual. Um sistema normativo, como o direito, é pois antes de tudo um sistema de relações. De entre todos os comportamentos sociais possíveis, apenas alguns serão considerados como normais, quer dizer, conforme ou compatíveis, segundo os casos, com a norma, com a medida que dita a utilidade, o valor dos comportamentos sociais. Por outras palavras, antes de ser obrigação, a norma jurídica é instrumento de medida. (MIAILLE, 2005, p.91)

Neste sentido, o Direito pode desempenhar na obra camusiana um papel importante quando parte de um Estado democrático. Primeiramente, através do legislativo, os homens podem ter garantida a expressão dos direitos que julgam possuir. A pergunta que aqui é colocada é se, atualmente, o legislativo pode de fato representar a pluralidade das manifestações e se, mesmo tendo tal poder, a representam de fato. Neste ponto, os interesses da democracia permanecem voltados aos interesses do capitalismo, que Camus condena a partir de uma crítica ao produtivismo e consumismo excessivos, bem como a partir de uma análise da precarização do trabalho. O homem moderno está ante um trabalho infértil, em que a criação já não tem lugar. A produção industrial em massa do capitalismo é responsável pela visão do trabalho como mercadoria, e não enquanto meio de criação. O socialismo tampouco o alcançou.

⁵² Sobre Nietzsche, Camus afirma que “O essencial de sua descoberta consiste em dizer que, se a lei eterna não é a liberdade, a ausência de lei o é ainda menos. Se nada é verdadeiro, se o mundo não tem regras, nada é proibido: para proibir uma ação, é preciso que haja efetivamente um valor e um objetivo. Ao mesmo tempo, nada é permitido: são igualmente necessários um valor e um objetivo para escolher uma outra ação. **O predomínio absoluto da lei não é a liberdade, mas também não o é a disponibilidade absoluta.** [...]. O próprio caos também é uma servidão.” (CAMUS, 2011, p. 92, grifo nosso).

Um trabalho pelo qual o indivíduo pode se interessar, um trabalho criativo, ainda que mal remunerado, não degrada a vida. O socialismo industrial nada fez de essencial para a condição operária, porque não tocou no próprio princípio da organização do trabalho, que, pelo contrário, ele exaltou. O socialismo industrial conseguiu propor ao trabalhador uma justificação histórica que não vale mais do que aquela que reside na promessa de alegrias celestiais para aquele que morre no sofrimento; ele nunca lhe ofereceu a alegria do criador. (CAMUS, 2011, p. 251).

Camus faz uma severa crítica ao capitalismo ao afirmar que *Do ponto de vista econômico, o capitalismo é opressor pelo fenômeno da acumulação. Ele oprime pelo que é, acumula para aumentar o que é, explora ainda mais na medida em que acumula cada vez mais*. Mas Camus entende que este problema é comum tanto ao capitalismo quanto ao socialismo, uma vez que é resultado de uma sociedade técnica e industrial que produz mais para aumentar seu poder.

Os socialistas autoritários acharam que a história caminhava de modo demasiado lento e que era necessário, para precipitá-la, entregar a missão do proletariado a um punhado de doutrinadores. Por isso mesmo, eles foram os primeiros a negar essa missão. No entanto, ela existe, não no sentido exclusivo que Marx lhe atribuía, mas como existe a missão de todo grupo humano que sabe tirar orgulho e fecundidade de seu trabalho e de seus sofrimentos. **Entretanto, para que ela se manifeste, é preciso correr um risco e confiar na liberdade e na espontaneidade dos operários.** O socialismo autoritário confiscou ao contrário essa liberdade viva em prol de uma liberdade ideal, vindoura. [...]. Os proletários lutaram e morreram para dar o poder a militares ou intelectuais, futuros militares, que por sua vez os escravizaram. (CAMUS, 2011, p. 252).

Ao fazer uma crítica ao capitalismo, Camus percebeu que a democracia de um sistema econômico que preza pela produção desenfreada não pode libertar os trabalhadores de um ofício autômato. Camus, afirma Onfray, era deseioso de uma sociedade democrática internacional, em que se operaria uma revolução de esquerda não marxista⁵³.

Justiça é aquilo que pode ser alcançado por meios justos a partir de valores indicados pela revolta, isto é, valores que são inerentes ao homem e que dizem respeito a um limite entre o aceitável e o inaceitável, o máximo que o homem pode aguentar sem que sua essência

⁵³ “La France peut être exemplaire dans ce processus d'union de tous les États européens et de suppression des frontières: il lui suffit de réaliser le projet du sous-titre de Combat: « De la Résistance à la révolution » ! Si l'on compare les projets du philosophe et du Conseil national de la Résistance daté du 15 mars 1944, on constate d'incroyables convergences: abolir les anciennes féodalités économiques et industrielles; soumettre les intérêts particuliers à l'intérêt général; nationaliser la production, l'énergie et les sous-sols; réserver le même traitement aux assurances et aux banques; développer les coopératives de production, d'achat et de vente agricole et artisanale; associer les travailleurs à la direction de l'économie; promouvoir un nouveau droit du travail soucieux de la dignité des ouvriers: le repos, le salaire, le pouvoir d'achat, la retraite; renforcer le pouvoir des syndicats réorganisés; instaurer une sécurité sociale; établir un droit au travail et une sécurité de l'emploi; réglementer les conditions d'embauche et de licenciement en faveur des travailleurs; rétablir les délégués d'atelier; manifester une réelle solidarité avec le monde agricole et paysan ; étendre ces droits aux peuples des colonies; décréter la gratuité de la scolarité et de la culture; promouvoir socialement les enfants issus des classes modestes pour leur permettre d'accéder aux charges les plus hautes dans cette société nouvelle [...] voilà une révolution de gauche non marxiste”. (ONFRAY, 2009, p. 273-274).

seja violada. No entanto, para além da transcendência do conceito de justiça, os interesses econômicos evidentemente se comunicam com essa questão para Camus.

O campo jurídico também se vê seriamente envolvido com a concepção de justiça de modo geral. Alguns não têm pudores de confundir direito com justiça. Mas aqui a teoria de Camus pode colocar algumas questões que apontam para a necessidade de uma melhor análise do Direito e da lei: é preciso que haja uma lei justa que seja efetivamente cumprida, que esteja acima dos governos e mesmo de uma suposta vontade geral rousseauiana. Por outro lado, a exigência por um ambiente de diálogo para a livre manifestação dos direitos exige um legislativo aberto às razões dos que se revoltam. Na sociedade atual, isso não parece ser o que acontece.

A lei é algo necessário para limitar a liberdade; sem lei não há liberdade. A democracia, pelo sistema legislativo ser representativo, é a forma mais possível do direito ser concretizado. Existe um espaço para o direito se concretizar como instrumento de justiça, e uma organização internacional, através de um parlamento internacional, parece ser a forma mais capaz de alcançar um mundo de paz, sem nações ou interesses de dominação.

L'alternative est simple: soit l'ordre libertaire via l'organisation des peuples par eux-mêmes avec des élections planétaires, un Parlement international et un gouvernement populaire monté de la base au sommet, issu des principes d'une révolution continuant la Résistance, avec la France et l'Europe en moteurs ; soit l'ordre mondial américain ou soviétique, autoritaire, indexé sur la pulsion de mort, un ordre disciplinaire imposé par la brutalité capitaliste ou la barbarie soviétique. L'Histoire a montré de quoi le capitalisme et le marxisme étaient capables – elle n'a pas encore laissé sa chance au socialisme libertaire. (ONFRAY, 2009, p. 274).

A lei que coloca limites à liberdade, portanto, estaria diretamente ligada a uma moral real, a uma medida. Seria a expressão da natureza do homem revoltado, que traça os limites entre o aceitável e o inaceitável; a lei deve traduzir um direito. No entanto, a lei que não traduz o direito não pode ser uma lei justa⁵⁴. E este sistema, tal como é hoje, atenderia a estes pressupostos?⁵⁵

O homem deve ser o centro da política, e não o contrário.

Camus pense l'inverse: on ne révolutionne pas l'économie avec pour objectif de changer l'homme; mais on change l'homme pour qu'il révolutionne ensuite

⁵⁴ Na obra *Estado de sítio*, Camus põe na boca do personagem-juiz: “Não sirvo à lei pelo que ela diz, mas porque é lei” e “Se o crime se converte em lei, deixa de ser crime”. (CAMUS, 2002, p. 105).

⁵⁵ O problema do proletariado, por outro lado, não parece ser resolvível no nível jurídico. Na seguinte passagem do livro *Camus par lui-même*, Morvan Lebesque afirma que: “Ni les argumentations de salaires, ni les nationalisations, ni même la suppression de la propriété privée ne suffisent à rendre supportable la condition prolétarienne. « On ne détruira pas la condition prolétarienne avec des mesures juridiques » mais cette destruction « se ramène à la tâche de constituer une production industrielle et une culture de l'esprit où les ouvriers soient et se sentent chez eux »”. (LEBESQUE, 1963, p. 176).

l'économie et la mette non plus au service du capital, des propriétaires, des possédants, mais du peuple. Marx croit à l'économie d'abord; Camus, à l'anthropologie, à la psychologie, à l'éthologie, à l'ontologie. [...]. **Pour Marx, la politique n'a pas à être éthique, ni même une éthique; pour Camus, l'éthique est une politique.** (ONFRAY, 2009, p. 240, grifo nosso).

Da mesma forma, os interesses puramente econômicos não devem ser o fundamento da lei, mas o próprio homem. Como bem aponta Philippi (2010),

Em um tempo no qual o projeto ultraliberal apresenta-se como expressão definitiva de um mundo *sem limite*, o ufanismo publicitário que valida o consenso em torno dessa *ordem sinistra* nos faz acreditar no anacronismo desse grito de alerta. Marcados pela lógica dessa deriva, os juristas – entendendo que o direito deve acompanhar os costumes – se empenham na produção de *um manual qualquer de felicidade*, certos de que, com método, chegarão à fórmula final para a distribuição das liberalidades necessárias à saciedade dos sujeitos úteis à reprodução das democracias de mercado. (PHILIPPI, 2010, p. 104, grifo do autor).

A sociedade atual se vê guardada por um direito cujas leis são flexionadas ante as necessidades de expansão do mercado em detrimento das garantias fundamentais à existência digna humana. Os direitos que o homem revoltado reivindica, justiça e liberdade, já não têm prioridade nesta ordem. Não há limites à expansão do mercado e da técnica: o modo de trabalho, as propriedades naturais comuns aos homens como ar e água – sem nem mesmo falar-se da terra – já não são reguláveis de acordo com os interesses de uma vida digna, de um modo de existência em que a liberdade de expressar direitos seja prioridade. A justiça futura, como algo a ser realizado, já não encontra adeptos nas doutrinas: acredita-se viver já em uma justiça do presente, em que o “mérito” do sujeito solitário ante uma economia do caos dita se a justiça foi ou não realizada.

O espaço público em que a liberdade de manifestação dos direitos poderia se fazer presente cede lugar, em nossa sociedade neoliberal, ao espaço e interesses privados. Neste sentido,

Nesse território despojado de espaço público, os resultados das negociações normativas expressam antes as conveniências daqueles que têm maior poder, saber e informações, do que a participação efetiva dos cidadãos na formação discursiva das normas que afetam a sua existência. Isso nos leva, então, a compreender os procedimentos de autoregulação e de decisão descentralizados, não como instrumentos de emancipação social, mas como processos de privatização da produção jurídica que concedem ao direito contemporâneo o timbre de um verdadeiro privilégio medieval. (PHILIPPI, 2010, p. 106).

A produção de normas passa a ser, então, um processo de efetivação de privilégios. O legislativo, na democracia capitalista, só pode servir à reprodução desse sistema que, nas já mencionadas palavras de Camus, “é opressor pelo fenômeno da acumulação”.

Apesar de que o homem ande por um caminho incerto, entre vitórias e derrotas, e que muitas das injustiças em que se vê sejam frutos de sua própria criação, que se acrescentam àqueles que a própria condição humana coloca, e embora a questão de Deus e do sentido que ele conferia por si só à vida já não seja o determinante para julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida, Camus afirma que é preciso encarar a vida para além do absurdo. Sim, a vida é muitas vezes injusta. Sofre-se em toda parte sem qualquer justificação. Mas a beleza do sol e do mar que banha Meursault garante que uma certa justiça seja feita: há, ainda, uma beleza redentora. A vida ainda vale a pena ser vivida, mas não de qualquer forma. O que há de essencial no homem reivindica por uma ordem, por um sentido. A angústia de uma existência que vive em uma série de experiências sem sentido encontra aí um contrapeso. O homem encontra algo que está para além de si mesmo, uma coletividade com a qual divide, muitas vezes, o mesmo sentimento de injustiça e de alegria.

Conscientes de que a existência é uma luta compartilhada, os homens se reuniram para alcançar suas concepções de justiça. No entanto, nessa empreitada alguns a colocam como um valor em uma escala hierárquica, onde a vida imediata vale menos que a vida justa do futuro. Cometeram atos desmedidos, injustos, em nome da justiça. Coloca então Camus que os meios para se alcançar um determinado fim importam e devem ser, sobretudo, justos. Kaliaiev, que almejou a justiça, põe-se à disposição da organização para dar fim à vida do grão-duque. Mas não o faz de qualquer maneira: há exigências que precisam ser feitas a fim de preservar a dignidade da causa e do próprio sujeito. É preciso que os indivíduos assumam a responsabilidade por seus atos diante da humanidade a fim de que uma beleza maior seja possível.

5 CONCLUSÃO

A obra de Camus aborda o tema da justiça em fragmentos; muito sobre o que se pode entender sobre ela vem dos comentários a sua obra. No entanto, foi deixado um caminho sólido entre os conceitos para que se pudesse chegar até ela. Os conceitos de absurdo, medida e revolta traçam os indicativos para um entendimento camusiano de justiça.

Primeiramente, a vida de Meursault em sua insignificância diante do sol e seu desprezo pelas convenções sociais apontou para o sentimento de absurdo que transborda da relação homem-mundo. A rotina já não tem mais nada de sacra; os afazeres são burocráticos, repetitivos e as mudanças são poucas. A vida de Meursault é a mesma com ou sem mãe – a morte é algo natural que mais dia menos dia acontece –, é a mesma em Argel ou em Paris. As coisas já não possuem um significado em si mesmas, elas se equivalem. Com Meursault, a vida é uma sequência de acontecimentos sem propósito, sem justificação, sem responsáveis: ele é um estrangeiro no mundo.

Meursault é preso e está diante da morte. Como Kaliaiev, não a teme. Sabe que a morte é uma consequência de seus atos. Não aceita que o representante de Deus lhe dê um perdão. A partir de então, passa-se a uma reflexão sobre a própria existência, que talvez se desenvolva em uma noção do absurdo. Do sentimento, passa-se à certeza de que o mundo e o seu funcionamento são absurdos.

Em um segundo momento, com Rieux e Tarrou em destaque, o homem enfrenta a peste. O mal já não está no nível do sujeito, mas no da coletividade que está embarcada na mesma situação. Não é possível ignorá-la: não é possível considerar-se um estrangeiro diante da peste. A transição entre individual e coletivo se dá pelo sentimento e pela certeza de que os homens têm algo em comum que valida a sua existência. Este sentido não se encontra em Deus, mas na solidariedade que une a humanidade e que faz da vida possível de ser vivida. O suicídio, que seria a saída lógica para o absurdo, já não tem nada de lógico. A vida ainda guarda algum propósito, ainda indica alguma direção que está na essência do homem.

Tampouco o assassinato se faz justificável. A moral da quantidade se provou apenas um passo em direção a um homem consciente de si e dos outros. Se antes o lógico seria viver mais, com o sentimento de solidariedade insurge a consciência de que viver melhor é mais coerente.

O movimento de revolta é o meio pelo qual o sentimento de pertencimento vem à tona. Com ele, vem a certeza de um direito que coloca os seus limites ante uma situação de desmedida. As ações que não são medidas, limitadas, são aquelas em que esse direito primordial se vê ferido, flexionado para além de suas possibilidades. São, por assim dizer, ações injustas. A revolta se insurge contra a condição injusta reivindicando liberdade e justiça; liberdade para dizer basta à situação, para declarar o direito que considera justo e instaurar uma nova ordem. Primeiramente, o movimento de revolta se dá no âmbito metafísico, contra um Deus injusto que ignora os sofrimentos do mundo. Em seguida, a revolta se estende à história para nela reivindicar algum valor.

A revolta histórica passa a ser o centro das atenções de Camus em *O homem revoltado*. É este homem inserido na história, capaz de transformá-la, que interessa a partir de então. A história é o campo livre em que se dá a ação. Por ser puro devir, não oferece ao homem qualquer valor: cabe ao seu sujeito dar-lhe algum.

Com base neste entendimento sobre a história, Camus faz distinção entre o movimento de revolta e o movimento revolucionário a partir da análise da Revolução Francesa e da Revolução Russa. Concluiu que as revoluções tendem a iniciar com um autêntico movimento de revolta, mas terminam por traí-la por desmedida. Na busca por seus objetivos, uma virtude, no caso da primeira e uma justiça total no caso da segunda, ousaram colocar a vida do homem como valor menor, o cheque em branco para a história se concretizar. Observou que em nome desses ideais, a vida humana pouco valia. Passou então a fazer uma séria crítica à intelectualidade de sua época, que lhe parecia defender os sistemas que ainda preconizam que a história é maior que o homem em sua concretude.

Percebeu Camus que o que se se faz em nome de uma justiça total por vir admite todos os meios eficazes, inclusive os injustos. Sacrificar o homem presente em nome do homem do futuro usando de uma violência sem limites, para a qual a impunidade é a regra, é a maior das injustiças na obra camusiana. É nesse sentido que a justiça, quando se pretende absoluta, passa por cima de todos os direitos do homem, inclusive o de sua liberdade para viver e expressar o que considera justo.

Sempre colocando uma moral do real sobre as ideologias, Camus está certo de que algumas situações exigem violência. Mas todas as ações, inclusive as extremas, devem conter em si algo que as dignifique, que as limite. Kaliaiev, “assassino delicado”, é o exemplo que Camus aponta como conciliação entre revolta e revolução. A morte do grão-duque não ficou sem punição. Limite e liberdade se equivalem: uma liberdade plena é autorização para matar

sem fim. Se a sociedade ocidental ainda tem alguma esperança para o futuro, ela deve estar pronta para equilibrar justiça e liberdade.

Justiça não deixa de ser o objetivo de Camus. Mas ela não é o maior dos valores. A vida humana vale mais do que qualquer argumento, do que qualquer promessa. Neste sentido, Camus preza pela ação medida, por aquela que equilibra o não e o sim, o basta! e o sim absoluto nietzschiano. Justo e justiça devem sempre estar atados a uma moral que preza o equilíbrio entre virtude e concreto. O justo talvez não se objetive em justiça; é preciso que o homem aceite sua limitação. A justiça, contudo, deve sempre estar ligada ao justo, sob pena de ser uma justiça sem valor, niilista, cujo objetivo já não é mais a felicidade do homem, mas a realização da história.

O certo é que o pensamento camusiano, ainda hoje, aponta para um questionamento que permanece atual sobre o que é justiça, o que é justo e a necessidade de serem traçados limites a fim de não ferir os direitos inerentes à humanidade. Esses direitos podem ser defendidos pela lei, mas a lei deve manifestar um direito universal, e não um interesse privado. Muitas questões podem ser levantadas dessas constatações. Este trabalho, infelizmente, limita-se a expô-las.

REFERÊNCIAS

ALVES, Marcelo. **Camus: entre o sim e o não a Nietzsche**. 1998. Dissertação. Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Santa Catarina. 1998.

_____. Uma leitura crítica de *Antígona* para o Direito. In: **Novos Estudos Jurídicos**, v. 10, n. 2, p.325-376, jul./dez. 2005.

BARTHES, Roland. A polêmica da “Peste”. **Um pequeno sol de bolso**, [S.l.], abr. 2010. Disponível em: <<http://quebracorpo.blogspot.com.br/2010/04/peste-debate-entre-roland-barthes-e.html>>. Acesso em: 14.09.2014.

CAMUS, Albert. **A peste**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

_____. **Actuelles I**. Paris: Folio, 1972.

_____. **Esperança do mundo**. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. **Actuelles II**. Paris: Gallimard, 1953.

_____. **Carnets II**. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **Carnets III**. Paris: Gallimard, 1989.

_____. Carta de Albert Camus a Roland Barthes. **Um pequeno sol de bolso**, [S.l.], abr. 2010a. Disponível em: <<http://quebracorpo.blogspot.com.br/2010/04/peste-debate-entre-roland-barthes-e.html>>. Acesso em: 14 set. 2014.

_____. Actuais: Crônicas de Actualidade. In: _____. **Cartas a um amigo alemão**. Lisboa: Livros do Brasil, 1991.

_____. **Estado de Sítio**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **L’été**. Paris: Gallimard, 1954.

_____. **Los justos**. Madrid: Alianza, 1999.

_____. Remarque sur la révolte. In: _____ et al. **L’existence**. Paris: Gallimard, 1945. p. 9-23.

_____. **O avesso e o direito**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **O Estrangeiro**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

_____. **O Homem Revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

_____. **O Mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2010b.

GUÉRIN, Jeanyves et al. **Dictionnaire Albert Camus**. Paris: Robert Laffont, 2009.

JEANSON, Francis. Albert Camus o el alma rebelde. In: **POLÉMICA Sartre-Camus, La**. Buenos Aires: Elaleph, 1999. p. 1-46.

LEBESQUE, Morvan. **Camus par lui-même**. Bourges: Éditions du Seuil, 1963.

LUPPE, Robert de. **Albert Camus**. Paris: Universitaires, 1963.

MÉLANÇON, Marcel. **Albert Camus**. Analyse de sa pensée. Suisse: Fribourg, 1976.

MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao Direito**. Lisboa: Estampa, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**. São Paulo: Escala, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. Resposta a Albert Camus. In: **Situações IV**. Lisboa: Europa-América, 1972. p. 80-110.

_____. Explicação de *O Estrangeiro*. In: **Situações I: críticas literárias**. São Paulo: Cosac Naify, 2005a. p. 117-135.

_____. Ida e volta. In: **Situações I: críticas literárias**. São Paulo: Cosac Naify, 2005b. p. 189-231.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **A dimensão metafísica da revolta**. Disponível em: <<http://arethusa.fflch.usp.br/node/18>>. Acesso em: 15.11.2014a.

_____. **Crítica de "O Homem Revoltado"**: Jeanson e Sartre. Disponível em: <<http://arethusa.fflch.usp.br/node/32>>. Acesso em: 15.11.2014b.

SILVA, Gabriel Ferreira. **"Esculpir em argila"**: Albert Camus – uma estética da existência. 2009. Dissertação. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2009.

SILVA, Nilson Adalto Guimarães da. **A revolta na obra de Albert Camus: Posicionamento no campo literário, gênero, estética e ética**. 2008. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas, Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

ONFRAY, Michel. **L'Ordre libertaire: la vie philosophique d'Albert Camus**. Paris: Flammarion, 2009.

PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. A forma e a força da lei: reflexão sobre um vazio. In: COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (Org.). **Direito e Psicanálise: interseções a partir de "O estrangeiro"** de Albert Camus. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2010.

QUADROS, António. Sobre "Os Justos". In: Albert Camus. **Os Justos**. Lisboa: Livros do Brasil, 1960. p. 7-19.

_____. **Ficção e Espírito: Memórias Críticas**. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1971.

WILLIAMS, Raymond. **Modern Tragedy**. London: The Hogarth Press, 1992.