

Danilo Rodrigues Pimenta

# ENTRE O ABSURDO E A REVOLTA

Por uma Proposta  
Filosófica para o  
Ensino de Filosofia  
pensada a partir  
de Albert Camus



Nossa abordagem almeja pensar filosoficamente questões educacionais, mais precisamente, questões relacionadas ao ensino de filosofia na academia brasileira, a partir da filosofia da existência camusiana. Ao trabalhar com Camus, não pretendemos fazer uma leitura apologética nem uma crítica apressada ao autor de *O mito de Sísifo*. Nosso objetivo é refletir sobre como, a partir da fratura que há entre o homem e o mundo, é possível pensar um ensino de filosofia que não fracture também sua relação com o ato de filosofar. Nossa pretensão é elaborar uma proposta relacionada diretamente com a experiência de vida, estabelecendo, assim, limites e possibilidades de pensar o ensino de filosofia no cenário universitário brasileiro, a partir dos conceitos camusianos. Nossa análise da obra camusiana será centrada no ciclo do absurdo e da revolta, nos ocupando, sobretudo, de *O mito de Sísifo* e *O homem revoltado* – obras em que Camus desenvolveu seus principais conceitos, a saber, absurdo e revolta, assim como sua crítica ao suicídio e ao assassinato. Não é nossa pretensão fazer de Albert Camus um teórico da educação, tampouco apresentar uma proposta camusiana para o ensino de filosofia. O que pretendemos é, a partir do alargamento de alguns de seus conceitos, pensar uma proposta para o ensino de filosofia.



**Entre o absurdo e a revolta**

## *Direção Editorial*

---

Lucas Fontella Margoni

## *Comitê Científico*

---

**Prof. Dr. Roberto Akira Goto**

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Georgia Cristina Amitrano**

Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

**Prof. Dr. José Lima Júnior**

Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP)

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adriana Duarte Bonini Mariguela**

Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP)

**Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo**

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

# Entre o absurdo e a revolta

Por uma proposta filosófica para o ensino de  
filosofia pensada a partir de Albert Camus

**Danilo Rodrigues Pimenta**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

PIMENTA, Danilo Rodrigues

Entre o absurdo e a revolta: por uma proposta filosófica para o ensino de filosofia pensada a partir de Albert Camus [recurso eletrônico] / Danilo Rodrigues Pimenta -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

171 p.

ISBN - 978-65-5917-298-6

DOI - 10.22350/9786559172986

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Absurdo; 2. Revolta; 3. Ensino de filosofia; 4. Albert Camus; 5. Existencialismo; I. Título.

CDD: 100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

A Carola Sepúlveda





## **Nota prévia**

Uma primeira versão deste livro foi apresentada, em 2016, ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, como uma Tese de Doutorado, sob orientação do professor Roberto Goto.

## **Agradecimentos**

A Carola Sepúlveda, por me acompanhar sempre de maneira atenta e generosa durante toda a escrita desde trabalho.

Ao professor Roberto Goto. Agradeço a acolhida, a leitura atenta e o crescimento intelectual que sua orientação possibilitou.

Aos professores Georgia Amitrano, Sílvio Gallo, Adriana Duarte Mariguela e José Lima Júnior por contribuírem para o amadurecimento deste trabalho.

Aos professores que tive em minha trajetória acadêmica, que me auxiliaram a refletir filosoficamente.

Aos colegas dos Grupos *Paideia* e *Senso*, da Faculdade de Educação da Unicamp.

A Nadir Camacho, pela disposição.

Aos meus pais, Martins Teodorio Pimenta e Margarida Rodrigues Pimenta, que sempre me apoiaram em meus estudos e projetos.

A Alessandro Pimenta, por estar sempre presente em minha caminhada pela filosofia.

Aos Pimens Suellen, Ana Clara, Byanca e Rogério, pelas alegrias compartilhadas durante a escrita deste trabalho.

Aos amigos Christian Lindberg Lopes do Nascimento, Emanuel Mangueira, Érica Frau, Terezinha Duarte, Bruno Botelho e Daniel Figueiras.

Aos amigos da moradia da Unicamp, em especial ao pessoal da P13, Diego Scoca, Leon Scoca e Rafael Abdalla.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro para a realização deste estudo.

# Sumário

---

## **Prefácio** **13**

### **O salto de Camus**

Roberto Goto

---

## **Introdução** **53**

---

## **Primeira parte** **58**

### **Filosofia e existência: os pilares do pensamento filosófico camusiano**

- 1.1 Camus filósofo? ..... 58
- 1.2 Natureza, essência e condição humanas ..... 63
- 1.3 As núpcias com o mundo ..... 66
- 1.4 O sentimento do absurdo ..... 68
- 1.5 A noção do absurdo ..... 78
- 1.6 A revolta metafísica ..... 83

---

## **Segunda parte** **90**

### **O existir ético de Albert Camus**

- 2.1 O suicídio como problema ..... 90
- 2.2 Considerações sobre a legitimação do assassinato metafísico ..... 104
- 2.3 A revolução como deturpação da revolta ..... 109
- 2.4 Ética, absurdo e revolta ..... 115
- 2.5 Ética e estética ..... 125

---

## **Terceira parte** **137**

### **Existência filosófica e ensino filosófico**

- 3.1 Absurdo e ensino de filosofia ..... 137
- 3.2 Do heterocídio ao parricídio ..... 149
- 3.3 Por um filosófico ensino de filosofia ..... 158

---

## **Considerações finais** **162**

---

## **Referências** **165**

---



## Prefácio

### O salto de Camus

Roberto Goto<sup>1</sup>

Este pequeno ensaio é um prelúdio. Não pretende iluminar, elucidar, comentar ou discutir os pontos de vista e argumentos deste livro, nem mesmo introduzi-los, mas tão só, justamente, preludiá-los, o que procura fazer pela sugestão de sua ambiência, aventando sua atmosfera, traçando os contornos de algumas figuras – ou figurando algumas categorias.

Não faltam, contudo, os elementos essenciais que constituem e caracterizam uma peça preambular: ao menos, em comum com a principal, ela tem a tonalidade e o assunto, lançando-os num espaço mais largo, à guisa de horizonte e moldura. Dessa maneira, se Danilo Rodrigues Pimenta se empenha em apresentar e desenvolver *uma proposta filosófica para o ensino de filosofia pensada a partir de Albert Camus*, transitando *Entre o absurdo e a revolta*, como deixa explícito o título desta sua obra, o presente texto aventura-se por uma exploração metafísica em torno do absurdo e de Camus, distendendo-se pelo espaço que medeia entre *mythos* e *logos*. Desdobrado em seus subtemas, esse tema evolui – evola-se, talvez – num movimento em espiral, como parece convir à forma preludial.

Por outro lado, no (re)verso deste papel, não se pode – na verdade, nem se deseja – evitar as ressonâncias da palavra, que, no contexto mesmo do tema, presta-se a recordar a questão esboçada ou sugerida no final d’*A náusea*. Lembrando os prelúdios de Chopin e citando sua tia Bigeois,

---

<sup>1</sup> Professor aposentado do Departamento de Filosofia e História da Educação da Faculdade de Educação da Unicamp.

Roquentin refuta e rejeita a tendência e/ou a tentação a se extrair consolo das belas-artes<sup>2</sup> – para, no entanto, mais ousada e ambiciosamente, admitir a possibilidade de uma salvação pela arte, exemplificada pelo compositor e pela cantora da canção *Some of these days*:

Eis dois que estão salvos: o judeu e a Negra<sup>3</sup>. Salvos. Talvez se considerassem completamente perdidos, afogados na existência. E, no entanto, ninguém seria capaz de pensar em mim como penso neles, com esta doçura. (SARTRE, 1977, p. 246).

Parece tratar-se, então, da função da arte – no caso, especificamente a música. Entretanto, “arte” está, metaforicamente (ou metonimicamente), por “filosofia”: o desafio, afinal, é justificar “um pouquinho” a existência, caracterizada absoluta e essencialmente pela contingência.

Assim, por este viés – ou nesta clave –, este é um prelúdio em que ecoam aqueles outros prelúdios: os que toca(va)m (n)a questão da justificação e da consolação pelo filosofar.

\*\*\*

A rigor, não se toma nem se apreende o absurdo, pois é ele que nos assalta. No entanto, quando dele se abeira um discurso ou pensamento, correndo ainda o risco de nele se abismar, cabe dizer que pode ser tomado na origem – não, certamente, em sua própria origem, pois não seria apropriado falar numa *arkhe* do absurdo, da qual ele proviria, nem seria possível dizer que o absurdo *seja*, uma vez que não se trata de um ser.

---

<sup>2</sup> Cf. Sartre (1977, p. 242): “Dizer que há imbecis que tiram consolações das belas-artes”. John Weightman, citado por Maurois (s.d., p. 313-314), comentou a propósito: “Uma das limitações do espírito selvagemmente antiburguês de Sartre é não poder admitir que uma tia, pequeno-burguesa, possa entrever um absoluto escutando Chopin na sinceridade da sua dor”.

<sup>3</sup> Roquentin, numa licença poética, inverte as caracterizações étnicas; na realidade a que remete a narrativa, negro era o autor da canção, Shelton Brooks (1886-1975), nascido em Amherstburg, no Canadá; judia era sua principal intérprete, Sophie Tucker (1887-1966), nascida na Ucrânia.

Cabe falar num absurdo originário, presente na origem do que se denomina de condição humana, assim como da problemática filosófica toda.

Então, trata-se de imaginar e sentir o real em toda sua nudez e crueza – o real em bruto, virgem e isento de toda e qualquer atribuição que possa advir do espírito ou da consciência, por meio da linguagem, da instauração e do exercício do *logos*. Em tal caso, precisa-se tentar usar a palavra “real” como que fora e a despeito da linguagem, para meramente apontar tudo quanto há e acontece em seu estado bruto e original, na nudez do sem-sentido (justamente porque anterior à atribuição de qualquer significação), antes de ser capturado na e pela rede do *logos*. “Esse” real não é racional nem irracional, não é lógico nem ilógico, mas incomensurável, isento e insuscetível de qualquer categorização.

A condição humana é a da consciência, que não tem nem encontra lugar próprio no real, portanto carece de um primitivo e fundamental direito à existência: a consciência existe sem direito de existir, como se usurpasse um lugar no real, já que o real não lhe reserva nenhum. A expressão dessa condição é o sentimento originário do absurdo. Dizer que a condição humana é absurda não é meramente adjetivá-la, mas caracterizá-la essencialmente, substantivamente: a condição humana é absurda de tal modo que o absurdo é a própria – ou é próprio da – condição humana.

A emergência do absurdo é metafísica, mas não um problema: no absurdo e ante ele, o humano – a consciência – não formula nenhuma questão, nenhum problema. É o espanto primeiro, cuja essência é o silêncio do *logos*. O que se apresenta como questão ou problema vem depois, quando o *logos* já criou o conceito de ser<sup>4</sup> e com ele dá início a uma configuração do real, a um princípio de cosmos, à ordenação de um mundo.

---

<sup>4</sup> Não há ser anterior à linguagem; quando se diz “ser”, já se está na linguagem, no *logos*. Se se postula – ou se impõe – alguma distinção, não é entre o ôntico e o ontológico, mas entre o dizível (“o ser”) e o indizível (aquilo que se aponta apelando-se a uma palavra – “o real” –, mas por mera e inevitável convenção, numa tentativa absurda de substituir e representar o silêncio que, de fato, lhe convém).

O absurdo não é o ser, não é o nada, não chega nem mesmo a ser caos, que em sua falta de forma ainda é algo inteligível, passível de ser aproximado ao *logos*, mesmo que não redutível a ele. O absurdo é o real como o absolutamente outro do *logos*, totalmente irredutível a ele – algo não somente sem forma, mas também anterior a toda forma e ao qual não é possível dar forma. Não é o absurdo que toma forma com os trabalhos e estratégias da metafísica: o ser não é o absurdo ordenado e configurado, mas uma criação, uma invenção, a qual, se pressupõe uma matéria-prima, essa, sem dúvida, não é o absurdo.

A condição do filósofo é a da não conformação com o não lugar da consciência – ele ambiciona e reivindica o direito de cidadania da consciência no real. Mas sabe que isso é impossível – sente, pelo *pathos* do espanto, o absurdo dessa condição humana. Mas o espanto e o absurdo são, para ele, antes motivo de não conformar-se que de resignar-se.

O *logos* filosófico não se instala nesse espanto primeiro, mas fora dele, nas tentativas que faz para superá-lo. No espanto só cabe o silêncio, a falta de ar que impossibilita a emissão e a propagação do som. O silêncio é o absurdamente ridículo e o ridiculamente absurdo do real que explode no espanto.

O filósofo é, fundamentalmente, um trabalhador do *logos*. Ante o absurdo, é inescapável, em seu caso, a mediação racional, que trabalha como a ostra que produz a pérola; não se conformando com e ao absurdo, assumindo a existência a despeito dele, o filósofo constrói um mundo em torno do grão de areia do absurdo, pensando<sup>5</sup> a dor, tentando curar a ferida. O que Camus atribui à filosofia da existência vale para a atitude filosófica em geral, caracteriza-a no seu todo: se o filósofo não se sustém nem se mantém no absurdo, se não abre mão de toda esperança, mas “salta” para ela,

---

<sup>5</sup> Considere-se aqui, além do mais usual, o outro significado que o verbo adquire na língua portuguesa: o de curar, de colocar penso.



é porque tem de mover-se, de praticar o movimento ou gesto da significação – opera o *logos* para, precisa e necessariamente, atribuir sentido ao real originariamente sem sentido.

O movimento da significação dá-se, imediatamente, no interior da própria linguagem – do *logos* em sua acepção mais ampla –, como sistema em que cada termo encontra seu lugar relativo, conectado a outros termos por relações de semelhança, diferença, contraste, oposição etc. O significado de um termo remete-o a algo para além dele. Quando se pede um significado à existência quer-se remetê-la a algo para além dela, que pode ser outra existência, em parte semelhante (pois também é existência), em parte diferente (pois é outra). Se a existência não tem significado, se não significa nada, então não remete a nada para além dela – é apenas ela própria e nada mais, só há ela, não há outra existência. Mas recusar significado à existência é negar-se a atribuir-lhe o *logos*, o que implica negar-se a filosofar, pois filosofar é, por princípio, atribuir *logos* ao real.

O filósofo necessariamente *explica* (e não há nada mais revelador, a esse respeito, que o título do ensaio de Sartre, “Explicação de *O Estrangeiro*”), não pode deixar de fazê-lo: está no *logos*, antes que no real – diante do qual seu trabalho consiste, justamente, em tentar significá-lo, atribuir-lhe sentido. Não pode se limitar a mostrar ou a descrever, e na medida mesma em que se põe a falar – em que o *logos*, por sua vez, nele opera – rompe e torna inviável o silêncio daquele espanto primeiro em que irrompe o absurdo originário, o silêncio exigido pela condição humana como única resposta própria e possível ao seu absurdo.

Assumir, *tout court*, a condição humana, incorporando o absurdo (existindo absurdamente, tomando-se a si próprio como absurdo), pressupõe esse silêncio, que implica a renúncia à mediação do *logos* – sobretudo na forma do discurso racional. É esse silêncio que caracteriza,

em essência, a atitude representada emblematicamente pelo Sísifo camusiano; é nesse silêncio, quando Sísifo desce a montanha para retomar seu trabalho de voltar a empurrar a pedra, nesse momento em que seu rosto aparece como “pedra ele mesmo”, que Camus (1942, p. 165) o surpreende para flagrar sua consciência, para dá-lo como “superior ao seu destino”, “mais forte que sua rocha”. Sísifo não fala; se não explica, tampouco mostra ou descreve. É personagem de um mito, não seu narrador. Sua lucidez não brilha no terreno do relativo, mas no de um absoluto: como mítico, o gesto sisifiano está aquém e abaixo do existir e do labor cotidianos – não implica o tédio e o torpor das tarefas vitais e domésticas do dia a dia repetitivo e fatídico. Guarda como que uma grandeza épica, enraizada nos abismos e entranhas da condição humana, grandeza que não se atribui àquelas tarefas mas se reconhece naquele gesto porque ele comporta e trai o senso do absurdo.

Os gestos rotineiros e comezinhos podem até ser realizados de um modo sisifiano, mas eles próprios não contêm essencialmente aquela dimensão mítica. Por outras palavras, pode-se imaginar um Sísifo a levantar da cama, tomar café da manhã, escovar os dentes, vestir-se para trabalhar, ir trabalhar, trabalhar, almoçar, voltar a trabalhar, voltar para casa, jantar, assistir ao noticiário, conferir chamadas, dormir etc.; ele fará tudo como quem empurra absurdamente a pedra absurda montanha absurda acima, mas nem todos executam tais gestos e tarefas com esse *animus* – que está, então, num nível impercebido, inferior ao desse labor repetitivo, pois a rotina é apenas a ponta do *iceberg*, seu absurdo não é mais que sintoma do absurdo do real.

Ao mesmo tempo, o gesto de Sísifo está além desse labor e (seu) torpor, porque esses trazem ainda alguma satisfação e algum sentido, ambos como que rentes ao (a)fazer, bastante próximos dos propiciados por fazeres fisiológicos como comer e aliviar-se. São satisfações – até prazeres – e

sentidos pontuais, localizados, parciais, tão relativos quanto sua ausência ou carência. Acima dos pequenos e transitórios prazeres e satisfações que dão sentido (quase fisiológico, repita-se) aos gestos cotidianos e rotineiros, brilha e queima o sol a pino do sem-sentido, como um absoluto – ou, de toda a forma, absolutamente incondicionado. Não há recurso ou apelação, prece ou suplicação que se possa interpor para mitigá-lo, a esse brilho que queima, não há intermediários entre o humano – a consciência – e o absurdo. Ao esplendor absoluto do absurdo corresponde a lucidez igualmente absoluta de Sísifo, que compreende e assume em sua inteireza a fatalidade de sua condição, o cunho absolutamente irreversível, irremediável e irrecorrível de seu trabalho, que ele tem de cumprir sem que lhe seja possível dele desentranhar ou a ele atribuir qualquer sentido, desempenhando-o no terreno do mais absoluto sem-sentido.

Da lucidez com que é compreendida e incorporada essa necessidade é que pode advir a felicidade de Sísifo: nada se pode fazer além de cumprir o trabalho e o fardo de existir sem sentido, no e pelo absurdo – tem de ser assim, não pode ser de outro modo. A existência como que se encontra, assim, justificada em negativo, a despeito de si mesma e sem recurso ao *logos* – em suma, no silêncio. Precisava de algum sentido para ser vivida e trabalhada, suportada, mas não há sentido, absolutamente; no lugar, é então a ausência de sentido que se dá a conhecer (se dá à consciência, portanto) como um absoluto, necessariamente. É necessário (segundo o significado metafísico do que não é contingente ou condicionado), então, viver sem sentido algum, e isso justifica, negativamente, o viver, sob a forma e a condição de um assumir o absurdo sem consenti-lo.

Mas não se trata de fecho ou conclusão de uma cadeia de razões: o gesto de Sísifo é um só – uno e primordial. Trabalhando no silêncio do *logos*, Sísifo não raciocina, não constrói argumentos nem discursos, na medida inclusive em que o mítico nele é também negativo. É, no final das

contas, um mito às avessas, um mito que representa um antimito: não funda nem renova mundo(s), mas contempla o vazio absoluto, o fundo infinito do abismo, abrindo-se todo para ele. O que ele inaugura, repetida e incessantemente, é essa convivência e esse confronto silenciosos com o vazio abissal; cada vez que Sísifo retoma fôlego para galgar novamente a montanha não é a celebração de um rito de renovação do mundo, mas tão só a reafirmação silenciosa da condição humana como absurda, o que é o mesmo que dizer que o absurdo é uma condição, não um problema – não tem história, assim como não é, a rigor, “filosofável”. Uma filosofia que tome o absurdo como problema – portanto, um pensar *sobre* ele – viabiliza-se como filosofia, mas ao preço de perder e trair o absurdo, justamente ao projetar-se e empenhar-se em neutralizar o absurdo como condição, em tentar dissolvê-lo ou resolvê-lo, criando e instaurando o sentido no lugar mesmo de sua absoluta e necessária ausência.

O (anti)mito de Sísifo, portanto, não dá origem a nenhuma História; não há o que aprender com ele, isto é, não há um caminho ou uma carreira de conhecimento a percorrer a partir dele. Se não é cosmogônico, tampouco é escatológico, apocalíptico, pois no abismo do sem-sentido não há tempo, ou, se há, se está sempre (e para sempre) num estado virginal, no frescor do instante que antecede a origem e aí se paralisa – um tempo que reverte para antes do surgimento do tempo. Não há Éden, um paraíso do qual o espírito humano é expulso por ousar conhecer (ou seja, por ousar ser consciência): a condição humana já se faz presente por completo na condenação de viver a vida como um trabalho que segue repetitiva e indefinidamente até a morte.

Nesse tempo antes do tempo, anterior a toda História, a necessidade absoluta de assumir e viver o absurdo entranha-se na necessidade de carecer e de, imediatamente, desvencilhar-se de uma razão de existir. Não se trata da inocência de uma “infância da humanidade”, mas de um estado

que a transcende, dispensando essa inocência, ou melhor, pressupondo sua não existência. Se Sísifo é feliz, não é como a criança cujo viver lúdico, parente do jogar e do brincar (o viver por viver, que não carece de razões para dar-se nem justificar-se), preserva e protege do absurdo. A existência de Sísifo não é jogo nem brincadeira, mas trabalho – e todo trabalho cobra, a título de compensação, um sentido, na forma de uma finalidade e/ou de uma utilidade (um para-quê e um para-que-serve). Justamente a falta desse sentido compensatório caracteriza o chamado trabalho-de-Sísifo: é o trabalho de alguém que, sugado pelo vazio de um buraco negro, é instantaneamente devolvido na saída com a lucidez de uma consciência que, no instante mesmo em que pede um sentido para o existir, dá-se conta da necessidade de sua ausência. No instante mesmo em que se manifesta (necessariamente), a necessidade de significação e justificação é abolida e esvaziada. O vazio é necessário na medida em que qualquer sentido que tente justificá-lo é absolutamente sem-lugar.

O absurdo é de tal forma injustificável que se torna necessário não justificá-lo, o que, pelo avesso, é uma justificação – ou seja, uma justificativa em negativo da existência como, justamente, absurda, uma justificativa ridícula. O absurdo é o absoluta e radicalmente ridículo, irrisório, insignificante, nesse (não) sentido de que carece de toda significação. Carência necessária: ele precisa não significar, ele precisa ser sem sentido – do contrário, não seria absurdo.

A absoluta carência de sentido recobre e atravessa os ordenamentos aplicados tanto aos eventos físicos quanto aos morais. Se os primeiros supõem uma ordem, ou mesmo, se tal ordem pode ser abstraída – e é isso que faz a ciência (ou seja, o que ela faz e do que ela é feita) –, disso não decorre que façam sentido (o qual é, pode-se dizer, de outra ordem). Não é pertinente inquirir sobre o sentido ou não de uma força gravitacional, ou a respeito da observação de que dois corpos não ocupam o mesmo lugar

no espaço. Ainda que a inquirição seja pertinente, nada obriga um dado natural a fazer sentido, o que envolve a condição humana quando biologicamente considerada: se carece de sentido estarmos condenados à morte desde o nascimento, isso não implica que, se fôssemos imortais, o sentido de tal imortalidade brotaria automática e necessariamente dela mesma. Também no que respeita aos eventos morais, mesmo que houvesse uma justiça cósmica, ainda seria possível questioná-la, o que pressupõe que, se sua ausência não faz sentido, tampouco faria sua presença. A sentença condenatória que recai sobre Sísifo apenas explicita e ressalta a falta de sentido dessa justiça, o absurdo da ordem moral que ela representa.

É preciso que a existência tenha sentido e, ao mesmo tempo, é preciso não lhe atribuir qualquer sentido: trabalhar como Sísifo é atravessar, dia e noite, o absurdo, como seu meio, sua atmosfera e sua montanha, incorporando-o, fazendo-o seu – sendo também, diuturnamente, atravessado por ele. É um gesto mítico, inaugural, mas absurdamente: não é que ele se repita, para fundar e renovar, a cada vez, um mundo que envelhece, que se desgasta com o tempo, mas é a própria repetição, um gesto cuja essência consiste precisamente na repetição infinita, eterna. Absurdo pela forma, ele o é também pelo conteúdo, já que incorpora o absurdo ao mesmo tempo em que o confronta. É um gesto fundante e fundador, mas absurdamente, pois opera justamente não só no que é seu fundamento mas também por meio da impossibilidade de fundamento, portanto sem qualquer expectativa ou esperança de poder efetivamente fundar o que quer que seja. Não há mundo possível a que esse mito possa dar origem, mas ele permanece, para todo o sempre, por sua e em sua infinita repetição.

No (anti)mito de Sísifo reverbera, absurdamente, o silêncio ante o absurdo originário. Se não se tratasse dessa origem (sempre na forma de uma origem totalmente negativa, de uma *arkhe* absolutamente às avessas) mas de uma História – em suma, se a atitude de Sísifo não fosse mítica

mas histórica –, ter-se-ia de imaginá-lo como um cínico tanto em seu significado antigo quanto no moderno: alguém que vê o absurdo como um problema, não como uma condição irremediável e irremovível. Ele teria, então, a experiência do absurdo, arrastaria atrás de si, como a uma cauda, toda uma história de convivência e enfrentamento com o absurdo; conheceria o problema não por abordagem livresca ou especulação abstrata, não mediante uma visada intelectual, como uma constatação teórica, mas por tê-lo vivido, por tê-lo aprendido na proverbial “escola da vida”. Oscilaria entre duas soluções, a depender de seu estado de humor: o absurdo é um problema insolúvel; o absurdo é um falso problema. Impacientar-se-ia e irritar-se-ia com os que insistem em retomar a questão, como quem cutuca e escarafuncha velha ferida: por que são tão estúpidos?, por que dão murros em ponta de faca?

A abordagem metafísica não se coaduna, em tal caso, com a contextualização histórica do sentimento do absurdo, ou seja, com sua inscrição num raciocínio presidido pela categoria de causalidade histórica, que o classifica como caudatário de processos constituídos por eventos encadeados, a não ser que o contexto seja tomado apenas como o contorno e o entorno, o quadro e a moldura do absurdo, não sua causa, muito menos sua razão – que ele, aliás, por sua “natureza”, jamais poderia ter, na medida em que é ao mesmo tempo incomensurável (não cabe no *logos*, mas o extravasa) e insignificante, ridículo. A circunstância é, aí, tão somente a circunstância: o quando e o onde o absurdo se dá e/ou acontece, nunca sua origem, mais ou menos como ocorre com a loucura em seu significado médico-psiquiátrico, isto é, como doença, patologia – se necessariamente ela se manifesta em circunstâncias específicas, sua gênese ou origem, porém, não está nelas, mas na própria constituição, na própria psique do indivíduo, do doente. Analogia ainda mais apropriada seria a que tomasse como termo de comparação a loucura como condição humana, aquela de

que fala Pascal<sup>6</sup>: os homens não são loucos por causalidade histórica, mas o são necessariamente; nesse caso, a loucura é parte constitutiva da condição humana, um traço onto-antropológico, não um estado psicológico ou uma afecção psicopatológica.

De toda a forma – e em suma –, não se é absurdo nem se tem o sentimento do absurdo “por causa” de eventos históricos como a Primeira e a Segunda Guerras, ou porque se vive numa época marcada por suas consequências, tendo-se de arcar, de quebra, com o niilismo que a caracteriza essencialmente como seu espírito (precisamente o “espírito da época”); não se trata de um mal de século ou coisa que o valha. Se é absurdo e se o sente “porque” se é humano, não havendo aí, entretanto, nenhuma relação de causa e efeito, nem cabendo pensar numa “naturalização” do absurdo. Trata-se meramente de apontá-lo como constituinte ou congênito da condição humana, esta não sendo nem a causa nem a circunstância ou o contexto do absurdo – pois o absurdo lhe pertence, dela faz parte como traço essencial, vincando-a em seu cerne –, assim como não é propriamente nem causa nem circunstância de (ou para) alguém ser ou tornar-se humano: a condição humana é o que possibilita e “faz” com que alguém seja humano, mas como seu chão e seu horizonte, como algo de que se pode dispor e, simultaneamente, algo que se tem de suportar e padecer.

Fiel, em certa medida, à sua proposta, coerentemente – metafisicamente – Camus não cede nem à tentação nem à tendência de tentar explicar o absurdo e “seu” sentimento por recurso à ideia de causalidade histórica. É na rotina, essa dimensão que sabe tanto a algo fora do tempo quanto a um vazio de tempo, que ele apanha e surpreende o absurdo, não

---

<sup>6</sup> Cf. pensamento 414, edição Brunschvicg: *Les hommes sont si nécessairement fous, que ce serait être fou, par un autre tour de folie, de n'être pas fou.* [“Os homens são tão necessariamente loucos que seria ser louco, por um outro volteio de loucura, não ser louco.”]



na História. Na rotina, esse cotidiano vivido como um arrastar(-se) indifferente de (em) eventos e (a)fazeres, o absurdo é farejado e padecido não como efeito ou consequência de fatos, mas como o ar, a atmosfera do sem-sentido, sintoma vago duma igualmente vaga perda de familiaridade. Então, tudo é vivido e sentido como trabalho-de-Sísifo, na mesmice rotineira, mas não por causa dela. O que Camus chama de divórcio não é uma ruptura com a rotina ou nela mesma – uma ruptura que abrisse uma fenda que conduzisse ao extraordinário, ao avesso do rotineiro. Pelo contrário, esse divórcio põe a nu a rotina em todo o esplendor de sua falta de sentido. Por outras palavras, o estranhamento, o sentir-se estranho e estrangeiro numa realidade antes familiar e hospitaleira, não emerge de um rompimento do tecido do cotidiano, mas de uma sua exacerbação: “Levantar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, refeição, bonde, quatro horas de trabalho, refeição, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo [...]” (CAMUS, 1942, p. 27). Esse tecido, porém, não compõe mais que o quadro do sentimento de absurdo, não constitui sua gênese ou causa: não se sente o absurdo “porque” se vive e se padece (n)esse cotidiano sem sentido, mas ele é vivido e sofrido como absurdo na medida em que deixa de haver uma relação de familiaridade entre “o homem e sua vida, o ator e seu cenário” (ibidem, p. 18).

No entanto, Camus não é Sísifo, por essa diferença essencial: Sísifo silencia, ao passo que Camus fala – e, ao falar, não tem como escapar à ambiguidade na execução de seu projeto de assumir o absurdo sem apelar a qualquer salto. O custo de sustentar-se e manter-se no absurdo é guardar silêncio, (res)guardar-se no silêncio, não entrar nem sequer tocar no *logos* – nem mesmo para tentar mostrar e descrever o absurdo. Trata-se, ao contrário, de eximir-se de explicá-lo. Ao habitar o mito (absurdamente, pois trata-se de um mito inóspito, um antimito), Sísifo ultrapassa Camus, pondo-se na direção da origem, do absurdo originário. Camus, por sua

vez, cultiva o *mythos* em suas modernas versão e condição (literárias) supondo que, aí, pode limitar-se a mostrar o absurdo, sem descair para o explicar próprio dos filósofos, especialmente os da existência.

Contudo, o mostrar e o descrever, na obra literária, já implicam, em alguma medida, o explicar. Ao descrever seus gestos, Meursault, o narrador personagem d'*O estrangeiro*, já os explica: ao dar andamento ao *mythos* (e, justamente, para fazê-lo), está no *logos*. Se não o faz na forma de um raciocínio causal, nem por isso deixa de fazê-lo – e, sobretudo, se o seu ato é sem-sentido no (con)texto mesmo da narrativa (e da própria existência que ela narra ou à qual se refere), nem por isso deixa de significar ou de conter significado(s). A especulação a que o leitor é levado, ou à qual se presta espontaneamente, como que repercute e distende o movimento da significação: por que Meursault mata o árabe?; por causa do sol?; mas entre o esplendor e o calor solares, de um lado, e o disparo da arma de fogo, de outro, há todo um espaço cambiante de sensações, de reações orgânicas e epidérmicas que se dispõem e hesitam, na própria descrição, entre um determinismo naturalista e uma motivação vazia, igual a nada. Ainda que se diga ou se subentenda que Meursault mata o árabe “por nada” ou “por causa de nada”, isso é explicar. O absurdo, no outro extremo (no movimento interpretativo da captura do que o ato “simboliza”), resta explicado na medida mesma em que é mostrado e descrito: na trama desse *mythos*, o sol – o mesmo “do dia em que tinha enterrado mamãe” (CAMUS, 1974, p. 94) – está longe de ser um dado indiferente e insignificante entre outros, a explicitar e confirmar em sua insignificância a indiferença e a falta de sentido das coisas, da natureza, do mundo; pelo contrário, o sol é um personagem e mesmo um ator, cujo papel é justamente o de *significar*, prestando-se a sinalizar e mesmo

simbolizar<sup>7</sup> aquela indiferença – não se limita a fazer parte dela, mas a indicia, a ilustra na medida mesma em que a ilumina e a aquece com seu brilho e seu calor. Sua presença na narrativa equipara-se à do sol da parábola bíblica (o que despeja sua luz tanto sobre justos quanto sobre injustos, indistintamente), com a diferença de que, no caso d’*O estrangeiro*, o *mythos* não acena com qualquer esperança num outro mundo em que a injustiça seria compensada e/ou reparada, precisamente porque não há um sentido transcendente. O movimento da significação como que se frustra, ao não se completar com o encontro do sentido (transcendente), topando então com o absurdo, mas em todo o caso ele é feito, e seu resultado é uma explicação negativa ou em negativo: o ato de Meursault é absurdo, no sentido de que nele se manifesta o absurdo, o qual, por seu turno, encontra naquele sua significação simbólica, indicando que o ato de Meursault exemplifica, ilustra o absurdo.

A diferença entre Sísifo e Camus pode ser colocada, metafisicamente, nesses termos: o primeiro aponta para o *real*, avesso a toda significação ou explicação porquanto absolutamente incomensurável e informe, ridículo, insignificante (não cabe no *logos*, nem este o captura); o segundo refere o *mundo*<sup>8</sup>, que comporta tanto significação quanto explicação na medida em que se dá e é vivido como algo já constituído, construído na e pela linguagem. O absurdo que acomete o mundo, emergindo de seu dia a dia, é, no final das contas, relativo e aparente, como Sartre observa sobre o exemplo que Camus (1942, p. 29) apresenta do “homem que fala ao telefone atrás de uma divisória de vidro; não o ouvimos mas vemos sua

---

<sup>7</sup> O que remete à dimensão metafórico-simbólica da obra de ficção, a par de sua natureza como representação.

<sup>8</sup> Camus emprega, mais ou menos indiferentemente, outros termos para referir a mesma noção: “universo”, “condição”, “estado”.

mímica que não se consuma nem é compreendida<sup>9</sup>: queremos saber por que ele vive”:

Eis-nos informados – e talvez até demais, pois o exemplo é revelador de um certo *parti pris* do autor. Afinal, o gesto do homem que fala ao telefone e que não ouvimos é apenas *relativamente* absurdo: é que ele diz respeito a um circuito truncado. Abramos a porta e ponhamo-nos a escutar: o circuito é restabelecido, a atividade humana retomou seu sentido. (SARTRE, 2005, p. 127-128).

Esse absurdo (relativo) é passível não só de significação e explicação, mas também de representação literária, como objeto de trabalho do escritor com o *mythos* – mas, nesse caso, construído como um absoluto<sup>10</sup>, à imagem, por assim dizer, do absurdo originário, como o não passível de explicação e significação. A maneira de Camus, n’*O estrangeiro*, consiste, segundo Sartre, em construir a consciência de Meursault como “uma transparência”, de modo que o leitor vê “tudo o que ela vê. Só que ela foi construída de maneira a ser transparente para as coisas e opaca para as significações”. Essa construção literária de uma consciência como “pura translucidez, uma passividade pura que registra todos os fatos”, obedeceria a um princípio construtivo ou procedimental de caráter analítico, o qual, por sua vez, corresponderia a um *parti pris* filosófico de cunho semelhante, implícito e vigente na construção narrativa na medida em que, nela, são ignoradas ou postuladas como inexistentes as relações significantes entre os dados da experiência registrados pela consciência:

Não estamos aqui às voltas com o postulado analítico que afirma que toda realidade é redutível a uma soma de elementos? Ora, se a análise é o instrumento

---

<sup>9</sup> No original, “*sans portée*”, que pode significar tanto “sem alcance” quanto “sem entendimento”.

<sup>10</sup> Esse trabalho de construir literariamente o absoluto é também o que se vê n’*A náusea*, a propósito da contingência, quando Roquentin afirma: “Mas eu, faz pouco, tive a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo. Essa raiz, não havia nada em relação ao qual ela não fosse absurda.” (SARTRE, 1977, p. 182).

da ciência, é também o instrumento do humor. Se quero descrever uma partida de rúgbi e escrevo: “Vi adultos de calças curtas que se combatiam e se jogavam na terra para fazer passar uma bola entre duas balizas de madeira”, fiz a soma do que vi; mas fiz de tal forma que lhe faltasse o sentido: fiz humor. A narrativa de Camus é analítica e humorística. Ele mente – como todo artista – porque pretende restituir a experiência nua e porque filtra sorrateiramente todas as ligações significantes que igualmente fazem parte da experiência. Foi o que fez Hume em tempos remotos, ao declarar que discernia na experiência tão-somente impressões isoladas. É o que ainda fazem hoje em dia os neo-realistas americanos, quando negam que haja entre os fenômenos algo além de relações externas. Contra eles, a filosofia contemporânea estabeleceu que as significações são elas também dados imediatos. Mas isso nos levaria muito longe. Basta-nos assinalar que o universo do homem absurdo é o mundo analítico dos neo-realistas. (Ibidem, p. 128-129.)

Camus também fala e trata da consciência, sobretudo quando empreende seu “raciocínio absurdo” acerca da “noção de absurdo”, complemento filosófico da representação literária do “sentimento de absurdo”. Entretanto, não procede como os fenomenólogos, mas parte de uma dissociação entre a consciência e o mundo. Para a – ou na – fenomenologia (por antonomásia, a “filosofia contemporânea” da passagem acima), a consciência é já consciência do mundo e o mundo só é mundo para a consciência; portanto, consciência e mundo são – segundo os termos que vimos empregando aqui – conaturais, na medida em que a consciência constitui o mundo como (seu) lugar no não lugar que é o real bruto, desprovido de *logos*, o mundo sendo então o real dotado de *logos*, ou seja, com significado.

É precisamente por separar consciência e mundo que Camus pode referir ou conceber o “divórcio entre homem e mundo” que constitui a base, por assim dizer, do sentimento de absurdo. Em suma, homem e mundo não foram feitos um para o outro, mas têm de viver juntos, como

indica Hannah Arendt (2008, p. 220): “Para Camus, o homem é essencialmente estrangeiro porque o mundo em geral e o homem enquanto homem não são mutuamente adequados; o fato de estarem juntos na existência torna a condição humana um absurdo.” A consciência, em tal caso, é basicamente a consciência desse divórcio, o que implica, ambigualmente (ou mesmo paradoxalmente), a vivência (ou, por outras palavras, a manutenção na vida) da separação como ligação – na medida mesma em que se é consciente dessa ligação como separação. Em última instância, a consciência exerce um papel de ligação, essencial na constituição de uma atitude ou posição lúcida do eu diante (e no próprio interior) da condição absurda: a consciência não pode pender unilateralmente para um polo ou outro, mas deve mantê-los, sustê-los; justamente isso possibilitaria manter-se e suste-se no absurdo, corajosamente, sem cair no desespero, de um lado, nem, de outro, na tentação de dar o “salto” para a esperança e/ou a busca de um sentido transcendente.

O caráter ambíguo dessa consciência, já num nível filosófico, encontra sua expressão extrema e sintética (em oposição à analítica, ao mesmo tempo em que a complementando, ou a “resolvendo”) na figura do “raciocínio absurdo” pelo qual Camus procura dar conta de um pensar que incorpore o absurdo, tanto no sentido de raciocinar sobre o “não racional” quanto no de levar às últimas consequências uma lógica (ou uma ética) do absurdo, consistente naquela atitude de sustê-lo e mantê-lo na vida, sem fugas nem subterfúgios. Essa ambiguidade reflete ou ressoa, por sua vez, uma ambiguidade mais funda, ou uma ambiguidade de fundo, longínqua, que remete à contradição originária (a de falar no lugar de calar, a de falar quando o que cabe é silenciar, a de pretender aplicar o *logos* ao que se toma, desde o princípio, como infenso e avesso ao *logos*) e põe em questão a possibilidade de uma filosofia do absurdo. Entre essa ambiguidade de fundo e a da prática do “raciocínio absurdo”, medeia a

ambiguidade de uma obra que se propõe e se apresenta como um “ensaio sobre o absurdo”, comprometendo-se assim com o *logos* filosófico (um discurso que, desde suas origens, se põe *acerca* – o *peri* grego – dos eventos e coisas), para, no entanto, sustentar um caminho que seja o *do* absurdo, isto é, próprio dele, apropriado a ele.

Camus, certamente (podemos mesmo dizer: decididamente), não é um filósofo da existência, na medida inclusive em que não é um fenomenólogo mas, segundo a classificação sartriana, alguém mais próximo ou aparentado conceitualmente aos filósofos analíticos. Todo seu esforço (ou grande parte dele) n’*O mito de Sísifo* concentra-se em pavimentar a distância que o separa dos filósofos da existência, aos quais imputa o que, de acordo com o que sustenta e defende, deve ser evitado: o salto para a esperança e o sentido transcendente, pelo qual procura-se escapar do absurdo em vez – e ao invés – de enfrentá-lo em seu próprio terreno (o dia a dia, a vida rotineira), assim sustendo-o e mantendo-o lúcida e corajosamente como condição inarredável e incontornável, isto é, como parte inerente e constituinte da condição humana. Move então seu “raciocínio absurdo” de molde a tecer uma ética do absurdo, cuja ilustração mais acabada seria a figura de Sísifo – não por acaso o que não fala, o que silencia. Subjacente – mas explícita – nesse procedimento está a opção pelo mostrar e pelo descrever, no lugar do explicar, do demonstrar e do provar, ou seja, a opção pelo literário (o *mythos*) e pelo artístico de preferência ao filosófico (o *logos*, a argumentação racional). A obra de arte, escreve ele (1942, p. 132), “é ela mesma um fenômeno absurdo e trata-se somente de sua descrição. Ela não oferece uma saída para o mal do espírito. É, ao contrário, um dos sinais desse mal, que o repercute em todo o pensamento de um homem”. Para que a obra seja absurda, isto é, incorpore e exprima aquela atitude de assunção e enfrentamento do absurdo, “é preciso que o pensamento, em sua forma mais lúcida, nela se enrede [*y soit mêlée*]”, mas

apenas “como a inteligência que ordena”, o que está de acordo com o que Camus (ibidem, p. 134) parece considerar como sendo a natureza da obra de arte:

A obra de arte nasce da renúncia da inteligência a pensar racionalmente [*raisonner*] o concreto. Ela marca o triunfo do carnal. É o pensamento lúcido que a provoca, mas nesse ato mesmo ele desiste de si. Ela não cede à tentação de acrescentar ao descrito um sentido mais profundo que ela sabe ilegítimo.

Esse ideário implica, no próprio campo literário, a rejeição explícita do romance de tese:

O romance de tese, a obra que prova, a mais execrável de todas, é a que, mais frequentemente, se inspira num pensamento *satisfeito*. A verdade que se crê possuir aí se demonstra. Mas são ideias que se põem em movimento, e as ideias são o contrário do pensamento. Esses criadores são filósofos envergonhados. (Ibidem, p. 156-157.)

Num tal contexto de confrontos e comparações, é dever de ofício não só levar em conta as distinções, mas também delas extrair as devidas consequências. Se Camus não é um existencialista (devendo-se, portanto, acatar a opinião que tem de si próprio), cabe ponderar, a respeito do outro lado, que tampouco os existencialistas podem ser considerados filósofos do absurdo, pelo menos na medida em que seu repertório temático não gira em torno do absurdo. A lembrança, a propósito, do romance sartriano *A náusea*, pode ser ilustrativa: trata-se, com efeito, de um romance de tese, mas não de uma “obra absurda”, boa ou má; seu tema não é propriamente o absurdo, mas a contingência, e se o autor pode desenvolvê-lo a fim de demonstrar e provar algumas verdades sobre ele, é porque trabalha segundo os parâmetros da fenomenologia e da filosofia existencial, não de uma filosofia do absurdo – embora sustente o absurdo da existência.



São, portanto, planos diferentes – algo que Camus parece não levar em conta ao cobrar da filosofia da existência aquela atitude de assunção e incorporação do absurdo, censurando-a, primeiro, por empreender a explicação do mundo e, segundo, por realizar ou tentar o salto em busca do sentido transcendente. O que é contraditório, do ponto de vista do “raciocínio absurdo” proposto por Camus, é inteira e organicamente coerente com as premissas da filosofia da existência e da prática filosófica em geral, pois o que pode e deve fazer um filósofo a não ser trabalhar (com) o *logos*, em sua perene tentativa de atribuir significado e sentido ao real? A postura fundamental e essencial do filósofo – a que o define como tal – consiste justamente em não se deter na percepção ou intuição do absurdo do real, no espanto pelo qual constata que o real, em bruto, é desprovido de *logos*, mas em procurar ir além, *significando*, o que torna o salto não só inevitável mas também obrigatório, na medida mesma em que constitui o objeto ou alvo de um projeto, um programa, um trabalho, um empreendimento do pensar (em última instância, do próprio *logos*). Considerar a emergência do absurdo na rotina de um mundo já constituído (ou seja, de um real ou de uma realidade que *significa*, em que o *logos* se faz presente, ainda que de modo subjacente) implica tanto a nostalgia quanto a esperança, porquanto pressupõe um mundo que tinha sentido (o absurdo sendo a perda desse sentido) e que poderá haver um (outro) mundo com sentido: se se pode dizer que ele está fora dos eixos<sup>11</sup>, a própria expressão subentende que houve ou pode ter havido tempo em que esteve nos eixos, e pode acenar com um futuro em que ele os reencontre e os restabeleça.

---

<sup>11</sup> Camus (1942, p. 54-55) praticamente desautoriza essa interpretação, no contexto de seu argumento de que “o absurdo é o contrário da esperança” e que o “pensamento existencial”, no caso analisado (o de Chestov), “pressupõe o absurdo, mas não o demonstra senão para dissipá-lo”, promovendo o “salto” como uma fuga ou esquiva: “Chestov, que cita tão facilmente a frase de Hamlet *The time is out of joint*, a escreve com uma espécie de esperança bravia que se lhe pode atribuir muito particularmente. Pois não é assim que Hamlet a pronuncia ou que Shakespeare a escreve.”

Há uma intersecção desses planos, visto que Camus não apenas tem de operar igualmente (com) o *logos* mas também o faz num meio ou ambiente conceitual comum, em que ressalta a noção de mundo: também ele parte do absurdo do mundo e(m) sua rotina, e é isso que, até certo ponto, torna factível uma filosofia do absurdo, que de outro modo, por definição, seria impossível<sup>12</sup> – porque implica pensar o impensável, significar o que não é passível de ser significado, raciocinar sobre o não raciocinável. Mas já aí despontam as diferenças: não se trata de uma filosofia da existência, mas da vida (como e enquanto absurda), e o mundo, tomado nesse estado de não significação, radicalmente sem sentido, é construído, é significado em negativo, para ser mostrado, descrito e registrado como que em sua nudez primitiva, como era antes que se tornasse mundo; nesse caso, o *logos* opera para que o significado incorpore e exprima o insignificante e o “insignificável”, e disputa lugar com o *mythos*, assim como o filosófico imiscui-se no artístico, e vice-versa.

Em seu procedimento, o pensar camusiano segue os passos do seu fazer literário, na medida mesma em que *O mito de Sísifo*, especulando sobre a noção de absurdo, se apresenta como complemento d’*O estrangeiro*, que tematiza o sentimento do absurdo. No romance – relembre-se –, o absurdo é construído, fruto ou efeito de uma estrutura sintática e narrativa, caracterizada essencialmente, como Sartre (2005, p. 129) observa, por frases curtas, que se sucedem de forma assindética, sem estabelecer ligações recíprocas e relações causais, como se cada qual nascesse do nada:

---

<sup>12</sup> Como, de resto, não é possível um contato direto e imediato entre o espírito humano e o real nu e cru. O contato só se dá – e é possível – pela mediação da linguagem, quando então não é mais o real que é contactado, pois a mediação da linguagem envolve e veste o real, criando um chão (a ideologia) e estruturando uma rede (a prática da linguagem) que impedem que se se despenque no abismo do real e acabe-se engolfado pelo absurdo; é pisando nesse chão e às voltas com essa rede que o *logos* filosófico pode referir o real e seu absurdo, como a ostra trabalha o grão de areia que nela se incrusta. Em termos onto-epistemológicos: não há realidade fora do cérebro, pois o que a mente humana chama de realidade é construído pelo cérebro na e como estruturação do real; o que há fora do cérebro é o real, como coisa ou amontoado sem forma, sem significado.

O que nosso autor toma emprestado a Hemingway<sup>13</sup> é então a descontinuidade de suas frases entrecortadas, que se pauta pela descontinuidade do tempo. Agora compreendemos melhor o talhe de sua narrativa: cada frase é um presente. Mas não um presente indeciso, que destoa e se prolonga um pouco no presente que lhe segue. A frase é precisa, sem arestas, fechada em si mesma; é separada da frase seguinte por um nada, da mesma forma que o instante de Descartes está separado do instante que lhe segue. Entre cada frase e a seguinte o mundo se aniquila e renasce; a fala, tão logo vem à tona, é uma criação *ex nihilo*; uma frase d'*O Estrangeiro* é uma ilha.

Camus constrói o mundo de Meursault como uma espécie de não-mundo, também um pré-mundo. O qualificativo “inocente” sugerido por Sartre dá margem a que se imagine no protagonista narrador alguém perdido num Éden sem Deus, um paraíso tão radioso quanto desolado. Não que o mundo não seja, ou seja sem significação; ele é e significa, mas seu ser e seu significado não remetem a nenhum sentido transcendente, ou melhor, consistem justa e imediatamente no sem-sentido. Não que não haja terra e chão; há ambos, mas são representados por um cenário em que fazem o papel de terra e chão que se furtam à familiaridade, beirando o abismo, recendendo a vácuo. Tampouco o cenário é inconveniente ou inapropriado para o ator; pelo contrário, foi especialmente desenhado e criado para ele, mas para que desempenhe o papel de quem destoa, de

---

<sup>13</sup> Trata-se de empréstimo com destino certo ou finalidade específica, considerando que os estilos não são, no geral, assimiláveis entre si: “Mesmo em *Morte na tarde* [*Death in the afternoon*], que não é um romance, Hemingway mantém seu modo de narração entrecortado, que faz surgir cada frase do nada, como por um espasmo respiratório: seu estilo é ele mesmo. Já sabemos que Camus tem um outro estilo, um estilo de cerimônia.” (Cf. SARTRE, 2005, p. 127.) A propósito da literatura (ou, mais precisamente, da poética) de Hemingway, por outro lado, não faltam interpretações que a aproximem do existencialismo, tanto por sua matéria quanto, sobretudo, pela forma – “seu modo geral de representar o negativo, o insensato, o desesperado da vida contemporânea”. A apreciação é de Italo Calvino, ao traçar uma comparação entre os personagens de Hemingway e os de Tchekhov, cujos “pequeno-burgueses, derrotados em tudo mas não na consciência da dignidade humana, fincam os pés no chão sob a ameaça do ciclone e conservam a esperança de um mundo melhor”. Já os “americanos sem raízes de Hemingway estão dentro do ciclone com alma e corpo, e tudo aquilo que lhe sabem opor é tratar de esquiarmos bem, de dispararmos bem nos leões, de orientarmos bem as relações entre homem e mulher, entre homem e homem, técnicas e virtudes que certamente ainda valerão naquele mundo melhor, em que, contudo, eles não acreditam.” (Cf. CALVINO, 2016, p. 239-240.)

quem não se enquadra, reforçando, em contrapartida, a imagem de uma cena estranha, inóspita.

É assim, graças ao artifício literário, mercê de seu trabalho com o *mythos*, que o absurdo ganha ares de naturalidade, que a ligação entre homem e mundo se dá na forma de separação (e vice-versa: a separação é um modo de ligação), como se se tratasse de dois cônjuges que, irremediavelmente divorciados por incompatibilidade de gênios, fossem no entanto condenados a continuar coabitando sob um mesmo teto. Esse natural, efeito do artefato literário, não tem a ver com natureza. Se é inocente, Meursault não o é como o homem natural concebido por Rousseau – não possui nem exprime a potência dele, não está casado com a natureza. Sua satisfação de viver não é feita de plenitude e harmonia, da plena consonância com a natureza; significa uma vida que transcorre num mundo virginal em que todos os eventos e coisas se equivalem. Matar o árabe não é a expressão dos valores e cultura do homem natural, nem um ato gratuito, mas um gesto que ao mesmo tempo contradiz e exacerba o cenário “natural”, o senso atordoado de um céu indiferente, à luz cegante e abraçadora de um sol insensível. É naturalmente que o gesto se enquadra em sua cena, mas isso não o explica nem o justifica. O que não quer dizer que ele seja e se dê todo sem sentido. Ao contrário, ele significa. Acontece que representa o sem-sentido, sinaliza e atesta sua incomensurabilidade e seu ridículo ante o *logos*, sua condição de ato insuscetível de significação, sua impossibilidade congênita de exprimir-se num significado inteligível – racional ou racionalizável.

Se o absurdo aparece e é vivido (e sentido) n’O *estrangeiro* como natural (ou ao natural), ao mesmo tempo em que indiciado pelo estranhamento, é justamente porque Camus tira a percepção e o sentimento desse absurdo da rotina e constrói o mundo (o cenário) em que ele aflora – de forma simultaneamente natural e absurda – como terra inculta,

não cultivada pelo *logos*. O absurdo não precisa ser descoberto ou desvelado, e então metodicamente demonstrado, como ocorre com a contingência n’*A náusea*, mas se dá às claras, em plena luz solar, sem que seja necessária a entrada em cena de uma angústia ou melancolia para denunciá-lo. A rotina não mascara o absurdo, a ponto de somente por alguns buracos e fissuras deixar entrevê-lo, como os propiciados por momentos de lazer despreocupado e desprevenido em que se é então tomado, de surpresa e de supetão, por ele, como parece suspeitar e acusar a própria sensibilidade popular na expressão folclórica do domingo que “pede cachimbo”, proporciona o passatempo sem pressa nem utilidade, a fruição de fantasias preciosas e aventureiras (“cachimbo é de ouro,/ bate no touro”, que “é valente” e “chifra a gente”), mas termina na consciência da impotência e da finitude (“a gente é fraco<sup>14</sup>,/ cai no buraco;/ o buraco é fundo,/ acabou-se o mundo”). Pelo contrário, a rotina, tal como construída pela mente de Meursault, escancara o absurdo, que assim aparece como a cara óbvia do real, em todo seu esplendor: não há uma conjunção adversativa separando o cotidiano do (seu) sem-sentido. A rotina é a presença do absurdo no mundo, é como o absurdo se apresenta no mundo e através dele, permeando-o.

É naturalmente que Meursault vive e suporta sua estranheza, que decorre com naturalidade e deriva, exprimindo-o, de um estado virginal (primitivo, dado primariamente) de não-familiaridade com o mundo, ao qual se liga por um divórcio, uma separação – o que significa, ao mesmo tempo, que estar separado do mundo é sua maneira de ligar-se a ele, é sua forma de pertencer a um mundo que lhe é estranho, em que não se encontra em casa, e do qual igualmente tira sua satisfação de viver. É preciso retomar o modo de pensar de Camus, n’*O mito de Sísifo*, para interpretar

---

<sup>14</sup> Na versão corrente, o adjetivo não é flexionado para concordar com o substantivo, o que garante a rima: “a gente é fraco,/ cai no buraco”...

essas ambiguidades à luz de seu *parti pris* filosófico, do proceder analítico que parece ser a base do que seria sua filosofia do absurdo – a qual só se dispõe a ser filosofia sob a condição de ser também arte (literária). A ambiguidade mais representativa ou sintomática, em tal caso, é a composta pelo par sentido/valor. A obra em que o autor se propõe a tratar da “noção de absurdo” não tem como tema filosófico, estritamente, o absurdo – o qual nem pode ser esse tema, uma vez que é condição irremediável e insolúvel, não um problema a respeito do qual se possa pensar e propor alguma solução. O problema filosófico (o único sério, segundo o autor), explicitado desde o princípio, é o do suicídio, e em sua formulação sucinta corresponde à dupla questão: se a vida tem sentido; se vale a pena viver. Em confronto com o absurdo – tendo-o ao mesmo tempo como chão adverso e pano de fundo –, o papel do suicídio evolui de problema a solução: suicidar-se é uma forma de escapar à vida absurda, uma resposta ao sem-sentido do viver. Quando, por sua vez, Camus pondera sobre essa alternativa, o problema convertido em solução desliza da questão da significação para a do valor. Assim ele sintetiza sua posição:

Extraio assim do absurdo três consequências, que são minha revolta, minha liberdade e minha paixão. Por meio do puro jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite à morte – e rejeito o suicídio. Conheço sem dúvida a surda ressonância que percorre essas jornadas. Mas só tenho uma palavra a dizer: que ela é necessária. Quando Nietzsche escreve: “Parece claramente que o principal, ao céu e na terra, é obedecer por longo tempo e na mesma direção: perseverando [*à la longue*], daí resulta alguma coisa pela qual vale a pena viver nesta terra, como por exemplo a virtude, a arte, a música, a dança, a razão, o espírito, alguma coisa que transfigura, alguma coisa de refinado, louco ou divino”, ele ilustra a regra de uma moral que anda a passos largos [*de grande allure*]. Mas ele mostra também o caminho do homem absurdo. Obedecer à chama é ao mesmo tempo o que há de mais fácil e de mais difícil. (CAMUS, 1942, p. 88-89)

São duas, pelo menos, as referências ao valor: a primeira, no sentido de que a opção pelo suicídio não é válida; a segunda, complementar àquela, de que vale a pena viver. Qual é o fundamento desse valor? Epistemologicamente, nenhum. Trata-se de obedecer à “chama” – certamente, no contexto, a do próprio viver. Cabe não só acolher, manter e alimentar o impulso vital, mas também considerar esse um caminho válido. Na passagem da questão do sentido para a do valor, o problema do suicídio não é resolvido, mas solapado. Não é possível – nem, afinal, estimável – dar um sentido à vida, justamente porque é absurda, porque o absurdo é insolúvel e não se trata de resolvê-lo, mas de vivê-lo, manter-se nele, lúcida e corajosamente. Não cabe evitar o suicídio dando sentido à vida, mas rejeitá-lo assumindo a vida como valor. Não se trata, a rigor, de estabelecer um princípio racional na forma de um imperativo ético – um dever-ser ou um dever-viver –, mas de jogar (com) o suicídio no campo do valor, em que se alimenta e se consome a chama do viver.

Bandear-se para o campo ético e moral, no caso, não significa apenas abrir mão de uma narrativa ontológica – especificamente, aquela a respeito do sentido do ser e do existir – mas também, de modo geral, prescindir de um *logos* (também específico: o filosófico), o que realça a diferença entre o que se pode considerar como a filosofia camusiana do absurdo e a filosofia da existência. Um filósofo como Sartre é compelido a explicar pela própria natureza (filosófica) do tema que explora, mesmo quando a explicação se defronta com obstáculos e fronteiras intransponíveis e inevitáveis: assim ocorre com o contingente, obrigado sempre a explicar-se, a tentar justificar-se, a buscar uma necessária, imprescindível razão de ser, mas sempre fracassadamente, infrutiferamente, pois o contingente é por definição o injustificável, na medida mesma em que só o necessário é justificável, a justificação e o necessário pressupondo-se e exigindo-se mutuamente. A contingência é vácuo aspirando sofregamente o

*logos*, dele necessitando passionalmente, melancolicamente, ao passo que o absurdo dispensa o *logos in limine*, dele prescindindo já de começo; em tal circunstância, afirmar o valor, pura e simplesmente, não deixa de equivaler a silenciar sobre o sentido.

Esse descompromisso geral com o *logos*, que assume sua forma mais pura e radical no silêncio de Sísifo (único idioma possível e coerente do absurdo), é a dimensão em que Camus opera seu filosofar, pouco ou nada filosófico – caracterizado, em negativo, pela recusa ou abstenção de explicar – e (mas) artístico-literário. O pensador procede como o escritor, dispondo os conceitos assindeticamente, juntando-os de forma dissociativa e disjuntiva. Não há construção em sentido próprio ou estrito, na medida em que os conceitos não se acham distribuídos segundo uma hierarquia que lhes atribua posições e regule suas inter-relações de maneira a explicitar o que fundamenta o quê: os termos se encontram juntos e soltos, numa estrutura em que se equiparam uns aos outros, sem liames lógicos que os ordenem numa narrativa racionalmente coesa.

Esse procedimento tem um ponto de partida, não um fundamento – nem pode tê-lo, uma vez que parte do absurdo, que não fundamenta nada. Ao contrário, o que sustenta é que se deve ser fiel ao absurdo, sustentando-o e nele se mantendo. Condiz, assim, com a proposta e o propósito de não significar, de não atribuir significação e razão ao que não as possui. Quanto a isso, incoerente seria o proceder dos filósofos da existência, o qual,

partindo de uma filosofia da não-significação do mundo, termina por encontrar-lhe um sentido e uma profundidade. O mais patético desses passos é de essência religiosa; ela se deixa ilustrar pelo tema do irracional. Porém, o mais paradoxal e significativo deles é efetivamente o que dá suas razões raciocinantes a um mundo que aquela filosofia, antes de mais nada, imaginava sem princípio diretor. (Ibidem, p. 63.)



No entanto, à coerência entre princípio e propósito corresponde o descompromisso quanto a dar razões que estabeleçam elos entre as categorias conceituais e justifiquem a passagem de uma a outra: não há, concreta e propriamente, uma argumentação que, partindo do eu, mostre e demonstre como esse eu pode pensar, conhecer e significar o outro, o mundo, o homem, a condição humana. O proceder analítico – que decorre, como se sugeriu, pelo gesto de juntar separando, dissociar associando – pressupõe uma postura de caráter empirista (à maneira de Hume, como sugere Sartre) e individualista, quase beirando, à primeira vista, o solipsismo: “Saber se o homem é livre não me interessa”, afirma o autor d’*O mito de Sísifo*. “Não posso experimentar senão minha própria liberdade”, acrescenta, para mais adiante repisar: “não posso me perder na exaltação ou na simples definição de uma noção que escapa e perde seu sentido a partir do momento em que extravasa a moldura de minha experiência individual” (ibidem, p. 79-80).

Há nisso um *parti pris* de caráter epistemológico, o qual entretanto não se explicita, visto que não é referido a um problema que diga respeito às condições de possibilidade e aos limites do conhecimento; em seu lugar, o texto aduz critérios de “interesse” e “sentido”, ambos concernentes e circunscritos à esfera do eu. Contudo, mesmo que se desloque a questão do contexto do conhecer para o do significar, fica (e cabe) sempre a dúvida sobre como pode o pensador ultrapassar as fronteiras do individual para efetuar declarações sobre a experiência e o sentido do genérico ou do geral, como ocorre com a categoria “homem”, justamente em sua dimensão e definição de gênero humano. Na falta de elos ou mediações, as passagens dão a impressão de acontecer ou operar-se como pequenos saltos epistemológicos – pequenos quando comparados com o que o próprio Camus denomina de salto (metafísico), no caso dos filósofos da existência.

Também no terreno do valor, a especulação se dá por saltos, tendo em vista que do absurdo ou, mais precisamente, das premissas que lhe concernem – expressas nas ideias de que todos os eventos e coisas se equivalem e de que tudo é indiferente – não se é obrigado nem autorizado a extrair qualquer conclusão ou proposta, sendo justamente indiferente continuar a viver ou escolher o suicídio, e valendo tanto a ética quantitativa do querer viver mais quanto a oposta, de abreviar a vida. A pavimentação do caminho, quanto a isso, se dá pelo acréscimo de valores, como o da obediência à chama vital, inspirado em Nietzsche – acréscimo justificado não pela razão, mas segundo os termos da revolta, da liberdade e da paixão individuais. Em última instância, se se conclui que cabe (ou mesmo deve-se) rejeitar a saída pelo suicídio e não só conservar a vida mas sempre querer viver mais, não é ao cabo de uma cadeia de razões, mas na esteira de escolhas condizentes com a atitude de assumir o absurdo sem consentilo, atitude que não deixa de ser, também ela, fruto ou objeto de uma escolha – e, de certa forma, de um salto.

Não deixa de ser significativo – e, em todo o caso, não parece ser casual – que Camus, nesse ponto, acene com uma convergência entre sua filosofia do absurdo e a da existência, admitindo a possibilidade de um salto existencial que se sustém no absurdo ao mesmo tempo em que o mantém:

“A prece” – diz Alain – “é quando a noite cai sobre o pensamento.” “Mas é preciso que o espírito encontre a noite”, respondem os místicos e os existencialistas [*existentiels*]. Certo, mas não essa noite que nasce sob os olhos fechados e por exclusiva vontade do homem – noite sombria e fechada que o espírito suscita para nela se perder. Se se deve encontrar uma noite, que seja antes a do desespero que permanece lúcido, noite polar, vigília do espírito, da qual se erguerá quem sabe essa claridade branca e intacta que desenha cada objeto à luz da inteligência. A esta altura, a equivalência encontra a compreensão apaixonada. Não se trata mais, então, de julgar o salto existencial. Ele retoma sua

posição no meio do afresco secular das atitudes humanas. Para o espectador, se ele é consciente, esse salto é ainda absurdo. Na medida em que acredita resolver o paradoxo, ele o restitui por inteiro. Em tais termos, é comovente. Em tais termos, tudo retoma seu lugar e o mundo absurdo renasce em seu esplendor e sua diversidade. (Ibidem, p. 89-90.)

Camus, então, filosofa – a seu modo, ambígua e paradoxalmente. Sobretudo poeticamente: passando de uma tecla a outra, fazendo com que cada uma soe a nota correspondente e, nisso, juntando-as em e por suas ressonâncias. A nota da prece, que ressoa a da noite do pensamento, harmoniza-se com a do desespero lúcido, que por sua vez toca a da vigília do espírito, vizinha da luz da inteligência. Contudo, a nota fundamental, audível nessas ressonâncias, é a da obediência à chama da vida, à luz da qual o autor “válida” – ou deixa de questionar, momentaneamente – o salto existencial. Esse valor, se prescindir de explicação e justificação racionais, o faz na mesma proporção em que necessita daquela “compreensão apaixonada” que abarca e abraça (em suma, compreende) o mundo com toda a sua indiferença, em toda sua falta de sentido – a compreensão pela qual se pode assumir o exílio como uma terra natal que nunca houve nem pode haver.

(A chama do viver é um dado tão natural quanto absurdo: não é dotada de nenhum significado ou sentido, não traz consigo, intrinsecamente, ética ou moral alguma. O valor do viver que a ela se associa é contingente e ambíguo, podendo acontecer ou não, dar-se ou não. São, aliás, elementos de natureza ou matéria bastante diversa, a chama e o valor – e se vierem a associar-se (e quando o fazem), o valor tanto se alimenta da chama quanto nela queima e se consome. Pode-se pensar, a propósito, numa ligação que é simultaneamente casamento e divórcio. É por essa imagem que se tem um Meursault que vive o absurdo naturalmente: as pequenas satisfações do viver ele as retira da chama, em meio à falta de sentido, apesar e por causa dessa falta, e, ainda, nem apesar nem por causa dela,

mas gratuitamente, a troco de nada, sentindo-a na pele sempre, como se fosse a primeira vez, ao mesmo tempo que anestesiado, como se a ferida, mal abrisse, fosse cauterizada, uma vez que a chama do viver tanto alimenta quanto queima o absurdo, assim como alimenta-se dele e ele a consome.)

Dessa forma, se se demanda uma filosofia do absurdo, ela tem de ser, com efeito, *do* absurdo, isto é, pertencer a ele, não, a rigor, *sobre* o absurdo: não um filosofar que o aborde como um problema a ser solucionado, vale dizer, resolvido e dissolvido, mas um filosofar ele próprio absurdo, no sentido de assumir o absurdo como condição, nele se fixando e nele se mantendo, ao mesmo tempo que contra ele, pois não o consente, não se conforma a (e com) ele. Nesse ponto, Camus acerta seu passo com o de Sísifo, embora sem jamais o alcançar, pois no que tange às fronteiras e à extensão de seu caminhar Sísifo é um exemplo extremo ou, mais propriamente, um anti-exemplo, nisso estando investida sua estatura mítica: desborda das possibilidades humanas, pelo confronto (sobre-humano, extra-humano) de sua consciência com o real e seu absurdo; nesse aspecto, o único filosofar que pode apontar é o do silêncio, o de não significar – em última instância, um não filosofar. Não será, então, o caso do alcance ou do horizonte do caminhar de Sísifo, mas o de cada passo seu e da consciência que nele resplandece e o torna lúcido. É na forma como empurra sua – definitivamente sua – pedra montanha acima, que Sísifo indica o que pode ser um filosofar (do) absurdo: um filosofar ao rés do nada. Seu chão não é constituído pelo que é, mas pelo que vale, e uma vez assumido o valor, tudo está feito – não há, rigorosamente, que construir uma ética fundamentando ou justificando o valor e/ou sua escolha. O nada (do) absurdo não tem qualquer significado ou conteúdo ontológico: é o nada anterior ao ser, à criação, ao mito. Ao dizer o que *vale*, o filosofar (do) absurdo prescinde de dizer o que *é*.

Se se pode imaginar Sísifo feliz, é talvez por causa da leveza de seus passos, de seu próprio trabalho, em confronto com o peso do que empurra. A pedra está à sua frente; às costas, ele nada leva, nada lhe pesa. O absurdo, em todo o caso, sendo incorporado, estando todo nele, nada lhe cobra. No final das contas, não se trata de *amor fati*, pois a rigor não há destino; há um valor – obedecer à chama da vida – que se basta, não impondo nem implicando nada além do que vale. Sísifo anda e trabalha sem culpa, sem uma culpabilidade a tolher ou embaraçar seus passos. Roquentin, não: carrega e expia o “pecado de existir” (cf. SARTRE, 1977, p. 247) – pecado mais original que o bíblico, ontologicamente anterior a ele, já que radicado na condição contingente do ser humano, na presença da consciência no real. A contingência pressupõe esse nada pesado que traz em si tanto a carência de ser quanto o ser demais, o ser do que existe sem precisar existir, do que sobra. Compelido sempre a procurar justificar sua existência, o ser contingente não o é menos quanto a responder por seus atos e escolhas, (a)gravados pela mesma contingência, (de)pendentes de possibilidades dadas e lançadas ao acaso daquele nada.

Não que o pecado não se apresente à pena de Camus. Ele o cita ao comentar o pensamento de Kierkegaard segundo o qual “o pecado é o que afasta de Deus”, cunhando então a analogia: “O absurdo, que é o estado metafísico do homem consciente, não leva a Deus. Talvez esta noção se esclareça se eu arriscar esta enormidade: o absurdo é o pecado sem Deus.” (CAMUS, 1942, p. 60.) A imagem se enquadra na crítica ao salto existencial em sua versão kierkegaardiana: “O importante, dizia o abade Galiani à Madame d’Epinay, não é curar, mas viver com seus males. Kierkegaard quer curar. Curar é seu voto arrebatado, que atravessa o seu diário todo.” (Ibidem, p. 59.) O quadro, portanto, reforça a proposta de se assumir o absurdo e, ao mesmo tempo, o inconformismo ante a condição que ele constitui e representa: o absurdo “não leva a Deus” e assim é um pecado;

acontece, entretanto, que não há Deus, o pecado consistindo então em ter de conviver com essa ausência, assim como se trata de viver com os próprios males e mazelas. Em suma, viver em estado de pecado – que é o próprio absurdo – é estar impossibilitado de dar o salto existencial, uma vez que não há uma transcendência, o outro lado para o qual saltar.

Dessa concepção de pecado não se extrai necessariamente – nem diretamente – a de culpabilidade. Erigindo-a à condição de grande tema em seu romance *A queda*, Camus (1956, p. 63) deixa à mostra sua dificuldade – melhor dizendo, o desconforto (*mal-confort*) – em compreendê-la e admiti-la: “Deus não é necessário para criar a culpabilidade, nem para punir. Para tanto bastam nossos semelhantes, por nós auxiliados”. A culpabilidade se impõe, sem necessidade de justificação, ao passo que a inocência é injustificável: “Há sempre razões para que um homem seja morto. É, ao contrário, impossível justificar que ele viva. É porque o crime sempre encontra advogados, e a inocência só às vezes.” (Ibidem, p. 64.)

A voz que assim fala não é a do escritor, mas a de seu personagem narrador, Jean-Baptiste Clamence, em cuja fatura misturam-se elementos vários, entre os quais reflexos de filósofos existencialistas conhecidos do autor, por causa de sua “mania da autoacusação que lhes permite acusar os outros mais facilmente” (CAMUS apud ARONSON, p. 325). Esse juízo ele já havia anotado em seus cadernos em 1954 ao comentar o romance de Simone de Beauvoir, *Os mandarins*: “Existencialismo. Quando eles se acusam a si próprios, podemos estar certos de que é sempre para condenar os outros. Juízes-penitentes.” (Ibidem, p. 294.)

No entanto, é preciso considerar uma fusão ou, no mínimo, uma justaposição de vozes, a do autor soando no e através do tom crítico da fala do protagonista, até mesmo como eco e resposta ao ataque desferido por Sartre em 1952, no calor da polêmica pela qual se consumou o rompimento entre as duas figuras das Letras francesas, quando o existencialista (apud

ARONSON, p. 322) atribuiu a Camus uma compulsão a condenar, em nome da boa consciência: “É preciso haver um culpado; se não sois vós, então é o universo. [...] É preciso sempre recomeçar, pois se parásseis, poderíeis olhar para vós mesmos. Vós vos condenastes a condenar, Sísifo.”

Não é necessária uma atenção detalhista para perceber que as raízes dessas divergências remontam a 1942, com *O mito de Sísifo*, em que Camus faz questão de marcar posição e demarcar terreno questionando e colocando em julgamento as filosofias da existência para, às custas das diferenças lançadas em – e por – seu “raciocínio absurdo” (como a que separa o romance de tese – que *A náusea* é indisfarçavelmente – do tipo de romance que preza e pratica), delinear e destacar as características de um pensamento efetiva e integralmente comprometido com o absurdo. Mas ele o faz também filosofando, ou procurando filosofar, e o juízo sartreano segundo o qual seu conhecimento filosófico era superficial (cf. ARONSON, p. 230) pesou-lhe certamente tanto quanto outras críticas restritivas que lhe levantaram:

Desde o início ele concordara que Sartre era o mais inteligente, enquanto ele próprio era o mais artista. *O homem revoltado*, de uma forma desajeitada, pôs em xeque essa distribuição de papéis, e o resultado foi desastroso: o próprio mestre lhe deu uma lição de filosofia e o repreendeu por não ter lido sua obra. (ARONSON, p. 271.)

O filosofar implica um comprometimento com o *logos* filosófico, ainda – e por mais – que o que se põe a filosofar o recuse, ou afirme seu descompromisso em relação a ele. Aí cabe, talvez, aproximá-lo do “embarcamento” tal como concebido por Camus (apud ARONSON, p. 346-347), no sentido de um engajamento não voluntário mas compulsório; em suma, mesmo que não se queira operar (com) o *logos* filosófico, nem por isso esse *logos* deixa de operar naquele – e por aquele – que o refuga. Mais

amplamente, quando alguém se põe a filosofar, o mínimo que lhe acontece é enredar-se nas teias da linguagem, cometendo ambiguidades – o que não poupa (ao contrário, vale especialmente para) aquele que se tem na conta de artista, mais que de filósofo.

Aplicando seu engenho poético na exploração dessas ambiguidades, Camus delas tira proveito em favor de sua proposta, acenando, por exemplo, com a aproximação de sua fala ao “silêncio irracional do mundo” (1942, p. 45), na medida mesma em que se avizinha do pensamento de Kierkegaard: “O mais seguro dos mutismos não é calar-se, mas falar.” (1942, p. 42.) Se, além disso, se considera que “um homem é mais homem pelas coisas que cala do que pelas que diz” (p. 116), obtém-se a imagem de uma fala que se põe em cena no papel de um silêncio como o do personagem mais acabado e exemplar de tal *mise-en-scène* – Sísifo.

Com *O estrangeiro* não é diferente; talvez, na verdade, o romance constitua um caso mais acentuado desse intento ou projeto de calar-se, mas “com palavras”, como Sartre (2005, p. 126) anota. Trata-se de apresentar sem explicar, renunciando a atribuições antropomórficas<sup>15</sup>, mostrando “as coisas por elas mesmas”, sem “diluí-las no fluxo da duração”. É nessa medida e dessa maneira que o romancista “pode crer que se cala”:

Sua frase não pertence ao universo do discurso, não tem nem ramificações, nem prolongamentos, nem estrutura interior; [...]

[...] Todas as frases de seu livro são equivalentes, como são equivalentes todas as experiências do homem absurdo; cada uma se põe por si mesma e lança as outras no nada; e em consequência nenhuma se destaca sobre o fundo das outras – salvo nos raros momentos em que o autor, infiel a seu princípio, *faz*

---

<sup>15</sup> Sartre (ibidem, p. 131) exemplifica com a expressão que poderia sair da pena de “um naturalista do século XIX”: “Uma ponte atravessava o rio”. Desse antropomorfismo pode-se encontrar exemplos mais à mão na linguagem comum, do dia a dia, em expressões que atribuem a faculdade da vontade a coisas inanimadas como portas, potes, garrafas etc.: “isso não quer abrir”, ou mesmo “isso teima em não querer abrir”...



poesia. Os próprios diálogos são integrados à narração: o diálogo, com efeito, é o momento da explicação, da significação; dar-lhe um lugar privilegiado seria admitir que as significações existem. [...] Assim, quando começamos a leitura do livro não parece que nos encontramos em presença de um romance, mas sim de uma melopeia monótona, de um canto nasalado de um árabe. (Ibidem, p. 131-132.)

Contudo, n’*O mito de Sísifo* Camus “chega a tagarelar” (ibidem, p. 125), e n’*O estrangeiro* a aparência de obra contingente e gratuita, que poderia “não ter sido” (ibidem, p. 121), contrapõe-se ao caráter de necessidade que a estrutura romanesca assume em e por suas relações internas:

Mas pouco a pouco a obra se organiza por si mesma sob os olhos do leitor, revela a sólida subestrutura que a sustenta. Não há um só detalhe inútil, nenhum que não seja retomado em seguida e incorporado ao debate. Fechado o livro, compreendemos que não podia ter começado de outra forma, que não podia ter outro fim: nesse mundo que se quer nos apresentar como absurdo e do qual cuidadosamente se extirpou a causalidade, o menor incidente tem peso; não há nenhum que não contribua a conduzir o herói em direção ao crime e à execução. *O Estrangeiro* é uma obra clássica, uma obra de ordem, composta a propósito do absurdo e contra o absurdo. (Ibidem, p. 132.)

É, então, na e pela própria forma que podem ser aquilatadas as ambiguidades de Camus. Ao filosofar *sobre* o absurdo, como deixa explícito o subtítulo d’*O mito de Sísifo* (um “ensaio sobre o absurdo”), ele fala – tem necessariamente de falar – e, mesmo que o faça na forma de um silêncio, ou seja, procurando tão só mostrar e descrever, no lugar de explicar e argumentar, o absurdo se apresenta, na maior parte, como um problema que admite e mesmo exige, se não uma solução que o resolva e dissolva, uma proposta que o confronte, um “raciocínio absurdo” que conduza à

conclusão de que se deve viver corajosa e lucidamente no absurdo, sem, todavia, consenti-lo – logo em eterna e apaixonada revolta.

O que se busca, entretanto e portanto, é uma filosofia *do* absurdo, que lhe seja consentânea no ambiente do próprio inconformismo: assumi-lo sem esperança mas também sem desespero. Assim, não deixa de, entrementes, ocorrer um salto: do explicar para o valorar, da questão do sentido da vida para a de seu valor. No final das contas, não é em nome de alguma lógica – mesmo e inclusive a do “raciocínio absurdo” – que se rejeita o suicídio como uma fuga ou uma saída não válida, assim como se escolhe conviver com os males em vez de tentar curá-los; a rigor, à luz da equivalência de todos os eventos e coisas, uma alternativa é tão (i)legítima quanto outra – tudo é rigorosamente indiferente. Se Camus sustenta que vale mais continuar vivendo que suicidar-se, que vale mais viver com e no absurdo que tentar curá-lo ou curar-se dele (pelo recurso ao salto existencial, pela aposta ou crença num sentido transcendente), o que diz – o que cala – é que, afinal, nada há (nenhum argumento, nenhuma explicação) a sustentar esse(s) valor(es), a não ser ele(s) próprio(s). Em suma, também no plano ético-moral, imiscuído no próprio viver, não se pode esperar justificar escolhas e ações com base na busca e na instauração de sentido; elas só podem escorar-se em valores, os quais, por sua vez, não se fundamentam – nem conseguem fundamentar-se – em nada além deles próprios. Entre matar e não matar, o que conta, antes de mais nada e ao fim de tudo, não é o que faz sentido nem o que deve ou não deve ser feito, mas o que vale.

Eis o que Camus silencia, que não é o silêncio representado literária e filosoficamente, mas o outro lado do dito, o reverso do discurso: que ele também salta – para o valor. Que é o mesmo que dizer: para o nada. Que é, então, calar. Nisso há um filosofar, uma atribuição de significado ao viver: não por via do sentido – na verdade, por via do não sentido –, mas como valor. Nisso há uma cura e uma justificação, no e pelo absurdo: não

um consolo, nem mesmo a consolação pelo desolamento<sup>16</sup> proposta pelos antigos estoicos, mas algo, quem sabe, maior e mais elevado, pois parece ir além da resignação e da submissão a uma razão universal, exigindo a coragem, a lucidez e a irresignação de assumir e enfrentar o “silêncio irracional do mundo” pela simples, pura e absoluta aceitação do viver, sem depender de qualquer esperança nem sentido. Não um consolo, mas a felicidade, dada como um gratuito e contingente acréscimo, não por um triz, mas por um nada, sem motivo algum a apoiá-la. Não é por aí que Camus propõe que se imagine Sísifo feliz?

### Referências

ARENDT, Hannah. O existencialismo francês. In: \_\_\_\_\_. *Comprender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008, p. 217-222.

ARONSON, Ronald. *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

CALVINO, Italo. Hemingway e nós. In: \_\_\_\_\_. *Por que ler os clássicos*. 1.ed. 5.reimpr. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, p. 236-244.

CAMUS, Albert. *La chute* (1956). *Ebooks libres e gratuits* (<https://www.ebooksgratuits.com/>). Disponível em: <http://f2.s.yun.hjfile.cn/file/201503/201503022252535153.pdf>

---

<sup>16</sup> Cf. Benedito Nunes (1969, p. 11), autor cuja interpretação do pensamento de Camus aponta implicitamente para um salto existencial, ao afirmar que a “moral de Sísifo, oposta à moral da renúncia, revela a paixão da existência, o desespero e a esperança, a consciência individual, transformados em fonte de valor e razão” (p. 15). Nesse caso, Camus daria um salto para a esperança, na qual se fundariam o valor e, além do mais, a razão. À diferença dessa leitura, anotamos que Camus salta, mas diretamente para o valor, o qual não se funda em nada além dele mesmo, uma vez que se trata, pura e simplesmente, de compreender (apaixonadamente) e assumir o valor da vida – o que é o mesmo, aí, que compreender e assumir a vida como valor. Isso se dá na medida mesma em que o mundo persevera sem razão, sem sentido, não havendo, nesse particular, aproximação com as filosofias da existência, criticadas por insistirem na busca do sentido, da significação. A filosofia de Camus é uma filosofia da vida (absurda, ou como absurda), não da existência (deixada *ab initio* em seu estado de não-significação), sendo sintomático seu elogio a Nietzsche, que “parece ser o único artista a ter extraído as consequências extremas de uma estética do Absurdo, porquanto sua última mensagem reside numa lucidez estéril e conquistadora e numa negação obstinada de toda consolação sobrenatural” (cf. CAMUS, 1942, p. 186).

\_\_\_\_\_. *L'étranger*. Paris, France: Gallimard, 1974.

\_\_\_\_\_. *O estrangeiro*. Trad. Antônio Quadros. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *Le mythe de Sisyphe*. Paris, France: Gallimard, 1942. Disponível em:  
<http://www.anthropomada.com/bibliotheque/CAMUS-Le-mythe-de-sisyphe.pdf>

\_\_\_\_\_. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. *A queda*. Trad. José Terra. Lisboa, Portugal: Livros do Brasil, s.d.

MAUROIS, André. Jean-Paul Sartre. In: \_\_\_\_\_. *De Gide a Sartre*. Trad. Maria Clara Mariani Lacerda e Fernando Py. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s.d., p. 295-325.

NUNES, Benedito. De Consolatione Philosophiae. In: \_\_\_\_\_. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1969, p. 11-25.

PASCAL, Blaise. *Pensées. Texte de l'édition Brunshvicg*. Paris, France: Garnier, 1951.

SARTRE, Jean-Paul. Explicação de *O Estrangeiro*. In: \_\_\_\_\_. *Situações I: crítica literária*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 117-132.

\_\_\_\_\_. *La nausée*. Paris, France: Gallimard, 1977.

## Introdução

Uma das áreas filosóficas mais marcantes da segunda metade do século passado foi, sem dúvida, a filosofia da existência, talvez porque representou a perplexidade do período pós-guerras mundiais. No entanto, como adverte Bollnow (1971, p. 20), a filosofia da existência não teve um encontro efetivo com a educação, não teve uma influência digna de menção no pensamento educacional na segunda metade do século XX. Situação que, segundo pensamos, permanece nos dias atuais.

Podemos dizer que há uma recíproca recusa, tendo em vista que a educação rejeita o diálogo com a filosofia da existência por estar pouco disposta a receber impulsos novos que não se enquadrem nas concepções tradicionais, e, por outro lado, a filosofia da existência subestimou a educação. Assim, notamos que, do ponto de vista da filosofia da existência, a educação se apresenta como fútil, e seria uma perda de tempo se ocupar dela. Por outro lado, do ponto de vista pedagógico, a filosofia da existência aparece como uma radicalização pessimista que não merece atenção. Se, por um lado, a educação se mostrou incapaz de pensar questões existenciais, por outro, a filosofia se apresenta como um empecilho para o pensar (FERREIRA JÚNIOR, 2012, p. 13). Como destacou Bollnow (1971, p. 21),

A Filosofia da existência desenvolveu a partir de seu próprio cerne uma concepção de homem, a qual parecia em si incompatível com a ideia de educação. Caso a educação pretendesse ser algo mais que uma simples comunicação de conhecimentos e habilidades, se ela quisesse de fato formar o homem no seu âmago, seria de antemão um empreendimento sem perspectiva dentro da concepção antropológica do Existencialismo.

Nossa abordagem almeja pensar filosoficamente questões educacionais, mais precisamente, questões relacionadas ao ensino de filosofia na academia brasileira, a partir da filosofia da existência camusiana. Ao trabalhar com Camus, não pretendemos fazer uma leitura apologética nem uma crítica apressada ao autor de *O mito de Sísifo*. Nosso objetivo é refletir sobre como, a partir da fratura que há entre o homem e o mundo, é possível pensar um ensino de filosofia que não frature também sua relação com o ato de filosofar. Nossa pretensão é elaborar uma proposta relacionada diretamente com a experiência de vida, estabelecendo, assim, limites e possibilidades de pensar o ensino de filosofia no cenário universitário brasileiro, a partir dos conceitos camusianos.

Nossa análise da obra camusiana será centrada no ciclo do absurdo e da revolta, nos ocupando, sobretudo, de *O mito de Sísifo* e *O homem revoltado* – obras em que Camus desenvolveu seus principais conceitos, a saber, absurdo e revolta, assim como sua crítica ao suicídio e ao assassinato. Não é nossa pretensão fazer de Albert Camus um teórico da educação, tampouco apresentar uma proposta camusiana para o ensino de filosofia. O que pretendemos é, a partir do alargamento de alguns de seus conceitos, pensar uma proposta para o ensino de filosofia.

Este livro é composto por três partes. Na primeira parte investigaremos os pilares do pensamento camusiano. Iniciaremos nos perguntando se Camus é filósofo e, em caso afirmativo, se ele seria um existencialista. Para responder a essas questões, utilizaremos, como fontes principais, entrevistas feitas com o autor e seu ensaio sobre o absurdo, tentando defender que Camus é um filósofo, apesar de não fazer profissão de filósofo, sendo a sua filosofia ensaística e por meio da literatura.

Trabalharemos também os conceitos de natureza, essência e condição humanas, a partir da leitura de *O mito de Sísifo* e de *O existencialismo é um humanismo*. Posteriormente, entraremos na relação do homem com

o mundo, explorando essa relação no primeiro ciclo do pensamento camusiano, a saber, no lirismo. E nos perguntaremos também pela busca da felicidade que se estabelece na harmônica relação do homem com o mundo, a partir de *Núpcias*, evidenciando o amor que há entre os elementos na natureza, entre o homem e a natureza e a união amorosa entre os homens.

Ainda na primeira parte, a partir da leitura de *O mito de Sísifo*, versaremos sobre a relação de divórcio entre o homem e mundo, constatada pela sensibilidade e esclarecida pela razão, nomeada por Camus de sentimento do absurdo e noção do absurdo, respectivamente. Destacaremos, nessa direção, o absurdo como o marco inicial, o equivalente, no plano da existência, à dúvida metódica cartesiana, ou seja, realçaremos o absurdo como o ponto de partida para a revolta. Torna-se relevante, então, destacar o despertar da consciência diante da vida desprovida de sentido, a escolha pelo presente, assim como as características ininteligíveis e contraditórias do absurdo.

Por fim, ainda será abordada a revolta metafísica, tal como foi trabalhada em *O homem revoltado*. Sendo o absurdo o equivalente à dúvida metódica, a revolta seria o *cogito* camusiano; é daí que ele caminha em direção a uma moral da solidariedade, baseada na ideia de limite, que fundamenta a dignidade do homem. Enfim, apresentaremos a revolta como a atitude coerente perante a absurdidade da vida.

Na segunda parte, nossa atenção estará voltada para o pensamento ético de Albert Camus. Ocuparemos-nos de sua crítica ao suicídio e apresentaremos a manutenção do absurdo como a resposta ao problema do suicídio, entendendo que, para o filósofo em questão, o que é verdadeiro deve ser preservado, aceitando, assim, a absurdidade da vida como uma etapa necessária, enfatizando que, para Camus, trata-se de manter a existência para manter o absurdo.

Seguindo a leitura camusiana do personagem de Dostoievski, Ivan Karamazov, versaremos sobre o assassinato metafísico. Tentando dar continuidade ao tema, analisaremos a questão do assassinato lógico, ou seja, do assassinato motivado por uma ideologia, e apresentaremos, também, a revolução como uma deturpação da revolta.

Ainda na segunda parte, discutiremos a concepção camusiana de homem, abordando tanto o homem absurdo com seu compromisso com a ética da quantidade – tal como foi apresentado por Camus na segunda parte de *O mito de Sísifo*, representado pelas figuras de Don Juan, do ator e do conquistador –, quanto o homem revoltado com seu compromisso com a ética da solidariedade. Exploraremos também a relação entre ética e estética, a partir, principalmente, de *O mito de Sísifo* e *Discursos da Suécia*, enfatizando que o compromisso estético do criador absurdo é recriar a realidade a partir da experiência absurda.

Na terceira e última parte do livro, nosso objetivo é propor um filosófico ensino de filosofia. Para isso, pensamos em trabalhar a relação entre absurdo e ensino de filosofia, sendo compreendido, nesse momento, o absurdo como a relação de divórcio que há entre o ensino de filosofia e o ato de filosofar, praticado no cenário universitário brasileiro. Nesse sentido, analisaremos a missão francesa da década de 1960 na Universidade de São Paulo, como um referente para compreender como se instala o absurdo entre o ato de filosofar e o ensino de filosofia, assim como o suicídio filosófico na academia brasileira.

Posteriormente, incluiremos a defesa e a crítica mordaz do ex-professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, Oswaldo Porchat, ao método estruturalista. Entenderemos a defesa e a crítica de Porchat ao estruturalismo franco-uspiano como heterocídio e parricídio filosófico.



Finalmente, com base nos aportes do professor Roberto Goto, em seu livro *Começos de Filosofia*, compreendemos a importância de aproximar a filosofia dos problemas existenciais e a prática da filosofia como processo dialógico de ensinar a filosofar a partir de problemas. O ensino de filosofia como processo para a criação filosófica não consiste em uma metodologia que propicie o suicídio ou o heterocídio do pensamento. Desse modo, nossa proposta de um filosófico ensino de filosofia está pautada na liberdade para a criação.

## Primeira parte

### Filosofia e existência: os pilares do pensamento filosófico camusiano

#### 1.1 Camus filósofo?

Albert Camus não se considera um existencialista, tampouco um filósofo. Sobre esses dois aspectos afirma o franco-argelino em uma entrevista fornecida a *Servir*, em 20 de dezembro de 1945.

1º - Eu não sou um filósofo. Não creio suficientemente na razão para acreditar num sistema. O que me interessa é saber como é preciso conduzir-se. E mais precisamente como podemos nos conduzir quando não cremos nem em Deus nem na razão.

2º - O existencialismo tem duas formas: uma, com Kierkegaard e Jaspers, desemboca na divindade pela crítica da razão; outra, que chamarei de existencialismo ateu, com Husserl, Heidegger e Sartre, culmina também numa divinização, mas que é simplesmente a da história, considerada como único absoluto. Não se acredita mais em Deus, mas acredita-se na história. De minha parte, compreendo bem o interesse da solução religiosa e percebo particularmente a importância da história. Mas não creio nem em uma nem em outra, em sentido absoluto (CAMUS, 1965e, p. 1427-1428).

Podemos dizer que Camus concorda com as premissas do existencialismo, mas não com as conclusões de seus contemporâneos existencialistas, pois esses últimos estão em contradição consigo. Podemos dizer que Camus concorda com as premissas do existencialismo, mas não com as conclusões de seus contemporâneos existencialistas, pois esses últimos estão em contradição consigo próprios. Notamos em Camus a

influência de Nietzsche, de Pascal e dos estoicos, assim como sua proximidade a Kierkegaard, mas, a rigor, o autor de *O mito de Sísifo* não é um existencialista.

Sua amizade com Sartre o ligou por um bom tempo ao existencialismo, mas Camus sempre recusou essa corrente filosófica, por ela não ultrapassar a angústia. Para o autor de *O mito de Sísifo*, o homem move-se para a revolta. Além da angústia, há a revolta.

Incomodou-se com a ligação que se estabeleceu entre seu nome e o existencialismo sartriano. Sobre esse aspecto, rejeitando o rótulo de existencialista e a influência de Sartre em seu pensamento, disse Camus na entrevista de 15 de novembro de 1945, fornecida a Jeanine Delpéch para a revista *Les Nouvelles littéraires*:

– Não, eu não sou existencialista. Sartre e eu nos espantamos sempre ao ver nossos dois nomes associados. Pensamos mesmo em publicar algum dia um pequeno texto em que os abaixo-assinados afirmarão nada terem em comum e recusarão responder pelas dívidas contraídas um com o outro. [...]. Sartre e eu publicamos todos os nossos livros, sem exceção, antes de nos conhecermos. Quando nos conhecemos foi para constatar nossas diferenças. Sartre é existencialista e o único livro de ideias que publiquei, *O mito de Sísifo*, era dirigido contra os filósofos ditos existencialistas (CAMUS, 1965e, p. 1424).

O fato de ambos afirmarem a absurdidade do mundo não implica que ambos sejam existencialistas. Sartre e Camus – assim como Jules Romains, André Malraux, Stendhal, Paul de Kock, André Gide, o Marquês de Sade, Alexandre Dumas, Molière e André Breton – não acreditam em Deus, nem na ideia de que o mundo seja harmônico, mas, para Camus, isso não faz deles existencialistas.

Ao mesmo tempo, há razões para associar esses dois autores, Camus e Sartre, visto que ambos utilizam a noção de absurdo, embora essa noção revele diferenças fundamentais entre os dois. Isso é observado por Ribeiro

(1996, p. 132): “Camus restringia o absurdo à relação do homem com o mundo, enquanto os existencialistas, como Sartre, a generalizavam. Para Camus, a noção é bem localizada e torna-se motor de ação e revolta”. Desse modo, notamos que o que os aproxima também os separa.

Ainda sobre a relação entre Camus e Sartre, é conveniente lembrar a querela entre os dois, que surgiu na década de 1950, após a publicação de *O homem revoltado*, que ratificou suas concepções opostas sobre a história e a distância de Camus do existencialismo. A polêmica teve início com a crítica de Francis Jeanson ao *Homem revoltado*, publicada originalmente em 1952 na revista *Les temps modernes*, onde ele problematizou o que Camus compreendia por história e denunciou a fragilidade de seu pensamento como resultante de um conhecimento superficial de Marx e Hegel<sup>1</sup>. Não apenas Jeanson, mas outros intelectuais que formavam parte da revista – entre eles, Sartre – opinavam que a leitura camusiana de Marx e Hegel era de segunda mão e que *O homem revoltado* era um livro fracassado, que testemunhava a incompetência filosófica de seu autor.

Seguramente Camus não possui um vasto conhecimento em história da filosofia, e possivelmente sua leitura de Marx e Hegel seja proveniente de manuais. Concordando com Sartre e Jeanson, pensamos que Camus reuniu apressadamente conhecimentos de segunda mão, mas, discordando deles, não vemos isso como resultado de incompetência filosófica ou limitação intelectual, pois Camus, é um filósofo que pensa mais do que lê e cria mais que do interpreta, possui uma filosofia não fracassada, mas posta em imagens, que busca descrever a nudez do homem perante do absurdo sem as roupagens da erudição. Camus também não explicou ou descreveu seus conceitos com precisão. Tampouco vemos isso como algo

---

<sup>1</sup> O desconhecimento de Camus em história da filosofia já tinha sido denunciado por Sartre (2005, p. 119) em sua “Explicação de *O estrangeiro*”: “Camus emprega algum coquetismo ao citar textos de Jaspers, Heidegger e Kierkegaard, que aliás nem sempre parece compreender muito bem”.

negativo, pois as ambiguidades e ambivalências decorrentes de sua escrita enriquecem as leituras, as discussões e os debates sobre seu pensamento.

Além de declarar não ser existencialista, Camus, em algumas de suas passagens, pode levar o leitor a pensar que também não é filósofo ou não se considera filósofo. “Eu não sou um filósofo e jamais pretendi ser” (CAMUS, 1965g, p. 743), disse o franco-argelino em 15 de fevereiro de 1952, em entrevista a Pierre Berger, para *Gazette des Lettres*. Nos *Carnets* escreveu, em 1945: “Por que sou um artista e não um filósofo? É que eu penso segundo as palavras, não segundo as ideias” (1964, p. 1029). Mas qual o significado dessas expressões? O que significa um filósofo dizer que não é filósofo? Com essas expressões Camus diz que não é um filósofo profissional, que não faz profissão de filósofo, mas que faz uma filosofia à sua maneira, isto é, uma filosofia ensaística e por meio da literatura.

Antes de tudo, Camus se considera um artista, mas em sua concepção não há oposição entre arte e filosofia, tendo em vista que ambas, com suas particularidades, exprimem a mesma preocupação. Tanto o ensaio quanto a obra literária, segundo Camus, surgem da renúncia de racionalizar sobre o concreto. O artista e também o filósofo comprometido com o absurdo se comprometem e se transformam em sua obra: não há limite preciso entre arte e filosofia, visto que ambas têm a disposição de atingir um saber sobre o homem e sobre a realidade, “não há fronteiras entre as disciplinas que o homem emprega para compreender e para amar. Elas se interpenetram e a mesma angústia as confunde” (CAMUS, 1965b, p. 176). Nesse sentido, o pensador absurdo e o artista absurdo têm o mesmo ponto de partida e partilham o mesmo universo.

Os defensores da distinção entre arte e filosofia argumentam que o filósofo é aquele que cria sistemas, e o artista cria diferentes obras. “Em oposição ao artista, afirma-se que nenhum filósofo jamais criou vários

sistemas. Mas a verdade é que nenhum artista jamais exprimiu mais que uma única coisa sob diversas faces” (CAMUS, 1965b, p. 175).

Na obra camusiana, tanto no ensaio quanto na criação artística, o absurdo está inserido com todo o drama da existência humana e suas contradições. Sua obra ensaística e literária é uma maneira de manter viva a consciência em um universo privado de sentido. A obra de arte absurda é consequência de uma reflexão sobre a existência humana, o que faz dela uma filosofia posta em imagens. Proust, Malraux, Kafka e Camus são exemplos de romancistas-filósofos, ou seja, de filósofos que pensam através de imagens. Esses autores escolheram escrever por imagens porque estão “persuadidos da inutilidade de todo princípio de explicação e convencidos da mensagem instrutiva da aparência sensível” (CAMUS, 1965b, p. 178).

Em Camus não há distinção entre arte e filosofia. Sua criação literária foi um meio que encontrou para pensar filosoficamente. “Só se pensa por imagens. Se você quer ser filósofo, escreva romances” (CAMUS, 2014, p. 18). Ele é um filósofo que pensa a partir da experiência sensível em forma de ensaios, artigos de jornais e escritos literários. Vemos, dessa maneira, que seu pensamento está em revolta contra as convencionais formas de atividade filosófica e se esforça para pensar de outra maneira. Ele pensa a partir de sua concreta experiência, que emerge dos muros absurdos, não dos estudos exegéticos. Sobre esse aspecto, afirma Camus em 1943 em *Carnets II*:

Os filósofos antigos (e com razão) pensam muito mais do que leem. É por isso que se detêm tanto no concreto. [...]. Hoje se lê mais do que se pensa. Não temos filosofias, mas unicamente comentários. [...] ao ponto de que um livro de filosofia que hoje aparece sem se apoiar em nenhuma autoridade, citação, comentário, etc., não será levado a sério (CAMUS, 1964, p. 72).

A recusa de Camus à filosofia profissional não o torna um não filósofo. Em filosofia não há único método, mas vários. Não há uma

linguagem privilegiada para a criação filosófica. Um filósofo pode se expressar por meio de tratados, ensaios, aforismos, literatura, etc. É pelas imagens e pelos sentimentos que Albert Camus elabora sua filosofia. “Que Camus seja filósofo e escritor, quem sabe *mais escritor que filósofo*, como apontava um de seus professores de filosofia, mas ainda assim filósofo” (WEYEMBERGH, 2014, p. 45, grifos no original), o que buscava era uma elevação do que a sensibilidade apresenta. O filosofar camusiano descreve e ilumina as certezas dessa sensibilidade, rejeitando a técnica, os jargões e as abusivas abstrações filosóficas. São as imagens e os sentimentos que orientam a vida filosófica de Albert Camus por meio da literatura, sendo o romance “a expressão por excelência do absurdo” (WEYEMBERGH, 2009, p. 680). Em filosofia há vários métodos e objetos de estudos. Cada filósofo tem suas inquietações e suas exigências e métodos próprios para investigá-las. Albert Camus é um “pensador que pratica a filosofia simultaneamente com outras atividades, como a literatura e o jornalismo” (WEYEMBERGH, 2014, p. 42). Há em Camus uma grande proximidade entre o conceito e a imagem, ou melhor, não há uma delimitação separando-os, e nessa direção podemos afirmar que existe, nos escritos camusianos, uma filosofia feita de imagens. A obra de arte comprometida com o absurdo é uma via de acesso à verdade. Assim, reconhecemos que Albert Camus é um romancista-filósofo que integra conceito e imagem.

## 1.2 Natureza, essência e condição humanas

O sentimento do absurdo traz consigo a ideia de natureza humana entendida em um sentido puramente ontológico, metafísico<sup>2</sup>. A condição metafísica do homem é um sentimento profundo e carrega consigo o seu

---

<sup>2</sup> A condição metafísica do homem é uma condição de exilado, de condenado à morte, o que a faz ser cruel, limitada, sinônimo de precariedade e de morte.

universo, esplêndido e miserável; em outras palavras, o sentimento do absurdo traz consigo o universo miserável da condição humana e uma atitude de espírito.

Neste momento, vale lembrar o que Pascal<sup>3</sup> afirma sobre a condição humana, no pensamento 131: “Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio”. No entanto, o autor dos *Pensamentos* deixa claro que a condição humana, isto é, o estado em que o homem se encontra no mundo, é um estado paradoxal, tendo em vista que o ser humano possui não apenas miséria, mas também grandeza, mas não é possível deixar-se levar por apenas um desses polos. O pensamento 416 termina com a frase: “Numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é, pois, miserável, de vez que o é; mas é bem grande, de vez que o sabe”. Assim, a postura pascaliana é descrever o homem a partir de sua condição paradoxal. Franklin Leopoldo e Silva (2002, p. 354) lembra que, justamente por sempre levar em consideração os dois polos do paradoxo, Pascal não é um filósofo do meio-termo, “como Aristóteles. O que ele deseja não é estabelecer o justo meio entre a grandeza e a miséria, mas mostrar que as duas dimensões estão absolutamente ligadas, de tal modo que descuidar de qualquer uma delas é perder de vista o homem”.

Ainda segundo Pascal, a condição humana deve ser vivida em sua contradição, miséria e grandeza. Nessa direção, escreveu Franklin Leopoldo e Silva (2002, p. 347):

Não temos a liberdade de escolher um dos termos do paradoxo assim como não temos a liberdade de conciliar esses termos. A impossibilidade de reduzir

---

<sup>3</sup> Um dos pensadores que influenciou Camus na ideia de desproporção do homem, de evidências sensíveis ao coração, de manutenção do paradoxo da existência humana e na ideia de limite.



ou de superar o paradoxo faz com que somente possamos pensar a liberdade humana a partir da contradição que constitui a nossa condição.

E, mais adiante, continua: “E a singularidade da vivência pascaliana do paradoxo está toda em viver no mundo e recusá-lo ao mesmo tempo, ou melhor, estar no mundo na forma da recusa ou da negação desse próprio mundo” (2002, p. 351).

O absurdo, tal como Camus o entende, é a essência humana, é a contradição intrínseca ao existir humano. Ela, a essência, não é uma construção posterior à existência. Portanto, notamos aqui uma clara oposição a Jean-Paul Sartre (1987, p. 5-6), que afirma que, “se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem”. Isto é, primeiro o homem existe, surge no mundo, depois se define, ou seja, o homem é um nada, é um projeto que se realiza pelo conjunto de seus atos.

Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre (1987, p. 16, grifos no original) nega que exista uma natureza humana no sentido de “uma essência universal”, mas considera “que exista uma universalidade humana de condição” – definida como “o conjunto dos *limites a priori* que esboçam uma situação fundamental no universo”. Diferentemente do conceito clássico de natureza humana, essa universalidade não é algo dado, mas continuamente construído. Camus também emprega a expressão “condição humana”, definindo-a, em *O homem revoltado* (1965d, p. 651), como “a afirmação de uma natureza comum a todos os homens”. Mais adiante, na mesma obra (1965d, p. 697), diz: “Ao mesmo tempo em que ela sugere uma natureza comum aos homens, a revolta revela a medida e o limite que estão no princípio dessa natureza”. Na noção de revolta existe um valor metafísico que está ausente da condição humana no sentido sartriano,

eminentemente histórico. Contudo, isso não significa que a revolta não tenha contato com a história, pois, apesar de ela representar valores morais que não se desenvolvem historicamente, expressa-se em ações históricas.

Na concepção camusiana, a revolta é inseparável da noção de natureza humana. Invertendo a máxima sartriana, podemos dizer que, em seu caso, a essência precede a existência, pois, para o franco-argelino, só pode ocorrer a revolta porque o homem tem uma natureza humana absurda. Para Camus, não se pode negar a essencial mortalidade do homem, da qual ele extrai sua visão da tragédia humana. Em síntese, Albert Camus é um filósofo essencialista, que mantém o sentido universal e necessário da tragédia humana, o qual é decorrente de sua concepção da existência humana.

### 1.3 As núpcias com o mundo

As primeiras obras de Albert Camus exprimem uma tensão na relação do homem com o mundo, mas não ainda o absurdo, pelo menos segundo as categorias que serão apresentadas em *O mito de Sísifo*. Em janeiro de 1936, Camus anota em seus *Cadernos*: “Não se separar do mundo. Não se desperdiça a vida quando ela é conduzida sob a luz” (CAMUS, 2014, p. 30). Em *Núpcias*, da mesma época, encontramos:

Amo esta vida com abandono e quero falar dela com liberdade: ela me dá orgulho de minha condição de homem. Contudo, já me disseram várias vezes: não há por que estar orgulhoso. Pelo contrário, há sim: este sol, este mar, meu coração saltitante de juventude, meu corpo com sabor de sal e o imenso cenário onde a ternura e a glória se reencontram no amarelo e no azul (CAMUS, 1965j, p. 58).

A união com o mundo é uma união amorosa que se expressa em três modalidades. Em primeiro lugar, existe o amor dos elementos naturais

entre si, que se exprime em termos de mar e sol; em seguida, existe a comunhão do homem com a natureza e, enfim, os amantes simbolizando a união dos corpos. Esses são os três aspectos de um mesmo amor e de uma mesma comunhão. Nessa comunhão com o mundo há uma divinização dos elementos da natureza – em outras palavras, nas núpcias com o mundo reside uma ideia de sagrado que começa e termina na experiência carnal e material. Para Camus, o reino do sagrado encontra-se nesse mundo e toda busca por unidade limita-se à realidade sensível.

No primeiro ciclo do pensamento camusiano a integração do homem com o cosmo é explicitamente explorada: o mundo se apresenta como uma promessa de felicidade, que, por sua vez, se fundamenta num paraíso sensível e material, não numa realidade extraterrena. É nesse mundo que o homem pode ser feliz, pois a felicidade está arquitetada no mundo físico e no âmbito da experiência humana, ou seja, nas dimensões da sensibilidade, nos prazeres simples e inocentes: tomar um banho de mar, sentir o calor do sol, acariciar uma mulher, etc. É nesse deleite sensível e harmônico com a natureza que a felicidade se efetiva, traduzindo-se na união – o casamento – do homem com o cosmo, sendo a infelicidade resultante do divórcio.

A felicidade, em *Núpcias*, se apresenta em três dimensões: a felicidade sensível, a humanista e a metafísica. A primeira consiste na comunhão do homem com o mundo; a segunda, na união do homem com o outro; e a última, na união do homem com os valores. O eixo comum entre elas é a possível união do homem com o cosmo. “Aqui, compreendo o que se chama glória: o direito de amar sem medida. Há somente um amor neste mundo. Estreitar um corpo de mulher é também reter contra si essa estranha alegria que desce do céu em direção ao mar” (CAMUS, 1965j, p. 57-58).

Em “Núpcias em Típara”, um texto bastante poético, Camus evoca um momento de intensa fusão com a natureza: “Na primavera, Típara é habitada pelos deuses e os deuses falam no sol e no odor dos absintos, no

mar revestido de prata, no céu de azul escuro, nas ruínas cobertas de flores e na luz que jorra por entre as pedras amontoadas” (CAMUS, 1965j, p. 55).

Nesse casamento com a primavera, o homem se integra e se realiza com a natureza: o sol aparece como o ponto de demarcação da experiência humana, do culto aos prazeres sensíveis e do corpo. Nessas núpcias com o mundo, não há motivo para negar a alegria de viver. “O amor aparece como uma verdade do mundo. É ele o grande sim que dizemos à realidade. Amar é entrar em um perfeito acordo com o mundo” (GUIMARÃES, 1971, p. 26.). O amor só pode acontecer no âmbito da sensibilidade. “Fora do sol, dos beijos e dos perfumes selvagens, tudo nos parece fútil” (CAMUS, 1965j, p. 56).

Tipasa é um símbolo das núpcias do homem com o universo. Essa relação amorosa só pode ocorrer no presente e no nível da sensibilidade, nos prazeres simples, espontâneos e inocentes. Em outras palavras, a felicidade está nos corpos e no esplendor da natureza, mais precisamente na identificação corporal com a natureza.

#### **1.4 O sentimento do absurdo**

Se, no primeiro ciclo de seu pensamento, Camus enfatizava as núpcias do homem com o cosmo, num segundo momento, tratou de realçar a sensação de mal-estar diante da existência que emerge da relação que o homem tem com o mundo, fazendo-o perceber, por meio da consciência, não mais as núpcias, mas o divórcio entre o homem e o mundo, denominado absurdo. Ao constatar a estranheza e a densidade do mundo, os cenários disfarçados pelo hábito desmoronam, evidenciando-se, assim, a ausência de sentido da vida. Esse mal-estar diante do mundo é o sentimento do absurdo, é o semblante da condição metafísica do homem.

Nesse universo, em meio à densidade do mundo e ao mal-estar da existência, o homem se sente um estrangeiro, pois nada está claro. “Um

mundo que se pode explicar, mesmo com más razões, é um mundo familiar. Mas em um universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro” (CAMUS, 1965b, p. 101). Portanto, a natureza do sentimento do absurdo consiste na impressão de sermos estrangeiros no mundo, onde nada é totalmente explicado.

À medida que o homem se encontra consigo, vê que nem tudo é harmônico. Segundo Camus, essa experiência existencial é sentida por cada um, ao questionar o sentido de sua própria vida, ao se interrogar se há uma razão profunda para existir. É dessa maneira que o sentimento do absurdo reveste a condição humana com uma nova visão.

Camus fez questão de deixar claro, em diversos momentos, que o absurdo é o ponto de partida de seu pensamento, não sua conclusão – o equivalente à dúvida metódica em Descartes. Sua busca não é por uma doutrina, mas por um método. O absurdo é o ponto de partida e o horizonte da condição humana, inseparável da revolta que provoca.

As obras do Absurdo já contêm as sementes da Revolta e as obras da Revolta se compreendem dentro do sentimento e da consciência do Absurdo. A passagem de *L'Étranger* a *La Peste* corresponde à passagem de *Le Mythe de Sisyphe* a *L'Homme révolté*. A experiência do Absurdo nasce do sentimento de que o homem não está em harmonia com o mundo, ela desemboca na expressão da Revolta, na ação coletiva (SILVA, 2008, p. 192).

Com *O mito de Sísifo*, estabelece-se um marco inicial, “um prefácio, a descrição, se você quiser, o ponto zero” (CAMUS, 1965e, p. 1422), afirma Camus na carta a Pierre Bonnel, datada de 18 de março de 1943. Firmar o ponto zero significa privar-se de todas as supostas certezas, lançar-se à dúvida hiperbólica como questão de vida ou morte. “Constatar a absurdidade da vida não pode ser um fim, mas somente o começo” (CAMUS, 1965e, p. 1419), assevera o franco-argelino, ao analisar *A náusea*, de Sartre.

O absurdo não é o ponto de chegada de seu pensamento, mas apenas o ponto de partida para estabelecer sua filosofia da revolta. É por isso que a grande tarefa camusiana consiste na superação do absurdo pela revolta, o que não implica a eliminação do problema.

Em uma entrevista concedida a Gabriel D'Aubarède, dez anos após a publicação de *O Mito de Sísifo*, disse Camus:

– Essa palavra, “Absurdo”, tem tido uma fortuna infeliz, e confesso que isso chega a me irritar...

Quando analisava o sentimento do Absurdo n'*O Mito de Sísifo*, andava à procura de um método e não de uma doutrina. Eu praticava a dúvida metódica. Eu procurava fazer 'tabula rasa', a partir da qual se pode começar a construir (CAMUS, 1965e, p. 1342-1343).

*O Mito de Sísifo* é um ensaio sobre o absurdo, o que nos obriga a esclarecer o que é o absurdo. Entretanto, como explicar o que, em si, é inexplicável? O absurdo é, em si, contradição. É por esse motivo que no *Mito* não há uma explicação precisa do que ele seja. Camus, convicto da falta de sentido da vida, não perde tempo com a formulação ou a análise conceituais. Entretanto, isso não significa que Camus não esclareça, por meio de uma descrição do vivido, o que seja o absurdo. Assim é a obra camusiana: ela não pretende explicar, eliminar ou resolver o problema do absurdo, “mas sentir e descrever” (CAMUS, 1965b, p. 174), pois Camus está persuadido da inutilidade de todo princípio de explicação.

A preocupação camusiana é com o vivido, com o homem em carne e osso, não com a formulação ou a análise conceitual. Conforme observou Inmaculada Mádoz (2007, p. 349): “o absurdo é tensão existencial, não mera forma conceitual”. O absurdo é a concepção metafísica do homem, que descreve sua contradição com o mundo; é o divórcio entre o homem e o mundo; é um pecado sem Deus. Em outras palavras, o absurdo é “uma

relação de *inadequação metafísica* entre o homem e o mundo” (PIMENTA, 2004, p. 48, grifo nosso), que não o conduz a Deus ou ao desespero, mas à revolta.

O homem é racional, mas também possui sensibilidade. É pela sensibilidade que ele experimenta sua contradição com o mundo; é a partir dela, da sensibilidade, que ele sofre e se decepciona perante o mundo. Disso se segue a primeira evidência, a saber, o sentimento de absurdidade. Segundo Camus (1965b, p. 102), “adquirimos o hábito de viver antes de adquirir o de pensar”, ou seja, antes de interpretar a realidade, o homem a experimenta. A sensibilidade já se encontra presente nos escritos de juventude, como em *O avesso e o direito* e *Núpcias*, obras de 1937 e 1939, respectivamente. Todavia, nota-se que ela não foi perdida pelo pensador maduro, pois continuou nos ciclos do absurdo e da revolta. Vale lembrar que, no prefácio à segunda edição de *O avesso e o direito*, Camus (1965a, p. 5-6) reconheceu a fidelidade a seus primeiros escritos: “cada artista conserva dentro de si uma fonte única, que alimenta durante a sua vida, o que ele é e o que diz. [...] Sei que minha fonte está em *O avesso e o direito*”.

Em suas atividades habituais, o homem vive de maneira mecânica, artificial e sem refletir sobre o sentido de sua própria existência, ficando, portanto, escravo de seus hábitos. A vida é ritmada pelos hábitos cotidianos. No entanto, há um momento imprevisto em que a consciência desperta, e, desde então, a condição humana se reveste de uma nova visão. Esse instante de lucidez diante do automatismo cotidiano torna estúpido e sem sentido tudo que nos rodeia. Trata-se de sentir o sentimento de estranheira, de sentir-se estranho a si mesmo, ou seja, trata-se de uma não familiaridade em relação à própria vida. Esse mal-estar diante da existência humana, “essa incalculável queda diante da imagem do que nós somos, essa ‘náusea’, como a denomina um autor de nossos dias, é também o absurdo” (CAMUS, 1965b, p. 108). O homem é um estrangeiro no

mundo, mas a consciência de sua estrangeiridade lhe permite recuperar o mundo sem os automatismos dos hábitos e as máscaras da vida social.

O despertar da consciência, ao colocar o problema metafísico fundamental, isto é, o sentido da vida, afasta o homem de sua vida mecânica. Desse modo, ele percebe a artificialidade e a falta de sentido de sua existência e compreende que pertence a um “universo de alicerces derrubados” (MATHIAS, 1975, p. 54). Tudo começa com a consciência. É pela consciência que é possível sair da alienação existencial. Chamamos de alienação existencial a crença – resultante de uma não reflexão sobre sua própria existência – na harmonia do homem com o mundo.

Um dia há um despertar da vida mecanicista que até aí era tida como normal, levantam-se os porquês, não se encontra o sentido que se pensava ter. E o homem sente-se estranho, não mais integrado; é estrangeiro. A realidade agora é constituída pela falta de explicação. As coisas que se desenrolavam maquinalmente, num *laissez faire* preguiçoso de reflexão, passam agora a ser tidas como incompreensíveis (MARTINS, 2009, p. 15).

O sentimento do absurdo provém da tomada de consciência que passa a divorciar-se dos atos mecânicos. Nesse momento, o homem percebe, por meio da sensibilidade, a artificialidade e a falta de sentido da existência. Somente a consciência poderá mostrar a absurdidade do cotidiano. Desse modo, a constatação do absurdo se identifica com a constatação da ausência de sentido da vida. Logo, o despertar da consciência é metafísico por excelência, pois é a partir daí que Camus faz a descrição ontológica da realidade, que, por sua vez, combate a alienação existencial. Portanto, a consciência amarga a descoberta do sem sentido, a constatação de que a vida não é como pensávamos que fosse.

O sentimento do absurdo é a expressão da lucidez frente ao problema metafísico fundamental, o problema da ausência de sentido da vida. É por



isso que, na ótica camusiana, o absurdo consiste no estado metafísico do homem consciente. Toda reflexão se inicia com a consciência. “Um dia, porém, o “porquê” se eleva e tudo começa com essa lassidão tingida de espanto. ‘Começa’: isso é importante. [...]. Aqui, devo concluir que ela é boa. Pois tudo começa com a consciência e nada vale sem ela” (CAMUS, 1965b, p. 107).

Enfim, em Camus, encontramos descrições das relações do homem com o mundo, descrições que revelam a existência mecânica e sem sentido. Como afirma Martins (2009, p. 6): “É nessa abertura do olhar que conseguimos desvelar todos os indícios dessa existência automática e cada vez mais sem sentido”. No entanto, o homem que toma consciência dos aspectos mecânicos passa a divorciar-se dessa relação autômata. Para Albert Camus, com o despertar da consciência, o homem reaprende a ver o mundo e a agir nele, saindo, portanto, de sua condição *autômata* para uma condição *autônoma*. Assim, Camus ilustra a fratura que há entre o homem e o mundo, proporcionando um conhecimento de sua própria condição capaz de orientar sua ação.

A consciência da absurdidade inicia-se com a experiência existencial de se perguntar pelo sentido da vida, de se interrogar se há um motivo profundo para viver. Com essas interrogações, o homem é minado por seus próprios pensamentos<sup>4</sup>. No entanto, a consciência da absurdidade surge de maneira imprevisível. “O sentimento do absurdo, em uma esquina qualquer, pode bater no rosto de um homem qualquer” (CAMUS, 1965b, p. 105). É desse nascimento imprevisível que o absurdo extrai sua grandeza. A tomada de consciência ocorre em um momento inesperado, que deixa claras a ausência de sentido e a artificialidade do mundo desordenado e mecânico. Assim, a desarmonia entre o homem e o mundo é

---

<sup>4</sup> Como afirmou Camus (1965b, p. 100) em seu ensaio sobre o absurdo: “começar a pensar é começar a ser minado”.

descoberta pela sensibilidade, “esse divórcio entre o homem e o mundo, entre o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo” (CAMUS, 1965b, p. 101). O despertar para a absurdidade é um fato aparentemente banal; no entanto, traz grandes consequências, visto que carrega consigo “uma nova visão de mundo” (MÉLANÇON, 1976, p. 20).

Todas as grandes ações e todos os grandes pensamentos têm um começo irrisório. Geralmente, as grandes obras nascem na esquina de uma rua ou na porta giratória de um restaurante. O mesmo sucede com a absurdidade. O mundo absurdo, mais que qualquer outro, obtém sua nobreza desse nascimento miserável (CAMUS, 1965b, p. 106).

A preocupação camusiana é com o ser-no-mundo. Apesar de Camus não utilizar a expressão ser-no-mundo, entendemos que ela se encaixa perfeitamente em seu pensamento e deve ser entendida como a “constituição ontológica fundamental do homem como ser-aí e que reúne todos os seus modos de ser e estar no mundo, enquanto conjunto de significações e remissões que emergem das relações do homem com as coisas e os outros” (FERREIRA JÚNIOR, 2013, p. 242).

O primeiro sinal do homem que se descobre absurdo é a sensação – que surge com o despertar da consciência – do vazio com sua própria condição. Esse despertar, por sua vez, é uma via de acesso a seu próprio ser, que tem implicações práticas, visto que ser-no-mundo não implica o homem ser simplesmente um ente dentro do mundo, mas permanecer íntimo ao mundo.

Somos escravos de nossos costumes e “continuamos fazendo os gestos que a existência ordena, por muitos motivos, o primeiro dos quais é o hábito” (CAMUS, 1965b, p. 101). No entanto, em um momento inesperado, tudo deixa de fazer sentido, e o homem reconhece a ausência de coerência

em tudo que o rodeia. Viver é um hábito, muitas vezes, mecânico e com pouca reflexão.

A vida dirigida pelos hábitos irrefletidos do dia a dia evidencia, em Camus, um mecanicismo (ou vida maquinal) que não deve ser associado a uma possível influência cartesiana, pois, enquanto o mecanicismo cartesiano está ligado à medicina e ao racionalismo, o mecanicismo de Albert Camus está ligado a uma incansável repetição, sem finalidade, dos atos cotidianos, marcada pelo trabalho burocrático semanal, constituído de ações inúteis e desprovidas de sentido.

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre a maior parte do tempo sem problemas. Um dia, porém, o “porquê” se eleva e tudo começa com essa lassidão tingida de espanto. “Começa”: isso é importante. A lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas ela inaugura ao mesmo tempo o movimento da consciência (CAMUS, 1965b, p. 106-107).

De modo geral, o homem está acostumado a viver e a continuar vivendo; raras vezes questiona seu cotidiano. Hoje o homem vive o mal-estar de uma época que dificulta uma reflexão mais essencial e originária. “Tudo se mostra em sua disponibilidade ao cálculo como estoque e recurso que alimenta o ciclo infundável da produção” (FERREIRA JÚNIOR, 2012, p. 20). A cada dia, absorvido por suas obrigações pessoais, familiares ou profissionais, prisioneiro de suas paixões, de suas ocupações e de seus hábitos, não atenta às questões fundamentais da condição humana. Assim, dificilmente percebe a artificialidade de sua vida e, conseqüentemente, continuará acreditando em suas núpcias com o mundo.

Segundo Camus, o despertar da consciência do absurdo é um gesto definitivo, visto que o movimento da consciência é um percurso sem volta,

que esclarece ao homem que sua vida é sem sentido. No entanto, como já afirmamos, a constatação da absurdidade da vida não é a conclusão do pensamento absurdo, mas o ponto de partida, pois a atenção de Camus está voltada para as regras de ação que se tiram dessa constatação. Trata-se de investigar as atitudes e os raciocínios que se mantêm fiéis às experiências do absurdo. “O que me interessa, quero repetir, não são tanto as descobertas absurdas. São suas consequências” (CAMUS, 1965b, p. 109). Um ano após a publicação de *O mito de Sísifo*, em carta a seu antigo professor, Jean Grenier, datada de 28 de maio de 1943, Camus reconhece que é possível inferir as consequências lógicas da tomada de consciência e reconhecê-las em prática na própria vida. Uma das possíveis consequências do despontar do sentimento do absurdo é o suicídio físico. Há pessoas que se suicidam por considerar que a vida não vale a pena ser vivida, visto que “os homens que morrem por suas próprias mãos seguem até o fim a inclinação do seu sentimento” (CAMUS, 1965b, p. 103). Outras partem da constatação do absurdo para o salto a alguma instância superior. A isso o autor do *Mito* denominou “suicídio filosófico”.

Não é possível definir o absurdo, mas tão somente descrevê-lo<sup>5</sup>, pois trata-se de um sentimento irracional, contrário à razão. Segundo Camus (1965b, p. 105, grifos no original):

todos esses sentimentos irracionais que a análise não saberia dominar eu posso *praticamente* defini-los, *praticamente* apreciá-los, para reunir a soma de suas consequências na ordem do entendimento, para captar e anotar todos os seus aspectos, para descrever seu universo.

---

<sup>5</sup> Não há, em *O mito de Sísifo*, a pretensão de oferecer uma definição do absurdo, mas unicamente de descrevê-lo. Albert Camus (1965b, p. 109) não define, nem conceitua ou explica o absurdo, pois o absurdo é, em si mesmo, “contradição”. Sendo assim, cabe uma descrição da experiência que ilustra o divórcio entre o homem e o mundo. Marcel Mélançon (1976), em *Albert Camus: analyse de sa pensée*, trabalha a descrição do absurdo na parte referente ao sentimento do absurdo, mas pensamos ser mais interessante investigar essa parte um pouco mais adiante, quando abordarmos a Noção do Absurdo, visto que a impossibilidade de qualquer princípio de explicação, trabalhada nessa parte, desemboca na necessidade de descrever o absurdo.

O tempo, o maior inimigo do homem, é outro fator que colabora para que o sentimento do absurdo apareça. O homem desprovido de consciência dá especial atenção para o futuro. “Vivemos do futuro: ‘amanhã’, ‘mais tarde’, ‘quando você conseguir uma posição’, ‘com o tempo você vai entender’” (CAMUS, 1965b, p. 107). Como observou Oliveira (2001, p. 64), “viver e agir unicamente em função do futuro significa transformar toda atuação num cálculo dos resultados”. Em Camus há a indiferença em relação ao futuro e a paixão pelo presente. Esperar o futuro é uma forma de morrer para o presente. O homem que tanto ansiava o futuro percebe que amanhã estaremos todos mortos. O homem tem o desejo de durar, mas sua natureza é perecível<sup>6</sup>. A vida é curta, e o esperar é uma incoerência, pois o tempo se configura como agente destruidor, ao trazer sua demonstração: a morte, a mais evidente das demonstrações absurdas. A morte é o conteúdo da absurdidade. É contra esse conteúdo que o homem consciente luta e se revolta. Portanto, o tempo e a morte fazem parte da realidade humana. A evidência da morte torna visível a absurdidade da vida e a inutilidade do sofrimento.

A morte é um tema com bastante presença na obra de Albert Camus. Desde *O avesso e o direito*, a morte e suas variações, ou seja, velhice, doença, miséria e solidão, aparecem como pano de fundo à sua obra. A presença da morte contribui para o despertar definitivo da consciência, pois ela coloca o homem diante de si mesmo. É no olhar para si que o homem toma consciência da miséria de sua condição ontológica. Nesse cenário, a morte revela-se como a injustiça ontológica contra o homem.

A revelação da morte tem algo de violento e nos transforma. Chega um dia em que nos damos conta de que o homem morre e de que morreremos. Uma vez

---

<sup>6</sup> “Tudo que é perecível deseja durar” (CAMUS, 1965c, p. 826).

atingida esta verdade, seremos para sempre presa. É pela morte que nossa sensibilidade chega ao absurdo. Só depois de termos sido atingidos de perto, a grande verdade terá significação e não mais se deixará levar ao desprezo. Ela é o nosso acesso à sensibilidade absurda (GUIMARÃES, 1971, p. 31).

A transformação a que Guimarães se refere diz respeito à lucidez do destino trágico do homem, que, por sua vez, revela a injustiça ontológica, ao colocar o homem diante de si, tornando-o consciente de seu estado metafísico. Ainda segundo Guimarães (1971, p. 33), “a morte deixa de ser um último fato e é mostrada como uma estrutura permanente de nosso ser. O homem é um ser morrente”, um ser-no-mundo e um ser-para-a-morte.

Enfim, pelo que vimos até o momento, podemos afirmar que o sentimento do absurdo não é o ponto de chegada nem uma reação cega, instintiva ou mecânica, mas um marco inicial que rompe com os atos mecânicos do dia a dia, elabora e legitima paixões futuras, como a demarcação consciente para a revolta. É por meio da sensibilidade que se chega a esse sentimento de mal-estar diante da existência, ou seja, ao momento privilegiado e consciente, que expressa a lucidez do homem perante o problema metafísico fundamental, denominado por Albert Camus de sentimento do absurdo.

### **1.5 A noção do absurdo**

No início de seu ensaio sobre o absurdo, Albert Camus (1989, p. 7) deixa claro que as evidências sensíveis precisam ser esclarecidas pela razão: “Estão aí as evidências que são sensíveis para o coração, mas é preciso aprofundar para torná-las claras à inteligência”. Nossa pretensão, neste momento, é esclarecer e tornar mais precisa, no âmbito da inteligência, a constatação já trazida à tona pela sensibilidade. “A primeira providência do espírito é distinguir o verdadeiro do falso” (CAMUS, 1965b, 109), mas

o apetite de clareza, de uma percepção clara dessa existência, não é plenamente saciado. Em outras palavras, essa desproporção entre o silêncio do mundo e o desejo de clareza, essa nostalgia por unidade, ilustra o drama humano que Camus denomina de absurdo. Assim, podemos perceber que o homem é um estrangeiro no mundo<sup>7</sup>, um ser-no-mundo condenado ao exílio e estranho a si mesmo.

A inteligência descreve à sua maneira a inadequação ontológica entre o homem e o mundo, ao nos informar que o universo é “indecifrável e limitado” (CAMUS, 1965b, p. 113). A realidade é constituída por uma falta de explicação. A noção do absurdo deve ser entendida como a relação que há entre o desejo humano de explicação e o mundo indecifrável. Essa evidência, já percebida pela sensibilidade e agora ratificada pela razão, Albert Camus denomina de “noção do absurdo”. Assim, percebemos que a noção do absurdo não traz grandes novidades, visto que a inteligência investiga o que a sensibilidade já constatou. Sobre esse aspecto, afirma Sartre (2005, p. 124, grifos no original) em sua “Explicação de *O estrangeiro*”:

Camus distingue, como já dissemos, o *sentimento* e a *noção* do absurdo. Em *O mito de Sísifo* ele escreve: “Assim como as grandes obras, os sentimentos profundos significam sempre mais do que têm consciência de dizer. [...] Os grandes sentimentos carregam consigo um universo esplêndido ou miserável”. E mais adiante acrescenta: “O sentimento do absurdo não é no entanto a noção do absurdo. Ele a funda, nada mais. Não se resume a ela...”.

É por essa razão que podemos afirmar que a noção do absurdo não traz nada de espetacular.

Este mundo, em si mesmo, não é razoável, eis tudo que se pode dizer. Porém, o que é absurdo é o confronto entre o irracional e esse apaixonado desejo de

---

<sup>7</sup> O mundo, para Camus, deve ser entendido em um sentido cartesiano, isto é, tudo que não está na ordem da consciência.

clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. Por ora, é o único laço entre os dois (CAMUS, 1965b, p. 113).

Já assinalamos que é por meio de uma experiência existencial que o homem percebe, via sensibilidade, o sentimento de mal-estar diante da existência. Agora, trata-se de procurar uma justificativa intelectual para o que a sensibilidade já constatou. Como observou Silva (2008, p. 143): “Camus une a razão à sensibilidade, as faculdades humanas de conhecer e de sentir, sem que elas se anulem mutuamente, e seus ensaios se situam entre o desejo de conhecer e o sentimento do homem no mundo”. Sentimento do absurdo não é sinônimo de noção do absurdo, porém isso não exclui uma relação entre ambos.

Os termos que configuram a noção do absurdo são: o homem com sua exigência de clareza e unidade; o mundo ininteligível; e a contradição entre o homem e o mundo, ou seja, o confronto entre o mundo ininteligível e o desejo humano de clareza e unidade. A união desses três termos é denominada de “singular trindade” (CAMUS, 1965b, p. 120). Trindade é um termo de cunho religioso<sup>8</sup> que declara Deus como sendo uno e trino ao mesmo tempo, o que “é impossível”, “é contraditório” (CAMUS, 1965b, p.120). O absurdo é uno e trino ao mesmo tempo, e a eliminação de um de seus termos elimina, também, o absurdo. Assim, notamos que o absurdo não se situa em nenhum dos termos separadamente, mas em sua presença comum, viabilizada pela consciência.

O absurdo é em si contradição. O apetite de clareza não é plenamente saciado, pois, quando “o pensamento reflete sobre ele mesmo, o que ele

---

<sup>8</sup> Camus não ignora o pensamento cristão, prova disso é o constante uso de termos religiosos em sua obra: “o absurdo é um pecado sem Deus” (CAMUS, 1965b, p. 128), “transcendência” (CAMUS, 1965b, p. 122 e p. 131), além seu de seu trabalho sobre Plotino e Agostinho, *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, para obtenção de *Diplôme d'Études Supérieures*.



logo descobre é uma contradição” (CAMUS, 1965b, p. 109). Um mundo contraditório é um mundo ininteligível, é um mundo não familiar.

Não sendo possível a plena compreensão, Camus não almeja explicar a condição metafísica do homem, mas descrevê-la. O homem e o mundo são, portanto, irreconciliáveis e, ao mesmo tempo, unidos, sendo que o homem é um ser-no-mundo e procura, por meio de sua razão, distinguir o verdadeiro do falso; com isso, descobre a contradição e toma consciência de sua necessidade de unidade. Portanto, homem e mundo são irreconciliáveis, porém, permanecem unidos pelo absurdo.

O desejo profundo do próprio espírito, em suas operações mais evoluídas, vai ao encontro da sensação inconsciente do homem diante do universo: exigência de familiaridade, apetite de clareza. Compreender o mundo, para um homem, é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com seu selo [...]. Essa nostalgia de unidade e esse apetite de absoluto ilustram o movimento essencial do drama humano (CAMUS, 1965b, p. 110).

Ao debruçar-se sobre sua própria condição, conclui que ela não pode ser compreendida, pois compreender é unificar o apetite de clareza ao silêncio do mundo, o que se mostrou impossível. Assim, ilustra-se o drama da existência humana viabilizado pela razão.

É preciso considerar como uma referência perpétua, neste ensaio, a constante diferença entre o que imaginamos saber e o que realmente sabemos, o consentimento prático e a ignorância simulada que faz com que vivamos com ideias que, se as sentíssemos de verdade, deveriam perturbar toda nossa vida (CAMUS, 1965b, p. 110-111).

O conhecimento é proveniente da sensibilidade: “Este coração que há em mim, posso senti-lo e julgo que ele existe. O mundo, posso tocá-lo e também julgo que ele existe. Aí termina toda a minha ciência, o resto é construção” (CAMUS, 1965b, p. 111). Apesar do conhecimento oriundo da

sensibilidade, o homem permanecerá um estrangeiro de sua própria existência.

Entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a essa segurança, há um fosso que jamais será preenchido. Serei para sempre um estranho diante de mim mesmo. [...]. O “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates tem tanto valor quanto o “sê virtuoso” de nossos confessionários. Revelam uma nostalgia ao mesmo tempo que uma ignorância (CAMUS, 1965b, p. 111).

Esse mundo não tem um sentido que o ultrapassa e, se tivesse, não seria possível conhecê-lo, pois só é possível compreender em termos humanos. “O que eu toco, o que me resiste, eis o que compreendo” (CAMUS, 1965b, p.136). Não há um sentido transcendente à condição humana; assim, o humano apetite de clareza não pode ser saciado pela fé em um ser superior. O homem permanecerá um estrangeiro para si, um desconhecido de si; ele busca a unidade com o cosmo, mas encontra o absurdo, a contradição, o paradoxo.

O espírito, despertado por essa exigência, procura e nada encontra além de contradições e disparates. [...]. Mas esses homens proclamam que nada está claro, tudo é caos, os homens só mantêm sua clarividência e o conhecimento preciso dos muros que o cercam (CAMUS, 1965b, p. 117).

A busca por clareza resulta na incompreensão do mundo, visto que os limites da razão não permitem que o mundo seja compreensível “por impossibilidade da própria razão” (HENGELBROCK, 2006, p. 49). Como observa Carlos Eduardo Guimarães (1971, p. 55), “o mundo não se deixa abarcar pela racionalidade e contraria toda ordem e clareza que queiramos lançar. [...]. O mundo não é racional. E dizendo isto, queremos significar, apenas, que não se deixa reduzir às dimensões humanas”.

O absurdo emerge de uma experiência existencial e, por esse motivo, possui uma perspectiva subjetiva, porém essa experiência possui uma porção de objetividade, na medida em que os termos da trindade estão presentes. Em outras palavras, a dimensão subjetiva do absurdo consiste em seu aparecimento pessoal e inesperado e, portanto, subjetivo. Já a propriedade objetiva diz respeito aos termos que constituem o absurdo: homem, mundo e confronto.

Em síntese, qualquer que seja o caminho, seja pela sensibilidade, seja pela razão, sempre chegamos ao absurdo. O absurdo não pode ser dividido, tampouco podemos eliminar um de seus termos, pois, ao fazê-lo, o excluímos completamente. O absurdo também não existe fora do espírito humano. Ele termina com a morte e não existe fora deste mundo.

### **1.6 A revolta metafísica**

*O mito de Sísifo* apresenta a nudez do homem perante o absurdo e *O homem revoltado* descreve o mundo absurdo com a presença da morte generalizada. No ciclo da revolta, a morte torna-se peste coletiva. Nesse cenário, Albert Camus (1965b, p. 138) nos apresenta o movimento da revolta como a postura filosófica coerente perante a absurdidade.

Uma das únicas posições filosóficas coerente é a revolta. Ela é o confronto permanente do homem com sua própria obscuridade. É a exigência de uma impossível transparência. [...]. Ela é a presença constante do homem diante de si. Ela não é aspiração nem tem esperança. Essa revolta é apenas a certeza de um destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhá-la.

O absurdo camusiano é equivalente à dúvida metódica de Descartes. Da mesma maneira como Descartes passa da dúvida à certeza, “Camus passa, por reflexão e raciocínio, do absurdo ao valor” (RIBEIRO, 1996, p. 250). Ao escrever *O mito de Sísifo*, Camus já tinha em mente as atitudes

do homem revoltado. “Revolto-me, logo existimos” (CAMUS, 1965d, p. 432), eis o *cogito* camusiano. Com a revolta, Camus encontra a união e a solidariedade entre os homens. Assim, o franco-argelino caminha em direção a uma moral da revolta, sugerindo uma natureza comum aos homens, e extrai desse princípio a ideia de limite, de solidariedade e o fundamento da dignidade do homem.

Na experiência absurda o sofrimento é individual. A partir do movimento da revolta, ela tem a consciência de ser coletiva, é a aventura de todos. O primeiro progresso do espírito estrangeiro é, portanto, reconhecer que ele partilha essa estrangeiridade com todos os homens e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com essa distância em relação a ela e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Em nossa provação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o *cogito* na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é o laço comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos (CAMUS, 1965d, p. 432).

O *cogito* camusiano tem um início particular (eu me revolto) e uma conclusão coletiva (nós existimos). A revolta não é um combate solitário, mas solidário. É uma luta pela integridade de si e dos outros. O *cogito* camusiano tem uma relação direta com a afirmação de um valor comum. Nesse caso, notamos uma transcendência horizontal, uma transcendência para o outro.

Com a experiência da revolta, o homem cria valores a partir da natureza humana, transcendendo o indivíduo, na medida em que o faz passar do plano individual para o coletivo. Nesse contexto, a morte de Deus “é um passo necessário à revolta, mas sendo também imprescindível que dessa etapa se saia, para iniciar o processo de reconstrução” (MARTINS, 2009, p. 11). Para assegurar a justiça, a revolta cria valores comuns que implicam

uma preocupação com a alteridade. Há um efetivo reconhecimento da alteridade e uma compaixão metódica levada pela ação coletiva. “A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível. Mas seu impulso cego reivindica ordem em meio ao caos e a unidade no próprio coração daquilo que foge e desaparece” (CAMUS, 1965d, p. 419).

Mais que um grito contra tudo que o esmaga, a revolta é “a afirmação de uma natureza comum a todos os homens” (CAMUS, 1965d, p. 651). A revolta é viabilizada a partir da natureza humana. Essa natureza comum a todos os homens atribui a eles direitos inalienáveis, o que faz com que o homem revoltado tenha um compromisso para com sua natureza. Se há uma natureza humana, ela deve ser respeitada. Contudo, a revolta não é somente afirmação, mas também recusa, ou seja, possui um aspecto negativo e outro positivo: o primeiro é a recusa da morte e de todo sofrimento humano; já seu aspecto positivo é a afirmação de um limite, da dignidade da natureza humana e a efetivação da solidariedade entre os homens. A revolta busca um equilíbrio entre a negação e a afirmação.

De um lado, a revolta não implica em negação absoluta, a qual se dá por meio da violência e do terror, desembocando no niilismo, pois dessa maneira se torna uma negação da própria revolta. “Colocando o acento sobre sua força de desafio e de recusa, a revolta, nesse estágio, esquece seu conteúdo positivo. [...]. O ódio à morte e à injustiça conduzirá, pois, senão ao exercício, pelo menos à apologia do mal e do assassinato” (CAMUS, 1965d, p. 458).

A revolta não é um movimento niilista, pois a afirmação da existência de um valor comum inerente à natureza humana une os homens em uma solidariedade metafísica.

A análise da revolta nos conduz, pelo menos, à suspeita de que há uma natureza humana, como os gregos pensavam, contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo. Por que se revoltar, se não há, em si, nada de permanente a ser preservado? O escravo se insurge, por todos os seres ao mesmo tempo, quando julga que, em face de uma determinada ordem, algo dentro dele é negado, algo que não pertence apenas a ele, mas que é comum a todos os homens, mesmo àquele que o insulta e o oprime (CAMUS, 1965d, p. 425-426).

Por outro lado, a revolta não legitima a afirmação absoluta. Aliás, há duas maneiras de consentir o assassinato. Se o escravo diz sim a tudo, ele aceita a existência de seu mestre e de seu próprio sofrimento. Se o mestre diz sim a tudo, ele diz sim à escravidão e ao sofrimento dos outros. Eis o tirano e a glorificação do assassinato. O que Camus propõe é o equilíbrio entre o sim absoluto e o não absoluto, visto que afirmar tanto um quanto outro implica a violência. Trata-se de uma noção de comedimento, de uma noção de medida que,

longe de [se] identificar com a mediocridade ou a vulgaridade, assume o papel de verificar todos os valores extremos, equilibrando-os e pondo-os em relevo de uns para os outros, numa ordem de valores que, por ser mais organizada, melhores resultados terá. Esta moral equilibrada é então uma moral que recebe a sua forma definitiva na busca de felicidade; felicidade que não é outra coisa que não a comunhão entre a natureza que é dada e a abertura ao outro, conseguindo a unidade da totalidade (MARTINS, 2009, p. 88).

Camus recorre ao que “tem sido garantia de estabilidade, a natureza humana como conceito ontológico fundamental, e em especial a ‘natureza humana’, como refúgio último do homem” (MADÓZ, 2007, p. 372). Nessa direção, podemos afirmar que a grandeza do homem reside na exigência de moderação sustentada pela convicção de que há uma natureza humana que deve ser respeitada. Enfim, a revolta é uma ação movida pela

consciência de sua natureza, que percebe que a dignidade humana não está sendo respeitada.

Camus (1965d, p. 435) compreende a revolta metafísica como um protesto contra a condição ontológica do homem:

A revolta metafísica é um movimento pelo qual um homem se insurge contra a sua condição e contra toda a criação. Ela é metafísica porque contesta os fins do homem e da criação. O escravo protesta contra sua condição no interior de seu estado; o revoltado metafísico [luta] contra sua condição na qualidade de homem. O escravo rebelde afirma que nele há algo que não aceita a maneira como seu senhor o trata; o revoltado metafísico se declara frustrado pela criação. Tanto para um, como para outro, não se trata apenas de uma negação pura e simples. Efetivamente, em ambos os casos, encontramos um juízo de valor em nome do qual o revoltado se recusa a aprovar sua condição.

A revolta metafísica se direciona para uma reivindicação por unidade, isto é, uma reivindicação por ordem, justiça e compreensão, que se opõe à temporalidade. Ela não é o movimento individual do sofrimento do homem em uma determinada época, mas do homem enquanto homem. A revolta é uma exigência por unidade, é um protesto para que o escândalo termine. Segundo Albert Camus, a condição metafísica é injusta, ao submeter o homem às mais variadas formas de males, entre eles, a morte, a injustiça ontológica contra o homem. A busca por justiça não implica o salto para a justiça divina, visto que a revolta tem o absurdo como ponto de partida, e o salto é contrário ao sentimento que surge do confronto do homem com o mundo. Sem o reconhecimento do valor que emerge da revolta, reinam a desordem e o crime.

Se os homens não podem referir-se a um valor comum, reconhecido por todos em cada um de nós, então o homem é incompreensível ao próprio homem. O rebelde exige que esse valor seja claramente reconhecido em si mesmo, porque

suspeita ou sabe que, sem esse princípio, a desordem e o crime reinaria no mundo (CAMUS, 1965d, p. 435)

A unidade é a principal reivindicação da revolta, pois é ela que possibilita a felicidade. Ao abordar o problema da unidade, Camus se refere, em *O homem revoltado*, à unidade metafísica com os outros e com o cosmo, unidade que não se realiza por meio do salto a Deus, pois o homem revoltado rivaliza com Deus. “Não existe, nesse estágio do pensamento de Camus, a negação de Deus, ou mesmo, ateísmo. Há, sim, um afrontamento, uma rivalidade e uma reivindicação de uma unidade que proporciona a felicidade do homem” (PIMENTA, 2004, p. 121-122). O revoltado metafísico é alguém que coloca o problema da existência de Deus para negar seu poder de ação. Ele blasfema contra a ordem que julga injusta. Ele não nega Deus, mas o desafia.

Ao mesmo tempo em que recusa sua condição mortal, o revoltado recusa-se a reconhecer o poder que o faz viver nessa condição. O revoltado metafísico não é, portanto, ateu, como se poderia pensar, mas necessariamente blasfemador. Simplesmente, ele blasfema em nome da ordem, denunciando Deus como o pai da morte e como o supremo escândalo (CAMUS, 1965d, p. 436).

A revolta camusiana é contra o Deus do cristianismo, o Deus criador e responsável por todas as coisas, entre elas, o mal metafísico. É contra esse Deus que o revoltado metafísico se insurge. Negar o poder da ação de Deus é afirmar a sua impotência perante a injustiça ontológica. Portanto, sendo Deus impotente, cabe ao homem lutar contra o mal. O homem é o único ser capaz de protestar conscientemente contra sua própria condição, afirmando o direito à dignidade. Sobre o direito à dignidade e à justiça ontológica, afirma Camus (1965d, p. 705-706):



A revolta choca incansavelmente contra o mal, a partir do qual só lhe resta tomar um novo impulso. [...] Em seguida, os inocentes continuarão a morrer, sempre injustamente, mesmo na sociedade perfeita. Em seu maior esforço, o homem pode somente se propor a diminuir aritmeticamente o sofrimento no mundo. Mas a injustiça e o sofrimento permanecerão e, por mais limitados que sejam, não deixarão de ser um escândalo.

A luta contra o mal é uma ação coletiva. Contudo, o mal não será eliminado definitivamente. Dessas ações coletivas nasce a solidariedade metafísica entre os homens. Assim, percebemos que a revolta é um movimento altruísta em busca da diminuição da injustiça. Do absurdo não chegamos ao desespero, mas à revolta e à solidariedade metafísica. Conforme afirmou Lourenço Leite (2004, p. 46): “a consciência do outro nasce metafísica por excelência, porque seu objeto transcende toda a expectativa desmesurada da redução do si mesmo. Só se pode revoltar, portanto, quando o sentimento de absurdo, brota do coração humano”. Enfim, a revolta busca restituir a unidade, já percebida nos primeiros textos de Camus. Entretanto, uma diferença é importante: não é mais o eu solitário que busca a unidade com o cosmos, mas o eu solidário que descobre a cumplicidade e a importância da alteridade.

## Segunda parte

### O existir ético de Albert Camus

#### 2.1 O suicídio como problema

Neste momento, seguindo a leitura de *O mito de Sísifo*, será investigada uma questão pouco abordada na história da filosofia, a saber, o suicídio. Camus reconhece o absurdo como um problema essencial e a mais dilacerante de nossas paixões, pois ele oferece o risco de morte ou aumenta a paixão de viver. Segundo o franco-argelino, o suicídio é o problema filosófico por excelência, porque traz consequências definitivas, é uma questão mais urgente que outras, pelas ações que esse ato compromete<sup>1</sup>. Por esse motivo, afirma Camus logo no início d'*O mito de Sísifo*: “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois” (CAMUS, 1965b, p. 99).

Temos, n'*O mito de Sísifo*, o exemplo de Galileu, que renunciou, sabiamente, a uma importante descoberta, assim que viu sua vida em perigo. É uma futilidade, perto de questões existenciais, saber qual dos dois, a Terra ou o Sol, gira em torno do outro. Em contrapartida, pessoas morrem por considerarem que a vida não vale a pena ser vivida. Morrer voluntariamente é reconhecer o caráter ridículo de certos hábitos e a inutilidade do sofrimento – enfim, é reconhecer a ausência um motivo profundo para existir. Segundo o autor do *Mito*, “raramente alguém se suicida por reflexão (hipótese, no entanto, não descartada). O que desencadeia a crise é

---

<sup>1</sup> “O absurdo comanda a morte, temos que dar prioridade a este problema sobre os outros” (CAMUS, 1965b, p. 103).

quase sempre incontrolável” (CAMUS, 1965b, p. 100). Aqui, o que almejamos não é apontar o instante exato que o espírito humano apostou na morte, mas explorar o que esse ato supõe. “Morrer voluntariamente supõe que se reconheceu, mesmo que instintivamente, o caráter ridículo desse costume, a ausência de qualquer razão profunda para viver, o caráter insensato da agitação cotidiana e da inutilidade do sofrimento” (CAMUS, 1965b, p. 101).

Os homens que morrem por suas próprias mãos seguem até o fim a inclinação do seu sentimento. A reflexão sobre o suicídio me dá, então, a oportunidade de abordar o único problema que me interessa: há uma lógica que chegue até a morte? Só posso sabê-lo perseguindo, sem paixão desordenada, com a única luz da evidência, o raciocínio cuja origem indico aqui. É o que chamo de raciocínio absurdo. Muitos já começaram. Não sei se o mantiveram (CAMUS, 1965b, p. 103).

Conforme *O mito de Sísifo*, todos os homens já pensaram seriamente pelo menos uma vez na negação de sua própria vida por meio do suicídio, pois a constatação do absurdo conduz as ações de homens que estão dispostos a levar essa certeza às últimas consequências. O suicida está convicto da ausência de sentido; entretanto, é relevante esclarecer que negar um sentido à vida não implica, obrigatoriamente, declarar que ela não vale a pena ser vivida, visto que, conforme foi evidenciando por Camus (1965b, p. 103), “não há nenhuma medida obrigatória entre esses dois juízos”, ou seja, a absurdidade não implica o suicídio, pois, “no apego de um homem à sua vida há algo mais forte do que todas as misérias mundo. O juízo do corpo tem o mesmo valor que o do espírito e o corpo recua diante do aniquilamento. Cultivamos o hábito de viver antes de adquirir o de pensar” (CAMUS, 1965b, p. 102).

Interessa saber se há uma lógica que conduz do absurdo ao suicídio. Para Camus, essa lógica é inexistente, pois o absurdo é a verdade existencial que ele recusa eliminar, seja pelo suicídio físico ou pelo suicídio filosófico. A resposta camusiana é a manutenção consciente do absurdo. A falta de sentido é um estímulo à vida, “aceitar a absurdidade de tudo que nos cerca é uma etapa necessária” (CAMUS, 1965e, p. 1425). Nessa perspectiva, o suicídio é uma “fuga” (CAMUS, 1965d, p. 416), um “insulto à existência” (CAMUS, 1965b, p. 103), uma “evasão” (CAMUS, 1965b, p. 100), “uma negação de si” (CAMUS, 1965d, p. 414) e uma “negra exaltação” (CAMUS, 1965d, p. 417). Percebemos, diante disso, que a atitude que o absurdo exige é a manutenção da própria vida e, conseqüentemente, a manutenção do absurdo, ou seja, manter a existência para manter o absurdo. Viver é fazer com que o absurdo viva, e esse ato constitui a grandeza da existência humana. Enfim, o suicídio não é uma atitude coerente perante o absurdo, pois elimina o confronto entre o homem e o mundo; ele não é uma solução, mas uma fuga da realidade.

A última conclusão do raciocínio absurdo é, na verdade, a rejeição do suicídio e a manutenção desse confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo. O suicídio significaria o fim desse confronto e o raciocínio absurdo considera que ele não poderia aprová-lo sem negar suas próprias premissas. Tal conclusão, segundo ele, seria fuga ou liberação. Esse raciocínio admite a vida como o único bem necessário porque permite justamente esse confronto, sem o qual a aposta absurda não encontraria respaldo. Isso fica claro. Para dizer que a vida é absurda, a consciência precisa estar viva (CAMUS, 1965d, p. 415-416).

O autor d'*O mito de Sísifo* postula um princípio para as ações humanas pautadas no que considera verdadeiro. Desse modo, a constatação da absurdidade da existência, como primeira verdade existencial, deve comandar as ações humanas, entre elas, a rejeição do suicídio.

Se considero verdadeiro esse absurdo que rege minhas relações com a vida, se me deixo penetrar pelo sentimento que me invade diante do espetáculo do mundo, pela clarividência que me impõe a busca de uma ciência, devo sacrificar tudo a tais certezas e encará-las de frente para poder mantê-las (CAMUS, 1965b, p. 113)

É pela necessidade de manter o absurdo que Camus justifica a afirmação da vida, o que faz com que o absurdo seja metódico. Segundo Quilliot (1965, p. 1610), “o raciocínio pelo qual Camus justifica a recusa do suicídio aparentemente não é um raciocínio. É de fato uma justificação *a posteriori* de uma realidade”, visto que ele sabe que, a partir do absurdo, não chegará ao suicídio, mas ao “sim” à vida e às outras construções. Portanto, o absurdo é metódico, porque, com ele, o autor do *Mito* sabe de antemão que chegará à recusa do suicídio e à manutenção do absurdo. Enfim, do confronto entre o homem e o mundo originou-se um método, que corresponde a uma forma típica do filosofar francês, visto que a consciência se apresenta como o correto caminho para a compreensão do mundo e do eu. O absurdo é “um ponto de partida, o equivalente, na existência, à dúvida metódica de Descartes” (CAMUS, 1965d, p. 417).

Não há solução para o absurdo. Ele deve ser preservado, o que não significa que será resolvido. “Se julgo que uma coisa é verdadeira, devo preservá-la. Se me disponho a buscar ao problema sua solução, ao menos não posso escamotear com essa solução um dos termos do problema” (CAMUS, 1965b, p. 121). O absurdo é um problema insolúvel que deve ser mantido. A consciência do absurdo e sua manutenção estão acompanhadas da revolta do homem contra sua própria condição. É assim que Camus fornece uma resposta ao problema do suicídio.

Já vimos que a solução não é possível dar-lhe. Neste ponto, o problema se inverte. Anteriormente tratava-se de saber se a vida devia ter um sentido para

ser vivida. Agora parece, pelo contrário, que será tanto melhor vivida quanto menos sentido tiver. Viver uma experiência, um destino, é aceitá-lo plenamente (CAMUS, 1965b, p. 138).

Para Camus, trata-se de viver a existência humana com suas contradições. Há uma consequência lógica para o absurdo, porém, não é o suicídio, mas a revolta: “uma confrontação e uma luta sem tréguas” (CAMUS, 1965b, p. 121). A experiência absurda não conduz ao suicídio, pelo contrário, afasta. O suicídio não resolve o problema do absurdo: elimina-o, destruindo um de seus termos, o homem. Manter o absurdo é a opção camusiana, porém, para que o absurdo permaneça, ele não pode ser resolvido; é necessário que ele continue como problema sem solução. Em suma, trata-se de manter o confronto do homem com o mundo, ou seja, manter o reconhecimento da miséria da condição humana, a certeza de um destino esmagador e a ausência de esperança.

O absurdo é uma tensão existencial que, por meio da consciência e da revolta, testemunha sua única verdade – o desafio de existir conscientemente. A revolta, a liberdade e a paixão de viver são apresentadas como atitudes coerentes perante o absurdo, inserindo, assim, como veremos mais adiante, a valorização do presente e uma ética da quantidade. Portanto, ao renunciar à própria vida, o indivíduo destrói o único meio – ele próprio – de fazer viver o absurdo. O suicídio é um fracasso existencial.

\*\*\*

A liberdade é uma importante questão no pensamento de Albert Camus, porém sua preocupação não é com a liberdade metafísica, mas com a liberdade de ação.

Para permanecer fiel a este método, não tenho nada a fazer com o problema da liberdade metafísica. [...]. O problema da “liberdade em si” não tem sentido, pois está ligado de uma maneira muito distinta ao problema de Deus. Saber se

o homem é livre exige que se saiba que ele pode ter um senhor (CAMUS, 1965b, p. 139).

É necessário ressaltar dois aspectos da liberdade camusiana: ela se inicia com o absurdo; é incompatível com a ideia de divindade. Segundo Camus, ou somos livres ou fomos criados por Deus; ou seja, se Deus existe, tudo depende dele, e nós nada podemos contra sua vontade. “A alternativa é conhecida: ou não somos livres e o responsável pelo mal é Deus todo poderoso, ou somos livres e os responsáveis, mas Deus não é todo poderoso” (CAMUS, 1965b, p. 140). O absurdo elimina as possibilidades de liberdade eterna, porém, por outro lado, exalta a única liberdade possível, a de espírito e de ação. Não existe a liberdade concedida por uma divindade.

Por isso não posso me perder na exaltação ou na simples definição de uma noção que me escapa e perde seu sentido a partir do momento em que ultrapassa os limites da minha experiência individual. Não posso compreender o que seria uma liberdade dada por um ser superior (CAMUS, 1965b, p. 140).

O importante aqui não é o conceito metafísico de liberdade. Saber se o homem é essencialmente livre não é uma preocupação de Albert Camus, pois, para ele, o homem experimenta a liberdade diante de seu destino, na manutenção de seu ser-no-mundo. A liberdade tem início com a descoberta do absurdo, e o suicídio a elimina. Para Camus, o personagem dostoievskiano, Kirilov, foi o caso mais emblemático, que levou sua lógica à eliminação da própria liberdade, por meio da rejeição de sua existência. Camus nota, ao analisar *Os possessos*, que o autor russo parte de problematizações sobre o sentido da vida e chega a conclusões extremas. Citando Dostoiévski, afirma Camus:

“Uma vez que, às minhas questões a respeito da felicidade, ele me declarou em resposta, por intermédio da minha consciência, que eu não posso ser feliz de

outra maneira senão nessa harmonia com o grande todo, que não concebo e não estarei nunca em estado de conceber, evidentemente [...]

“[...] Uma vez que, enfim, nessa ordem das coisas, assumo ao mesmo tempo o papel da acusação e o da defesa, do réu e do juiz, e uma vez que acho essa comédia por parte da natureza inteiramente estúpida e que até considero humilhante da minha parte aceitar trabalhar nela [...]

“Na minha qualidade indiscutível de acusador e defensor, de juiz e réu, condeno essa natureza que, com uma tão impudente sem-cerimônia, me fez nascer para sofrer - eu a condeno a ser aniquilada junto comigo”.  
(DOSTOIEVSKI apud CAMUS, 1989, p. 75-76)

Kirilov reconhece que está humilhado metafisicamente e compreende que o sofrimento é intrínseco à existência humana. É por esse motivo que ele se revolta contra a sua natureza e seu Criador. Se a vida não é como desejada, é eliminada como forma de vingança. Nessa atitude, denominada por Camus de “suicídio lógico” ou “superior”, percebemos que Kirilov necessita de Deus para dar sentido à sua existência, mas também vive a impossibilidade de crer nesse mesmo Deus. Essa tensão constante que vive o personagem de Dostoiévski é um misto de revolta, liberdade, vingança e insubordinação a Deus. É a existência de Deus que pode dar sentido à vida de Kirilov, mas sua não existência o conduz ao suicídio para dar sentido à sua morte.

Kirilov é, portanto, um personagem absurdo - mas com uma reserva essencial: ele se mata. Mas ele mesmo é quem explica essa contradição, de tal maneira que revela ao mesmo tempo o segredo do absurdo em toda sua pureza. Acrescenta, de fato, à sua lógica mortal uma ambição extraordinária que dá ao personagem toda a sua perspectiva: ele quer se matar para tornar-se deus (CAMUS, 1965b, p. 183).

A lógica do raciocínio de Kirilov é a seguinte: se Deus não existe, o homem está abandonado no mundo e tudo depende dele mesmo, porém,



se Ele existe, nada depende do homem, pois o ser humano nada pode fazer contra a onipotência divina. É nesse sentido que matar Deus é tornar-se deus, “é apenas ser livre nesta terra, não servir a um ser imortal. É, sobretudo, naturalmente, extrair todas as consequências dessa dolorosa independência” (CAMUS, 1965b, p. 184). Assim, o suicídio de Kirilov traz a divindade para este mundo. Com sua morte, além de declarar sua revolta, Kirilov declara, também, sua insubordinação e independência a Deus. Portanto, se Deus não existe, Kirilov é deus. Todavia, não se trata de um Deus-homem, mas de um homem-deus. Com sua revolta, Kirilov torna-se o homem-deus, órfão do Deus-homem, isto é, aquele que reconhece apenas uma verdade, sendo esta capaz de guiar seu próprio destino. O próprio Cristo não foi um Deus-homem, mas um homem-deus.

De fato, Kirilov imagina por um instante que Jesus, ao morrer, *não se encontrou no paraíso*. Soube então que sua tortura tinha sido em vão. “As leis da natureza”, diz o engenheiro, “fizeram Cristo viver em meio à mentira e morrer por uma mentira”. Apenas nesse sentido, Jesus encarna todo o drama humano. É o homem-perfeito, visto que realizou sua condição mais absurda. Não é o Deus-homem, mas o homem-deus (CAMUS, 1965b, p. 184, grifos no original).

Kirilov se mata por amor à humanidade, que está humilhada metafisicamente. Com seu ato, ele nega qualquer forma de transcendência, afirma sua divindade terrena e aponta a outros o caminho a seguir. Com o assassinato de Deus, o homem se autorregula e se autodisciplina. Esse é o preço que toda a humanidade deve pagar.

Kirilov, portanto, deve se matar por amor à humanidade. Deve mostrar a seus irmãos uma via real e difícil que será o primeiro a percorrer. É um suicídio pedagógico. Portanto, Kirilov se sacrifica, mas mesmo se ele for crucificado, não será enganado. Permanece homem-deus, persuadido de uma morte sem futuro, penetrado por uma melancolia evangélica. [...]. Mas, com ele morto e os homens, por fim, esclarecidos, esta terra se povoará de czares e se iluminará

com a glória humana. O tiro da pistola de Kirilov será o sinal da última revolução. Assim, não é o desespero o que o arrasta para a morte, mas o amor pelo próximo e a si mesmo (CAMUS, 1965b, p. 185).

Portanto, com a morte de Deus, o homem liberta-se dos vínculos falsos e falsificadores da realidade, experimenta a autêntica liberdade, que, segundo Kirilov, só é possível após o assassinato de Deus. Com a morte de Deus, o homem torna-se senhor de si, trilha seus próprios caminhos e desenvolve uma vida autônoma.

\*\*\*

Além das duas formas de suicídio já abordadas, há outra n’*O mito*: o suicídio filosófico, isto é, o salto a outra realidade, praticado pelos filósofos que constataram a absurdidade da vida.

Tomo a liberdade de chamar de suicídio filosófico a atitude existencial. Mas isso não implica um julgamento. É uma maneira cômoda de designar o movimento pelo qual um pensamento nega a si mesmo e tende a superar-se no que diz respeito à sua negação. Para os existencialistas, a negação é seu Deus. Esse deus só se sustenta pela negação da razão humana. Mas, como os suicidas, os deuses mudam junto com os homens. Há diversas maneiras de saltar, *o essencial é saltar*. Essas negações redentoras, essas contradições finais que negam apenas os obstáculos ainda não vencidos, podem nascer tanto (é o paradoxo deste raciocínio) de uma inspiração religiosa como da ordem racional. Elas aspiram ao eterno, é exatamente nisso que dão o salto (CAMUS, 1965b, p. 128-129, grifos nossos).

“Salto” é o termo camusiano usado para designar o suicídio filosófico, que pode ser cometido por aspiração religiosa ou por ordem racional. Karl Jaspers, Sören Kierkegaard e Léon Chestov são exemplos de filósofos cometeram o salto de aspiração religiosa. Já o fenomenólogo Edmund Husserl, por sua vez, realiza o salto ao afirmar a existência de essências extratemporais. Esses filósofos são expressivas ilustrações da filosofia da

angústia, são exemplos de pensadores, que, como Albert Camus, possuem o absurdo como ponto de partida. No entanto, fogem do desacordo existencial, ao forjar uma solução para o absurdo, apelando ao suicídio de seu próprio pensamento.

A crítica feita por Albert Camus aos filósofos mencionados no parágrafo precedente é exterior. O autor d'*O mito* avalia apenas suas conclusões, visto que seu interesse não é realizar uma análise sistemática desses autores, mas das conclusões de seus raciocínios, que se caracterizam como “uma autonegação do pensamento” (MÁDOZ, 2007, p. 30).

Vejo que todas as filosofias existencialistas me propõem, sem exceção, a evasão. Por um raciocínio singular, partindo do absurdo sobre os escombros da razão, em um universo fechado e limitado ao humano, elas divinizam aquilo que as oprime e encontram uma razão para ter esperança naquilo que as desguarnecem (CAMUS, 1965b, p. 122).

Segundo Karl Jaspers, há um divórcio entre o homem e o mundo, pois ele se encontra em um mundo que não se pode explicar ou resolver. A situação existencial do homem é denominada, pelo autor alemão, de situação-limite, isto é, situações em que experimenta o fracasso (dor, culpa, sofrimento, morte, etc.). Assim, Jaspers parte do absurdo, porém, do sem-sentido ele chega a um sentido que transcende essa realidade, ao “sentido supra-humano” (CAMUS, 1965b, p. 122). Do absurdo Jaspers chega ao absoluto, visto que, para ele, além do limite há a transcendência. É desse modo que ele comete o salto.

Existência e transcendência são conceitos centrais no pensamento de Jaspers: o primeiro significa a própria experiência da vida humana, que não pode ser conhecida, mas somente experienciada; o segundo é um ser abstrato e absoluto, que está além da existência e não pode ser nem experienciada nem conhecida, mas somente acreditada pela “fé filosófica”

(BORRALHO, 1984, p. 176). Assim, o suicídio filosófico de Jaspers consiste nesse ato de fé, ou seja, no salto para o que está além do limite. Desse modo, o absurdo, segundo o filósofo alemão, nomeado de “situação-limite”, é o alicerce que sustenta a afirmação do divino, é o critério para saltar ao transcendente, em outras palavras, o absurdo “torna-se divindade através de um salto efetuado pelo pensamento” (CAMERINO, 1987, p. 56). Portanto, a partir da constatação do absurdo, Jaspers comete o salto ao transcendente, ao sentido supra-humano da vida, isto é, diante a impotência da razão, da impossibilidade de explicação do mundo, surge a necessidade de afirmação de algo que a transcende.

“O fracasso, além de toda explicação e de toda interpretação possível, não nos mostra o nada, mas o ser da transcendência”. Esse ser que de repente e por um ato cego da confiança humana, explica tudo e o define como “a unidade inconcebível do geral e do particular”. Assim, o absurdo torna-se deus (no sentido mais largo dessa palavra) e essa impotência de compreender torna-se o ser que tudo ilumina (CAMUS, 1965b, p. 122).

O pensador russo, Léon Chestov, é outro que comete o salto após a descoberta da absurdidade. Para ele, o problema do absurdo torna-se trampolim para a afirmação da existência de Deus, visto que o absurdo é a limitação da razão, mas, a partir dessa limitação, ele afirma a existência de algo que transcende à própria razão, “proclama a necessidade de um ‘espírito religioso’” (BORRALHO, 1984, p. 173). Desse modo, o absurdo perde sua definição, que é ser relação e confrontação entre o ser humano consciente e o mundo. Em outras palavras, a proposta chestoviana culmina em uma humilhação do pensamento. Chestov reconhece a absurdidade da existência, mas não se mantém fiel a essa descoberta, pois ele a elimina, ao negar o homem e a razão, com “o salto para o desconhecido” (BORRALHO, 1984, p. 193). Dito de outra maneira, Chestov parte do

absurdo, para, em seguida, traí-lo. Portanto, o absurdo é reconhecido, mas, para afirmar a existência de um Ser transcendente; logo, a conclusão de sua análise não diz: “Eis o absurdo”, mas: “Eis Deus: é a ele que devemos nos remeter, mesmo que não corresponda a nenhuma de nossas categorias racionais” (CAMUS, 1965b, p. 123). Enfim, com o salto para uma realidade incompreensível e tranquilizadora, é eliminada a verdadeira face do absurdo.

Se há absurdo, é no universo do homem. Desde o momento em que sua noção se transforma em trampolim para a eternidade, ela já não está ligada à lucidez humana. O absurdo deixa de ser aquela evidência com que o homem se depara sem nela consentir. A luta é evitada. O homem integra o absurdo e nessa comunhão faz desaparecer seu caráter essencial, que é oposição, dilaceração e divórcio. [...]. Para Chestov, a razão é vã, mas existe algo além da razão. Para um espírito absurdo, a razão é vã e nada existe além da razão (CAMUS, 1965b, p. 124).

O dinamarquês Sören Kierkegaard é outro filósofo que comete o suicídio filosófico de aspiração religiosa. Segundo ele, há três esferas da existência, a saber: a estética, a ética e a religiosa. O estádio religioso é o ponto mais elevado da existência. Nele, o homem age sem justificativas racionais.

Nesse estádio não há regras, não há critérios nem justificativas, pois o estádio religioso não se fundamenta em consequências sociais e históricas. [...]. No estádio religioso, Deus é a regra do Indivíduo; é ele a exceção originária absoluta [...]. Portanto, é em termos de Deus que as categorias éticas são suspensas (GILES, 1989, p. 10).

Como os outros dois mencionados há pouco, o dinamarquês parte do absurdo, mas o torna critério para o salto religioso. Ele tem consciência da limitação da razão, porém, essa limitação o conduz ao sacrifício da própria

razão e, conseqüentemente, ao salto para a fé. A fé é isenta de justificação, visto que ela se inicia exatamente onde termina a razão.

Kierkegaard analisa o problema do salto do estádio ético para o estádio religioso em *Temor e Tremor*, mediante uma análise da história bíblica de Abraão e de Isaac (cf. Gênesis 21-22). Ele pergunta se realmente se pode considerar Abraão como servo obediente a Deus ou como assassino em potencial. Não se pode resolver o problema em termos pragmáticos, pois antes do ato Abraão era forçosamente um dos dois, e os fatores externos não apontam com clareza qual dos dois seria o certo (GILES, 1989, p. 10).

A fé de Abraão está além de qualquer atitude ética e é injustificável, visto que ele está em relação com o absoluto, livre de toda explicação racional e de prescrições éticas, por isso não pode ser compreendido pelos padrões humanos. Para Kierkegaard, Deus torna-se uma necessidade que não pode ser conhecida, mas somente acreditada. A transição do estádio ético para o religioso não ocorre por meio de reflexão, mas de um salto sem garantia de êxito em termos humanos. É desse modo que, do absurdo, Kierkegaard chega à fé. “Kierkegaard parte de um sentimento de angústia física frente à existência, sentimento comparável, sem dúvida, com o absurdo, mas acabaria suprimindo qualquer esperança de ordem física a favor de uma esperança espiritual de origem cristã” (MÁDOZ, 2007, p. 31).

Ao saltar para a esfera religiosa, Kierkegaard insere a esperança e, desse modo, recusa-se a viver o absurdo, visto que a esperança o dissipa. A fé admite uma realidade que um filósofo do absurdo não pode admitir, sem entrar em contradição, pois o absurdo é pecado sem Deus. Desse modo, o dinamarquês faz do absurdo “critério do outro mundo, enquanto é apenas um resíduo da experiência desse mundo” (CAMUS, 1965b, p. 126).

O fenomenólogo Edmund Husserl é também criticado por Camus, em *O mito de Sísifo*, por cometer o suicídio filosófico. Aparentemente, parece não haver contradição entre o pensamento husserliano e o absurdo,

visto que ambos se recusam a explicar o mundo e se limitam à descrição do vivido. No entanto, Husserl comete o salto.

O salto de Husserl se efetua quando ele afirma a existência de essências extratemporais. Parece-nos que a pretensão husserliana de verdade fundamentada na *epoché* é abandonada, ou mesmo, incompatível com o rigor filosófico pretendido. [...]. A isso Camus chama de politeísmo abstrato. Após ter negado o poder da razão humana, Husserl dá o salto na razão eterna. (PIMENTA, 2004, p. 62-63)

Husserl se recusa a explicar o mundo e realiza uma análise fenomenológica da realidade por meio de uma descrição do vivido, o que seria outra maneira de expressar o absurdo, mas, ao introduzir as essências extratemporais, elimina totalmente o seu objetivo descritivo e vitalista, segundo Camus. Assim, a fim de compreender a realidade, ele comete o salto na abstração, que, por sua vez, não é tão distante do salto dos filósofos de aspiração religiosa.

A distância entre o deus abstrato de Husserl e o deus fulgurante de Kierkegaard não é tão grande. A razão e o irracional levam à mesma predicação. É que, na verdade, o caminho importa pouco, a vontade de chegar é suficiente para tudo. O filósofo abstrato e o filósofo religioso partem do mesmo desconcerto e se sustentam na mesma angústia. [...]. Trata-se de reconciliar-se e, nos dois casos, o salto é suficiente para isso (CAMUS, 1965b, p. 133).

Portanto, Jaspers, Chestov, Kierkegaard e Husserl cometem o suicídio filosófico. Há, nesses filósofos, uma tentativa de reconciliação com o absurdo, de eliminação do confronto existencial. O que o franco-argelino contesta é o fato de essa tentativa não ser coerente com o ponto de partida, visto que ela ocorre por meio de uma “metafísica de consolação” (CAMUS, 1965b, p. 132). Camus não se opõe às premissas do existencialismo, mas às conclusões que delas são extraídas, pois, segundo o autor de *O mito de*

*Sísifo*, há uma contradição entre ambas. O suicídio filosófico é absolutamente contraditório com o sentimento do absurdo. Camus é fiel à sua primeira evidência e por isso rejeita o salto. Ele mantém o absurdo, conservando a consciência, ou seja, preservando o lúcido confronto do homem com o mundo, não saltando a nenhuma instância superior, seja de ordem religiosa ou racional. Enfim, apesar de o existencialismo partir do absurdo da vida, o fracasso e a contingência não são aceitos como inevitáveis ao existir, pois desse ponto de partida é anunciada uma salvação.

## **2.2 Considerações sobre a legitimação do assassinato metafísico**

A obra de Albert Camus se encontra em diálogo com a de Dostoievski. Contudo, esse diálogo não deve ser entendido como uma admiração acrítica ao autor russo, pois, tanto em *O mito de Sísifo* quanto em *O homem revoltado*, há, a ele, objeções. Exemplo disso é a alusão a Ivan Karamazov, personagem dostoievskiano que ilustra uma parte considerável das obras do século XX que tratam da morte de Deus. Segundo a leitura camusiana, Ivan tem necessidade de Deus, e seria um equívoco afirmar que para ele Deus está morto, pois Ivan Karamazov fala com Deus de igual para igual. Se Deus estivesse morto, esse diálogo seria impossível.

Ivan Karamazov toma partido dos homens e coloca acento em sua inocência. Ele afirma que a condenação à morte que pesa sobre eles é injusta. Em seu primeiro movimento, longe de advogar a favor do mal, ele defende a justiça e a coloca acima da divindade. Portanto, ele não nega de modo absoluto a existência de Deus. Ele o refuta em nome de um valor moral (CAMUS, 1965d, p. 465).

Trata-se, para Ivan, de alcançar “o mesmo nível de Deus, o que já é blasfêmia” (CAMUS, 1965d, p. 465). Ele participa do sagrado, ao falar com Deus com indiferença e cinismo. É a blasfêmia, e não o ateísmo, que caracteriza a primeira etapa da revolta metafísica.



Ivan se recusa a aceitar uma fé que é pressuposto do mal e da injustiça. Dito de outra maneira, o mal é necessário à criação divina, e o personagem de Dostoievski não o aceita. Isso o conduz à revolta e à substituição do reino da graça pelo reino da justiça. Portanto, diante de sua condição injusta<sup>2</sup>, o homem deve servir à justiça, lutando contra a morte, sem erguer os olhos para o céu. Convencido de sua condição ontológica injusta, Ivan decide pela morte de Deus e pela organização do mundo por meio das forças do homem. Sobre esse aspecto, afirma Camus em *O homem revoltado*:

Ivan não mais recorrerá a esse Deus misterioso, mas a um princípio mais elevado, que é a justiça. Ele inaugura a empreita essencial da revolta, que é a substituição do reino da graça pelo da justiça. [...]. Ivan recusa explicitamente o mistério e, conseqüentemente, o próprio Deus como princípio de amor (CAMUS, 1965d, p. 465-466).

Assim, a justiça situa-se acima de qualquer forma de transcendência. Ivan recusa a salvação porque ela pressupõe a aceitação da injustiça divina. Ele rejeita a dependência do sofrimento à verdade, introduzida pelo cristianismo, e não aceita que essa verdade seja paga com dor, sofrimento e morte de inocentes. O personagem de Dostoievski não apenas coloca o problema da inocência do homem, mas toma partido do homem diante de seu Criador injusto. Portanto, devido à sua condição injusta, “se há uma verdade, ela só pode ser inaceitável” (CAMUS, 1965d, p. 466). Ivan recusa a verdade e a salvação solitária, é “*todos ou ninguém*” (CAMUS, 1965d, p. 467, grifos no original). Desse modo, além da revolta metafísica, há, no personagem dostoievskiano, uma solidariedade metafísica.

---

<sup>2</sup> A condição humana é injusta por ser mortal.

A partir do momento em que o espírito da revolta, ao aceitar o “tudo é permitido” e o “todos ou ninguém”, visa refazer a criação para garantir a realeza e a divindade dos homens, a partir do momento em que a revolução metafísica se estende do moral ao político, tem início um novo empreendimento de alcance incalculável, nascido também, vale assinalar, do mesmo nihilismo (CAMUS, 1965d, p. 469).

No mundo, encontramos injustiça, morte, sofrimento e desordem. Diante desse movimento desordenado, há, no homem, um profundo desejo de justiça e de harmonia. O personagem de Dostoiévski culpa Deus pelo mal metafísico e se propõe a lutar contra esse mal. Sua luta não é solitária, mas solidária, tendo em vista que ele toma partido dos homens, valorizando-os a partir da noção de justiça humana. Segundo a leitura camusiana, Ivan luta contra o mal metafísico e propõe a morte de Deus, com o propósito de introduzir o problema da liberdade e da solidariedade da revolta.

O mal metafísico corresponde a um problema fundamental: a abstinência de unidade. A insurreição contra o mal desmedido é uma reivindicação por unidade. É a nostalgia por unidade que constrói o drama do absurdo. Diante da inadequação entre o homem e o mundo (abstinência de unidade, de explicação, presença do sofrimento e da morte), Camus instala a inocência humana e atribui a origem do mal metafísico a Deus, pois Ele é o pai da morte e o supremo escândalo. Nessa direção, afirma Camus:

Para não detestar a si próprio, seria necessário declarar-se inocente, audácia sempre impossível ao homem só; seu impedimento é que ele se reconhece. Pode-se, pelo menos, declarar que todos são inocentes, embora sejam tratados como culpados. Neste caso, Deus é o criminoso (CAMUS, 1965d, p. 492).

Ao constatar que não há sentido no mal metafísico, Ivan Karamazov radicaliza sua revolta, dando início ao niilismo contemporâneo. “O niilismo não é apenas desespero e negação, mas, sobretudo, vontade de desesperar e de negar” (CAMUS, 1965d, 467). Segundo o personagem dostoiévskiano, só é possível viver na revolta, se radicalizá-la. Porém, com a radicalização, Ivan afirma um dos extremos: a revolução. O extremo de toda revolta é a revolução. Portanto, “se há extremo da ‘revolta metafísica’, esta se encontra na ‘revolução metafísica’” (AMITRANO, 2007, p. 147). A reflexão sobre a condição ontológica conduz Ivan ao reconhecimento e à recusa da incoerência divina, levando-o, por meio da radicalização de sua revolta, à legitimação do assassinato lógico. Ao escolher a lógica, Ivan busca justificar a eliminação de seu Criador.

A partir do momento em que [Ivan] recusa a coerência divina e tenta encontrar sua própria regra, reconhece a legitimidade do assassinato. Ivan revolta-se contra um Deus assassino; mas, desde o instante em que racionaliza a sua revolta, deduz a lei do assassinato. Se tudo é permitido, ele pode matar o pai ou pelo menos deixar que o matem. Uma longa reflexão sobre nossa condição de condenados à morte conduz unicamente à justificação do crime (CAMUS, 1965d, p. 467-468).

O personagem de Dostoiévski conclui, de sua revolta, que tudo é permitido, e isso o leva à justificação do crime metafísico e à recusa de qualquer lei que não seja a sua.

O senhor deste mundo, após ter sido contestado em sua legitimidade, deve ser derrubado. O homem deve ocupar o seu lugar. “Como Deus e a imortalidade não existem, é permitido ao novo homem se tornar Deus”. Mas o que é ser Deus? É, justamente, reconhecer que tudo é permitido; recusar qualquer lei que não seja a sua. Sem que seja necessário desenvolver raciocínios intermediários, percebe-se assim que tornar-se Deus é aceitar o crime [...]. O

problema pessoal de Ivan é, portanto, saber se será fiel à sua lógica e se, partindo de um protesto indignado diante do sofrimento inocente, aceitará o assassinato de seu pai com a indiferença dos homens-deuses (CAMUS, 1965d, p. 468-469)

Sem a imortalidade, não há nem certo nem errado, nem bem nem mal, nem virtude nem lei: “Tudo é permitido” (CAMUS, 1965d, p. 467). Inicia-se, assim, a história do niilismo contemporâneo. “Ele aceita conscientemente seu dilema; ser virtuoso e ilógico ou lógico e criminoso” (CAMUS, 1965d, p. 468). É aceitando seu dilema que Ivan pretende entregar ao homem a liberdade.

Para Ivan Karamazov, só é possível viver na revolta, se ela for racionalizada e levada até o fim, à conclusão de seu raciocínio. A lógica desse raciocínio é a mesma do suicídio superior, ou seja, a partir da indignação e da contestação de Deus, o homem toma seu lugar, tornando-se Homem-deus<sup>3</sup>. Desse modo, reconhece que tudo é permitido e que não existe qualquer forma de lei, exceto sua própria regra. A partir desse instante, o homem decide viver por seus próprios meios.

Ivan só nos oferece o rosto desfigurado do revoltado nos abismos, incapaz de ação, dilacerado entre a ideia de sua inocência e a vontade de matar. Ele odeia a pena de morte, porque ela é a imagem da condição humana e, ao mesmo tempo, caminha para o crime (CAMUS, 1965d, p. 471).

Enfim, Ivan nega que Deus seja princípio de amor, mas não nega sua existência. Ele refuta a divindade em nome de um valor moral, iniciando a história do niilismo contemporâneo, ao afirmar que “tudo é permitido”. É dessa maneira que Camus, via Dostoievski, nos ensina o significado que

---

<sup>3</sup> Tornar-se deus é aceitar o crime metafísico. A partir do momento que o espírito revoltado aceita que tudo é permitido e a revolução metafísica se estende do moral ao político, inicia-se uma nova empreita no niilismo contemporâneo.

a morte desempenha na vida, nos ensina que matar Deus é não ser governando por uma divindade cruel. O personagem de Dostoiévski pretende “entregar ao Homem a sua liberdade e o seu papel de autor único demiurgo da sua história, na medida em que, o homem como o indivíduo em expansão tem de se deixar conduzir até onde sua liberdade o leva, já que ele é seu próprio fim” (MARTINS, 2009, p. 43).

### 2.3 A revolução como deturpação da revolta

Camus analisa a condição histórica<sup>4</sup> do homem a partir das atrocidades cometidas pelos regimes totalitários do século XX. Em tais regimes encontramos ideologias que buscam justificar racionalmente, ainda que com falsas razões, a dominação e o assassinato. “A infelicidade é que nós estamos no tempo das ideologias e das ideologias totalitárias, isto é, bastante seguras delas mesmas, de sua imbecil razão e de sua curta verdade, para ver a salvação do mundo em sua própria dominação” (CAMUS, 1965h, p. 401).

A crítica camusiana à ideologia ocorre porque ela, a ideologia, transforma, por meio de uma sucessão lógica de raciocínio, o crime em objetivo.

Há crimes de paixão e crimes de lógica. O Código Penal os distingue, bastante comodamente, pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais jovens desarmados que evocam a desculpa do amor. Ao contrário, são adultos, e seu alibi é irrefutável: a filosofia pode servir para tudo, até para transformar assassinos em juízes (CAMUS, 1965d, p. 413).

É contra o crime lógico, isto é, a morte legitimada por uma ideologia, que Camus escreve em *O homem revoltado*. Os casos mais emblemáticos,

---

<sup>4</sup> O termo “história”, em Camus, possui uma conotação negativa, pois se vincula às barbáries praticadas pelos sistemas totalitários do século passado, chegando a confundir-se com a história contemporânea.

no século XX, em que a ideologia foi utilizada como meio para justificar a violência, são os campos de concentração do nazismo alemão e os campos de trabalho forçado de deportados políticos e de opositores ao regime socialista da Rússia soviética. No capitalismo o homem que se diz neutro é considerado favorável ao regime; já no comunismo, o homem que se diz neutro é considerado, objetivamente, contrário ao regime, é um blasfemo. “Os campos [de concentração] fazem parte do aparelho de Estado na Alemanha. Eles também fazem parte do aparelho de Estado na Rússia soviética, vocês não podem ignorar. Neste último caso, eles são justificados pela necessidade histórica” (CAMUS, 1965h, p. 365).

A condição histórica do homem está marcada pela violência. A guerra e os sistemas totalitários mostram que “o absurdo é uma realidade presente no cotidiano do homem, não um conceito abstrato” (PIMENTA, 2004, p. 104-105). Podemos argumentar, na tentativa de justificar a violência, mas, segundo Camus, não há justificativa para atrocidades sustentadas por discursos ideológicos. Nesse cenário, Camus nos apresenta a revolta como a atitude humanista e coerente com o niilismo; em outras palavras, a revolta é uma resposta humanista às atrocidades cometidas pelo homem contra o próprio homem.

A afirmação do eu absoluto conduz à negação dos outros, pois afirmar tudo para si implica na negação da alteridade, autorizando, desse modo, o crime. Como já foi dito, trata-se de manter o equilíbrio entre os aspectos negativos e positivos da revolta, ou seja, entre o sim e o não, entre a negação absoluta e a afirmação absoluta, pois o niilismo surge tanto de um extremo quanto de outro. A afirmação absoluta de uma coletividade particular conduz à desconsideração de outros grupos humanos. Esse foi o caso do nazismo e do comunismo. Eles desconsideraram a humanidade e justificaram o crime para atingir o objetivo almejado, isto é, uma sociedade de “uma raça pura” e uma sociedade sem classe, respectivamente.

A revolta metafísica desejava a unidade do mundo e, sob pena de ser fútil e ultrapassada, torna-se revolucionária. A revolução é a concretização histórica da revolta. Porém, enquanto a revolta conduz da experiência individual à ideia, a revolução inicia-se com a ideia na experiência histórica, numa tentativa de moldar o mundo em um arcabouço teórico, por meio da violência e do assassinato<sup>5</sup>.

É fato que, em toda a revolução três palavras sempre aparecem unidas, a saber: liberdade, igualdade e justiça. Contudo, ao longo do processo revolucionário, estas são lançadas uma contra as outras. Isso decorre do fato de que nas conquistas revolucionárias se nega, inexoravelmente, a solidariedade e a contestação daqueles que não comungam da mesma ideologia dos que promovem a revolução. (AMITRANO, 2007, p. 141)

Segundo Camus, o marxismo é uma profecia, é um messianismo revolucionário que almeja a unificação do mundo. O ateísmo marxista determina que o homem é para si o ser supremo. Em outras palavras, a revolução é um empreendimento de divinização do homem baseado na ideia de progresso histórico. Nesse contexto, divinizando o homem, diviniza-se, também, a história. Porém, vale lembrar que, com a divinização da história, com base nos escritos marxistas, os revolucionários não foram melhores que o Deus-carrasco, por isso a revolta camusiana é tanto contra Deus quanto contra a história.

A profecia revolucionária marxista identifica ateísmo com o reino dos homens, isto é, com a salvação de toda humanidade, que, por sua vez, ocorre por meio da violência e do sacrifício dos próprios homens, mas no futuro, após a revolução, haverá a terra prometida. A tortura acabará no dia da reconciliação, isto é, quando o reino dos fins for constituído. Para o

---

<sup>5</sup> “A maior parte das revoluções adquire sua forma e sua originalidade em um assassinato. Todas, ou quase todas, foram homicidas” (CAMUS, 1965d, p. 518).

revolucionário, o sacrifício dos homens é um problema pequeno, “se ele deve servir para a salvação da humanidade inteira!” (CAMUS, 1965d, p. 609). Contudo,

o sofrimento nunca é provisório para quem não acredita no futuro. Mas cem anos de sofrimento não são nada para quem afirma, para o centésimo primeiro ano, a cidade definitiva. Na perspectiva da profecia nada importa. Com o desaparecimento da classe burguesa, o proletário estabelece o reino do homem universal no apogeu da produção, pela própria lógica do desenvolvimento produtivo. Pouco importa que isso ocorra pela ditadura ou pela violência. (CAMUS, 2010, p. 241)

A profecia da sociedade sem classe ocorre à custa de vidas humanas e tem a própria humanidade como álibi. É preciso aceitar grandes sacrifícios para realizar a missão comunista – até mesmo aceitar a injustiça, o crime, o sofrimento e a mentira pela promessa do milagre. Para Camus, o esperar é uma perda de tempo. A vida é curta. Cabe ao homem viver coerentemente o presente, pois não é razoável sacrificar homens em nome de uma promessa, de uma terra prometida.

As revoluções do século passado substituíram Deus pelo niilismo histórico. É preciso reconhecer as boas intenções dos revolucionários, mas eles utilizam o niilismo moral como meio para alcançar seus objetivos. Desse modo, podemos afirmar que, segundo Albert Camus, a revolução é uma tentativa de conquista, alheia a qualquer regra moral e, portanto, está condenada a viver somente para a história e no terror. “Escolher a história, e apenas ela, é escolher o niilismo contra os ensinamentos da própria revolta” (CAMUS, 1965d, p. 648). Em outras palavras, a revolução voltou-se contra suas próprias origens.

Não há progresso na passagem da revolta para a revolução, mas contradição, pois o revolucionário trai suas origens. O revoltado não existe só,



mas com os outros. “Eu me revolto, logo existimos”, afirma Camus (1965d, p. 432) em *O homem revoltado*. A revolta afirma a existência de um limite, ela não é nem a negação total nem a afirmação total. Ela recusa uma parte da existência e exalta outra, ou seja, afirma e nega, ao mesmo tempo. Entretanto, quando a revolta caminha em direção ao tudo ou ao nada, isto é, à negação total ou à afirmação total, ela se trai, renega suas origens e se transforma em revolução.

Quando, na vertigem e na fúria, a revolta passa ao tudo ou ao nada, à negação de todo ser e de toda natureza humana, ela se renega, nesse ponto. A negação total é a única que justifica o projeto de uma totalidade a ser conquistada. Mas a afirmação de um limite, de uma dignidade e de uma beleza comuns aos homens, acarreta a necessidade de estender esse valor a todos e a tudo e de marchar para unidade sem renegar suas origens (CAMUS, 1965d, p. 652-653).

Diferentemente da revolução, que busca a totalidade, a revolta busca a unidade. O tempo da revolta é o presente. A revolta não oscila entre o matar e o morrer, isto é, entre o auto sacrifício e o assassinato, para produzir o que não somos, mas vive e deixa viver para criar o que somos. Ao afirmar a dignidade comum a todos os homens, a revolta define seu primeiro valor, a saber, a solidariedade. Assim, o *Nous sommes* [Nós existimos], contido na revolta, não serve de álibi para a tirania e o assassinato.

Revolta e assassinato, são, portanto, contraditórios. O homem revoltado transcende verticalmente, isto é, transcende para o outro. Ele não existe só. “Se não existimos, eu não existo” (CAMUS, 1965d, p. 685). Essa preocupação com a alteridade está ausente nos revoltados que partem para a revolução, pois esses, em nome de uma profecia, decidem passar para a violência e para o assassinato, preservam a esperança de um dia existir, substituem o *Nous sommes* [Nós existimos] pelo *Nous serons* [Nós

existiremos] (CAMUS, 1965d, p. 686). Na revolta, o homem afirma a absurdidade da vida e se compromete a lutar contra o que esmaga a dignidade comum a todos os homens; não reivindica para si a liberdade total, pois ela é, também, a liberdade de matar. A liberdade que ele reivindica é relativa.

A revolta não é, de modo algum, uma reivindicação de liberdade total. Ao contrário, a revolta ataca sistematicamente a liberdade total. Ela contesta, justamente, o poder ilimitado que autoriza um ser superior a violar a fronteira proibida. Longe de reivindicar uma independência geral, o revoltado quer que se reconheça que a liberdade tem seus limites [...]. Quanto mais consciência tem a revolta para reivindicar um limite justo, mais ela é inflexível. O revoltado exige, sem dúvida, certa liberdade para si mesmo; mas em nenhum caso, se for coerente, destruirá o direito à existência e à liberdade do outro. [...]. A liberdade que reclama, ele a reivindica para todos; a que recusa, ele a proíbe para todos (CAMUS, 1965d, p. 687-688).

O pensamento camusiano ocorre no domínio do relativo. A revolta contém, em si, a ideia de limite e de solidariedade e, conseqüentemente, a recusa da liberdade absoluta e dos excessos. Nessa direção, afirma Ribeiro (1996, p. 266): “A verdadeira revolta jamais se arroga uma liberdade sem limites, postulando, pelo contrário, limites para toda liberdade”. É necessário que se reconheça que a liberdade tem seus limites. O absurdo não autoriza tudo. Deus está morto, mas isso não implica que tudo seja permitido. Segundo Albert Camus, ninguém tem direito à liberdade absoluta, porque ela acrescenta miséria a nossa injusta condição.

A revolta, quando se transforma em revolução, trai seus princípios, pois ela não é destruição e morte, mas força de vida. É um protesto contra a morte, e o equilíbrio entre seus valores positivos e negativos é uma recusa ao movimento revolucionário. A revolução propõe satisfazer a revolta que a originou, mas renega suas origens com a divinização da história,

que, por sua vez, desemboca no niilismo. Segundo Camus, os fins não justificam os meios, e os desvios dos revolucionários ocorrem porque eles desprezam a ideia de limite. É nesse limite que existe a valorização do outro, a superação do indivíduo em nome de um bem comum. Portanto, a revolução, em nome do poder e da história, é assassina e desmedida, enquanto a revolta é o movimento de vida.

Enfim, as revoluções niilistas substituíram o reino do sagrado pela história, ou seja, “a injustiça divina é substituída pela injustiça humana. O crime divino é substituído pelo crime humano” (PIMENTA, 2004, p. 127). Assim, para ser fiel aos princípios da revolta, é necessário insurgir contra a história<sup>6</sup> e seu conteúdo, pois, para Camus, a justificativa dos revolucionários para a violência e para o assassinato é uma deturpação da revolta. Portanto, há em Camus uma nítida diferença entre revolta e revolução, pois, enquanto a revolta instala a solidariedade como um valor comum entre os homens, a revolução instala o terror e a violência. A revolução é uma traição aos mandamentos da revolta.

## 2.4 Ética, absurdo e revolta

Dando continuidade ao pensamento de Albert Camus, abordaremos a sua concepção de homem e o compromisso desse com o absurdo e com a revolta. Na segunda parte d'*O mito*, ao elaborar as ilustrações de vidas absurdas, representadas pelas figuras de Don Juan, do ator e do conquistador, Camus descreve o homem absurdo e seu compromisso moral. “Seguro de sua liberdade com prazo determinado, de sua revolta sem futuro e de sua consciência perecível, prossegue sua aventura no tempo de sua vida. Aí está seu campo e sua ação que ele subtrai a todo julgamento que não seja o seu” (CAMUS, 1965b, p. 149).

---

<sup>6</sup> Vale ressaltar que o autor de *O homem revoltado* nega não a história, mas a história como valor absoluto.

Ao extrair do absurdo três consequências, a saber: a revolta, a liberdade e a paixão, Camus aponta o caminho para as ilustrações de vidas absurdas. Assim, a consciência, além de trazer à tona a ausência de sentido da vida, se transforma em regra de vida. “Agora, trata-se de viver” (CAMUS, 1965b, p. 146). O absurdo ensina seus limites. A nostalgia não é estrangeira ao homem absurdo, porém, ele nada faz pelo eterno; seu tempo é o presente, prefere sua coragem e seu raciocínio. O raciocínio “ensina seus limites” (CAMUS, 1965b, p. 149), e o homem absurdo “ensina a viver sem apelo e a satisfazer-se com o que tem” (CAMUS, 1965b, p. 149).

O pensamento absurdo e a vida absurda são privados de futuro.

No momento, só quero falar de um mundo em que tanto os pensamentos como as vidas são privados de futuro. [...]. O único pensamento que não é enganoso é, portanto, um pensamento estéril. No mundo absurdo, o valor de uma noção ou de uma vida se mede por sua infecundidade (CAMUS, 1965b, p. 151).

A figura de Don Juan ilustra um homem consciente de sua condição, que ama exageradamente sua vida dedicada às alegrias sem futuro. Ele é um sedutor que não procura mulheres por falta de amor ou em busca de um amor total. Don Juan, simplesmente, as ama e tende a multiplicar o que julga ser benéfico. É, portanto, necessário “repetir essa doação e esse aprofundamento” (CAMUS, 1965b, p. 152). O raciocínio do sedutor é fiel às fronteiras do absurdo, é sem esperança. O amor não atribui sentido à sua existência, ele consolida a ausência de sentido. Don Juan não é um homem que se nutre do *Eclesiastes*; é um blasfemador, “aposta contra o céu” (CAMUS, 1965b, p. 153), exige os bens desse mundo e, por isso, busca desfrutar o máximo de sua vida. O sedutor tem consciência da ausência de sentido da vida. Mas, mesmo privada de sentido, essa é a única que existe – por isso, ele busca deleitar-se do maior número de experiências, pois elas

são equivalentes aos olhos da revolta. Segundo o absurdo camusiano, todas as experiências são equivalentes e, por esse motivo, o que importa é a maior quantidade de experiências. Desse modo, o franco-argelino coloca em prática o *ethos* do absurdo, que se identifica com a ética da quantidade, segundo a qual o que interessa é amar mais. Seus amores são singulares, efêmeros e renovados a cada experiência. A consciência do ser-no-mundo provoca a necessidade do agir ético, que possui suas raízes na ausência de sentido. Para quem busca a quantidade de prazeres, apenas a eficácia interessa, por isso a experiência merece ser repetida. Abandonar uma mulher não significa que ela não seja mais desejada. Ocorre que, a partir dessa conquista, ele passa a desejar outra.

O homem absurdo não é indiferente à ética, visto que “absurdo e moral não são de modo algum valores que se excluem” (HENGELBROCK, 2006, p. 98), porém sua ética não está baseada em regras morais tradicionais, tampouco em uma lei moral abstrata e universal, visto que a preocupação camusiana é com a vida concreta<sup>7</sup>. Camus se preocupa com a possibilidade de, em nome da universalidade da moralidade, os reais problemas da existência serem esquecidos. “Não são, portanto, regras éticas que o espírito absurdo pode buscar ao fim de seu raciocínio, mas ilustrações e o sopro de vidas humanas. [...]. Eles [homens absurdos] perseguem o raciocínio absurdo dando-lhe sua atitude e seu calor” (CAMUS, 1965b, p. 150).

O *ethos* do absurdo é representado pelas figuras de Don Juan, do ator e do conquistador<sup>8</sup>, cujas ações são decisões fiéis ao pensamento que as originou, sendo a revolta sua obrigação moral. Don Juan é um sedutor comum e consciente, não esconde de si sua realidade, rejeita o passado e a

---

<sup>7</sup> Neste ponto, notamos que a crítica camusiana é direcionada a Immanuel Kant, para quem a essência da moralidade é a sua universalidade, que assume sua forma de imperativo, indicando, portanto, o que se deve e o que não se deve fazer.

<sup>8</sup> Contudo, na terceira parte de *O mito de Sísifo*, é acrescentado que o mais absurdo é o criador, isto é, o artista.

esperança, privilegia o presente, o momento de cada sedução. Não coleciona mulheres; ele as conquista e as ama e, com elas, esgota suas possibilidades de vida.

Quanto mais se ama, mais se consolida o absurdo. Não é por falta de amor que Don Juan vai de mulher em mulher. É ridículo representá-lo como um iluminado em busca de um amor total. Mas é justamente porque as ama com a mesma paixão e sempre com todo seu ser, que precisa repetir essa doação e esse aprofundamento. Por isso, cada uma delas espera lhe oferecer o que nunca lhe foi dado. Mas todas as vezes elas se enganam profundamente e apenas têm êxito em fazê-lo sentir necessidade dessa repetição. “Por fim”, exclama uma delas, “te dei o amor”. Não surpreende que Don Juan ria dela: “Por fim? Não mais uma vez”, diz ele (CAMUS, 1965b, p. 152).

O amor desse sedutor não se limita a apenas uma amada. Como consta na citação anterior, seu amor é perecível e libertador, é um equívoco representá-lo como um iluminado em busca de um amor total. O sedutor “descobre uma nova maneira de ser que o liberta, ao menos, tanto quanto libera os que dele se aproxima. Não há amor generoso além daquele que se sabe ao mesmo tempo passageiro e singular” (CAMUS, 1965b, p. 155). Don Juan não é um amante da eternidade, mas do perecível. A pretensão de amor eterno empobrece o escolhido pelo amor, empobrece a pessoa amada. Um homem apaixonado tem, necessariamente, o coração seco, porque está afastado do mundo, ou seja, está afastado das múltiplas possibilidades de vida<sup>9</sup>. Assim, Don Juan não é um egoísta, pois é “outro amor que sacode Don Juan, este é libertador” (CAMUS, 1965b, p. 155). Não existe a posse sobre outro, mas a generosidade de libertar a pessoa amada, para que, como Don Juan, ela também possa desfrutar a multiplicidade de

---

<sup>9</sup> Segundo Camus, “há várias maneiras de cometer o suicídio, uma das quais é a doação total e o esquecimento de sua própria pessoa” (CAMUS, 1965b, p. 154).

experiências. Portanto, podemos afirmar que o Don Juan camusiano ensina que não existe o direito de posse sobre os outros, ensina que o amor é generoso, efêmero e singular.

O *ethos* que Don Juan põe em prática ao propor uma ética da quantidade aponta para a renovação das experiências, em que uma sedução serve de trampolim para outra. Como não existe uma realidade extramundana, ele valoriza suas experiências e tende a multiplicá-las; é dessa maneira que ele vive sua situação absurda, alimentando sua paixão pela vida. Don Juan é fiel a seu *ethos*, pois o absurdo é consolidado a cada sedução. O que importa não é viver melhor, mas viver mais – assim, a qualidade é substituída pela quantidade; sua paixão é pelo presente e não possui esperança; é indiferente aos valores morais tradicionais. Também não é um homem triste, pois a felicidade é perecível, assim como suas conquistas. Essa é a ilustração do homem absurdo representado pela figura do Don Juan.

As outras duas ilustrações de homem absurdo são derivadas do donjuanismo, contudo possuem suas próprias particularidades. Por enquanto, abordaremos a figura do ator, essa ilustração de vida absurda que descreve no palco a finitude de sua existência e captura a consciência no momento de sua apresentação. Sua glória é perecível, como todas as outras<sup>10</sup>; ela é “experimentável em vida e ele tem consciência de quanto ela é efêmera” (ESPÍNOLA, 1998, p. 64). O ator vive o momento, tem sua glória reconhecida no instante de sua apresentação<sup>11</sup>. Não há nada além disso. Desse modo, podemos afirmar que o ator tem um destino absurdo, por excelência.

O absurdo é muito bem ilustrado no palco. No teatro não há diferença entre o ser e o parecer, entre aquilo que o ator é e aquilo que ele representa,

---

<sup>10</sup> “Dentro de dez mil anos as obras de Goethe serão reduzidas a pó e seu nome será esquecido” (CAMUS, 1965b, p. 158).

<sup>11</sup> Ao contrário do escritor, o ator (de teatro) não tem esperança de que sua glória seja posteriormente reconhecida.

não há distância entre o ator e seus personagens. O ator, em sua apresentação, “vai até o fim do caminho sem saída que o homem da plateia leva toda a sua vida para percorrer” (CAMUS, 1965b, p. 160). Assim, o espectador pode se beneficiar existencialmente do ator, pois, ao assistir uma peça, é possível, a partir dela, reconhecer sua verdadeira identidade, o absurdo. Enfim, podemos afirmar que o ator de teatro aceita inteiramente o absurdo e o transmite a seu público. O testemunho do ator ocorre no instante de sua apresentação: seus gestos, sua fala e sua respiração não chegarão às gerações posteriores. O herói absurdo, a cada apresentação, percorre o caminho que o homem leva a vida inteira para fazer, realizando inúmeras possibilidades de existir. Nas palavras de Hengelbrock (2006, p. 107), “a vida do actor [sic] não é mais que inúmeras formas e destinos que representa no palco”. Representar é esgotar no palco a diversidade de vida possível.

O ator precisa de três horas para ser Iago ou Alceste, Fedra ou Gloucester. Nesse curto espaço de tempo, ele os faz nascer e morrer em cinquenta metros quadrados de tábuas. Nunca o absurdo foi tão bem ilustrado, nem por tanto tempo. Que síntese mais reveladora eu poderia desejar, que essas vidas maravilhosas, que esses destinos únicos e completos, que crescem e morrem entre as paredes e durante algumas horas? (CAMUS, 1965b, p. 159).

O teatro é uma arte cifrada pelo corpo, que permite ao ator cumprir seu destino totalmente físico, vivenciado pela experiência absurda. O corpo é o principal elemento dessa arte, mas ele é insuficiente, e são necessários maquiagem e figurino para a multiplicação de almas no palco. O ator não se preocupa com a vida eterna, mas com a eterna vivacidade. Enfim, o ator deriva da ilustração de Don Juan, pois é obstinado em viver as múltiplas facetas de seus personagens – como o sedutor, ele segue dedicado às alegrias sem futuro, e em cada cena encontramos a ética da quantidade.



A terceira ilustração de homem absurdo apresentado em *O mito de Sísifo* é o conquistador. Ele não é alguém que busca conquista territorial, mas um homem consciente de seus limites, de sua força, de sua própria condição metafísica e que luta contra seu destino, mesmo sabendo da inexistência de vitória definitiva. É a consciência de seu ser-no-mundo que guia sua existência. O conquistador não pretende apoderar-se de um sentido extraterreno para sua vida, ele não comete o salto, pois “mesmo humilhada, a carne é a única certeza” (CAMUS, 1965b, p. 166). Notamos, desse modo, que a conquista está no protesto e no sacrifício sem futuro. “A vitória seria desejável, mas só há uma vitória e ela é eterna” (CAMUS, 1965b, p. 166). A conquista é um protesto e uma luta do homem consciente contra sua própria escuridão. É desafiar, sem perspectiva de vitória, a própria absurdidade.

Ao negar o eterno, o conquistador escolhe o homem. Sua luta é consciente da inexistência de vitória – nisso suporta toda sua tragédia. O conquistador é o homem revoltado, que luta contra o que o oprime. A revolta, a liberdade e a paixão pela vida sustentam sua humana contradição, instalam a lucidez e o exaltam diante do que o esmaga. O homem absurdo nega, em sua revolta, aquilo que o esmaga, e essa negação se converte na afirmação do próprio homem. A revolta diante de seu destino se transforma na afirmação da dignidade humana, negando a existência divina e afirmando o seu direito à felicidade do hoje.

A consciência dá grandeza à revolta. Enfrentar uma realidade que oprime, sabendo que não poderá alcançar a vitória, é grandioso. É a própria medida do valor do homem. Saber-se finito e viver. Ter plena consciência do sem-sentido e viver. Limitar-se ao relativo e abandonar o absoluto, agir, lutar, empenhar-se, sem nada esperar de definitivo e sem ao menos perguntar para quê. Assim é o homem e, assim, pode orgulhar-se de sua condição. Vivendo, despreza uma

criação que não é a sua medida. O que derrota faz ao mesmo tempo sua vitória.  
(GUIMARÃES, 1971, p. 60)

Enfim, cada uma dessas ilustrações de homens absurdos é fiel à primeira constatação existencial, é fiel ao princípio que as originou. Don Juan, o ator e o conquistador vivem sua experiência absurda, seja por meio de um amor efêmero e singular, em que o sedutor esgota essas experiências vividas com necessidade de renovação; seja no palco, como um “mímico do perecível” (CAMUS, 1965b, p. 160), com sua glória consumida no instante de sua apresentação, multiplicando suas possibilidades de existência; ou na constante revolta expressa pelo conquistador. Essas três ilustrações desenham a figura do homem absurdo camusiano, porque são lúcidas, conscientes de que não existe outra realidade e buscam esgotar e multiplicar as experiências vividas, fundando, assim, uma ética da quantidade. Essas ilustrações não saltam para outra instância e vivem em um universo privado de futuro e de esperança.

\*\*\*

O que é um homem revoltado? Essa questão começa ser respondida por Camus já no início de seu ensaio sobre a revolta. Um homem revoltado é aquele que possui a ideia de limite. O movimento de revolta se apoia na recusa do que julga inviolável. Assim, o homem revoltado contrapõe à ordem que o oprime ao direito de não ser oprimido além daquilo que se pode aceitar. “Significa, por exemplo, ‘as coisas já duraram demais’, ‘até aí, sim; a partir daí, não’; ‘assim já é demais’; e, ainda, ‘há um limite que você não vai ultrapassar’”. Em suma, esse ‘não’ afirma a existência de uma fronteira” (CAMUS, 1965d, p. 423). O revoltado se rebela contra sua condição injusta. Ele afirma um juízo de valor, pois, mesmo injusta, sua condição é aceita.

O homem se revolta, porque há uma natureza humana; caso não houvesse algo permanente a ser preservado, não haveria motivo para se

rebelar. Para Camus, o valor da revolta é comum a todos os homens e representa uma passagem do “seria necessário se assim fosse’ ao ‘quero que assim seja” (CAMUS, 1965d, p. 425). Esse ato da revolta o tira do solipsismo e o lança na alteridade. O homem se rebela quando algo nele, que é comum a todos os homens, é negado. Portanto, o revoltado exige o respeito para si, na medida em que se identifica com todos os outros, o que faz com que o valor não seja individual, mas coletivo. Enfim, a revolta transcende o indivíduo em direção ao outro; desse modo, a solidariedade humana é, em sua essência, metafísica.

O movimento da revolta não gira em torno de um ideal abstrato, pois o revoltado luta pela dignidade de seu ser. Ele não aceita a humilhação para si e para os outros, visto que, “no que se refere à revolta do homem contra a sua condição, o movimento [da revolta] lança o indivíduo em defesa de uma dignidade comum a todos os homens” (CAMUS, 1965d, p. 428). Portanto, o homem revoltado não está inserido apenas em um movimento de negação, pois, como já vimos, a revolta também é positiva, visto que ela revela aquilo que no homem deve ser defendido.

O homem revoltado reivindica, ao mesmo tempo, a liberdade e o limite. De maneira alguma sua liberdade o autorizará a destruir a liberdade do outro, isto é, o homem revoltado não ultrapassará o limite demarcado pelo movimento da revolta. Em nome do valor comum que há entre os homens, o revoltado afirma a impossibilidade da liberdade absoluta, pois, ao afirmar a liberdade absoluta, afirma-se, também, a absoluta falta de limites (AMITRANO, 2007, p. 134). Desse modo, o revoltado deve ser fiel tanto ao *sim* quanto ao *não*, ou seja, ele deve não apenas afirmar o homem perante o que o esmaga, mas também negar as interpretações niilistas. É com o equilíbrio entre o sim e o não que o homem revoltado convive, a fim

de não aumentar a injusta condição humana. Logo, sendo fiel ao movimento da revolta, o homem mantém seu protesto contra a morte, a recusa da legitimação do assassinato e o equilíbrio entre o sim e o não.

Se o revoltado é um homem que diz não, é necessário que ele também afirme um sim. Camus percebe, em certos românticos, o niilismo. O termo niilismo, em Camus, possui uma significação própria. Não é a negação de toda crença. É, antes, a atitude do homem, que negando o absurdo, procura ultrapassá-lo e, se for preciso, por meio da violência do terror. Com o absurdo, percebemos a contradição e a separação entre o homem e o mundo. O niilista, deturpando a revolta, quer a totalidade. (PIMENTA, 2004, p. 112)

O homem necessita se conduzir em um mundo sem a negação absoluta e sem a afirmação absoluta. Com isso, Camus funda uma ética da revolta, que, tendo o absurdo como ponto de partida, se opõe à moral cristã, pois o cristianismo é hostil à natureza e ao mundo. O homem revoltado não faz nada pelo eterno.

O conflito entre a proposta ética camusiana e a moral cristã começa já na compreensão da condição humana e na relação do homem com o mundo. Enquanto Camus sustenta a alegria e a paixão de viver, na medida em que se efetiva a comunhão e a harmonia do homem com o cosmo, o cristianismo afirma o pessimismo no que se refere à realidade presente e um otimismo em relação à realidade futura, pois acredita existir uma vida eterna. O problema maior não é a afirmação de uma vida eterna, tal como o cristianismo propõe, mas a resignação diante da realidade presente. (PIMENTA, 2004, p. 132)

A ética da revolta é uma ética não da quantidade, mas dos valores comuns. Trata-se de uma ética da solidariedade, cujos valores estão instalados na natureza humana. No absurdo, o sofrimento é individual, na revolta a peste é coletiva e somente é possível a solidariedade metafísica na medida em que existe uma natureza humana.

A análise da revolta nos conduz, pelo menos, à suposição de que há uma natureza humana, como os gregos pensavam, contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo. Por que se revoltar, se, em si, não há nada de permanente a ser preservado? (CAMUS, 1965d, p. 425).

Enfim, o homem revoltado evidencia, a partir da natureza humana, a descoberta e a necessidade de uma transcendência ao outro, de uma transcendência horizontal (COHN, 1975, p. 191), instituindo, sem os pressupostos divinos, a solidariedade entre os homens. O revoltado vive sem a graça divina, ele se projeta para fora do sagrado, com o propósito de reivindicar a harmonia entre o homem e o mundo. A condição humana é injusta, mas o amor ao outro é “superior à condição que lhe foi imposta” (RIBEIRO, 1996, p. 265). A revolta é um valor. Ela é o reconhecimento de um valor na existência humana. Ela funda a solidariedade entre os homens. Portanto, o homem revoltado afirma o valor da vida dos homens, de todos eles, ou seja, afirma um valor essencial da existência humana. À medida que reconhecemos a revolta como um valor comum, é possível justificar a solidariedade e a fraternidade humanas.

## **2.5 Ética e estética**

A preocupação com a criação artística é central no pensamento de Albert Camus. Seus principais textos sobre estética são os *Discursos da Suécia* e os capítulos “A criação absurda” e “Revolta e arte”, de *O mito de Sísifo* e *O homem revoltado*, respectivamente, além da conferência pronunciada na sala Pleyel em 20 de dezembro de 1948, intitulada “Le témoin de la liberté”, publicada em *Actuelles I*. Os textos de crítica literária em que percebemos uma concepção estética são “A inteligência e o cadafalso”, “Herman Melville” e “A esperança e o absurdo na obra de Franz Kafka”. Contudo, nossa análise será centrada em *O mito de Sísifo* e nos *Discursos*

da *Suécia* e, posteriormente, faremos algumas considerações sobre *O estrangeiro*.

Durante o século XX, as questões existenciais e os sistemas totalitários levaram muitos pensadores a fazer da filosofia e da literatura, ou melhor, da filosofia expressa pela literatura, um processo necessário, ao colocar de modo crítico a relação entre o homem e o mundo. Albert Camus está convencido da mensagem instrutiva da aparência sensível que descreve o fracasso da existência humana; isso faz com que sua criação artística seja proporcional ao homem. A arte<sup>12</sup> proposta por Camus exige um artista consciente, que, por conseguinte, não induzirá o homem à ilusão, mas ao despertar da consciência e à sua manutenção do absurdo. Longe de a atividade artística ser uma fuga do sentimento do absurdo, ela o corrobora. Ela é fiel aos princípios do absurdo, é sem esperança, criação sem amanhã. A estética camusiana é trágica porque é consciente da absurdidade da existência.

A obra de arte camusiana é *mimesis* do absurdo, por isso de maneira alguma ela poderia ser mero entretenimento, alegria para os olhos ou fuga do problema fundamental.

Seria um erro ver aí um símbolo e acreditar que a obra de arte possa ser considerada um refúgio para o absurdo. Ela é em si mesma um fenômeno do absurdo e trata-se apenas de sua descrição. Não oferece uma saída para o mal do espírito. É, ao contrário, um dos sinais desse mal, que o repercute em todo o pensamento de um homem. Mas, pela primeira vez, ela induz o espírito a sair de si mesmo e o posiciona diante de outro, não para que se perca, mas para mostrar-lhe com um dedo preciso o caminho sem saída em que todos estão comprometidos (CAMUS, 1965b, p. 174-175).

---

<sup>12</sup> Para Camus, a obra de arte por excelência é a Literatura. Assim, ao fazermos referência à arte, remetemo-nos à Literatura.

A obra absurda não raciocina sobre o concreto, ela o experiencia e descreve. Essa é sua ambição. O papel do escritor é recriar a realidade com base na experiência que fez do absurdo em sua existência. Camus não propõe uma arte pela arte, mas o comprometimento da arte com o absurdo. A obra absurda exige um artista consciente, pois nela o pensamento absurdo está inserido e, com ele, todo o drama da existência humana e suas contradições. A obra absurda é possível, mas o mais absurdo é o criador, pois, por meio de sua obra, ele mantém viva a consciência de um universo mecânico e privado de sentido.

Camus recusa toda literatura explicativa; descrever é a ambição do pensamento absurdo e, conseqüentemente, da criação absurda. A obra de arte não vai explicar nem tentar resolver um problema insolúvel, o absurdo. Portanto, o artista cria não para dar esperança ou atribuir um sentido à vida, mas para fixar a falta de sentido. A obra de arte descreve a realidade, o abandono do homem em um mundo privado de esperança, a condenação à morte que não conduz ao desespero, mas à revolta e ao amor pela vida. A criação absurda é o “negativo de nossa própria condição” (PINTO, 1998, p. 149-150), isso a faz ser uma filosofia posta em imagens.

Ela é também o testemunho perturbador da única dignidade do homem: a revolta tenaz contra sua condição, a perseverança em um esforço considerado estéril. Ela exige um esforço cotidiano, o domínio de si, a apreciação exata dos limites da realidade, a medida e a força. Constitui uma ascese. Tudo isso “para nada”, para repetir e marcar o passo. Mas talvez a grande obra de arte tenha menos importância em si mesma do que na experimentação que exige de um homem e na oportunidade que lhe oferece para superar seus fantasmas e se aproximar um pouco mais da sua realidade nua (CAMUS, 1965b, p. 190-191).

O criador absurdo cria para nada. Ele tem consciência da efemeridade de sua obra. Para uma obra ser verdadeiramente absurda, não basta apresentar o desacordo fundamental. Trata-se, segundo o franco-argelino, de

se manter nessa constatação, isto é, de ser fiel a essa verdade. A criação comprometida com o absurdo é uma satisfação solidária, visto que “ela é um meio de comover o maior número de homens, oferecendo-lhes uma imagem privilegiada dos sofrimentos e das alegrias comuns. Logo, obriga o artista a não se isolar; pois ela o submete à verdade mais humilde e mais universal” (CAMUS, 1965i, p. 1071). O artista deve “trabalhar e criar ‘para nada’, esculpir na argila, saber que sua criação não tem futuro, ver sua obra destruída em um dia” (CAMUS, 1965b, p. 189). Assim, descrevendo o fracasso<sup>13</sup> da existência humana, o artista mantém a consciência.

A criação artística, na perspectiva camusiana, é tão exigente quanto o ensaio. Em outras palavras, não há fronteira entre o pensamento absurdo e uma obra verdadeiramente absurda. A obra de arte é uma paixão sem amanhã e sem esperança; nela, o criador não busca renunciar a sua existência, mas “renovar-se em imagens” (CAMUS, 1965b, p. 192). Nesse universo onde “criar é viver duas vezes” (CAMUS, 1965b, p. 173), o impulso criativo aponta para a duplicação do real. Assim, essa estética é o “negativo de nossa própria condição” (PINTO, 1998, p. 149-150) e, como a humanidade, ela está destinada a ser perecível.

Nessa perspectiva, os escritores não devem se calar perante as injustiças, visto que estão embarcados em seu tempo e em sua condição. Em virtude de sua rejeição à literatura engajada, Camus prefere, nos *Discursos da Suécia*, o termo *embarqué* [embarcado] ao termo *engagé* [engajado]. Segundo a análise de Rey, “o engajamento seria, por parte do artista, uma atitude voluntária que implicaria um sacrifício de sua arte, o embarcamento resulta de uma situação em que não há escolha, ele não tem o direito de fugir” (REY, 2000, p. 69). É o embarcamento com o real que atribui valor à criação.

---

<sup>13</sup> Afirma Camus: “são os fracassos da exigência absurda que melhor nos ensinam o que ela é” (CAMUS, 1965b, p. 193).



A partir do momento em que a própria abstenção é considerada como uma escolha, punida ou louvada como tal, o artista, queira ou não, está embarcado. Embarcado me parece, aqui, mais preciso que engajado. Não se trata, para o artista, de um engajamento voluntário, mas antes de um serviço militar obrigatório (CAMUS, 1965i, p. 1079).

O artista absurdo coloca, à sua maneira, as imagens vivas de nossa miséria. A arte é um meio com que o criador absurdo luta contra o terror e a morte. Ao denunciar as atrocidades cometidas contra o homem, o escritor lúcido compreende melhor o objetivo de sua profissão. Ele não tem o direito de ignorar os dramas de seu tempo e de sua condição ontológica. A visão camusiana de sua época pode ser traduzida na seguinte anotação de seus *Cadernos*: “não há manhãs sem agonias, noites sem prisões, e meios-dias sem massacres horrorosos” (CAMUS, s/d, p. 286). Assim, o criador é incapaz de se separar do infortúnio da vida e, por conseguinte, partilha sua condição, exprimindo as imagens vivas de nossa miséria. Não compete ao criador ajudar os outros, se eles mantêm qualquer forma de esperança. O criador absurdo homenageia a nossa vida miserável. Mais do que uma opinião sobre seu tempo, o artista participa dele intensa e perigosamente e, ao aceitá-lo, simultaneamente aceita sua profissão e o embarcamento inerente a ela.

Diante de tanta miséria, se o artista é condescendente com ela, sua criação não passará de divertimento, e, assim, teremos “uma produção ou de animadores ou de gramáticos da forma, o que, em ambos os casos, resultará em uma arte separada da realidade viva” (CAMUS, 1965i, p. 1082). A obra de arte, tal como Camus a compreende, é comprometida com o absurdo, não é desinteressada, pois a arte pela arte é uma frívola abstração que separa o homem da realidade.

A arte pela arte, o divertimento de um artista solitário, é justamente a arte artificial de uma sociedade fictícia e abstrata. Seu resultado lógico é a arte dos salões ou a arte puramente formal que se nutre de preciosismos e abstrações e que acaba destruindo toda realidade (CAMUS, 1965i, p. 1083)

Enquanto a obra de arte desinteressada ignora os dramas humanos, a arte camusiana tem o mesmo universo que o homem. Seu universo é tão belo e tão edificante quando o nosso. A criação comprometida com o absurdo é um grito de revolta contra a absurdidade da existência. “A arte, em certo sentido, é uma revolta contra o mundo no que ele tem de fugaz e inacabado [...]. A arte não é nem recusa total, nem consentimento total do que é, mas ao mesmo tempo é recusa e consentimento [...]” (CAMUS, 1965i, p. 1090).

O criador absurdo contesta o mundo, sem negá-lo. Trata-se, portanto, como já dissemos, de manter o equilíbrio. Nessa direção, afirma Camus: “quanto mais forte for a revolta de um artista contra a realidade do mundo, maior será o peso do real que a equilibrará” (CAMUS, 1965i, p. 1090). Desse modo, notamos que a obra de arte, sendo um grito de revolta contra a absurdidade da vida, faz com que seja impossível estabelecer uma fronteira entre ética e estética, pois elas partilham o mesmo universo e têm a mesma ambição, visto que “virtudes éticas e virtudes estéticas correspondem umas às outras” (REY, 2000, p. 65). A criação artística nasce da revolta e se traduz no plano estético.

\*\*\*

*O estrangeiro* é uma filosofia posta em imagens. Esse curto romance se divide em duas partes. A primeira tem início com a notícia da morte da mãe de Meursault, em um asilo em Marengo. O protagonista do romance foi um estrangeiro ao ritual fúnebre, visto que não manifestou qualquer sinal de dor e pesar. Além disso, um dia após o funeral, foi ao cinema com uma amiga, assistir a um filme cômico e, em seguida, iniciou com ela uma

relação amorosa. No final da primeira parte, Meursault assassina um árabe com um tiro; depois, com o corpo caído, dispara mais quatro vezes. A segunda parte do romance é marcada pela prisão, pelo processo e pela condenação de Meursault. Todavia, o centro do processo não será o assassinato, mas a sua estranheiridade aos valores morais dominantes na sociedade<sup>14</sup>. Meursault não se defende nem mente. Ele não entra na farsa do julgamento. *O estrangeiro*, como veremos, não é apenas um romance que coloca o problema do absurdo, mas uma criação propriamente absurda. Meursault sempre viveu conforme as regras do absurdo, ele é um homem sem esperança, sem perspectiva e sem ambição. Sua vida limita-se à simplicidade do dia a dia.

Jean-Paul Sartre, em sua “Explicação de *O Estrangeiro*”, inspirada na leitura de *O mito de Sísifo*, marcou profundamente a interpretação desse romance de Albert Camus. Segundo o existencialista francês, Meursault experimenta o absurdo teorizado em *O mito de Sísifo*. Meursault é a personificação do homem absurdo, ele “é o homem face ao mundo” (SARTRE, 2005, p. 120). Segundo Sartre, *O estrangeiro* seria uma versão romancada de *O mito*, um romance que respira os mandamentos do absurdo, que representa a nudez do homem perante a absurdidade da vida, ou seja, *O estrangeiro* ilustra o sentimento de divórcio entre o homem e o mundo. Assim, seguindo a leitura sartreana, *O mito de Sísifo* ilustra a noção do absurdo, enquanto *O estrangeiro* ilustra o sentimento do absurdo.

Poderíamos dizer que *O mito de Sísifo* visa nos dar essa noção e que *O Estrangeiro* quer nos inspirar esse sentimento. A ordem de publicação das duas obras parece confirmar essa hipótese: *O Estrangeiro*, lançado primeiro, nos mergulha sem comentários no “clima” do absurdo; o ensaio vem em seguida para

---

<sup>14</sup> O protagonista é, certamente, um estrangeiro em relação aos valores morais convencionais; todavia, não podemos dizer que ele é um estrangeiro em relação aos prazeres sensíveis, pois ele está totalmente integrado fisicamente à natureza.

iluminar a paisagem. Ora, o absurdo é o divórcio, o deslocamento. *O estrangeiro* seria então um romance do deslocamento, do divórcio, do desterro. Daí sua hábil construção: 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, 2005, p. 124-125, grifos no original).

### Convicto da inutilidade de todo princípio de explicação,

*O estrangeiro* não é um livro que explica; o homem absurdo não explica, ele descreve. Tampouco é um livro que prova. Camus tão-somente propõe e não se preocupa em justificar o que é, por princípio, injustificável. *O mito de Sísifo* vai nos mostrar de que maneira devemos acolher o romance de nosso autor. [...]. É verdade que ele acreditou dever dar à sua mensagem romanesca uma tradução filosófica, que é precisamente *O mito de Sísifo* (SARTRE, 2005, p. 121).

Meursault tem uma perspectiva sensorial incomum e ingênua do mundo, mais próxima da perspectiva de uma criança desamparada que da perspectiva de um adulto (MÁDOZ, 2014, p. 143). O protagonista é guiado pelos adultos. São o diretor do asilo e o porteiro que indicam a Meursault o que deve fazer, na qualidade de filho da falecida. Meursault é consciente de sua dor e de seu prazer, mas é incapaz de compreender o mundo conceitualmente, pois seu pensamento é formado exclusivamente por suas sensações (AMIOT, 1995, p. 12). Essas características marcam toda a primeira parte do romance.

Na narrativa de *O estrangeiro*, “cada frase é um presente” (SARTRE, 2005, p. 129). Meursault vive na gratuidade e na sucessão de presentes. Diz Sartre (2005, p. 129) sobre a redação de *O estrangeiro*: “A frase é precisa, sem aresta, fechada em si mesma; é separada da frase seguinte por um nada”. E mais adiante (p. 130) continua: “Em vez de se lançar como uma ponte entre o passado e o futuro, a frase não é nada mais que uma

pequena substância isolada que se basta a si mesma”. Desse modo, a ingênua perspectiva sensorial de Meursault “desaba e renasce a cada pulsão temporal” (SARTRE, 2005, p. 131).

No julgamento, pelo fato de não ter chorado durante o funeral, Meursault é acusado de matar moralmente a mãe. E, por isso, merece ser condenado com o mesmo castigo de um parricida, a saber, a pena capital. Assim, por sua indiferença aos valores convencionais, foi condenado à morte. Segundo a acusação, ele assistiu ao enterro com um coração de assassino, e o primeiro crime o preparou para o segundo. O absurdo aqui é muito bem ilustrado. Em *O mito de Sísifo*, Camus nos oferece três exemplos do absurdo, entre eles, um veredito que não está de acordo com as provas apresentadas (CAMUS, 1965b, p. 120).

Camus redige *O estrangeiro* de modo que Meursault apareça mais como uma vítima do tribunal e das convenções sociais do que como assassino. O réu não compreende os tecnicismos e as abstrações morais e jurídicas<sup>15</sup>. Ele não se justifica, diz a verdade: “matei ‘por causa do sol’” (CAMUS, 1962, p. 1198). No entanto, vale lembrar que o homem absurdo não pode ser compreendido totalmente<sup>16</sup>, e, por isso, não é possível fazer um eficaz julgamento do assassinato que Meursault cometeu. Ele vive<sup>17</sup> de uma maneira que não pode ser justificada pelos valores convencionais. Por isso, ele é culpado, aos olhos da sociedade, e pela primeira vez, no tribunal, compreende que é um estrangeiro.

---

<sup>15</sup> “O leitor compassivo, comovido pela impotência de Meursault, só pode estremecer-se diante do relato frio e convencional que oferece o defensor: o acusado é um homem honesto, um trabalhador sério, fiel à sua empresa, querido por todos e sensível às desgraças alheias, um filho modelo que manteve sua mãe junto a ele até quando foi possível, até que finalmente confiou seus cuidados a um asilo, pensando que a anciã estaria melhor ali que em seu modesto apartamento” (MÁDOZ, 2014, p. 142).

<sup>16</sup> Como o próprio absurdo.

<sup>17</sup> “O homem absurdo [...] quer viver, sem abdicar de nenhuma de suas certezas, sem amanhã, sem esperança, sem ilusão, sem resignação tampouco. O homem absurdo se afirma na revolta” (SARTRE, 2005, p. 120).

No tribunal, Meursault é acusado de um duplo homicídio: matar um árabe e matar moralmente a mãe. Segundo José Jackson de Carvalho (2009, p. 146-148), o assassinato do árabe também é um duplo homicídio. Primeiro, Meursault dá um tiro e, depois, com o árabe caído, dispara mais quatro vezes. O árabe representa, com base na biografia de Camus, duas pessoas diferentes: quando Camus era criança, sua mãe teve um amante, mas seu tio Étienne não aceitava essa relação da irmã, o que a levava a encontrar o amante apenas às escondidas. Até que um encontro imprevisito entre o tio e o amante da mãe acabou em uma briga. Essa história é narrada em *O estrangeiro*, em que o trio é composto por Raimundo, sua amante e o irmão de sua amante, o árabe.

A única diferença é a entrada em cena de um quarto personagem, o narrador que, colocando-se ao lado de Raymond, assassinará o Árabe, em seu lugar. O primeiro assassinato não é, propriamente falando, edipiano, porquanto a vítima é um irmão, e não um pai. Existe, entretanto, uma certa relação com a mãe, que este irmão ciumento e possessivo trata como se fosse seu marido. Nessa hipótese o árabe seria o substituto do tio Étienne, e a cena do assassinato cometido por Meursault, a repetição aproximada da distante “rixa violenta” a que Camus, então criança, de forma constrangedora, teve que assistir. (CARVALHO, 2009, p. 147)

Já o segundo assassinato é diretamente edipiano. Em uma noite, Camus, agora não mais criança, foi chamado às pressas à casa de sua mãe, pois ela tinha sido violentada por um desconhecido. Camus, então, passou a noite ao seu lado. De acordo com os habitantes do bairro, o agressor era um árabe. Esse relato levou Carvalho a crer que o agressor de sua mãe está presente em *O estrangeiro*.

No imaginário do romancista, Meursault mata, com o primeiro tiro, o Árabe envolvido no litígio entre ele e Raymond [...]. E, em um segundo momento, com quatro tiros subseqüentes, mata o “segundo Árabe” (ambos – o real e o

imaginário – encarnados numa mesma e única pessoa). Esse segundo, no seu imaginário, era o agressor da mãe de Camus. (CARVALHO, 2009, p. 147)

Segundo a análise sartreana, Meursault não é “nem bom nem mau, nem moral nem imoral” (SARTRE, 2005, p. 177).

Ele é *inocente*. Inocente como aqueles primitivos de que fala Somerset Maugham, antes da chegada do pastor que lhes ensina o Bem e o Mal, o permitido e o proibido [...]. Um inocente em todos os sentidos do termo, um “idiota” também, se quiserem. E agora compreendemos plenamente o título do romance de Camus. O estrangeiro que ele quer descrever é justamente um desses terríveis inocentes que fazem o escândalo de uma sociedade porque não aceitam as regras de seu jogo. (SARTRE, 2005, p. 120, grifo no original)

Ele não se justifica, “inocente é aquele que não se explica” (CAMUS, s/d, p. 70), registra Camus em seus *Cadernos*. Na mesma direção, escreve Carvalho (2009, p. 154):

O comportamento de Meursault constrange as pessoas porque, de certa forma, desmascara a ficção do mito coletivo e a hipocrisia que a exprime: o amor filial como um dado naturalmente humano. Ele tem sua forma própria de manifestar afeto por sua mãe. Forma que não coincide com aquela dominante na sociedade em que vive, perante a qual é um estranho, um estrangeiro.

Enfim, esse clássico da literatura é um romance fiel ao absurdo e uma filosofia posta em imagens, pois *O estrangeiro* é uma obra que descreve o homem perante a absurdidade da vida e que apresenta, independente da motivação, da culpa ou da inocência de Meursault, o assassinato como símbolo da desmedida. É uma obra que questiona os valores morais tradicionais por meio de uma narrativa que não apenas narra, mas descreve o real, elaborando uma visão de mundo. Esse curto romance apresenta a nudez do homem perante a ausência de sentido da vida e

aborda questões éticas, ao descrever a realidade: o abandono de um homem no mundo privado de esperança, a condenação à morte, que não conduz ao desespero, mas à revolta e ao amor pela vida.



## Terceira parte

### Existência filosófica e ensino filosófico

#### 3.1 Absurdo e ensino de filosofia

Em Albert Camus não há uma separação entre vida e filosofia, sua biografia e sua filosofia estão intimamente ligadas. A vida filosófica de Camus foi construída a partir de suas observações e reflexões sobre o cotidiano, dela ele extraiu suas ideias e as expôs publicamente, seja como ensaísta, como artista ou jornalista. Camus fez parte de uma tradição que não se anulou diante do passado, visto que ele foi à história do pensamento filosófico para buscar resposta às suas inquietações, não para possuir erudição. Afinal, quem está convicto da falta de sentido da vida não perde tempo em busca de uma erudição vazia. Em Camus, a história do pensamento filosófico é uma história de vida, uma história de encontros e embates. Assim, o franco-argelino fez parte de uma tradição de criticar a tradição. É essa postura crítica, existencial e criativa que deve existir em nossos estabelecimentos de ensino.

Neste capítulo, meu<sup>1</sup> objetivo é investigar o ensino de filosofia no cenário universitário brasileiro, tendo o absurdo como ponto de partida. Contudo, não pretendo defender um ensino de filosofia em Camus ou uma proposta camusiana para o ensino de filosofia, mas alargar os conceitos camusianos de absurdo, suicídio, assassinato e revolta, para propor um filosófico ensino de filosofia.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> A partir desse momento faço questão de falar em primeira pessoa.

A missão francesa no processo de criação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo trouxe várias consequências para o ensino de filosofia no Brasil. Essa missão foi realizada em dois momentos, a saber, na década de 1930 e na década de 60. Reconheço a relevância da missão francesa da década de 30 e de seu principal expoente, o professor Jean Mangüé, mas privilegio o segundo momento da missão, pois foi nele que surgiu o método estruturalista, responsável pelos rigorosos estudos exegéticos de textos clássicos da história da filosofia, o que, por sua vez, desembocou em uma modalidade historiográfica do ensino de filosofia no Brasil. Devido à sua grande influência na formação filosófica brasileira, essa metodologia predominou e ainda predomina como a legítima maneira de estudar e ensinar filosofia na academia brasileira.

Os estudos de filosofia no Brasil, antes da citada missão, eram, geralmente, amadores, baseados em manuais, improvisações e traduções não confiáveis. Nesse sentido, o rigor trazido com os mestres franceses, mais precisamente com Martial Guérout e Victor Goldschmidt, modernizou o estudo e o ensino de filosofia no País. Nessa direção, afirma Paulo Arantes (2000): “Pela primeira vez estávamos aprendendo a estudar, a começar pela descoberta do que vinha a ser uma aula de verdade” (p. 67), deixando definitivamente para trás o diletantismo e a improvisação, para iniciar uma nova etapa, a da filosofia profissional. O estruturalismo, como mais tarde essa metodologia de leitura seria chamada, inaugurou uma nova fase dos estudos filosóficos no Brasil, impondo limite ao amadorismo e treinando muito bem os alunos de filosofia para compreender a ordem interna dos textos clássicos da filosofia.

Os textos que mais marcaram o modo de fazer pesquisa em filosofia no Brasil foram os artigos “O problema da legitimidade da história da filosofia”, publicado originalmente em 1956, pelas editoras Vrin, de Paris, e

I.S.F., de Roma<sup>2</sup>, e posteriormente publicado em português na *Revista de História* da Universidade de São Paulo, em 1963; e “Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos”, publicado originalmente em 1957, em *L’encyclopédie française*, ambos de Martial Guérout. Vale também destacar “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos”, de Victor Goldschmidt, escrito para o *XIe Congrès International de Philosophie*, que ocorreu na cidade de Bruxelas, em 1953, e publicado no Brasil, com tradução de Oswaldo Porchat<sup>3</sup>, em 1963, como Apêndice de *A religião de Platão*. Tenho conhecimento da relevância de Victor Goldschmidt na segunda fase da missão francesa, mas, a fim de cumprir meu objetivo, dou preferência aos textos de Martial Guérout.

\*\*\*

Segundo Martial Guérout (1968), a investigação filosófica deve partir da história da filosofia, pois ela, a história da filosofia, é a condição necessária e rigorosa da pesquisa filosófica. É ela que valida “a reflexão filosófica de qualquer época” (p. 191). Para Guérout (1968, p. 191), a pesquisa filosófica é indissociável de sua história. No entanto, ele ressalta que a historiografia não é um fim, mas um meio para estimular a reflexão pessoal. “Não se trata de satisfazer uma vã curiosidade erudita, ... mas de assegurar o melhor contato efetivo entre o pensamento filosófico do momento e o autêntico pensamento de outrora, em vista de fortificar e de estimular a reflexão filosófica presente”.

Entretanto, a proposta do missionário francês foi deturpada, e o método passou a ser um fim, o que resultou na inadequação entre ensino de filosofia e filosofar, afastando o aspirante de filósofo da criação filosófica. Ao olharmos as teses, as dissertações, os trabalhos de conclusão de curso

---

<sup>2</sup> Composto parte da obra *La philosophie de l’histoire de la philosophie*.

<sup>3</sup> Porchat foi aluno de Victor Goldschmidt, professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e fundador do Centro de Lógica e Epistemologia da Universidade Estadual de Campinas, além de um dos principais incentivadores do método estruturalista no Brasil; e, posteriormente, foi um dos principais críticos desse método.

e os artigos em revistas de filosofia, percebemos que são, em sua maioria, trabalhos meramente interpretativos, sem qualquer posicionamento pessoal, ou seja, são trabalhos sobre “O conceito de X em Y”<sup>4</sup>. A imposição a essa metodologia de trabalho afasta o estudioso de filosofia da criação filosófica, substitui suas inquietações, se ele as tiver, pela estrutura interna do texto que investiga, tornando-se, assim, na melhor das hipóteses, um especialista em ideias alheias.

A especialização em ideias alheias, por si só, não é filosofia. Pesquisa sobre “O conceito de X em Y” é pesquisa em história da filosofia, não pesquisa em filosofia. Fazer história da filosofia é distinto de fazer filosofia, assim como fazer história da ciência não é fazer ciência. Não pretendo separar filosofia de sua história; o que proponho, concordando com Guérout (1968, p. 191-192), é que a historiografia da filosofia seja um combate de ideias que assegure o melhor contato com o autêntico filosofar. O estudo filosófico da história da filosofia é uma polêmica, não uma estéril erudição. Enquanto a erudição vazia busca a ordem interna das razões, o filósofo recorre à história da filosofia com o objetivo de resolver problemas, inquietações. Tanto o filósofo quanto o historiador podem ser eruditos, mas há, entre eles, uma diferença essencial: o filósofo possui originalidade: defende suas ideias e as expõe publicamente. É a polêmica que une filosofia e sua história. Sem a polêmica, há um divórcio entre ambas.

A história da filosofia pode ser um importante instrumento de iniciação ao filosofar, talvez o principal, mas não o único. Se na história da filosofia encontramos filósofos eruditos, como Edmund Husserl e Martin Heidegger, também encontramos uma lista de não eruditos, como por exemplo, Albert Camus, Louis Althusser e René Descartes. A investigação de Camus sobre o absurdo e a revolta buscou revolver problemas, como a

---

<sup>4</sup> Por exemplo, “A educação em Platão”, “A liberdade em Kant”, “O absurdo em Camus”, etc.

questão do suicídio e do assassinato; quando ele recorreu à história da filosofia, foi buscando o diálogo com suas inquietações. Althusser leu pouco Marx, e muito do que escreveu sobre a concepção marxista de ideologia foi inferido de sua capacidade dedutiva, fato confirmado em sua autobiografia publicada postumamente (PALÁCIOS, 1997, p. 56-58). A defesa de aquisição de um sólido conhecimento em história da filosofia como um pré-requisito para a criação filosófica vem na direção de advertir os estudantes (alunos e professores) do risco de “reinventar a roda”. Entretanto, vale lembrar que a prova da existência do *cogito* a partir da dúvida, defendida por Descartes, em 1637 e em 1641, no *Discurso do método* e nas *Meditações de filosofia primeira*, respectivamente, já estava contida há 12 séculos nas obras *A Trindade*, *A cidade de Deus* e *O livre arbítrio*, de Santo Agostinho, o que não diminuiu a importância de Descartes. Isso mostra que um grande conhecimento em história da filosofia não é condição necessária para filosofar. Se é verdade que a história da filosofia é um elemento importante para o ato de filosofar, também é verdade que, dependendo de como é trabalhada com os alunos, ela propicia o contrário, a saber, o suicídio filosófico.

Martial Guérout propõe uma minuciosa investigação historiográfica da filosofia, mas com a problematização, como o confronto com a tradição, pois é assim, segundo o filósofo francês, que ocorre a criação filosófica associada a um estudo segundo a ordem das razões. “Desse modo, a história da filosofia não é, absolutamente, presença de um passado morto, mas de um passado vivo” (GUÉROULT, 1968, p. 204). É nesse sentido que, para Guérout, há uma legitimação da história da filosofia, pois ela, associada à problematização, será sempre um solo fértil para filosofar. A partir do momento em que a problematização foi excluída da proposta estruturalista, o estudo passou a ser exclusivamente interpretativo, tornou-se uma erudição vazia que profissionalizou o ensino de filosofia universitário no País,

treinando muito bem os alunos a lerem textos filosóficos e a dissertarem sobre “O conceito de X em Y” em suas teses, dissertações, artigos, livros, etc. Contudo, vale ressaltar que não é propriamente o método estruturalista que propicia o suicídio filosófico, mas a imposição deturpada de tal proposta.

Devido à deturpação da proposta de Guérout, o estudo de filosofia no Brasil passou a ser estudo de história da filosofia, e o ensino de filosofia passou a ser ensino de história da filosofia. A ordem interna das razões ocupou o lugar do problema. Sem problema não há filosofia, mas um passado morto feito por especialistas em ideias alheias.

Os textos filosóficos, segundo Guérout (2007, p. 243), possuem uma arquitetônica que deve ser buscada e explicada “em seus mínimos elementos” e até “o último detalhe”. Por arquitetônica, entende-se “uma totalidade que coordena, no interior de seu conceito, o conjunto de suas noções fundamentais, de seus problemas e de suas soluções” (GUÉROULT, 2007, p. 244). Contudo, a arquitetônica deve ser investigada para fortalecer a argumentação filosófica da realidade, isto é, para fortalecer a criação filosófica (GUÉROULT, 2007, p. 209), o que, lamentavelmente, muitas vezes, não ocorreu e não ocorre. A arquitetônica não se resume à exposição erudita de ideias alheias, mas envolve o meio pelo qual o filósofo constrói sua filosofia.

Uma vez que *toda filosofia* se constitui inteiramente pela combinação de procedimentos de lógica pura e de arquitetônica [...], *é apenas pela análise dessas estruturas e de suas imbricações que podemos apreendê-las*. Com isso, se justifica certa metodologia da história da filosofia, tendo em vista que essa história é concebida como o que deve dar acesso às realidades espirituais eternamente vivas nos grandes monumentos filosóficos (GUÉROULT, 2007, p. 246, grifos meus).

Conforme já afirmei, fazer história da filosofia não é fazer filosofia, porém, não estou alegando que seja necessário eliminar os estudos de história da filosofia para que ocorra a criação filosófica. A questão que levanto é: Que postura devemos ter diante da tradição, para que o pensamento filosófico continue? O filósofo Gonçalo Palácios, em seu artigo “Novo mundo, velhas filosofias”, publicado em 1993, em *Ciências Humanas em Revista*, escreve:

Apreendemos filosofia como ciência da tradição. E nossa tradição é européia. A filosofia européia é portanto uma condição ineliminável para aprendermos filosofia. O problema hoje é *como continuar a filosofia*. É aqui que, eu mantenho, deve haver uma ruptura com a tradição, seja européia ou não (PALÁCIOS, 1993, p. 33, grifos no original).

Essa ruptura não deve ser entendida como uma rejeição aos clássicos da história da filosofia, que geralmente são europeus ou estadunidenses, visto que a história do pensamento filosófico impulsiona novas pesquisas e reflexões. O que Palácios propõe, e com ele concordo, é uma rejeição de atitudes *européizantes*, tradicionalistas e academicistas, pois são exatamente essas atitudes que colocam um abismo entre o estudante e o filosofar. Se há algo que deve ser negado na tradição é que ela seja transmitida e aceita com passividade.

Observemos desde o início que se existe uma tradição na filosofia, ela é a tradição de negar a tradição. A história da filosofia é a história da negação, superação ou esquecimento dos grandes sistemas filosóficos. Esses sistemas têm, pois, uma coisa em comum: a crítica do passado filosófico (PALÁCIOS, 1993, p. 35).

A atitude crítica em relação ao passado e também em relação ao presente acompanha o pensamento filosófico desde seu surgimento. As

teorias filosóficas não foram formuladas para serem aceitas com passividade, mas para serem discutidas, pois elas estão abertas ao diálogo, à discussão, à reformulação e à correção. Karl Popper (1975, p. 320), em “O balde e o holofote”, também argumenta nessa direção:

Não pode ser por mero acidente que Anaximandro, discípulo de Tales, desenvolveu uma teoria que diverge explícita e conscientemente da de seu mestre, e que Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, tenha divergido de modo igualmente consciente da doutrina de seu mestre. A única explicação parece ser a de que o próprio fundador da escola, ele próprio, tenha desafiado seus discípulos a criticarem sua teoria e que eles hajam transformado essa nova atitude crítica de seu mestre numa nova tradição.

O estudo historiográfico, em si, é insatisfatório para quem desejar fazer filosofia; no entanto, ele é extremamente relevante para que a filosofia continue. Todavia, para que o estudo de história da filosofia seja filosófico, é necessário que historiador tenha seus próprios problemas e os articule com a história da filosofia. Nessa direção, afirma Palácios (1993, p. 41, grifos no original): “O filósofo não abre um livro para *interpretá-lo*”, mas “para *debater*”, ou seja, trata-se de ir à história do pensamento filosófico para auxiliar e fundamentar a reflexão pessoal que se inicia com o problema<sup>5</sup>, com as inquietações. É assim que a história da filosofia se articula com a criação filosófica.

Segundo Camus (1965b, p. 154), há várias maneiras de cometer o suicídio. Uma delas, penso, é a prática acadêmica e antifilosófica que resulta na eliminação do problema. Isso denomino de suicídio filosófico no meio acadêmico. Muitos alunos chegam à graduação em Filosofia com o desejo

---

<sup>5</sup> Não há problema essencialmente filosófico. O que é filosófico é o trato que se dá ao problema. O problema do suicídio, por exemplo, pode ser investigado filosoficamente, como fez Albert Camus, mas também pode ser investigado pela antropologia, pela psicologia, etc. Não há problema – reitero – exclusivo da filosofia.



de filosofar, mas, ao iniciar o curso, logo percebem que o espaço para reflexão pessoal é muito reduzido, quase inexistente. Esse desejo não é estimulado, mas desestimulado, visto que ao aluno é imposta uma metodologia de leitura estrutural e, nesse contexto, o problema (se o aluno tiver) é substituído pela ordem interna das razões, suprimindo, assim, a possibilidade de filosofar.

Não é o método que mata o pensar filosófico, mas o aluno que se doutrina por esse método que elimina suas próprias inquietações, cometendo, assim, um suicídio filosófico, pois o apego dogmático a uma doutrina metodológica de leitura estrutural desproblematizada é um forte empecilho<sup>6</sup> para pensar filosoficamente.

No meio acadêmico não é raro encontrar professores que desestimulam o pensar filosófico de seus alunos com expressões como: “Você ainda não está à altura de criticar este filósofo”, que quase sempre é um filósofo europeu ou estadunidense já morto. É lamentável a atitude de professores que assim agem e de alunos que com eles concordam. Todo professor que desestimula o confronto entre o aluno e um filósofo (seja consagrado ou não) estimula o suicídio filosófico. O ensino, tal como está atualmente estruturado, é uma barreira para a reflexão filosófica, é uma barreira entre o aluno e suas inquietações.

Ao olharmos para a tradição filosófica, percebemos uns filósofos negando outros, opondo-se a outros, minimizando e até ridicularizando outros. É essa postura crítica perante a tradição que deve permanecer, para que a filosofia continue. A filosofia não avança, se não houver um enfrentamento à tradição. Enfim, para que a filosofia continue, ou seja, para que o estudante de filosofia não cometa o suicídio filosófico, para que ele não seja obrigado pelo meio acadêmico a escrever sobre “O conceito de

---

<sup>6</sup> É um empecilho, e não um completo fechamento para a filosofia, pois, ao contrário do suicídio físico, o suicídio filosófico não é definitivo, e a chama do pensamento pode, posteriormente, ser reacendida.

X em Y”, é crucial que ele tenha a liberdade de continuar a tradição filosófica do enfrentamento, do debate, do confronto, da criação e que exponha suas ideias publicamente.

\*\*\*

O Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, chamado por Paulo Arantes de “departamento francês de ultramar”<sup>7</sup> (1994), criou o primeiro programa de pós-graduação em filosofia do País, sendo, portanto, responsável por grande parte da formação dos professores de filosofia no Brasil e, conseqüentemente, pela “peste do comentador” (PALÁCIOS, 1997, p. 9) que se espalhou em solo brasileiro e pelo absurdo entre o ensino de filosofia e o ato de filosofar.

Para que uma historiografia seja filosófica, segundo Guérault (1968, p. 200), “o historiador da filosofia deverá previamente fazer-se filósofo”. Quando o “departamento francês de ultramar” passou a entender o estruturalismo como fim e não como meio para a reflexão, instaurou-se entre nós um erudito ensino não filosófico de filosofia. Nesse sentido, entendo que um estudo centrado na história da filosofia, sem abertura para a criação filosófica, pode ser compreendido como uma ampliação do conceito de absurdo, visto que também ilustra uma inadequação, uma fratura, um divórcio, mas, agora, entre o mundo acadêmico e o filosofar.

O absurdo entendido como a fratura entre o homem e o mundo é ilustrado, aqui, pelo divórcio entre o ensino de filosofia e o ato de filosofar. No entanto, não proponho a fidelidade ao absurdo no ensino de filosofia, mas sua eliminação. Para Camus, o que possibilita o filosofar é a manutenção do absurdo, porque ele é o seu problema, é o seu ponto de partida

---

<sup>7</sup> Em 1966, em sua visita ao Brasil, Michel Foucault definiu o departamento de filosofia da USP como um “bom departamento francês de ultramar”. Posteriormente, essa definição seria o título da clássica obra de Paulo Arantes, mas sem o “bom” (JANINE RIBEIRO, 2007).

para filosofar. Porém, no que diz respeito ao ensino, o absurdo ilustra justamente o contrário: um impedimento para enfrentar o problema e, conseqüentemente, para filosofar.

O ensino de filosofia no meio acadêmico é marcado pelo absurdo, visto que, nele, o aluno é impedido de se lançar no filosofar, de pensar sua própria existência, de pensar seu ser-no-mundo de maneira autêntica, trazendo à evidência aquilo que é ocultado pelos gestos irrefletidos do dia a dia. O que proponho para o ensino de filosofia é que ele seja filosófico e não propicie o suicídio, mas a continuação do filosofar, que seja preservada a tradição de criticar a tradição, para que, assim, o passado não seja um passado morto, mas vivo. Segundo penso, ensinar filosoficamente filosofia exige que o professor seja filósofo e que, com seu filosofar, deixe o aluno livre para um autêntico existir filosófico.

A atividade filosófica acadêmica tornou-se mecânica e sem vitalidade, “em um enorme aparato em que professores e estudantes aparecem submetidos a rotinas estáticas e desprovidas de sentido” (CABRERA, 2010, p. 62). O ambiente acadêmico está cheio de gestos irrefletidos e sem vida, o professor está cheio de trabalhos burocráticos, já o aluno aprendiz de profissional, encabeça “uma iniciação científica, aos 19 anos, começa o mestrado aos 22, o doutorado aos 24” (JANINE RIBEIRO, 2003, p. 128), quatro anos mais tarde conclui o doutorado, nunca saindo da tutela da academia: segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado no mesmo ritmo, uma década de bolsa em um percurso de vida a que falta justamente um pouco de vida. Como disse Julio Cabrera (2010, p. 62-63) em seu *Diário de um filósofo no Brasil*:

Qualquer sinal de vitalidade filosófica é visto hoje como uma amostra de “falta de seriedade” e “pouco profissionalismo”. “Improvisar”, que parece uma das mais interessantes virtudes de um pensador “em movimento”, tornou-se hoje sinônimo de falta de seriedade. Improvisar, porém, não é “pensar de última

hora”; pelo contrário, pode ser o sinal de estar a pensar há já muito tempo, sempre na necessidade profunda da retificação, às vezes no último minuto (e já perdido os auxílios econômicos por “vencimento do prazo”).

Em nosso cenário acadêmico, um filósofo não tem, muitas vezes, espaço para amadurecer suas ideias. Nessa direção, afirma novamente Julio Cabrera na mesma obra (p. 63):

Tudo parece construído para inteligências medianas e conformistas, capazes de assimilar um modelo para sua correta aplicação. Nas universidades, não se espera que ninguém desenvolva uma filosofia, e se alguém tentasse fazê-lo seria mal avaliado, e considerado irresponsável.

Nos eventos de filosofia, assim como nos trabalhos monográficos de fim de curso ou nos trabalhos de mestrado ou doutorado, poucos expositores apresentam posturas filosóficas próprias. Não há explicitamente nenhuma proibição a trabalhos mais autorais, mas aquele que tem a ousadia de apresentar um trabalho que não se limita ao mero comentário será assistido com sarcasmos e o autor será considerado um filósofo dileitante e sem rigor. Assim, apesar de não ser explícita a proibição a trabalhos autorais, a prática da comunidade filosófica é de repressão e exclusão.

Minha proposta para um filosófico ensino de filosofia vai em direção oposta a muitas práticas acadêmicas habituais, pois, segundo penso, o professor-filósofo auxilia o aluno a olhar em direção a si. Nessa concepção de ensino, o educador-filósofo assume a existência como um processo de autoconstituição, em que o seu filosofar é um incentivo para que o aluno possa olhar e refletir sobre suas inquietações, para que assim possa se libertar da *autômata* vida acadêmica e iniciar uma *autônoma* vida criativa.

Como já disse no primeiro capítulo, tudo começa com a consciência. A partir do despertar da consciência, que ocorre simultaneamente ao questionamento da vida mecânica, abordei os gestos irrefletidos do dia a dia,

que impedem a condição humana de se revestir de uma nova visão. Agora, ao refletir sobre o ensino de filosofia, percebo que os gestos irrefletidos que acompanham a filosofia profissional impedem que o ensino de filosofia se revista de uma nova visão, ou seja, as práticas maquinais cotidianas na academia impossibilitam um filosófico ensino de filosofia.

Enfim, para um filosófico ensino de filosofia, é necessário que o aluno tenha, no meio acadêmico, a liberdade para refletir e criar a partir de seus problemas. Nessa direção, afirma Ferreira Júnior (2013, p. 258): “o verdadeiro mestre não ensina nada, apenas deixa e faz ver a si mesmo o doloroso e intransferível processo de singularização e auto-constituição de si que todo homem deve perfazer em e por si mesmo”. Percebo, assim, em um filosófico ensino de filosofia, uma transcendência horizontal de um filosofar para outro, do professor para o aluno, em um doloroso processo de autoconstituição que ambos devem percorrer.

### **3.2 Do heterocídio ao parricídio**

No tópico anterior, abordei o ensino de filosofia no Brasil, defendi as teses de que há um absurdo na relação entre o ensino de filosofia e o ato de filosofar e que a imposição do método estruturalista culmina no suicídio filosófico. Agora, minha preocupação consiste em continuar a investigação sobre o absurdo que há nessa relação e mostrar que, além do suicídio filosófico, o método estruturalista, tal como foi trabalhado pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, culmina no heterocídio filosófico e que uma alternativa para essa situação é o parricídio. Para isso, partirei da visão de Oswaldo Porchat do método estruturalista.

Porchat, em seu Prefácio Introdutório à *Religião de Platão*, de Victor Goldschmidt, faz uma clara defesa desse método que busca reescrever a obra estudada respeitando todas as suas articulações estruturais. Trata-se

de uma atitude rigorosa e disciplinada de quem “não quer julgar um autor, mas compreendê-lo” (PORCHAT, 1963, p. 7). Nessa direção, continua Porchat (1963, p. 7-8):

Lançando mão de argumentos capciosos ou sofisticos, um historicismo superficial torna-se apenas cômodo pretexto para dogmatismos fáceis e intolerantes: “refuta-se”, “julga-se”, critica-se um autor e sua doutrina, sem ter-se levado a cabo a exigência de compreensão objetiva, e postulando-se paradoxalmente o caráter irrealizável da pretensão a uma tal compreensão. [...]. Ignora no mais das vezes um perigo fundamental que estreita sempre o intérprete: o de assumir uma posição polêmica em face da obra estudada – a melhor maneira de não compreendê-la.

Neste Prefácio, Porchat defende ideias que serão atacadas por ele mesmo, 35 anos mais tarde, em seu famoso “Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em Filosofia”<sup>8</sup>. Logo no início do discurso, diz Porchat: “Estamos aqui começando o II Encontro de Pesquisa na Graduação de Filosofia. E a pergunta imediatamente nos acode: *pesquisa em Filosofia ou pesquisa em História da Filosofia?*” (2010, p. 18, grifos meus.). A sólida tradição historiográfica francesa tem preparado o aluno com seriedade e rigor para a pesquisa em história da filosofia. O método estruturalista mostrou-se bastante eficiente para preparar o aluno de filosofia para compreender a estrutura interna das obras filosóficas, ou seja, esse método é eficiente para a pesquisa em história da filosofia. Mas será ele eficiente, também, para a pesquisa em filosofia, para o jovem estudante que procurou um curso de filosofia para dedicar-se à filosofia?

---

<sup>8</sup> Esse discurso foi proferido por Oswaldo Porchat em 18 de maio de 1998, no II Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da USP. Posteriormente, foi publicado sob o título “Discurso aos Estudantes de Filosofia da USP sobre a Pesquisa em Filosofia”, em *Dissenso – Revista de Estudantes de Filosofia*. São Paulo: USP, 1999. Esse texto foi novamente publicado em duas ocasiões: em 2006, pela Editora da Unijuí, no livro *A filosofia entre nós*, organizado por José Crisóstomo de Souza e, em 2010, na revista *Fundamento*, da Universidade Federal de Ouro Preto.

Em seu discurso aos estudantes da USP, Porchat continua convencido da eficiência do método estruturalista para compreensão de um sistema filosófico (2010, p. 19), mas, nesse momento, seu objetivo é ressaltar o lado negativo dessa metodologia de leitura em filosofia. Nessa direção, cito Porchat (2010, p. 21, grifos meus):

Quero interrogar-me aqui, porém, sobre se essa [prática do método estruturalista] é também a melhor maneira de preparar alguém para a prática da filosofia, para atender ao anseio original dos que vieram ao curso de Filosofia movidos por outra intenção que não a de tornar-se um dia bons historiadores do pensamento filosófico. Seus impulsos eram filosóficos. Acredito que se pode dizer isso de um bom número de nossos estudantes. E me ocorre, então, a seguinte pergunta, que formularei com alguma brutalidade: *estamos contribuindo para a concretização desses impulsos, ou os estamos matando?*

O que ganhamos em rigor, com a prática da pesquisa historiográfica, perdemos em criatividade. Os diálogos de Platão, Nietzsche com seus aforismos, Wittgenstein em desdizer a si próprio, recomendando o silêncio, e Camus com sua filosofia posta em imagens, teriam seus trabalhos reprovados pela tradição estruturalista. Todos eles seriam criticados por não terem a preocupação com as inúmeras referências bibliográficas ou com notas de rodapé (MARGUTTI, 2014, p. 400). Com o propósito de afastar o estudante do achismo, a prática do método franco-uspiano o afastou, também, do filosofar. Uma das consequências da imposição desse método foi o heterocídio filosófico, ou seja, a eliminação dos impulsos filosóficos dos alunos que buscam um curso de filosofia com o propósito de fazer filosofia.

Há várias formas de cometer a autoeliminação, isto é, o suicídio, assim como há diversos modos de empreender a eliminação do outro. Um

desses modos é o que aqui denomino “heterocídio filosófico”<sup>9</sup>, que, segundo minha compreensão, consiste na negação do outro por meio da eliminação de seus problemas, o que, por sua vez, impossibilita que o estudante dê um trato filosófico às suas inquietações. Em outras palavras, é negada a ele a vivência filosófica no ambiente acadêmico. Conforme mostrei no segundo capítulo, os revolucionários matavam em nome de uma felicidade futura. Aqui ocorre algo semelhante: obviamente não se trata de uma morte física, mas o heterocídio que os professores cometem também é feito em nome uma felicidade futura, de uma terra prometida, imaginando que, com uma sólida base historiográfica, os estudantes estarão, em tempos vindouros, preparados para pensar filosoficamente.

Oswaldo Porchat, com sua defesa intransigente do método estruturalista, foi, também, um dos professores que cometeram o heterocídio filosófico. “Os mais velhos sabem que eu fui durante décadas um defensor intransigente da ênfase unilateral no ensino historiográfico, que tenho uma dose bastante grande de responsabilidade pela orientação que prevaleceu no Departamento de Filosofia da USP” (PORCHAT, 2010, p. 24).

Em seu discurso, sua postura como professor e como orientador foi revista, reavaliada, problematizada e criticada. Porchat denunciou seus erros e procedimentos equivocados que resultaram em consequências infelizes. Oswaldo Porchat, antes de sua aposentadoria compulsória, cometeu um parricídio, ao refutar as teses de seus mestres e denunciar o que julgou falso e prejudicial para a criação filosófica no ambiente acadêmico. As críticas porchatianas ao academicismo só foram possíveis, sem cair em contradição, com o parricídio. Sua ruptura com a tradição historiográfica francesa foi radical – trata-se um questionar paterno, colocando-o à prova, denunciando seus erros e falhas, na tentativa de instauração de um novo

---

<sup>9</sup> O termo “heterocídio” me parece mais apropriado que “assassinato”, visto que o suicídio também é um assassinato, um assassinato de si.



princípio para a pesquisa e para o ensino de filosofia, por meio de argumentos formulados com certa brutalidade, para resolver um problema essencial, ou seja, para que a história da filosofia comece, no meio acadêmico, a dar lugar à filosofia.

O parricídio de Porchat pode ser descrito na citação seguinte:

Afirmar que os primeiros exercícios filosóficos serão forçosamente toscos, desajeitados, mesmo ingênuos, é proferir um truísmo banal, pois é forçosamente assim em todos os ramos do saber teórico, algo de análogo também ocorre em todos os ramos da sabedoria prática. Haverá outra maneira de aprender a fazer algo, no campo teórico ou prático, senão começando a fazer e fazendo, de preferência sob o acompanhamento e aconselhamento de um mestre, aquilo que se quer aprender a fazer bem? Não é, aliás, o mesmo que ocorre no aprendizado da historiografia filosófica? No que concerne particularmente ao aprendizado filosófico, caberá ao mestre apontar as necessárias imperfeições das primeiras tentativas, sugerir leituras que possam ser utilizadas como ponto de apoio para os passos seguintes, corrigir falhas de argumentação, estimular o debate filosófico entre os próprios estudantes. E, sobretudo, municiar os debates e discussões pelo recurso à utilização pontual de textos e passagens de obras filosóficas apropriadas ao tratamento dos temas em questão. Aliás, a impressionante proliferação de artigos sobre as mais variadas questões filosóficas na bibliografia filosófica contemporânea fornece um material abundante e mesmo inesgotável que poderá sempre servir de base de referência para tais propósitos. (PORCHAT, 2010, p. 30-31)

Para que a criatividade filosófica dos alunos tenha espaço nos departamentos de filosofia, é necessário que os estudantes sejam incentivados a se expressar livremente (ou pelo menos que não sejam proibidos de o fazer) nos cursos e seminários e que as pesquisas não sejam exclusivamente sobre “O conceito de X em Y”, mas sobre problemas, preferencialmente sobre aqueles que fazem parte das polêmicas filosóficas de nossos dias. Penso que, desse modo, com um filosófico ensino de filosofia, a criação

filosófica ocupe, cada vez mais, os espaços acadêmicos. É certo que a elaboração de propostas pessoais, criativas e autônomas pode possuir várias falhas, assim como a elaboração de exegese filosófica.

Se, no Prefácio Introdutório à *Religião de Platão*, Porchat (1963, p. 7, grifos no original) defende a busca que permite alcançar a objetividade na interpretação e na exposição dos sistemas filosóficos, “respeitando todas as suas articulações estruturais, *reescrevendo*, por assim dizer, *segundo a ordem das razões, a sua obra*, sem nada ajuntar, entretanto, que o filósofo não pudesse e devesse assumir explicitamente como *seu*”, três décadas e meia depois, ele afirma que “não é verdade que o conhecimento necessário que nossos estudantes devem ter dos autores clássicos exija o detalhamento minucioso e onibrangente de seus sistemas” (2010, p. 25). Se, por anos<sup>10</sup>, Porchat (2010, p. 27, grifos meus) defendeu o estudo segundo a ordem das razões, posteriormente ele o refutou, cometeu o parricídio e defendeu que os

estudantes sejam fortemente incentivados, *desde o início*, desde o primeiro ano, *a exprimirem livremente nos seminários, nos trabalhos e nas aulas os seus próprios pontos de vista sobre os assuntos tratados*. A tomarem posição, a criticarem, a ousarem criticar, se isso lhes parecer ser o caso, *mesmo as formulações dos grandes filósofos e suas teses*.

Incentivar a polêmica e o debate entre os alunos não é incentivar o achismo e a proliferação de ideias irresponsáveis, pelo fato de eles não terem uma sólida base historiográfica. A grande maioria dos filósofos consagrados também não teve essa formação. Se para filosofar fosse necessário o estudo segundo a ordem das razões, que surgiu apenas no

---

<sup>10</sup> “Quando eu comecei a lecionar na Filosofia, em 1961, eu era um estruturalista de carteirinha, e assim fiquei até 1967, 1968. Eu nunca quis ser historiador da filosofia, mas, porque pesava sobre mim a herança estruturalista, eu entendia que a única maneira de fazer filosofia corretamente era fazer história da filosofia” (PORCHAT, 2000, p. 122).

século passado, teríamos que excluir todos os filósofos anteriores ao século XX. Platão, Aristóteles, Descartes, Kant, etc., filosofaram porque pensaram por si. Como disse Porchat (2010, p. 29), ironicamente, em seu discurso, “eles não tiveram a felicidade de ser nossos alunos...”.

\*\*\*

É comum, no meio acadêmico profissional de filosofia, a falsa justificção que sem o sólido conhecimento em história da filosofia, o aspirante a filósofo corre o risco de “reinventar a roda”, ou seja, na tentativa de expor ideias próprias, expõe ideias já trabalhadas por algum filósofo da tradição. Conforme já disse no tópico anterior, a prova da existência do *cogito* a partir da dúvida, defendida por Descartes no século XVII, já tinha sido trabalhada no século V por Santo Agostinho. Apesar da grande proximidade dos textos de Descartes<sup>11</sup> com os de Agostinho<sup>12</sup>, estudiosos da obra cartesiana, como Etienne Gilson, isentaram Descartes de falta de originalidade. Conforme Julio Cabrera mostrou em seu *Diário* (2010, p. 137-149), os argumentos utilizados para isentar Descartes devem ser usados, também, para isentar filósofos sul-americanos quando acusados de “reinventar a

---

<sup>11</sup> Em 1637, escreveu Descartes (2007, p. 58-59), no *Discurso do método*: “Mas logo atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cééticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da Filosofia que buscava”. Quatro anos mais tarde escreveu nas *Meditações* (2004, p. 45): “Mas já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo. Portanto, não me persuadi de que eu, também, não era? Ao contrário, eu certamente era, se me persuadi de algo ou se somente pensei algo... Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também se me engana [o gênio maligno]: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo”.

<sup>12</sup> Em *A cidade de Deus*, escreveu Agostinho (2001, p. 47), referindo-se às verdades teológicas: “Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Qué? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. [...] Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano”. Em *A Trindade* (2005, p. 328), escreveu: “Quem pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida, lembra-se do motivo da sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não se deve consentir temerariamente. Ainda que duvidasse de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa”. E, finalmente, em *O livre arbítrio* (2008, p. 80), escreveu Agostinho: “Assim, pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses”.

roda”. Eu acrescento à tese de Cabrera, que tais argumentos devem, também, ser utilizados para isentar os estudantes que estão iniciando a prática filosófica, visto que esses argumentos devem ser válidos para isentar não apenas um consagrado filósofo europeu.

O argumento do diferente sentido e o argumento do desenvolvimento da ideia são os mais relevantes para defender Descartes de reinventar a roda (CABRERA, 2010, p. 140-141). O primeiro consiste em sustentar que o filósofo francês disse o mesmo que Agostinho, mas não no mesmo sentido, pois Santo Agostinho utiliza o argumento para provar a certeza do ser e, em seguida, provar que há em nós alguma imagem da Trindade, enquanto Descartes utiliza o mesmo argumento para provar que o ser que pensa é uma substância imaterial, que nada tem de corpóreo. Já o segundo argumento, como o próprio nome diz, se refere ao desenvolvimento e aos desdobramentos de uma ideia já apresentada. Desse modo, portanto, a originalidade da filosofia cartesiana é defendida.

É verdade que não podemos acusar Descartes de falta de originalidade. Afinal, uma tese do século V não poderia servir de base para o mecanicismo cartesiano. Entretanto, também é verdade que esses filósofos não escreveram algo totalmente distinto, pois tanto um quanto outro refuta o ceticismo a partir da dúvida, deduz a espiritualidade da alma a partir da certeza do pensamento, concebe a alma como imaterial, além da ideia de que o pensamento não possui consciência imediata de ter um corpo e do apoio da prova da existência de Deus na certeza do pensamento (CABRERA, 2010, p. 143). Repetir ideias não implica falta de originalidade, vários outros pensadores com originalidade filosófica retomaram teses passadas – o que não é nenhuma novidade. É inevitável retomar outras teorias, seja para dar continuidade ou para criticá-las. O que defendo aqui é que os estudantes que estão iniciando suas pesquisas *em* filosofia tenham

a liberdade para retomar teorias passadas e que, se necessário, sejam beneficiados com os mesmos argumentos que serviram para isentar Descartes de falta de originalidade.

\*\*\*

Os estudantes que passaram pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, devido à imposição intransigente do método estruturalista, tiveram as condições negadas para a criatividade filosófica.

A atual geração dos professores de Filosofia do Departamento de Filosofia da USP teve negadas todas as condições que propiciam a boa iniciação à prática da Filosofia. Seus mestres, eu sou um deles, lhas negaram todas, os prepararam apenas para que se tornassem bons historiadores da Filosofia. E eles assim se tornaram, o que é muito bom. Mas foram educados – ou deseducados – no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau. Sob esse aspecto, nós, os mestres deles, miseravelmente falhamos. Meu *mea culpa* vem muito tarde, eu sei. Embora da confissão da culpa se possa talvez dizer o mesmo que o poeta disse da liberdade: *quae sera, tamen...* (PORCHAT, 2010, p. 33).

O método estruturalista, tal como foi trabalhado no “departamento francês de ultramar” e, posteriormente, em outros departamentos, desestimula a tentativa de avaliar, criticar e propor. Esse é um método, como disse Gonçalo Palácios (2004, p. 41 e p. 43, grifos no original), de “alge-mas” e “mordaças”, é “um instrumento de *como entender* para depois *nada fazer*”, que produziu um vácuo histórico em torno do discurso filosófico, cuja autonomia deveria preservar.

Oswaldo Porchat, em seu parricídio, combate as práticas acadêmicas que estimulam o suicídio filosófico e o heterocídio filosófico. Para Porchat (2000, p. 81), o aluno deve ser estimulado e ter condições para se expressar filosoficamente. Caso contrário, “acontece o que tem acontecido: um departamento como o de filosofia da USP, que é de altíssimo nível [...],

produz excelentes historiadores da filosofia, mas não estimula a produção de um pensamento original”. Na mesma direção, afirma Palácios (2004, p. 86):

Desse modo, o próprio método, que deveria ser um instrumento para filosofar, ergueu-se como uma muralha entre o pensamento e a realidade; ao invés de ser um meio para se resolver problemas filosóficos, converteu-se em obstáculo infranqueável para um possível filosofar.

O homem tem uma tendência natural para filosofar, pois é rico em inquietações e intuições profundas. “Isso está baseado na sua própria curiosidade natural, naquele afã por saber que se mostra nas pessoas desde muito cedo” (PALÁCIOS, 1997, p. 20). Contudo, há práticas, no meio acadêmico, que tornam a aula de filosofia improdutivo filosoficamente, impedindo que as inquietações dos alunos sejam orientadas para a vivência filosófica. Penso que é necessário que o professor filosofe. É imprescindível que ele tenha coragem de pensar por conta própria, de expor publicamente suas ideias, de criticar e de receber críticas. Essa é uma maneira de trabalhar filosoficamente a filosofia em sala de aula. Como disseram Tugendhat e Souza (2004, p. 331): “a única coisa que vou poder fazer é explicar por que ele [o filósofo estudado em sala de aula] está errado nisso, errado naquilo... E é isso o que os estudantes têm que aprender”. Caso contrário, o ensino será uma castração do pensamento, ou seja, um heterocídio filosófico. Para filosofar é necessário ter ousadia, muito trabalho reflexivo e muito estudo, embora não necessariamente histórico. Assim, se se pretende formar filósofos, é preciso romper com o exagero historiográfico e comentarístico.

### **3.3 Por um filosófico ensino de filosofia**

Neste último tópico, a fim de dar sequência a minha proposta, utilizarei *Começos de Filosofia*, livro de Roberto Goto, publicado em 2000 pela editora Átomo. Esse livro é organizado baseado em dois princípios: o de aproximar-se da filosofia a partir dos problemas que a enraízam em nossa existência e a prática da filosofia como processo dialógico de ensinar a filosofar a partir de problemas. Esses dois pontos do livro de Goto nortearão este último tópico deste livro.

Roberto Goto (2000, p. 123), ao se interrogar sobre a eventual finalidade da filosofia, nota que essa é uma questão que também envolve a finalidade do existir humano.

Indagar sobre a finalidade da Filosofia, nesses termos, significa perguntar sobre a finalidade do próprio ser humano e do mundo em que vivemos. Isso porque a Filosofia está em relação direta com o homem: ela não existe sem ele, pois é o homem que faz Filosofia. Assim, perguntar para que existe a filosofia é perguntar para que o ser humano faz Filosofia.

A filosofia existe na medida em que o homem levanta questões sobre si mesmo e, para elas, busca respostas. A filosofia e o ser humano são co-existent. Filosofia e existência humana estão intimamente ligadas, e o questionamento de uma conduz ao questionamento da outra. Assim, a pergunta “para que existo?” aponta um caminho para filosofar, e a pergunta “para que filosofia?” aponta para a realidade do ser humano, pois “os motivos e os limites da filosofia são os motivos e os limites do ser humano” (GOTO, 2000, p. 124). “Por isso, quando se pergunta à Filosofia para que ela existe, ela devolve a pergunta: para que *você* existe? (GOTO, 2000, p. 130, grifo no original).

Portanto, para Goto (2000, p. 39 e p. 30), a filosofia é vista como “um movimento pelo qual o homem volta-se sobre si mesmo para pensar

acerca da realidade que o envolve e acerca de si próprio”. Nesse movimento, a investigação é preocupada com o “para-quê”, em um processo sem destino preestabelecido, visto que “o destino é buscado em meio a dúvidas e questionamentos”. A investigação filosófica é uma busca sem fim, constantemente alimentada por novas respostas e novos questionamentos.

O filósofo não alcança uma explicação definitiva. Durante sua trajetória, o resultado de suas investigações é sempre reavaliado. Como disse Goto (2000, p. 40), em *Começos de Filosofia*: “o filósofo pode abandonar ideias que considerava corretas, recuperar outras que imaginava erradas, encontrar uma verdade onde suspeitava que ela não estivesse ou concluir que aquilo que pensava ser verdadeiro deixou de sê-lo”. A completa satisfação de sua busca é uma espécie de suicídio filosófico, visto que a plena satisfação resolve definitivamente o problema, e, se não há mais um problema para investigar, não há como a filosofia continuar.

Em filosofia, o conhecimento é produto de reflexão e diálogo com a realidade. O conhecimento filosófico emerge da compreensão do mundo que se inicia com a sensibilidade. O filósofo compreende a realidade na medida em que a experimenta (GOTO, 2000, p. 83-84). Pensar filosoficamente é uma atividade intimamente ligada à sensibilidade, visto que o problema é de natureza sensível, não intelectual. O homem pensa filosoficamente na medida em que é forçado pela natureza sensível, pois é ela que o desabilita, o incomoda e, de modo violento, o força a pensar.

Enfim, segundo penso, para um filosófico ensino de filosofia, o meio acadêmico deve ser o ambiente em que o estudante possa olhar em direção a si, experimentar o problema e, *com* o professor, fazer filosofia. O ensino deve ser uma negação e uma afirmação da tradição. Uma afirmação da necessidade de estudar os clássicos (e não apenas os clássicos) e uma negação de se manter na mera interpretação, ou seja, o ensino que proponho



é uma afirmação e uma negação do que esmaga o pensamento filosófico, é uma valorização das inquietações e, conseqüentemente, uma rejeição do suicídio filosófico e do heterocídio filosófico.

Portanto, é necessário despertar para a necessidade de os estudantes assumirem posicionamentos próprios perante os clássicos da filosofia, além de possibilitar espaços para que possam defender publicamente suas ideias. Nesse processo, não se deve descartar a história da filosofia, pois avaliar teses, problemas, desenvolvimento e soluções da história da filosofia não é algo que deva ser eliminado do ensino de filosofia. É a crítica filosófica que possibilita a continuação do filosofar. É a postura crítica que prevaleceu na história da filosofia que deve prevalecer, também, em sala de aula.

## Considerações finais

Este livro teve o objeto de discutir alguns dos principais conceitos da obra camusiana, para, posteriormente, a partir do alargamento de tais conceitos, pensar o ensino de filosofia no ensino superior no Brasil. Podemos dizer que não foi uma preocupação de Albert Camus possuir erudição. Segundo alguns de seus leitores, como, por exemplo, Sartre, Camus fez leituras apressadas de alguns autores que discutiu em *O mito de Sísifo* e *O homem revoltado*. Como disse, Camus criou seus conceitos a partir da sensibilidade, de problemas que ele julgava urgentes e com consequências definitivas.

Percebo que a falta de sistematização acadêmica nos escritos camusianos resulta de um estilo narrativo, tendo em vista que ele procura “reduzir o pensamento à sua essência, correspondente ao desejo de não cair numa retórica cheia de palavras e de sentir os problemas naquela simplicidade com que, primitivamente, a vida nos apresenta” (HENGELBROCK, 2006, p. 25). A erudição é, muitas vezes, uma forma de sujeição incapaz de responder satisfatoriamente a questão fundamental da filosofia.

No entanto, a escrita ensaísta de Camus traz problemas, como, por exemplo, os apontados por Sartre e Jeanson. Concordo com eles que o pensamento de Camus se mostra problemático em certos pontos. Contudo, não posso esquecer os méritos de sua escrita ensaísta. *O mito de Sísifo*, além de um ensaio sobre o absurdo, é, também, um dicionário de indefinições. Nele se reconhecem a ausência de explicações e as impressões do autor nas descrições dos conceitos, algo que ele também trabalhou em outras obras, entendendo que Camus estava persuadido da inutilidade de

todo princípio de explicação e que sua escrita estava marcada pela necessidade de descrever a realidade. Penso que sua escrita não empobrece seu trabalho, mas o enriquece, sugerindo novas leituras e novas possibilidades de pensar a relação do homem com a natureza, a morte, a obra de arte, o ensino, etc.

Por um lado, considero que o alargamento de alguns conceitos camusianos nos permite refletir sobre a inadequação ontológica, o sentimento de se sentir um “estrangeiro no mundo”, condenado ao exílio e estranho a si mesmo, e pensar o ensino superior de filosofia. Por outra parte, alargar os conceitos camusianos abre possibilidades para pensar a tradicional oposição entre razão e sensibilidade, compreendendo como isso se constrói e se reforça nos métodos de ensino de filosofia, como, por exemplo, nos trabalhos exegéticos de textos. Propor um ensino de filosofia que preste atenção não só à ordem interna dos textos, mas também aos contextos de produção, circulação e recepção, permite reconhecer como a tradição é construída e possibilita avançar nas críticas a essa tradição.

A fim de cumprir satisfatoriamente meu objetivo, pensei a estrutura desse trabalho em três partes, duas delas dedicadas ao pensamento de Camus e uma ao ensino universitário de filosofia no Brasil. Na primeira parte investiguei os pilares do pensamento camusiano. Iniciei nos perguntando se Camus é filósofo e respondemos afirmativamente a essa questão, marcando sua distância do existencialismo sartriano, sendo sua filosofia ensaística e por meio da literatura. Também trabalhei os conceitos de natureza, essência e condição humanas, a partir da leitura de *O mito de Sísifo* e de *O existencialismo é um humanismo*, além de investigar a relação de núpcias e divórcio do homem com o mundo, tal como consta em *Núpcias* e *O mito de Sísifo*. E, finalmente, seguindo a leitura de *O homem revoltado*, abordei a revolta metafísica.

Na segunda parte, dando continuidade ao estudo sobre Albert Camus, minha atenção esteve voltada para seu pensamento ético. Examinei sua crítica ao suicídio físico e filosófico, ao assassinato metafísico e lógico, além de enfatizar a revolução como deturpação da revolta. Ainda na segunda parte, me debrucei sobre a concepção camusiana de homem, tecendo considerações sobre o homem absurdo com seu compromisso com a ética da quantidade, sobre o comprometimento do homem revoltado com a ética da solidariedade e sobre a relação entre ética e estética a partir de *O mito de Sísifo* e *Discursos da Suécia*.

Finalmente, na terceira e última parte, meu objetivo foi propor um filosófico ensino de filosofia. A fim de cumprir o objetivo, analisei a relação de divórcio que há entre o ensino de filosofia e o ato de filosofar, destacando a missão francesa da década de 60 na Universidade de São Paulo e a defesa e a crítica do professor Oswaldo Porchat ao método estruturalista. Além disso, com base em *Começos de Filosofia*, do professor Roberto Goto (2000), enfatizei a relevância de aproximar a filosofia dos problemas existenciais e a prática da filosofia como processo dialógico de ensinar a filosofar a partir de problemas.

Trabalhar o conceito de suicídio e heterocídio filosófico, associado à ideia de que o homem não existe só, como nos mostrou Camus em *O homem revoltado*, me possibilitou pensar a criação filosófica como prática também de solidariedade, numa transcendência horizontal do professor para o aluno, num processo de autoconstituição que eles ambos devem percorrer. Foi dessa maneira que propus um filosófico ensino de filosofia, pautado na liberdade para a criação. Pensar o ensino superior de filosofia no Brasil a partir de Camus nos desafia a repensar os atores que participam do processo dialógico do ensino de filosofia com o objetivo de potencializar o desenvolvimento de seres autônomos, livres e criativos.

## Referências

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Parte II. Petrópolis : Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **A trindade**. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **O livre arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2008.

AMIOT, Anne-Marie. *L'Étranger* produit du terrorisme surréaliste? **La Revue des Lettres Modernes**. *L'Étranger* cinquante ans après. Albert Camus 16. Paris: Lettres modernes, 1995.

AMITRANO, Georgia Cristina. **Ecos de razão e recusa**: uma filosofia da revolta de homens em tempos sombrios. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar**. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 60). Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1994.

\_\_\_\_\_. Paulo Arantes. In: ARANTES, Paulo; NOBRE, Marco; REGO, José Márcio. **Conversa com filósofos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000.

BOLLNOW, Otto. **Pedagogia e filosofia da existência**. Trad. Hermógenes Harada. Petrópolis: Vozes, 1971.

BORRALHO, Maria Luiza. **Camus**. Porto: Rés, 1984.

CABRERA, Julio. **Diário de um filósofo no Brasil**. Ijuí: Unijuí, 2010.

CAMERINO, Luciano Caldas. **O conceito de absurdo no pensamento de Albert Camus**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 1987.

CAMUS, Albert. **El mito de Sísifo**. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1953.

\_\_\_\_\_. L'Étranger. **Théâtre, Récits, Nouvelles**. Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. **Carnets II**. Janvier 1942 – mars 1951. 1964. Disponível em: [classiques.uqac.ca/](http://classiques.uqac.ca/). Acesso em: 10 dez. 2014.

\_\_\_\_\_. L'envers et l'endroit. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965a.

\_\_\_\_\_. Le mythe de Sisyphe. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965b.

\_\_\_\_\_. L'Été. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965c.

\_\_\_\_\_. L'homme révolté. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965d.

\_\_\_\_\_. Textes complémentaires. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965e.

\_\_\_\_\_. Lettres à um ami allemand. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965f.

\_\_\_\_\_. Actuelles II. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965g.

\_\_\_\_\_. Actuelles I. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965h.

\_\_\_\_\_. Discours de Suède. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965i.

\_\_\_\_\_. Noces. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965j.

\_\_\_\_\_. **El hombre rebelde**. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1978.

\_\_\_\_\_. **O mito de Sísifo**. Trad. Mauro Gama. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

\_\_\_\_\_. Carta a Jean-Paul Sartre. In: SARTRE, Jean-Paul; CAMUS, Albert. **La polémica de Sartre-Camus**. Ediciones elaleph.com, 1999.

- \_\_\_\_\_. **O mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O homem revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Cadernos (1935-1937)**. A esperança do mundo. Trad. Rafael Araújo e Samara Geske. São Paulo: Hedra, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Primeiros cadernos**. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- CARVALHO, José Jackson Carneiro de. **Albert Camus**: tragédia do absurdo. João Pessoa : Ideia, 2009.
- COHN, Lionel. **La nature et l'homme dans l'oeuvre d'Albert Camus et dans la pensée de Teilhard de Chardin**. Lousanne: L'Age d'Homme, 1975.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia primeira**. Campinas: Unicamp, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DI MÉGLIO, Ingrid. Camus et la religion. **La revue des lettres modernes**. Série Albert Camus. Paris: Minard, 1982.
- EAST, Bernard. **Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale**. Paris: Cerf, 1984.
- ESPÍNOLA, Maria Cristina de Oliveira. **Albert Camus**: para uma ética da solidariedade. Londrina: UEL, 1998.
- FERREIRA JÚNIOR, Wanderley. Ensinar e aprender a filosofar: *reflexões*. **Saberes** – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, v. 02, 2011a.
- \_\_\_\_\_. Ensinar e aprender filosofia num contexto de desejo de morte. **Filosofia e Educação** – Unicamp, Campinas, v. 03, n. 1, 2011b.

\_\_\_\_\_. Condições de possibilidade para pensar o agir ético: a experiência da diferença e do *outro*. **Conjectura** – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, v. 17, n. 03, 2012.

\_\_\_\_\_. Elementos para uma filosofia da educação heideggeriana. Homem e mundo na perspectiva fenomenológica existencial. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação** – Universidade de Brasília, Brasília, n. 20, 2013.

GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1989.

GOMEZ, Sylvie. **La polyphonie dans l'oeuvre de Camus**: de l'unité ontologique à la fracture discursive. Tese (Doutorado) – Université de Michel de Montaigne, Bordeaux, 2009.

GOTO, Roberto. **Começos da Filosofia**. Campinas: Átomo, 2000.

GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). **Dictionnaire Albert Camus**. Paris: Robert Laffont, 2009.

GUÉROULT, Martial. O problema da legitimidade da história da filosofia. **Revista de História** – USP, São Paulo, n. 75, 3º Trimestre, 1968.

\_\_\_\_\_. Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. **Trans/Form/Ação** – Unesp, São Paulo, v. 30, n. 1, 2007.

GUIMARÃES, Carlos Eduardo. **As dimensões do homem**: mundo, absurdo, revolta. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

HENGELBROCK, Jürgen. **Albert Camus**: sentimento espontâneo e crise do pensar. Trad. Maria Luisa Guerra e Ivone Kaku. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.

HERSCH, Jeanne. **Karl Jaspers**. Trad. Luís Guerreiro P. Cacaís. Brasília: UnB, 1982.

JANINE RIBEIRO, Renato. **A universidade e a vida atual**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.



\_\_\_\_\_. Filósofos franceses no Brasil: um depoimento. 2007. Disponível em [http://www.capes.gov.br/images/stories/download/artigos/Artigo\\_12\\_01\\_06.pdf](http://www.capes.gov.br/images/stories/download/artigos/Artigo_12_01_06.pdf). Acesso em: 02 jul. 2015.

JEANSON, Francis. Albert Camus o el alma rebelde. In: SARTRE, Jean-Paul; CAMUS, Albert. **La polémica de Sartre-Camus**. Ediciones elaleph.com, 1999.

LEITE, Lourenço. **Albert Camus: a ética do absurdo**. 2004. Disponível em: repositório institucional UFBA. <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/5582/1/ETICA%20DO%20ABSURDO-2012.pdf>. Acesso em 19 jan. 2014.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Pascal: Condição trágica e liberdade. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência** – Unicamp, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, 2002.

LUPPÉ, Robert. **Albert Camus**. Paris: Temps Présent, 1951.

MÁDOZ, Inmaculada Cuquerella. **La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus**. La vida como obra trágica. Tese (Doutorado) – Universitat de València, València, 2007.

\_\_\_\_\_. Meursalt o el martirio de un asesino. **Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía** – Universidad de Salamanca, Salamanca, n. 3, 2014.

MADRUSSAN, Elena. **La pedagogia dell'assurdo**. Albert Camus come educatore. Roma: Anicia, 2000.

MARGUTTI, Paulo. Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país. **Kriterion**. N. 129. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

MARTINS, Vanessa Mendes. **A dicotomia do homem revoltado**. Para uma compreensão da violência e do compromisso no pensamento de Albert Camus. Dissertação (Mestrado) – Universidade da Beira Interior, Lisboa, 2009.

MATHIAS, Marcelo. **A felicidade em Albert Camus: aproximação à sua obra**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MÉLANÇON, Marcel. **Albert Camus**: analyse de sa pensée. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1976.

OLIVEIRA, Bernardo Jefferson. **A revolta em Albert Camus**. Rio de Janeiro: Booklink, 2001.

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. Novo mundo, velhas filosofias. **Ciências humanas em Revista** – Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, v. 4, jan./dez. 1993.

\_\_\_\_\_. **De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio**. Goiânia: UFG, 1997.

\_\_\_\_\_. **Alheio olhar**. Goiânia: UFG, 2004.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Introdução e notas de Ch.-M. des Granges. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. **Pensamentos**. Apresentação e notas de L. Lafuma. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PIMENTA, Alessandro Rodrigues. **A ética da revolta em Albert Camus**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.

PINTO, Manuel Costa. Apresentação. In: CAMUS, Albert. **A inteligência e o cadafalso e outros ensaios**. Seleção, organização e apresentação de Manuel Costa Pinto e Cristina Murachco. Rio de Janeiro: Record, 1998.

POPPER, Karl. O balde e o holofote. In: POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1975.

PORCHAT, Oswaldo. Prefácio introdutório. In: GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Trad. Oswaldo Porchat. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

\_\_\_\_\_. Oswaldo Porchat. In: NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em Filosofia. **Fundamento** – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, v 01, n. 01, 2010.

QUILLIOT, Roger. Commentaires. In: CAMUS, Albert. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965.

REY, Pierre-Louis. **Camus: une morale de la beauté**. Liège: Sedes, 2000.

RIBEIRO, Hélder. **Do absurdo à solidariedade: a visão de mundo de Albert Camus**. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. Explicação de *O estrangeiro*. In: \_\_\_\_\_. **Situações I: críticas literárias**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SILVA, Nilson Aduino Guimarães da. **A revolta na obra de Albert Camus**. Posicionamento no campo literário, gênero, estética e ética. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

TUGENDHAT, Ernst; SOUZA, José Crisóstomo de. Ensino e prática de Filosofia na universidade, segundo Ernst Tugendhat. **Philosophos** – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, v. 09, n. 02, 2004.

WEYEMBERGH, Maurice. Philosophie. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir). **Dictionnaire Albert Camus**. Paris: Robert Laffont, 2009.

\_\_\_\_\_. ¿Camus filósofo? **Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofia** – Universidad de Salamanca, Salamanca, n. 3, 2014.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**