



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Unidade de Artes e Letras

Departamento de Comunicação e Artes

Mestrado em Filosofia: Ética e Política

A Dicotomia do Homem Revoltado



**Para uma Compreensão da Violência e do
Compromisso no pensamento de Albert Camus**

Dissertação apresentada à Unidade de Artes e Letras
da Universidade da Beira Interior
para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia,
por **Vanessa Mendes Martins**,
sob orientação do Professor Doutor
André Barata Nascimento

Covilhã, 24 de Agosto de 2009

«Outrora, se bem me recordo, a minha vida era um festim em que se abriam todos os corações, em que todos os vinhos fluíam.

Uma noite, sentei a Beleza nos meus joelhos. E achei-a amarga. – E injuriei-a.

Armei-me contra a justiça.

Fugi. Ó feiticeiras, ó miséria, ó ódio, a vós foi confiado o meu tesouro!

Consegui fazer dissipar-se no meu espírito qualquer esperança humana. Para estrangular toda a alegria, saltei sobre ela como uma fera.»¹

¹ «Jadis, si me souviens bien, ma vie était un festin où s'ouvraient tous les coeurs, où tous les vins coulaient. Un soir, j'ai Assis la Beauté sur mès genoux. – Et je ai trouvée amère. – Et je l'ai injuriée. Je me suis armées contre la justice. Je me suis enfui. Ô sorcières, ô misère, ô haine, c'est à vous que mon trésor a été confié! Je parvins à faire s'évanouir dans mon esprit toute l'espérance humaine. Sur toute joie pour l'étrangler j'ai fait le bond sourd de la bête féroce.», Arthur Rimbaud, *Uma Temporada no Inferno* (Tradução Portuguesa de Margarida Gil Moreira), Lisboa, Edições Ulmeiro, 1999, p. 17.

ÍNDICE

Introdução _____ p. 6

Primeiro Capítulo

• Da Sensação de uma Pedra cada vez mais pesada à Tomada de Consciência do Absurdo _____ p. 13

Segundo Capítulo

• O Nihilismo: Ceifando para de novo Semear _____ p. 33

Terceiro Capítulo

• Da Revolta como Abertura do Homem _____ p. 50

Quarto Capítulo

• De uma autenticidade da Revolta à Redescoberta do Amor _____ p. 67

Conclusão _____ p. 91

Bibliografia _____ p. 97

AGRADECIMENTOS

A nossa primeira palavra de agradecimento é dirigida ao Professor Doutor André Barata Nascimento, pelo incentivo ao longo de todo o percurso académico, mas sobretudo pelo trabalho de orientação nesta investigação, dando-nos sempre liberdade e estimulando-nos a uma reflexão própria, sem *bengalas*; estando contudo sempre disponível a amparar *quedas* e a ajudar o aperfeiçoamento tanto da reflexão como do processo de escrita, com as críticas sempre certas e incitadoras. Agradecemos também a confiança depositada desde o início.

Aos Pais e Irmão, vínculos apertados de uma Família que esteve sempre ao nosso lado e que, para além de tudo, aceitou, proporcionou e compreendeu a privação da nossa presença durante o tempo em que, longe da Pátria, edificámos um pouco mais a nossa vida tanto pessoal como académica.

Ao Guilherme, por nos ter *apresentado* Albert Camus e sobretudo porque um Irmão não é só aquele que tem em comum um código genético.

Ao Ezequiel, por Tudo.

ADVERTÊNCIAS METODOLÓGICAS

Embora tenhamos seguido as regras de exposição comumente utilizadas, consideramos importante chamar a atenção para as citações feitas em português. Apresentando-se o original ou a tradução utilizada sempre que considerámos existir relevância, são da nossa inteira responsabilidade as mesmas traduções, sempre que não seja referida uma tradução na língua portuguesa. □

INTRODUÇÃO

Pensarmo-nos como seres humanos é cada vez mais pensarmos numa existência enquanto um ser individual, esquecendo-nos da relação entre o uno e o múltiplo, o individual e o colectivo. Este estreitamento do homem consigo mesmo transporta em si graves consequências ao nível social. Esquecendo-nos do outro, vivendo para nós mesmos, acabamos por viver num sistema de isolamento que proporciona o sentimento de indiferença para com o mundo circundante. Olhando à nossa volta mostra-se-nos inegável a existência da violência. Tropeçamos nela constantemente, conhecemo-la, aprendemos a viver com ela, a fugir dela ou até a praticá-la. No entanto, ao questionarmo-nos sobre a sua origem apenas encontramos respostas evasivas, como a maldade, a exclusão social, o vandalismo ou problemas de foro psicológico. A violência mostra-se assim o injustificável perante o pensamento. De outra forma, se o pensamento pudesse responder a tal pergunta, ela tornar-se-ia racionalizada. Apresenta-se necessário, então, compreendê-la dentro da esfera da dimensão prática, num percurso que abarque todas as alterações do homem até entrar no seu plano, num trabalho acima de tudo de foro fenomenológico. É preciso, pois, analisar a relação Homem-Mundo, espiar todas as experiências, esmiuçá-las até descobrir a violência e uma explicação para esta, já que a reflexão se apresenta como insuficiente. É neste sentido portanto que se insere a nossa investigação, numa hermenêutica contemporânea que procura

encontrar o desígnio de um compromisso humano que parece não existir já. Encontramos em Albert Camus importantes e detalhadas descrições da experiência do Homem com o Mundo, das suas lutas, dos seus desgostos, das suas revoltas e das suas soluções. Nas personagens de Camus deparamo-nos com uma acentuada consciência quer do Homem quer do mundo, um despertar para a complexidade cada vez mais mecanicista do que nos rodeia. E é nesta abertura do olhar que conseguimos desvelar todos os indícios dessa existência automática e cada vez mais sem sentido. O Absurdo, como mais adiante explanaremos, é a relação do homem com o mundo, uma relação cada vez mais fechada, mais densa, mas não questionada, e o Homem que toma consciência do universo do absurdo deixa de ver com simplicidade os aspectos mecânicos da vida, deixa de ver o acto de viver como «fazer os gestos que a existência ordena»², passa a divorciar-se da fechada relação que tinha com a vida até aí, até àquele pequeno instante em que algo irrisório o despertou. É sobre este despertar para o mundo, este encarar do sentimento de absurdo, que nos vamos debruçar, reflectindo em cada sentimento, em cada obstáculo e em cada expectativa do homem retratado por este autor que viveu na pele o divórcio entre os homens e o mundo e, ainda mais, o divórcio entre os homens. Como tal, este debruçar perante a condição do Homem que se depara com o absurdo de uma existência oca, exige acima de tudo um esclarecimento do que é realmente o absurdo, de onde provém e o que proporciona, permitindo repensar as relações entre o homem, a sua existência e o sentido da vida, tanto da sua como da de outrem. Convém não esquecer que este autor se situa num período controverso para todos, já que se vive o período da segunda Grande Guerra, mas ainda mais para ele, considerado um *pied-noir*, um branco na Argélia, que sentiu na pele os problemas da colonização e os processos da descolonização³. A sua vida não é, portanto, revestida de simplicidade mas, pelo contrário, cheia de resistências, confrontos e paradoxos. É este contexto histórico que o envolve e o amor à sua terra que vai influenciar o autor em toda

² «On continue a faire les gestes que l'existence commande.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Gallimard, 2008, p.20 (utilizando a tradução portuguesa de Urbano Tavares Rodrigues, Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2002, p. 15).

³ «No Sudeste Asiático, tal como na Argélia, o poder só larga de mão à custa de guerras de extrema violência, o que explica pelo menos em parte o cunho muito militante dos Estados aí surgidos. (...) Mal preparada e mal operada, a descolonização espartilhou no Estado-Nação diversas sociedades que nele sufocam, e inseriu no mercado mundial economias de subsistência que aí estiolam, à míngua de poderem superar um atraso tecnológico, industrial e agrícola que não pára de se agravar. (...) o facto colonial impregna demasiado profundamente as sociedades e as mentalidades, o desvio entre a realidade e o modelo era grande de mais para se poder sonhar com uma «boa» descolonização.» In «*Descolonização: as Grandes Etapas*», Ahmed Koulakssis, Pierre Vidal-Naquet, Jacques Bertin, *Atlas Histórico, da Pré-História aos nossos Dias*, s.l., Círculo de Leitores, Maio de 1990, p.294.

a sua escrita, quer pela descrição das paisagens, quase sempre cheias de sol, quer pela sua filosofia, que procura um sentido para a vida e que está acima de tudo virada para o homem. É, pois, necessário analisar com atenção cada vivência do homem que se sente estrangeiro na sua própria pátria, que questiona a vida comum, sentindo que não a partilha, tentando seguir os passos de cada uma das suas afecções com o propósito de descobrir se essa longa estrada conduz à violência, ao assassinio, para assim descobrirmos pela via da acção e não apenas da racionalização, a origem dessa mesma violência.

É neste sentido que pretendemos conduzir este trabalho, penetrando pelas vivências angustiadas de quem tomou uma ultra-consciência do seu papel no mundo, da falta de liberdade que nos acompanha e na mentira em que entramos na nossa pretensão de ser únicos. Escapa-se o sentido da vida ao homem que dá as mãos ao excesso, porque não pode sair mais do inesgotável poço do absurdo. É justamente essa a afirmação de Camus que pretendemos contrariar, ainda que usando as suas palavras, uma vez que passaremos da análise do conceito de absurdo ao conceito de revolta e de todas as suas consequências, passando pela fase de negação que sucede a tomada de consciência do absurdo e é responsável pela entrada na experiência da revolta; mas apercebendo-nos da importância que o conceito de amor acaba por ter na sua filosofia, importância que não compreendemos imediatamente, e sim apenas no processo de escrita, que tivemos de interromper para uma nova abordagem da revolta. Parece-nos numa primeira leitura que a abordagem do amor nas últimas páginas d' *O Homem Revoltado* é apenas para o autor uma forma de escapar das críticas de uma apologia da violência desencadeada pela revolta. Mais tarde, à medida que nos embrenhávamos cada vez mais no pensamento do autor, compreendemos que não era possível abordar a questão da revolta por outro prisma, uma vez que é justamente o amor por uma sociedade que entretanto se encontra perdida e que se pretende reconstruir que provoca toda a revolta deste homem estrangeiro, ainda que na sua pátria. Esta investigação sofreu assim de um processo de progressão logo seguida de uma regressão, que nos obrigou a uma maior reflexão acerca do conceito de revolta em Albert Camus, uma vez que a génese da nossa investigação era justamente compreender a violência utilizada pelo homem da revolta. Compreendemos depois que violência e amor, ou compromisso para com o outro, são as duas vertentes possíveis de quem entra na revolta, a primeira sinal de que se abandonaram os princípios dessa revolta; a segunda que mostra justamente o equilíbrio de que a revolta é capaz para concretizar o seu objectivo de unidade. Veremos que é o

amor por uma humanidade que se descobre agora perdida num mundo absurdo, sem sentido e injusto, que desencadeia a negação de todos os valores existentes e a revolta que pretende uma reestruturação de um mundo estranho que é imprescindível mudar. Se é pois este amor pelos homens e pelo mundo que propicia o movimento de revolta que exige uma mudança necessária, esse amor não pode ser posto de parte para dar lugar à violência, e acontecendo, a revolta deixa de ser denominada revolta, passando a chamar-se revolução. São estes, justamente, os conceitos primordiais da nossa investigação, mas precisamos claramente de começar pela entrada do homem no círculo do absurdo, círculo que parece no início aprisionar o homem, apresentando-se como uma experiência da qual o homem não pode mais escapar. Com a experiência deste absurdo, o homem deixa de temer quer o que a vida lhe reserva quer mesmo a própria morte, sentindo-se livre às regras comuns que são para ele agora inexplicáveis, uma vez que compreendeu, sem saber bem como nem porquê, que a vida não passa de um desenrolar de gestos e ações que saem do corpo humano de forma mecânica, sem reflexão ou avaliação. Também a tentação de aliar a este conceito de absurdo a violência que dele pode provir nos debateu durante algum tempo. Era simples, definitivo: o homem que toma consciência do absurdo da existência humana acaba por cair na violência, uma violência também ela sem sentido, uma vez que inserida num mundo insignificante. No entanto, como poderíamos aceitar de forma tão elementar a existência da violência, quando ela nos bate à porta todos os dias através da comunicação social e até quando tropeçamos nela no caminho que percorremos todos os dias e que nos é já tão familiar? Seria inaceitável uma desculpabilização do crime, e logo uma desculpabilização tão fraca, tão limitada. Mostrou-se portanto infrutífero este trilha. Não podemos, pois, aliar a crueldade ao absurdo, encontrar aí um refúgio, uma mais fácil explicação. A violência é, pois, mais uma consequência de uma má gestão da revolta que sucede a este encontro do absurdo, e é neste sentido que este trabalho deve ser lido. Surge assim esta investigação concretizada no título *A Dicotomia do Homem Revoltado*, pretendendo compreender que a indiferença e a violência descritas nas obras deste autor não são sinais necessários de quem se encontra na revolta, mas acima de tudo de quem esqueceu os princípios dessa revolta. A revolta, portanto, ou desemboca na revolta do amor, seguindo os seus princípios de unidade e compromisso para com os outros ou degenera na revolta que ficou presa ao absurdo e pôs de parte as razões do rompimento dessa revolta dentro de si. Não é portanto a revolta que determina a violência, tal como não é a cavilha de uma granada que determina também a sua explosão, mas sim a atitude do

homem. Sentida a revolta, retirada a cavilha, ou há uma ponderação ou uma explosão, uma revolta do amor, ou uma revolta do absurdo. Encontrado o equilíbrio, o homem que se decide por esta revolta do compromisso perante o outro tem ainda tempo de recolocar a cavilha para que a granada não expluda, para que o homem não se proclame Deus e para que inocentes não morram com essa revolta absurda que é a revolução. É esta visão bipartida que é necessário compreender com esta investigação. Não focamos o conceito de amor pela facilidade de resolver o conflito entre o absurdo e a revolta, dizendo que o amor sucede à revolta. Isto estaria errado desde a sua raiz. O amor pela humanidade e a tomada de consciência do absurdo da existência dessa mesma humanidade, são os responsáveis pelo nascimento da revolta. É necessário depois fazer uma selecção entre o amor e o absurdo, porque descurando o amor não é a consequente violência que se torna absurda, como referimos, mas o próprio homem se converte num homem absurdo, sem sentido, uma vez que rejeitou o sentido pelo qual se revoltava. Esta lavra iniciar-se-á portanto com uma abordagem ao conceito de absurdo, essencial para todo o desenrolar da reflexão, seguindo-se de uma análise do niilismo que será determinante para a revolta, e sobretudo para a queda na revolta absurda, violenta; uma vez que, como veremos, a negação de todos os valores e crenças é um passo necessário à revolta, mas sendo também imprescindível que dessa etapa se saia, para iniciar um processo de reconstrução, correndo o risco de, sem esse equilíbrio, embater no campo do crime incessante, sem razões (como se as houvesse para violentar e oprimir o outro) nem objectivos definidos, apenas num processo de afirmação. Debruçar-nos-emos de seguida sobre o conceito de revolta e dos seus princípios, assim como os problemas que dela advêm. Por último abordaremos a dimensão prática desta revolta e das suas duas vertentes, a virada para a violência desmedida e a outra, positiva, virada para uma luta pela unidade humana, pelo amor e pelo compromisso para com o outro. Utilizaremos as vivas descrições de uma revolta que se compreende estéril nas obras de Marquês de Sade, esquecendo o seu valor literário e concentrando-nos na sua filosofia da virtude e do mal, tal como Camus o utiliza. Este trabalho tentará portanto não roçar um cariz psicologista ou até sociológico, nem tão-pouco literário, uma vez que o estilo de escrita não está encarcerado em construções demasiado formais, numa tendência mais ensaístico ao estilo do próprio Albert Camus. Porque seria violar a sua escrita tão leve e a sua filosofia depositada em todas as obras, sejam elas de cariz ensaístico ou apenas literário. A filosofia em Camus é uma filosofia para todos, homens comuns que se questionam com problemáticas da sua vida pessoal, uma filosofia que não pretende

codificar, mas antes simplificar o que já por si só é confuso e angustiante, pondo o presente à prova para todos os leitores. Ainda que exprimíssemos estes conteúdos de uma forma correcta, seria contrariar Camus não os exprimindo no seu estilo leve e natural, numa filosofia do homem para qualquer homem. Esta é, portanto, uma investigação de cariz unicamente filosófico, embora com uma abordagem aberta a qualquer leitor, já que acima de tudo pretendemos encontrar soluções para compreender as situações hodiernas, numa hermenêutica contemporânea da revolta

PRIMEIRO CAPÍTULO

Da sensação de uma Pedra cada vez mais Pesada à Tomada de Consciência do Absurdo

«De repente descobre que o amanhã será semelhante, e depois de amanhã, todos os outros dias.

E a irremediável descoberta esmaga-o.»⁴

⁴ Albert Camus, *O Averso e o Direito* (Tradução portuguesa de Sousa Victorino), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2007, p. 32.

A ideia central da primeira parte da nossa investigação, cujo ponto crucial reside no conceito de absurdo, é clarificar este conceito a fim de compreender a possibilidade de relação entre este conceito e a revolta inerente às obras de Albert Camus, visto ser este absurdo o ponto de partida e o horizonte incontornável à compreensão da condição humana. Como veremos adiante, o absurdo nasce como consecutivo a uma quebra da unidade originária entre o Homem e o mundo, possibilitando assim o nascimento de uma revolta, manifestada como uma vontade.

Assim sendo, o absurdo, para além de um conceito, é uma experiência. Mas tentemos, primeiro, definir o conceito. Encontramos na sua origem o termo latino *absurdus*, com o sentido de discordante. Absurdo significa, num comum dicionário, «contrário à lógica, à razão»⁵. Compreendemos então que absurdo é o que se caracteriza pela ausência de sentido, o que não tem finalidade. N' *O Mito de Sísifo*, obra em que Camus trabalha este tema, o termo surge pela primeira vez para denominar o «divórcio entre o homem e a sua vida»⁶. É portanto numa tomada de consciência de uma injustificação da realidade que assenta este absurdo. Mas de onde vem? Camus diz-nos,

⁵ AAVV, «Absurdo», Enciclopédia Larousse, volume I, Porto Alto, 2007, pp. 32-33.

⁶ «Ce divorce entre l'homme de sa vie, l'acteur et son décour, c'est proprement le sentiment de l'absurdité.» , Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* , p.20 (utilizando a tradução portuguesa de Urbano Tavares Rodrigues, p. 15).

no seu Mito de Sísifo: «Acontece que os cenários desabam».⁷, os hábitos de um dia-a-dia comum tingem-se um dia de espanto e o “porquê” envolve toda a vivência, num recomeço mais lúcido, mais estranho. A tomada de consciência do absurdo não tem um dia, uma hora marcada. Num momento, sem que se saiba ao certo como, tudo deixa de fazer sentido, tudo parece desordenado, irracional, mecânico e claro, demasiado claro. Acorda-se e vê-se a claridade e a transparência. Um mal-estar diante dos semelhantes. Estrangeiro. Inimigo de si mesmo e dos outros. Quem entra no absurdo apercebe-se de uma falta de sentido mas resiste, persiste, insiste. A vida torna-se infundada, cada vez é mais inumana, menos sentida e com menos sentido. Continua sem conseguir dar sentido às coisas, a sua experiência com o mundo nada lhe dá. Já nada pode permanecer igual, não podemos *fazer de conta*. Para capturar o sentimento de absurdo o homem precisa invocar outros sentimentos, desde o desconforto ao pessimismo até à angústia e ao desespero. Quanto mais o homem busca a vida mais se depara com o absurdo, mais a vida perde o nexos que tinha até então. É neste altura que emerge a questão sobre o sentido da vida, se esta merece ou não ser vivida, mesmo quando não se encontra um propósito. Encontramos aqui o cerne da filosofia de Camus: o absurdo designa acima de tudo uma emoção, uma estrutura e um modo de existência da consciência, uma relação não reflectida e espontânea da consciência com o mundo e com o outro, relação essa de rotura⁸. É, por conseguinte, sempre de uma comparação, de uma confrontação que nasce o absurdo, ele não existe em si mesmo, dependendo assim o absurdo quer do homem quer do mundo, numa inteligibilidade do real. Um dia há um despertar da vida mecanicista que até aí era tida normal, levantam-se porquês, não se encontra o sentido que se pensava ter. Mas quando descobre o absurdo, a existência descobre também a intrusão, a consciência não deixa espaço, a vida torna-se prisão e o homem sente-se estranho, não está mais integrado; é estrangeiro. A realidade é agora constituída pela falta de explicação. As coisas que se desenrolavam maquinalmente, num *laissez faire* preguiçoso de reflexão, passam agora a ser tidas como incompreensíveis, inumanas.

Para melhor compreender este sentimento, esta tomada de consciência temos, para além do ensaio *O Mito de Sísifo*, o romance *O Estrangeiro*, que tentaremos utilizar, a par do ensaio filosófico, para assim dar uma ilustração mais real da experiência do

⁷ «Il arrive que les décors s'écroulent.», *Idem*, p. 29 (tradução portuguesa de Urbano Tavares Rodrigues, p. 22).

⁸ «I Learn to see the world differently by taking note of the act of consciousness as it beams towards. (...) I do not deny its existence. I do not make it an invention of my consciousness. But I enlarge my field of experience by intensifying it, by allowing the world another dimension, free of ordinary pré-giveness.», Richard Appignanesi, *What Do Existentialists Believe?*, Great Britain, Granta Books, 2006, p. 54

absurdo. Mersault, o herói, ou anti-herói, deste romance, limita-se a viver, a estar, numa indiferença perante tudo, num autêntico divórcio com o mundo. Não está realmente ligado a nada. O Absurdo provém, então, da lucidez e poder-se-ia pensar então que o absurdo dá uma liberdade perante tudo, mas como diz o autor: «O absurdo não liberta, amarra.»⁹. Com o absurdo não se torna tudo possível, mas sim tudo equivalente. É neste sentido que o autor se debruça sobre o suicídio ou, mais concretamente, sobre o sentido da vida. A filosofia recomeça, depois de tanto tempo, a reflectir sobre a vida do homem, deixando de parte as questões metafísicas, visto primeiro ser necessário dar resposta ao que é, na verdade, o sentido do viver humano¹⁰. É precisamente o viver que lhe interessa. Não tanto a impossibilidade de justificar racionalmente a existência das coisas e do homem e de lhes dar um sentido, como em Sartre, numa facticidade como contingência, sem fundamento, num absurdo de ordem ontológica que coloca o problema entre essência e existência, mas antes um absurdo de ordem antropológica, que se interessa pelas razões de viver do homem. Implica portanto, uma análise da relação entre o homem e o mundo, e entre o homem e ele próprio. Poder-se-á dizer, assim, que o absurdo em Camus é da ordem do relativo, enquanto em Sartre é da ordem do absoluto, de toda a existência. Nesta análise do homem e da sua relação quer consigo mesmo quer com o mundo a problemática do sentido da vida prende-se com o tema do suicídio. O suicídio «é apenas a confissão de que a existência «não vale a pena»¹¹ Somos derrotados por uma vida irrisória, o hábito que se tornou viver já não tem qualquer razão, a consciência do absurdo foi mais forte.¹² O homem que reflecte sobre o possível suicídio é o homem que se depara com o absurdo. O homem está exilado. Há um conflito entre o que o homem quer que o mundo seja, e o que verdadeiramente o mundo é.¹³ Ou o aceita e aprende a existir com ele, ou se deixa sucumbir pelo absurdo,

⁹ «L'absurde ne délivre pas, il lie.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 96 (Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, p. 72).

¹⁰ «Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux; il faut d'abord répondre.», *Idem*, p. 17.

¹¹ «C'est seulement avouer que cela "ne vaut pas la peine".», *Idem*, p. 20.

¹² « (Grigoriev, irónico:) E o que é que, na sua opinião, impede os homens de se matarem? (Kirilov:) O sofrimento. Aqueles que se matam por loucura ou desespero não pensam no sofrimento. Mas os que se matam por raciocínio pensam demasiado nele. (Grigoriev:) O quê? Há pessoas que se matem por raciocínio? (Kirilov:) Muitas. Sem o sofrimento e os preconceitos, ainda haveria um número maior. Até mesmo, talvez, toda a gente.», Albert Camus, *Os Possessos* (Tradução portuguesa de Armando Ferreira), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2003, pp. 54.55.

¹³ «The Camusian conception of the absurd entails more than the notion of man as merely an object within the spatio-temporal real, yet as less than the notion of man as absolutely free. It involves a relation between how man would have the world be, and how the world is. In just this sense, it involves a

«mas o absurdo só tem sentido na medida em que não consentimos nele.»¹⁴ Com o suicídio o absurdo não é combatido, ele apresenta-se com um desconhecimento da natureza do absurdo. Apesar de tudo é preciso viver. Importa aprofundar o *como* e o *porquê* dessa consciência. Só combatendo corajosamente esse absurdo há esperança para a falta de sentido, numa procura incessante de respostas a todos os porquês que se levantam agora, num gesto de desafio para com o irracional. «Compreender o mundo é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com o seu selo.»¹⁵, e o selo do humano é justamente o pensamento. Olhando o mundo, é assim notória a necessidade de o reduzir a pensamentos, de o tornar racional, como quem o olha e o pensa. Nessa impossibilidade, dá-se o espanto do absurdo, o levantamento dos «porquês», o horror do lado matemático e inumano, assim como a certeza da inutilidade da acção.¹⁶ A realidade é uma lógica absurda, uma qualquer operação matemática onde não haja lugar para incógnitas. E como tudo nos parece forçado, é necessário ao Homem encontrar uma saída, fugir do mecânico, do palco a que já não pertence. Nesta urgência do inesperado, comparamos o Homem que se depara com o absurdo com Calígula que, a par do Estrangeiro, são as personagens de Camus que mais evidenciam esta inconformidade com a existência humana. Calígula diz, mostrando a sua carência do novo, do desconhecido:

Não estou doido, parece-me mesmo que nunca fui tão razoável. Simplesmente, senti de repente necessidade do impossível. As coisas, tal como são, não me parecem satisfatórias.¹⁷ [E sublinha, um pouco adiante:]]Este mundo, tal como está feito, não é suportável. Tenho, portanto, necessidade da Lua, ou da felicidade, ou da imortalidade, de qualquer coisa de demente, talvez, mas que não seja deste mundo.¹⁸

A razão não abandona o homem absurdo, nem sequer há um distanciamento do mundo, pelo contrário, este é o único elo que o homem tem com o absurdo, aquele e este só se mantêm no mundo que está próximo demais, comprimindo o homem entre as

tension.», Robert C. Trundle; Jr. Ramkrishna Puligandla, *Beyond Absurdity, the Philosophy of Albert Camus*, New York, University Press of America, 1986, p. 27.

¹⁴ «L'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 52 (Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, pp. 38-39).

¹⁵ «Comprendre le monde pour un homme, c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau.», *Idem*, p. 34 (tradução portuguesa de Urbano Tavares Rodrigues, p. 26).

¹⁶ «When a culture, as does our own, elevates reason itself to the status of an absolute, it paradoxically fosters, by its own standards, irrationality. It leads to a logically absurd view of reality.» Robert C. Trundle, Jr. Ramkrishna Puligandla, *Beyond Absurdity, the Philosophy of Albert Camus*, p.18.

¹⁷ Albert Camus, *Calígula* (Tradução portuguesa de Raul de Carvalho), Lisboa, Livros do Brasil, 2002, p. 21.

¹⁸ *Idem*, p.22.

suas *Paredes Absurdas*, título do segundo capítulo do *Mito de Sísifo*, onde Camus afirma:

E dão-me então a escolher entre uma descrição que é certa, mas que nada me diz, e as hipóteses que pretendem ensinar-me mas que não são certas. Estranho a mim próprio e a esse mundo, unicamente armado de um pensamento que se nega a si próprio logo que se afirma, que condição é essa em que só posso ter paz recusando-me a saber e a viver, em que o apetite de conquista vai de encontro a paredes que desafiam os seus assaltos? Querer é suscitar paradoxos.¹⁹

A descrição que nada diz ao homem absurdo é a descrição do mundo mecânico, cada vez mais inumano e *non-sense*; as hipóteses serão as crenças, a religião, todos os “se” que este homem não pode admitir. O pensamento que se nega a si próprio a partir do momento em que se afirma não pode ser outra coisa que não o sentido de uma vida que se quer feliz e com nexos. Porque é quando o homem tenta distinguir, com a sua razão, o que é verdadeiro do que é falso, que toma consciência da necessidade do uno, do absoluto, descobrindo a farsa perpétua da existência humana, que não se consegue mudar sem que haja uma revolta. O homem e o mundo são dois, e irreconciliáveis, porque o homem procura no mundo uma razão que ele já não tem, deixando então de oferecer respostas, já não fala, não comunica de forma alguma com o sujeito²⁰. Mas embora irreconciliáveis, estão unidos, têm o seu elo no absurdo que, como nos diz Camus, «não está no homem nem no mundo, mas na sua presença comum»²¹, num divórcio que mais não é que a comparação, o confronto entre o pensamento do homem, as suas acções, e a realidade que não corresponde à expectativa. E o homem não pode escapar do absurdo nascido dessa comparação. Uma vez compreendida a verdade que nos envolve, a libertação não é possível senão pela morte. Com ela, desfaz-se um dos termos da comparação (o homem) e assim toda a comparação. Vivendo, o homem que tomou consciência do absurdo acompanha-o para sempre, não pode soltar-se do grilhão.

¹⁹ «Et vous me donnez à choisir entre une description qui est certain, mais qui ne m'apprend rien, et des hypothèses qui prétendent m'enseigner, mais qui ne sont point certaines. Etranger à moi-même et à ce monde, armés pour tout secours d'une pensée qui se nie elle-même dès qu'elle affirme, quelle est cette condition où je ne puis avoir la paix qu'en refusant de savoir et de vivre, où l'appétit de conquête s'heurte à des murs qui défient ses assauts? Vouloir, c'est susciter les paradoxes.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphus*, p. 38 (Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, pp. 28-29).

²⁰ «With the advent of the Absurd, the harmony will be gone, and the silence will be transfigured: no longer the reflection of an underlying harmony that is taken for granted, it is now the world that will be silent in the face of humanity's uncomprehending “why”.», David Sherman, *Camus, Blackwell Great Minds*, Singapore, Wiley-Blackwell, 2009, p.25.

²¹ «L'absurde n'est pas dans l'homme (...) ni dans le monde, mais dans leur présence commune.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphus*, p. 50 (Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, p. 37).

O suicídio pode ser assim considerado um caminho para a fuga do absurdo, que já não dá sentido à existência humana. O facto de absurdo e suicídio partilharem aqui o mesmo patamar não demonstra apenas uma reflexão ao nível da existência humana, mas mostra também, e acima de tudo, a urgência prática, a necessidade de restituir o bem-estar perdido. Mas também a esperança de um dia voltar a encontrar esse bem-estar é uma fuga a esse absurdo. Há portanto o escape físico, pelo suicídio, e o escape espiritual, pela esperança. No entanto, o homem não deve escapar-se do absurdo. Não o deve fazer nem pelo suicídio nem pela esperança ou consentimento, mas sim enfrentar esse mesmo absurdo. Esta é a única justa atitude do homem em relação à sua única vida e à sua condição, agora absurda.²² Mas sem essas fugas o homem não cai no desespero. A ausência de esperança não pode ser o desespero, uma vez que o desespero é sempre consecutivo a uma esperança (*des-espérer*). Quem nada espera não pode desesperar. O homem absurdo é aquele que recusa as atitudes de evasão. Por um lado o suicídio, que anula a consciência onde o absurdo se suporta, e por outro lado a esperança que anula, ou pelo menos passa para segundo plano, a razão, a lucidez e a revolta por um mundo demasiado inumano. «Para um espírito absurdo a razão é vã, mas não há nada para além da razão»²³, a partir do momento em que se depara com a lógica mecânica que reveste o mundo, o homem não pode abandonar a razão, não pode perdê-la. A esperança já não tem lugar. O irracional admite-se, a esperança não. É necessário assumir corajosamente a sua condição de homem absurdo, procurando enfrentá-lo²⁴. Agora resta a indiferença; a esperança foi posta de parte, tinha-se pensado na morte, mergulhámos num “suicídio filosófico”, numa negação profunda. Agora, é imprescindível a obstinação, fazer por viver a vida que lhe foi dada, esquecer as matemáticas que regem o mundo. Não olha a pecados porque já não sabe o que são, não pensa no futuro porque lhe é alheio: «O homem absurdo tem de esgotar tudo e esgotar-se»²⁵, a única verdade para ele, a única que o faz ser fiel é o desafio. O homem sente assim a liberdade, não a liberdade metafísica, que faz todos os homens serem livres, mas apenas a sua liberdade particular, a liberdade do homem que não sente mais ligação à vida comum. Porque antes de

²² «L'espoir n'est pas seulement une esquivé face à l'absurde: il est une erreur face à la vie.», Arnaud Corbic, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, p. 52.

²³ «Pour un esprit absurde, la raison est vaine et il n'y a rien au-delà de la raison.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 56 (Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, p. 42).

²⁴ «L'homme absurde est celui qui, détourné de l'éternel, affronte l'absurde sans en appeler à une éternité consolatrice et illusoire, et assume l'absurdité insurmontable de sa condition de manière authentique.», Arnaud Corbic, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, p. 56.

²⁵ «L'homme absurde ne peut que tout épuiser, et s'épuiser.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 80 (Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, p. 59).

experimental o absurdo, o homem tinha a ilusão de ser livre, sendo na verdade escravo da habitação e dos preconceitos que davam à sua vida um semblante de valor²⁶. Agora não se trata de saber se a liberdade é geral, dada por um qualquer deus, um ente superior. Esta questão estaria definitivamente ligada à noção de mal e da onnipotência divina. Ou o homem seria livre e o mal uma responsabilidade nossa, não sendo Deus todo-poderoso; ou não seríamos livres e Deus, todo-poderoso, seria o responsável pelo mal. Mas ao homem absurdo só interessa a sua liberdade, a liberdade do espírito e a liberdade da acção. Para ele só conta o presente; não existem *ontens* que o atormentem nem *amanhãs* que possa temer. Chegamos aqui à indiferença pelo futuro e à conseqüente paixão de esgotar tudo. Se a vida é absurda, se nos sentimos livres só em relação a todo um mundo limitado por regras, horários e preconceitos; se só em contraposição a isso é que a liberdade se apresenta e a vida faz sentido, o que conta agora é não o viver melhor, mas sim o viver mais, numa ética da quantidade, enfrentando o mundo, desafiando-o constantemente²⁷. A experiência absurda não dita condutas, não justifica juízos de valor, o absurdo torna-se uma tábua rasa onde é possível recomeçar a construir²⁸. Do absurdo nascem assim três conseqüências: a revolta, a liberdade e a paixão. Com estes novos atributos do homem, resta viver, cheio de coragem e lucidez, sem justificações, porque ele é inocente. O homem absurdo não é, portanto, o que encerra em si contradições, o que é ilógico ou incongruente, mas sim o homem que se depara com uma realidade envolvente toda ela uma farsa e à qual tenta escapar. O espírito penetrado com esta tenção de fugir ao absurdo está pronto para qualquer coisa. O absurdo dá equivalência a todos os actos, pelas suas conseqüências²⁹, daí a serenidade deste homem absurdo. O valor mais alto, face ao absurdo, é a lucidez. É esta que toma por completo o carácter e a integridade do homem, ajudando-o na sua resposta ao absurdo. A sabedoria absurda consiste em construir-se o seu próprio mito, mas existem três estilos de vida que podem tornar possível ao homem uma vida absurda autêntica, que Albert Camus denomina de D. Juanismo, Comédia e Conquista.

²⁶ «(...) délivré de l'espoir surnaturel qui le liait et rendu à lui-même, l'homme absurde se sent délié des «règles communes». Il peut et doit apprendre à vivre son unique et précieuse vie «sans appel» et à mourir irrécupérable». Sa liberté devient absolue disponibilité.», Arnaud Corbic, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, p. 64.

²⁷ «Camus, lui, insiste sur la quantité de ces expériences, qu'il s'agit pour l'homme absurde de vivre en toute lucidité, en les multipliant avec passion pour épuiser le champ du possible.» *Ibidem*.

²⁸ «L'absurde a sa propre règle et sa logique qui sont purement formelles: il s'agit de respecter ce qui est à la base de la notion de l'absurde, l'opposition entre le désir humain d'unité et de transparence d'une part, et la pluralité et l'obscurité du monde d'autre part.» *Idem*, pp. 64-65.

²⁹ «Dans le monde absurde, la valeur d'une notion ou d'une vie se mesure à son infécondité.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 98.

No primeiro caso, D. Juan é a representação da sede do amor, da paixão pelo viver mais, sem que haja uma tentativa de escape ao absurdo, porque tal como nos diz Albert Camus «quanto mais amamos mais o absurdo se consolida»³⁰. Esta personagem pode parecer insolente, teatral, egoísta, mas na busca de satisfações é necessário ser eficaz, sedutor sem comiseração para com ninguém. D. Juan é consciente, por isso aposta numa ética da quantidade. Não perdendo nunca a noção do tempo, sabendo que será mais tarde velho e já nada atraente, pretende esgotar agora todas as suas sensações, reuni-las por inteiro. «O homem absurdo ainda multiplica aqui aquilo que não pode unificar.»³¹, encontra assim liberdade, numa desunião com o mundo, com todos os que ama e com o próprio amor que lhe é oferecido. Qualquer fim que lhe possa suceder lhe é indiferente, sabe que ser castigado é normal, aceitável até. Não cumpriu as regras de um jogo, concentrou-se nos prazeres de um presente permanente, numa contínua ascense que pode culminar numa punição. A escolha foi feita e portanto as consequências são esperadas.

No que diz respeito à comédia, a representação dá ao espectador a poesia que este tanto gosta, os possíveis destinos líricos de uma vida em que a angústia não toca o que está só a ver, e com o único intuito de admirar. O homem absurdo, ao contrário deste homem quotidiano, quer penetrar nessas vidas representadas, em todas elas, senti-las e julgá-las. É a consciência que tem à for da pele que lho exige. Poder ser outro, outros, animá-los, fazê-los reviver, ainda que por escassas horas, é a maior ilustração do absurdo³². O actor finge, portanto, entrando o mais possível nas vidas que não lhe pertencem. Parece-nos claro o porquê de a Igreja condenar os actores. O fazer reviver, o escárnio perante as emoções, as almas e a eternidade. O actor sabia que, escolhendo essa profissão, escolhia o Inferno. Mas que importava isso diante das vidas que vivera numa só? Não há fronteira entre o parecer e o ser.

O capítulo do *Mito de Sísifo* que tem o nome de *A Conquista* – justamente o terceiro caso que permite uma vida absurda – parece todo ele desenrolar-se num tom de desabafo, quase confissão, abusando o autor da primeira pessoa do singular³³,

³⁰ «Plus on aime et plus l'absurde se consolide.», *Idem*, p. 99 (Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, p. 74).

³¹ «L'homme absurde multiplie encore ici ce qu'il ne peut unifier.», .», *Idem*, p. 104 (Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, p. 77).

³² «A parcourir ainsi les siècles et les esprits, à mimer l'homme tel qu'il peut être et tel qu'il est, l'acteur rejoint cet autre personnage absurde qui est le voyageur. Comme lui, il épuise quelque chose et parcourt sans arrêt. Il est le voyageur du temps et, pour les meilleurs, le voyageur traqué dès ames.» *Idem*, p. 110.

³³ «A la fin d'une vie, l'homme s'aperçoit qu'il a passé des années à s'assurer d'une seule vérité. (...) Un homme est plus un homme par les choses qu'il tait que celles qu'il dit. Il y en a beaucoup que je vais

surpreendendo assim uma identificação com o homem absurdo, estrangeiro de qualquer lugar. É verdade que não há acção que volte a unir o homem com a terra, no entanto, o homem é o único fim do homem. Não podemos pensar na vitória eterna. Se o homem quer ser alguma coisa tem de o ser enquanto vive. Camus diz-nos que, «em certos momentos, todos os homens se sentem iguais a um deus»³⁴, na medida em que sentem, por instantes, a grandeza do espírito humano. Os conquistadores sentem essa grandeza, e vivem com a consciência dessa força. Pensam com clareza e agem com o à-vontade de quem nada espera.

O homem absurdo, que tudo tenta esgotar, encontra o seu expoente na criação. Na obra que cria, vive duas vezes, treina a sua consciência, mostra-a, fixa-a na realidade. A criação tem como norte a indiferença e a descoberta. Camus mostra-nos que a arte só existe porque o mundo não é claro, a obra absurda realça a rejeição do pensamento. A melhor forma de conceber arte é pensá-la sem finalidade, criá-la sem projectar exposições, vendas, méritos, sucessos. A obra “sem amanhã”, sem importância, ela criar-se-á voluntariamente. A criação absurda terá de conter, em si, a revolta, a liberdade, a diversidade, e a sua inutilidade.

Analisámos até agora o homem absurdo, mas não nos debruçámos ainda sobre o mito que dá nome à obra que nos serviu de guia. A personagem de Sísifo foi aqui escolhida por representar claramente o herói absurdo. Despreza os deuses, odeia a morte e tem uma paixão tão grande pela vida que, enganando os deuses, consegue escapar-se dos Inferno por algum tempo, revivendo as paixões da Terra. É por isso castigado, condenado pelos deuses a empurrar um rochedo até ao cume de uma montanha, de onde esse rochedo, uma vez lá, rolava de novo até ao sopé. O trabalho é inútil, desesperado, talvez mais ainda do que se a montanha fosse infundável. Nesse caso, haveria uma suposição, uma esperança de que algum dia se alcançaria o pico dessa montanha. O papel dos deuses é aqui o de jogadores, brincando com Sísifo num castigo cruel. Nem o próprio cosmos tem assim significado ou justificação. O mesmo se passa com o homem absurdo que esta personagem mítica pretende ressalvar. Não teme a morte, visto o mundo não fazer mais sentido, e não se arrepende de coisa alguma, visto não

taire. (...) Conscient que je ne puis me séparer de mon temps, j'ai décidé de faire corps avec lui. C'est pourquoi je ne fait tant le cas de l'individu que parce qu'il m'apparaît dérisoire et humilié. Sachant qu'il n'est pas de causes victorieuses, j'ai du goût pour les causes perdues. (...) Je sais qu'on peut transiger et qu'on peut vivre dans le siècle et croire à l'éternel. Cella s'appelle accepter. Mais je répugne à ce terme et je veux tout ou rien.», *Idem*, pp. 117-119.

³⁴ «Tout homme s'est senti l'égal d'un dieu à certains moments.», *Idem*, p. 121.

compreender nem aceitar os valores comuns. Resta-lhe esperar a Vitória, a sua Vitória Absurda, conseguir depositar o rochedo no seu lugar sem que ele resvale.

A subida chegara ao termo. E, como outra pedra mais entre as pedras, entrou de coração alegre na verdade dos astros impassíveis.³⁵

O importante é isso, encontrar a Morte Feliz, quaisquer que sejam os actos, quase a lembrar Maquiavel. Mas para quê preocupar-se com a moral se nenhuma das regras do mundo que o rodeia faz sentido? Tudo é apenas uma farsa, um conto em que os outros ainda acreditam mas que não bate certo a quem se apercebeu do excesso da existência, da escassez de essência. «Ter uma consciência muito desenvolvida é uma doença, uma doença no verdadeiro sentido do termo.»³⁶ Era bem mais fácil continuar no “rebanho”, sem um “porquê”. Contudo, depois da tomada da consciência, resta ao Homem que se encontra livre perante as regras a tentativa de viver, de esgotar tudo o que nos foi dado, e de inventar algo mais, se possível. Com a pedra a rolar, por ser demasiado pesada, não há esperança possível. O homem torna-se escravo do inútil, e para toda a eternidade. O seu descanso é o tempo em que desce até à planície, com o intuito de novamente carregar a pedra. É aí que Sísifo reflecte na sua condição, que volta à consciência. Porque a sua única tortura é o facto de ter consciência. Se o acompanhasse a esperança de que um dia o destino do rochedo seria diferente, esse trabalho não seria mais trágico, porque esperançado. O seu destino não lhe parece nem estéril nem fútil, porque no mundo absurdo o valor de uma vida mede-se na sua infecundidade. Mas essa descida, plena de consciência, pode fazer-se na alegria; ele conhece uma alegria silenciosa. Sísifo sabe que o destino lhe pertence, assim como o rochedo com o qual cada vez há menos desagregação. A consciência da sua miséria faz a grandeza do homem. Sísifo pode, portanto, permanecer alegre com o seu destino. E a pedra continua a ser carregada. E continua a rolar montanha abaixo.

Sigamos por um momento a personagem Mersault do romance *O Estrangeiro*, que se apresenta agora necessário interpretar. O início da obra mostra à partida uma realidade constituída pela falta de explicação, não se sabe bem a data da morte da sua mãe, isso parece até irrelevante. O homem que acolhe a notícia da morte da sua mãe com um quase “encolher de ombros”, sem perceber bem o que aquele telegrama

³⁵ Albert Camus, *A Morte Feliz* (Tradução portuguesa de José Carlos González), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2002, p. 147.

³⁶ Fiódor Dostoiévski, *Cadernos do Subterrâneo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, p. 16

quereria dizer, dizendo na verdade muito pouco, já que para Mersault só depois do enterro «será um caso arrumado e tudo passará a revestir-se de um ar mais oficial»³⁷. O seu comentário «isto não quer dizer nada» parece estar a referir-se ao facto de o telegrama não referir a data exacta da morte da sua mãe. Pode, porém, mostrar a indiferença dessa mesma morte, revelando já esta leitura a irracionalidade do universo. O leitor depara-se cheio de espanto com esta frieza; não despreza a personagem ainda, não chegará a esse ponto durante toda a obra. Não o percebe de imediato, tenta julgá-lo, mas não sente ódio por ele, apesar do mal-estar que se impõe. Pode ficar desconcertado, mas não o condena porque o vê como inocente. Está desapegado do mundo, aconteceu em si já o *divórcio*. Que lhe interessa portanto saber a data correcta do falecimento da sua mãe ou não fumar em frente ao seu corpo inerte? Não podemos chamar bom ou mau a Mersault, ele escapa a essas fronteiras, ele é ele próprio em relação a si próprio³⁸. Ele tem a paixão do absurdo, por isso afirma-se, vivendo cada dia, sem pensar no amanhã, sem resignações ou expectativas. Sartre define bem a inocência desta personagem face à sede de vida:

Todos os valores se desfazem perante esta «ética da quantidade»; o homem absurdo, lançado neste mundo, rebelde, irresponsável, «nada tem que justificar». É inocente. (...) para ele tudo é permitido. (...) Um inocente em todos os sentidos da palavra, um «idiota» também, se assim quiserdes. (...) O estrangeiro que [Camus] quer descrever é justamente um desses terríveis inocentes que constituem o escândalo duma sociedade porque não aceitam as regras do seu jogo.³⁹

É por isso visto como um ser singular, alheio, encarado com desconfiança por muitos, detestado também, e às vezes, adorado. Mersault tem alguns amigos, embora ele não saiba ao certo o que é isso da amizade ou que importância tem. Maria ama-o pela sua estranheza, justamente⁴⁰. Mas às perguntas dela sobre o amor, Mersault responde sempre que isso nada significa, chegando mesmo a confirmar-lhe que era possível casar-se com outra rapariga que não ela, em semelhantes circunstâncias. Não a ama a

³⁷ «Après l'enterrement, au contraire, ce sera une affaire classée et tout aura revêtu une allure plus officielle.», Albert Camus, *L'Étranger*, Saint-Amand, Éditions Gallimard, 2005, p. 10 (Tradução portuguesa de António Quadros, Lisboa, Editora Livros do Brail, 2001, p. 31).

³⁸ « (...) o estrangeiro é o homem em face do mundo. (...) O estrangeiro é também o homem entre os homens. (...) Sou enfim eu mesmo em relação a mim mesmo, quer dizer, o homem da natureza em relação ao espírito.», Jean- Paul Sartre, *Situações I* (Tradução portuguesa de Rui Mário Gonçalves), Lisboa, Publicações Europa-América, 1968, pp. 90-91.

³⁹ *Idem*, p. 91.

⁴⁰ ««(...) elle a murmuré que j'étais bizarre, qu'elle m'aimait sans doute à cause de cela mais que peut-être un jour j'ela dégoûterais pour les mêmes raisons.», Albert Camus, *L'Étranger*, p. 70.

ela, nem amaria ninguém.⁴¹ O amor nada quer dizer, só o presente interessa. O amor é o que nos liga a outro ser. O homem absurdo não está ligado a ninguém, isso seria dar um sentido à sua vida, seria vencer o absurdo, tarefa que não é possível. Ele é indiferente. Isso basta-lhe. E a sua indiferença parece encoberta na clama e na preguiça que põe nos seus dias. Tudo corre naturalmente, sem planos, sem pressas. Sartre diz-nos que parece que o absurdo lhe foi dado e não conquistado por um qualquer “acordar”:

Era feliz, deixava-se levar, e a sua felicidade não parece ter conhecido sequer essa mordedura secreta que Camus assinala em várias ocasiões do seu ensaio e que provém da presença ofuscante da morte.⁴²

Não sabemos contudo se era felicidade o que ele sentia. Mersault apenas fala de felicidade quando se apercebe do crime que cometera, dizendo que havia sido feliz naquela praia. Para além disso, descreve tudo com uma desafecção que não nos deixa perceber realmente se sente felicidade no seu dia-a-dia. O absurdo parece sim, ao contrário do que Sartre afirma, conquistado e não dado, como se de uma graça, um dom se tratasse. Se, ao contrário de Calígula, não temos a justificação da morte de Drusilla⁴³, temos as consequências que algum despertar provocou, seja ele qual for. O desapego do mundo não pode ser inato, passamos a infância a projectar coisas, a tentar conhecer mais da realidade que nos rodeia, a apegarmo-nos a seres e objectos. Com a idade vem também o desapego, mas é quando falamos do desapego total, da total indiferença que entramos no absurdo. Mersault terá tido o seu despertar, mesmo não sendo ele narrado nem justificado em toda a obra. Não precisamos de pensar na morte de um pai, um irmão, podemos imaginá-lo apenas no seu escritório, no meio do seu dia de trabalho, numa pausa nos seus afazeres em que houve, sem que o percebesse, uma necessidade de auto-gnose que não conseguiu solucionar por encontrar demasiados *porquês* sem resposta. É aí que começa a penetração do absurdo no homem. Sartre analisa também o estilo de escrita de Camus, usado para este romance por ser o que melhor lhe convém para traçar o perfil do homem absurdo. É um estilo descritivo, com frases curtas e

⁴¹ «Mais de l’amour, je ne connais que ce mélange de désir, de tendresse et d’intelligence qui me lie a tel être.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 104.

⁴² Jean- Paul Sartre, *Situações I*, p. 96.

⁴³ «Amava Drusilla, seja, era a sua irmã. Mas, dormir com ela já era bastante. Perturbar Roma por ela ter morrido, isso ultrapassa todas as marcas.», Albert Camus, *Calígula*, p. 14.

simples, numa sucessão de presentes⁴⁴. Também o tempo verbal (pretérito perfeito) acentua a intenção do autor, a uma realidade descrita simplesmente, sem dissimulações.

Todas as frases do seu livro são equivalentes, como são equivalentes todas as experiências do homem absurdo; cada uma apresenta-se por si mesma e deixa as outras no nada; mas por isso mesmo, salvo nos momentos em que o autor, infiel ao seu princípio, faz poesia, nenhuma se evidencia sobre o fundo das outras.⁴⁵

Mas poderíamos dizer que mesmos os momentos de maior lirismo no seu romance são-no de uma forma natural, sem que possamos falar de uma quebra de estilo de escrita, sem que se sobreponham às outras ou permaneçam por mais tempo na memória do leitor. A leitura não pára, não se atrasa nesses lirismos: «Os candeeiros da rua acenderam-se bruscamente e empalideceram as primeiras estrelas que subiam na noite.»⁴⁶ Mas logo depois fala da sua fadiga, da dor do pescoço devido à cadeira onde se encontrava, do jantar, com a mesma espontaneidade de então, sem diminuições ou perdas de conteúdo ou sentido. Sartre mostra também que, neste mundo mecânico onde a causalidade é da maior consideração, todos os pormenores têm importância para o desenrolar da acção na vida do homem absurdo, em particular neste estrangeiro⁴⁷. Mersault não se ressent, no entanto, desse absurdo, não o lamenta, não há queixumes. Ele assemelha-se antes ao D. Juan que acima expusemos, bem-disposto, galante até. Não procura inúmeras mulheres, mas procura os prazeres constantes da vida, os prazeres do seu estranho namoro com Maria, os prazeres de uma praia cheia de sol, os prazeres de um domingo calmo à janela fumando serenamente. Ele não é infeliz, embora não possamos afirmar que é felicidade que sente. É a sua indiferença indolente que o destaca, mas também o seu à-vontade.

Encontramos em Sartre um absurdo de uma ordem diferente, ilustrado na sua obra *A Náusea*. Roquentin, protagonista, é angustiado pelo sentimento de absurdo: «Estou sozinho nesta rua branca, bordada por jardins. Só e livre. Mas esta liberdade

⁴⁴ «O que o nosso autor aproveita de Hemingway é, portanto, a descontinuidade das suas frases cortadas que se ajusta à descontinuidade do tempo. Agora compreendemos melhor o estilo da sua narração: cada frase é um presente. (...) uma frase de *O Estrangeiro* é uma ilha.», Jean- Paul Sartre, *Situações I*, p. 103.

⁴⁵ *Idem*, pp. 105-106.

⁴⁶ «Les lampes de la rue se sont alors allumées brusquement et elles ont fait pâlir les premières étoiles qui montaient dans la nuit.», Albert Camus, *L'étranger*, p. 40 (Tradução portuguesa de António Quadros, p. 47).

⁴⁷ «Nenhum pormenor é inútil, todos são retomados mais adiante e lançados na contenda; e, quando fechamos o livro, compreendemos que não podia começar doutra maneira nem podia ter outro fim: (...) o menor incidente tem importância; não há um único que não contribua para conduzir o protagonista ao crime e à pena de morte.», Jean- Paul Sartre, *Situações I*, p. 106.

parece-se um pouco com a morte.»⁴⁸ O existencialismo de Sartre assenta na ideia de liberdade do sujeito. Somos livres e temos o dever de nos fazermos livres. Para Sartre não há, portanto, natureza humana. Nós somos aquilo em que nos tornamos com a prática da nossa liberdade. Mas a nossa liberdade pode tornar-se um abismo entre o campo de possibilidades e a angústia do homem que, só pondo em exercício essa liberdade assume a sua condição humana. Nesta filosofia não há lugar para Deus, só o homem existe, o que arremessa o homem para o mundo num propósito de ser ele mesmo Deus. A angústia é assim a consciência de ser o que virá, mas sendo-o ainda só em potência. O homem é a criação, a acção, mas antes dessa acção é ainda nada e depois de realizada transporta-se para a própria realização. Sartre mostra ainda a dificuldade de conviver com os outros: o homem é ser *para-si* e ser *para-outrem*:

O olhar de outrem escraviza-me ao retirar-me da minha transcendência; a minha liberdade é coarctada e o meu ser aliena-se ao tornar-se num ser-visto-por-outrem. (...) A minha reacção seria recuperar aquilo que perdi, procurando o desaparecimento de outrem; mas como tenho necessidade de outrem, tenderei igualmente a conservá-lo.⁴⁹

O conflito é assim primeiro consigo mesmo como estrutura e só depois é vivido com o outro num *para-si*. Impõe-se portanto a ideia de que nenhuma relação humana fará o homem atingir o objectivo de conseguir escapar da sua angústia. Esta é uma filosofia da consciência, que pode ser lida e analisada em pormenor na sua obra *O Ser e o Nada*. É, no entanto, na sua novela *A Náusea*, que assenta a importância de Sartre para este capítulo. Roquentin, personagem já referida por nós, atesta no seu diário a sua incapacidade de dar sentido às coisas que o envolvem, na sua experiência com o mundo. Nesta falta de sentido reconhecemos o absurdo que temos vindo a tentar aclarar. Porém, para lá da falta de sentido da existência, ela é também intrusa, usurpadora do sujeito que a vive, imprimindo-lhe a náusea, que não é apenas um apuro literário para o título da obra, mas sim o cerne da mesma⁵⁰. Podemos contudo distinguir absurdo relativo de absoluto, sendo o primeiro respeitante a um sentido contraditório e o último a uma

⁴⁸ Jean-Paul Sartre, *A Náusea*, Mem Martins, Publicações Europa-América, s.d. , p. 196.

⁴⁹ Cassiano Reimão, «Sartre» in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, AAVV, Lisboa, São Paulo, Editorial Verbo, vol. IV, 2000, p. 935.

⁵⁰ «Não posso dizer que me sinta aliviado nem contente; pelo contrário, estou esmagado. Somente, atingi o meu fito: sei o que queria saber; compreendi finalmente tudo o que me vem sucedendo desde o mês de Janeiro. A Náusea não me abandonou, e não creio que me abandone tão cedo; mas deixei de sofrer com ela, não se trata já duma doença nem de um acesso passageiro: a Náusea sou eu.», Jean-Paul Sartre, *A Náusea*, p. 159.

completa privação de sentido⁵¹. Sartre diz-nos que o absurdo em Camus é de certa forma relativo, quando no *Mito de Sísifo* nos é descrito o absurdo de um homem que ao telefone faz gestos que não terão finalidade alguma na sua conversação, nem serão entendidos por quem o observa por trás de um vidro⁵². Pelo contrário, n'*A Náusea*, o absurdo é da ordem do absoluto, de ordem ontológica e não antropológica como em Camus. Roquentin percebe que a existência do ser é excessiva, que o humano está também inundado de inumano. O que distingue, portanto, estas duas filosofias do absurdo, é que Sartre inclina o seu pensamento para todo o ser, enquanto a filosofia camusiana se debruça sobre o homem em particular. A náusea é o escape para a liberdade a que estamos constantemente condenados, é a resposta à alternativa ininterrupta que nos faz vacilar, o mal-estar pela inquietude de uma vida insensata. Em Camus, a liberdade é também ela absurda, não há qualquer projecto livre, a não ser o de desafiar o absurdo que se nos impõe. A liberdade de existir não existe, o homem absurdo não tem já a ilusão da autonomia, não pensa no amanhã, não espera, nem projecta. Viver o absurdo e viver no absurdo significa isso mesmo: sentir indiferença pelo futuro, e sentir a paixão de esgotar tudo, precisamente porque estamos presos ao absurdo, não podendo pois falar de liberdade, e porque não há transcendência. Calígula queria a lua para si, precisava de algo que excedesse os limites ordinários do mundo: «Se te trouxessem a lua, tudo mudaria, não é? O impossível tornar-se-ia possível, e de um só golpe tudo ficaria transfigurado.»⁵³. Poderia haver esperança, se houvesse uma lua ao nosso alcance, se houvesse um firmamento onde nos apoiássemos, se houvesse um deus que nos amparasse. Mas o homem absurdo sabe que não pode esperar. Sabe ainda que o desejo de liberdade só toca quem vive com esperança.⁵⁴ O próprio Deus, se existe, é estrangeiro, indiferente, silencioso às necessidades e aspirações do homem. O

⁵¹ «(...) a ausência de sentido que se revela a Roquentin e o perturba é identificada (...) com o absurdo, mas não com um absurdo que se faça equivaler à ideia de contradição ou de um sentido que se anula, tal qual é habitualmente empregue, por exemplo, quando se argumenta por redução ao absurdo. Este é ainda um absurdo transparente, que resulta da própria economia do sentido, afirmando-se assim, que algo é absurdo em relação com qualquer coisa. Por isso Roquentin distingue um absurdo relativo, sempre reconduzível à ideia de uma contradição de sentido, do absurdo absoluto, isto é, da total ausência de sentido.», André Barata, «La Nausée e a Ontologia de L'Être et le Neant» in AAVV, *Uma Cultura da Alteridade, Colóquio no Centenário do nascimento de Sartre* (Coordenação de Cassiodoro Reimão), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, Edição Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 45.

⁵² «(...) o exemplo é revelador de um certo preconceito do autor, Com efeito, o gesto do homem que telefona e que não ouvimos é apenas relativamente absurdo: é que esse gesto pertence a um circuito truncado. Abram a porta, ponham-se à escuta; o circuito restabelece-se e a actividade humana torna a adquirir sentido.», Jean- Paul Sartre, *Situações I*, p. 101.

⁵³ Albert Camus, *Calígula*, p.106.

⁵⁴ «A ânsia de liberdade e de independência apenas é concebível em alguém que vive ainda, de esperança.», Albert Camus, *A Morte Feliz*, p. 44.

seu silêncio traduz a sua recusa. Este é portanto o homem da razão, da coragem e do presente, responsável por si mesmo, face a si mesmo⁵⁵. Não acredita em nada, tudo questiona, tornou-se uma tábua rasa sem crenças ou certezas basilares para a sua existência. O absurdo é, por isso, o equivalente, em situação, à dúvida metódica de Descartes, um ponto de partida. No entanto, Descartes sem Deus não faz sentido.

O absurdo em si mesmo não enuncia qualquer princípio de acção, ele é negação de todo o valor. Mas descobrindo o absurdo, o homem descobre-se a si mesmo, acompanhado da revolta contra o absurdo. No entanto, podemos até afirmar que pensar o absurdo é já uma forma de revolta, é já o não encarar o mundo no seu dia-a-dia automático e artificial, é já o lutar contra essa privação de veemência, vivacidade e reflexão, no *porquê metafísico*, já que o nosso desejo infinito de respostas não tem de estar motivado por um desejo científico. Precisamos de encontrar soluções a perguntas como porque é que o mundo é assim, sem sentido, ou porque é que devemos aceitar aquilo sobre o qual estamos contra? A sabedoria será então a tomada de consciência do absurdo? Poder-se-á conciliar a felicidade e a frustração? São estas as perguntas de um homem comum que, sem lhes encontrar respostas, se depara com o absurdo.

Encontramos em todas as obras de Camus personagens que identificamos com esse conceito de absurdo, com esse estado de consciência aprimorado. Não apenas *n'O Estrangeiro* ou no *Calígula*, que são os exemplos mais sólidos, mas em todas as suas obras encontramos uma personagem que identificamos com algum dos estádios do homem absurdo. No *Estado de Sítio*, encontramos personagens que encarnam as principais facetas do homem descrito no *Mito de Sísifo*. Encontramos os comediantes, nos astrólogos podemos encarar a necessidade de criação, na Peste descortinamos o sistema totalitário que se impõe e no Nada desvendamos o homem absurdo. Enquanto os Alcaldes afirmam que «a ironia é uma virtude que destrói. Um bom Governador prefere-lhe os vícios que constroem.»⁵⁶ O Nada afirma o seu desprezo pela condição humana⁵⁷, não acreditando em coisa nenhuma. É tido como tolo, doente, insensato. Não

⁵⁵ «Pour Camus, il est radicalement impossible de miser à la fois sur le présent et le futur, sur l'homme et sur Dieu. Ce qu'il a choisi, c'est la royauté d'ici-bas: il a décidé de fonder sa religion sur l'homme», Bernard East, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, Montreal, Éditions Cerf, 1984, p. 56.

⁵⁶ Albert Camus, *Estado de Sítio* (Tradução portuguesa de João Pedro de Andrade), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2001, p. 36.

⁵⁷ «Eu. Nada, luz desta cidade pela instrução e pelos conhecimentos, bêbedo por desdém de todas as coisas (...) conservo a liberdade de desprezar. (...) a vida vale a morte, o homem é feito da madeira com que se fazem as fogueiras. (...) Não, vocês não estão na ordem, vocês estão na fila. Bem alinhados, de ar tranquilo, vocês estão maduros para a calamidade.» *Idem*, pp. 17-18.

nos espanta já esta pintura; ele não pertence àquela terra que não aceita, não pertence sequer a nenhuma, acabando por se entregar à morte. Todas as obras de Camus nos empurram para uma adversidade, para uma incompreensão de um mundo que não se apresenta como desejado. A filosofia e o romance andam assim a par⁵⁸, tendo certos romancistas abordado também o tema do absurdo, como Kafka e Dostoiévski. Encontramos em Dostoiévski personagens que não escondem o homem absurdo, por norma contraposto ao homem religioso, tentando compreender se a existência é mentirosa ou eterna. É aqui que reside o questionamento filosófico deste autor, para além das suas tramas, das soluções extremas e das descrições destes impactos na vida de um homem comum. Também Kirilov é o homem que tomou consciência do absurdo. Como acima analisámos, reflecte sobre o suicídio, e tem a noção de que não há uma razão para viver, sendo portanto indiferente. É dessa indiferença que nos surge a liberdade, liberdade de viver ou morrer.⁵⁹ Percebe-se bem a similaridade de Dostoiévski com Camus, o tema central é em ambos os casos o sentido da vida, o que mais os incomoda são as matemáticas que regem o mundo⁶⁰, havendo sempre, no entanto, uma personagem que desafia esse roteiro pelo qual a maioria se rege.

Também Kafka trabalha este tema do absurdo. No entanto, nas suas obras, parece haver uma aceitação por parte do protagonista, a metamorfose ocorre no corpo de Gregor Samsa e ele recebe essa alteração, sem contestar, tentando ainda levantar-se e ir para o trabalho, como se de um dia normal se tratasse.⁶¹ É o espanto de se transformar, fácil e inconscientemente, num animal. É o medo de o aceitar. Também n' *O Processo* Josef K. parece não compreender o que o rodeia. É acusado, tem de se defender, está interessado nisso, sim, mas não sabe sequer de que o acusam, nem ele nem o leitor, não sendo importante, ou, pelo contrário, sendo justamente importante não

⁵⁸ «On ne raconte plus “d’histoires”, on crée son univers. Les grands romanciers sont des romanciers philosophes, c’est-à-dire le contraire d’écrivains à thèse. Ainsi Balzac, Sade, Melville, Stendhal, Dostoiévski, Proust, Malraux, Kafka, pour n’en citer que quelque-uns.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 138.

⁵⁹ «É uma covardia, uma covardia, mais nada! A vida não é boa! E o outro mundo não existe! Deus não passa de um fantasma criado pelo medo da morte e do sofrimento. Para ser livre, é preciso vencer a dor e o medo, é preciso matar-se. Então, não haverá mais Deus, e o homem será, enfim, livre. A história passaria a dividir-se em duas partes: do gorila à destruição de Deus e da destruição de Deus... (...) ao eudeusamento do homem. Aquele que ousa matar-se, esse, é Deus.», Albert Camus, *Os Possessos*, pp. 56-57.

⁶⁰ Cf. Fiódor Dostoiévski, *Cadernos do Subterrâneo* (Tradução portuguesa de Filipe Guerra e Nina Guerra), Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, pp. 24-26.

⁶¹ «Levantar-se-ia tranquilamente, sem que ninguém o importunasse; vestir-se-ia e, antes de mais nada, tomaria o seu pequeno-almoço; pois, parecia-lhe, não seria na cama que iria encontrar uma solução razoável. (...) Gregor tinha curiosidade de ver aquela alucinação dissolver-se gradualmente.», Franz Kafka, *Metamorfose* (Tradução portuguesa de Breno Silveira), Lisboa, Livros do Brasil, 2002, p. 17.

o saber. É julgado, condenado, até, mas continua a viver a sua vida até que um dia o matam, sem explicações:

Havia ainda auxílio? Havia ainda objecções por levantar? Havia-as com certeza. A lógica é na verdade inabalável, mas não resiste a um homem que quer viver. Onde estava o juiz que ele nunca tinha visto? Onde estava o alto tribunal que ele nunca alcançara? Levantou a mão e estendeu os dedos. Mas um dos homens pôs-lhe as mãos no pescoço, enquanto o outro lhe espetava profundamente a faca no coração e aí a rodava duas vezes.⁶²

Apresenta-se assim a lógica de um mundo que não se compreende, a tentativa de continuar vivo, de «fugir à engrenagem»⁶³. Qualquer final das obras de Kafka são, por um lado, trágicas, delatando o quotidiano e, por outro, absurdas na sua lógica. Camus dedica a este autor um capítulo no seu *Mito de Sísifo*, notando-se assim a influência que a literatura de Kafka exerceu na sua filosofia do absurdo.

Quando falamos em absurdo falamos então nessa lógica excessiva, referida acima, falamos do divórcio entre o homem e a sua vida e do «confronto entre o chamamento humano e o desrazoável silêncio do mundo.»⁶⁴. Mas definir o absurdo como este confronto é pensar que o mundo devia ter um sentido *a priori*, o que é discutível. Se Camus nem sequer concebe um Deus que se inquiete ou interesse pela vida terrena, porque haveria o mundo de ter um sentido que, de um momento para o outro, com a tomada de consciência do sentimento de absurdo, perde irreversivelmente? O silêncio do mundo devia ser esperado, não desrazoável, o mundo nada tem que nos possa responder ao apelo, que nos possa dar sentido à vida. A interrogação tem de ser mantida ao nível do homem. O homem absurdo deixa portanto de chamar, de apelar ao mundo uma qualquer resposta ou razão. Entra assim no niilismo, ainda que seja um estádio temporário, como a dúvida metódica de Descartes o é: apenas um salto para encontrar a saída.

Perante toda esta análise, compreendemos que o absurdo é a cisão entre o homem e a sua vida, e também com todo o mundo envolvente. Este divórcio proporciona a questão do sentido da vida, uma vez que tudo é agora estranho,

⁶² Franz Kafka, *O Processo* (Tradução portuguesa de Gervásio Álvaro), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2002, p. 236.

⁶³ «Ce qui m'intéresse en ce moment, c'est d'échapper à la mécanique, de savoir si l'inévitable peut avoir une issue.», Albert Camus, *L'Étranger*, p. 165 (Tradução portuguesa de António Quadros, p. 119).

⁶⁴ «L'absurde nâit de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 46 (Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, p. 35).

estrangeiro. Nesta falta de integração, neste encontro de uma falta de sentido que possa nortear uma vida, o homem não procura agora justificações mas sim vivências. A necessidade do uno e do absoluto transportam o estrangeiro para uma urgência prática de restituir a si mesmo o bem-estar. Envereda assim por uma liberdade órfã, procurando na quantidade o estabelecimento que não pode encontrar na qualidade, já que não a alcança. Entramos assim no plano da equivalência de todos os actos, uma vez que qualquer consequência que daí advenha nenhuma importância tem, porque tudo se engloba na esfera da indiferença.

SEGUNDO CAPÍTULO

O Niilismo: Ceifando para de Novo Semear

«Para ser livre é preciso vencer a dor e o medo, é preciso matar-se. Então, não haverá mais Deus, e o homem será, enfim, livre. A história passaria a dividir-se em duas partes: do gorila à destruição de Deus e da destruição de Deus (...) ao endeusamento do homem.»⁶⁵

⁶⁵ Albert Camus, *Os Possessos*, p. 57.

Aceitando o encontro com o Absurdo, torna-se necessário indagar se a acção, agora desviada dos contornos e dos julgamentos comuns, à parte de qualquer lei, pode ainda ter comisseração pela vida de quem experiencia esse absurdo e pela dos que o rodeiam ou, pelo contrário, já não se inibe de matar. No mundo de hoje, toda a acção desemboca no crime, quer o queiramos e seja por nosso próprio objectivo, quer não o pretendamos. Assim, impõe-se saber qual o nosso direito de matar ou consentir que o façam, já que o valor da vida é para o Homem Absurdo algo tão irrisório quanto qualquer outra situação do seu dia-a-dia, na medida em que essa vida se tornou sim uma situação, um *estar*. Já não se trata aqui de lutar contra este Absurdo que nos entrou pelos olhos adentro, sem chamamento prévio, mas sim de, à luz do que encontramos, conduzirmos da melhor forma a nossa conduta. Importa, portanto, abordar a questão do assassinio. Se a experiência do absurdo nos mostrou, no capítulo precedente, que quando dele tentamos subtrair uma regra de acção, o homicídio se apresenta como possível, quanto mais não seja que pela sua indiferença, já não há, portanto, a razão nem a falta dela, a crueldade e a virtude assumem um mesmo contorno. Se o homem se decidir a não agir, não cometerá certamente nenhum assassinato, mas aceitará que outros o cometam, o que é condenável para a ordem comum, e mantém o problema do assassinio. Aceitando o homem entrar no plano da acção, pela sua visão do crime absolvido do remorso, o problema do assassinio está claramente manifesto. Ao invés,

se, recusando o suicídio como é dever do homem absurdo, visto o suicídio significar o final da confrontação que é o absurdo, a negação do que jorra pelo homem, do seu raciocínio e lucidez últimos; o homem acolher a conformidade do homicídio, o problema do assassínio está mais uma vez manifesto, uma vez que, negando o suicídio, o bem da vida é reconhecido, tem portanto de ser reconhecido de uma forma geral, pertencente a todos.⁶⁶ Numa confrontação, só se pode ou aceitar ou rejeitar conjuntamente homicídio e suicídio. Se hoje em dia admitimos e justificamos algumas vezes o homicídio, isso deve-se a uma indiferença pela vida que é caracterizada pelo niilismo.

É o niilismo absoluto que, legitimando o suicídio, se aproxima facilmente do assassínio lógico. Lógico porque é com este desprendimento da vida que o crime assume contornos ordenados, monótonos, numa matemática instaurada. Esta lógica levou a consequências extremas, ao que Camus chama «o apocalipse hitleriano»⁶⁷, o suicídio colectivo, num assassínio assim legitimado, destruindo-se a si mesmos, desde que consigo matassem multidões. Deste modo, parece certo concordarmos que o homem que se mata solitariamente conserva, pelo menos, o valor da vida do outro, não se reconhecendo no direito de nela interferir, sendo por isso ou generoso, valorizando a vida alheia, ou desprezador, desprezando quer a sua quer a necessidade de calcular a morte de outrem.

Com o suicídio advém apenas a sua destruição e a dos outros, se se tratar de um suicídio colectivo, mas não uma negação absoluta. O homem que se suicida, se o faz é porque tem a ideia de que o mundo se tornou indiferente aos seus olhos e, se se tornou indiferente, é porque entende que seria necessária alguma alteração para que esse mundo fizesse sentido; o homem que se suicida tem consciência de uma carência, e isto não é uma negação absoluta, mas sim quase como que um grito de uma negação forçada, por uma qualquer falta, uma injustificação perante o raciocínio. O homem que se suicida tem ainda esperança, na medida em que o acto suicidário é desesperado, quase como um apelo ao outro, para que o seu projecto chegue a outro, que procure assim uma forma de ultrapassar o desespero⁶⁸. Por outro lado, do suicídio não poderá

⁶⁶ «On ne peut donner une cohérence au meurtre si on la refuse au suicide.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Gallimard, 2008, p. 19.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*.

⁶⁸ «O suicídio é a forma de o projecto persistir, a única forma encontrada pela vivência da tensão (entre necessidade e incapacidade de decidir) para que o projecto, vivido como fracasso, se instale n'outrem através do seu próprio desaparecimento.», André Barata, *Metáforas da Consciência*, Porto, Editora Campo das Letras, 2000, p. 280.

vir uma negação absoluta porque, segundo as palavras de Camus, «Não se pode ser cinquenta por cento niilista.»⁶⁹. Por conseguinte, se não se aceitam as razões de um suicídio, também não podem aceitar-se as razões de um assassinio, e o oposto é também verdade. Só podemos portanto contrariar David Sherman quando diz: O problema do Absurdo, não é o problema epistemológico particular do cepticismo, mas sim o problema do niilismo existencial universal, a profunda crença em nada.⁷⁰ O problema do Absurdo não é de forma alguma um cepticismo ou uma crença no nada, mas sim a dificuldade de, perante a negação das verdades até aí instauradas, descobrir novas verdades, numa nova construção valorativa. Logo, o niilismo não é aqui um problema, mas antes uma verdade. Viver, seja de que forma for, é reconhecer a impossibilidade da negação absoluta. Matar é sublinhar essa impossibilidade. Mas uma pessoa que pretenda manter-se no Absurdo – até porque dele não se escapa – despreza a sua verdadeira natureza e assim, o absurdo sendo contradição certifica a negação que, como veremos, se assemelha à dúvida metódica de Descartes.

O absurdo é contradição na medida em que exclui os juízos de valor, já que o que realmente importa é manter a própria vida. Mas viver, querer viver, é já em si um juízo de valor. Uma vida desprovida de qualquer escolha, seja ela qual for, é na prática impossível. Depreende-se daqui que toda a posição absurda, dinâmica, como acção, é inimaginável.⁷¹ Camus fez uma leitura cuidada da obra *Os Irmãos Karamazov* de Dostoievski, referindo várias vezes a personagem de Ivan, que nos mostra a cada passo do romance a sua ânsia constante de vida, negando qualquer ponderação do suicídio, ainda que seja a própria vida o seu único apego, a sua única verdade, lembrando-nos a personagem d' *O Estrangeiro* de que nos ocupamos primordialmente:

Se não tiver fé na vida, se perder a confiança na minha mulher amada, se perder a fé na ordem das coisas e se, pelo contrário, em convencer que tudo é um caos desordenado, maldito e, talvez, diabólico, se me atingirem

⁶⁹ «On n'est pas nihiliste à demi.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 20 (Tradução portuguesa de Virgínia Motta, p. 18).

⁷⁰ «The problem of the Absurd, is not the particular epistemological problem of skepticism but rather the universal existential problem of nihilism, the thoroughgoing belief in nothing.», David Sherman, *Camus*, p. 30.

⁷¹ «Toute philosophie de la non-signification vit sur une contradiction du fait même qu'elle s'exprime. Elle donne par là un minimum de cohérence à l'incohérence, elle introduit de la conséquence dans ce qui, à l'en croire, n'a pas de suite. Parler répare. La seule attitude cohérente fondée sur la non-signification serait le silence, si le silence à son tour ne signifiait. L'absurdité parfaite essaie d'être muette. Si elle parle, c'est qu'elle se complaît ou, comme nous le verrons, qu'elle s'estime provisoire.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 21.

todos os horrores da desilusão humana, desejarei na mesma viver, e já que levei à boca esta taça, não a largarei até que beba a última gota!⁷²

Ivan sente a mesma sede de vida daqueles que já se depararam com a vivência do absurdo. Ele, contudo, tendo ainda fé, parece ter já acolhido previamente essa decepção para com o mundo, estando já à espera do momento em que, desmoronando-se tudo, reste a sua determinação de viver e de enfrentar os obstáculos. Com a leitura d' *O Estrangeiro*, o protagonista apresenta-se ao longo de toda a obra com um estado de espírito um tanto macabúzio, com um estilo de vida que revela o seu ser taciturno. Ao invés, Ivan fala da sua vida como se de uma poesia se tratasse, uma alegria espontânea e pujante, dando-lhe força para instigar toda a sua vida, ainda que não haja já fé alguma no que o rodeia, exceptuando na sua própria existência, o que proporcionará o encontro de novas verdades. Encontramos portanto uma filosofia dos limites, de uma ignorância calculada e da noção do risco que daí advém. A consciência de absurdo, ainda que intensa, não pode portanto ser visto senão como um ponto de partida, uma crítica vivenciada a cada instante, uma dúvida que se tornou sistemática. O absurdo, assim como a dúvida metódica cartesiana, deita todas as certezas por terra, torna a vida uma tábua rasa. Enquanto Descartes encontra como princípio da sua filosofia a divisa *Cogito ergo Sum*⁷³, também a filosofia de Camus pretende, a partir do grito de que tudo é absurdo e que não há qualquer crença, encontrar e estabelecer uma nova conduta de vida. Mas este grito é já o princípio indubitável. Este grito é a revolta e não é possível duvidar-se dela. Nesta experiência absurda que tudo deita por terra, a primeira evidência é portanto a revolta e é a partir dela que, mudando de atitude, se orienta uma nova etapa, numa disposição em que o absurdo se ultrapassará a si próprio. A revolta é o sinal de que o homem é o único ser que se recusa a aceitar o que é e aquilo para que vive. O homem revoltado é portanto o homem que recusa, que diz não. Antes de nos debruçarmos sobre a revolta, que desvelámos já um pouco, persistiremos então um pouco mais nesta questão do niilismo, assim como das influências que Camus sofreu para a reflexão e a consideração que este tema acarreta em toda a sua filosofia.

⁷² Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázov* (Tradução portuguesa de Nina Guerra e Filipe Guerra), vol. I, Lisboa, Editorial Presença, 2005, p. 282.

⁷³ «E notando que esta verdade: penso; logo existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulos, para primeiro princípio da filosofia que procurava.», René Descartes, *O Discurso do Método* (Tradução portuguesa de João Gama), Lisboa, Edições 70, 2003, p. 74.

Em Sade encontramos o primeiro niilista e a sua negação é a mais extremista, sonhando com uma destruição universal. Nega Deus, pelo simples facto de que Este, existindo, seria indiferente, mau e cruel para com a humanidade em geral, uma divindade que criminosamente se esquece do homem, o nega e por isso o esmaga. Assim, para Sade, o assassínio é um dos atributos divinos. Logo, como pode o Homem estar proibido de negar e matar o seu semelhante, se o próprio Deus, se existe, nega e mata a humanidade? Analisaremos com maior profundidade as consequências desta negação desmedida de Sade num capítulo adiante, já que as suas obras são a clara exibição do plano da acção do homem revoltado. O Homem que nega (o Homem Revoltado) não é um *não* de recusa ou renúncia que pronuncia. O *não* exprime a chegada a um limite que não pode de forma alguma transpor, o delimitar de uma fronteira que para ele é impensável ultrapassar, está esgotado de tudo o que aceitou até aí, não aceita exageros. É em Nietzsche que desvendamos a grande influência de Camus no que diz respeito ao niilismo.

É a partir do momento que usamos a moral para julgar Deus que o matamos dentro de si mesmo. Nietzsche, para melhor compreender o absurdo de negar Deus em nome da justiça, como se fosse possível a ideia de justiça sem a de Deus, leva esse mesmo absurdo ao extremo. A moral é a última manifestação de Deus, o seu “rosto”, e é necessário destruir a sua crença para que assim se possa reconstruir do nada o ser humano, visto que, sem a existência de Deus, não há uma garantia para o nosso ser. Evidentemente essa reconstrução só é possível com o agir humano. Se para Stirner Deus mais não é do que a alienação do eu, desse eu que cada um é à sua maneira e que por isso não tem nome, só podendo ser considerado como o Único; para Nietzsche a negação de Deus apresenta-se como fundamental a uma libertação do mundo, num niilismo a lembrar uma profecia. É com este pensador que o niilismo se torna, pela primeira vez, consciente. Nietzsche condena e recusa a filosofia inteira. Para ele a filosofia compõe-se de mitos que não têm já a beleza dos mitos da mitologia. Nietzsche preocupa-se com o futuro, pensa e escreve em nome desse futuro, para que se possa transformar num ressurgimento. A questão que o prende é a capacidade ou não de um homem conseguir viver sem crer em coisa alguma. Para ele é possível, desde que se faça dessa ausência de fé um método, levando o niilismo até às suas últimas consequências, experimentando depois sentimentos díspares com o que permanecer ou surgir. Nietzsche pratica uma negação metódica, destruindo primeiro para que assim se fosse criar. Isto deita por terra qualquer reflexão moral acerca dos valores a considerar,

já que o mundo avança sem qualquer finalidade, ao acaso. Deus nada deseja, é portanto inútil. Mas se o niilismo aponta para a impossibilidade de acreditar, não é o ateísmo o que mais importa, mas sim essa mesma impossibilidade de crer no que existe, de viver o que é dado, da dificuldade de encarar uma vida e de a fazer de forma comum, deitando por terra os valores tradicionais.⁷⁴ Mas Nietzsche reúne valores em favor deste niilismo, valores que até aí eram tidos como obstáculos para esse mesmo niilismo, como é o caso da moral, ainda que se trate de uma nova moral. Para ele a verdadeira moral não pode dissociar-se da lucidez e a moral tradicional não é mais que um caso de imoralidade, afirmando a necessidade de uma justificação do bem.

Esta filosofia é uma filosofia sobre a Revolta e essa revolta parte da sua descoberta de que Deus está morto, alcançando de seguida, o projecto de contrariar tudo o que pretende substituir essa divindade perdida, edificando assim essa filosofia da revolta⁷⁵. E se Deus está morto, encontramos-nos a nós mesmos, abandonados, arremessados num mundo, sem nenhuma direcção ou legitimação concedida previamente. Segundo Nietzsche, são os que dão pelo nome de cristãos que mataram Deus, no niilismo que praticam à sua maneira, impondo um sentido à existência humana que, sendo ilusório, não permite que um verdadeiro sentido seja encontrado. Nietzsche ataca o cristianismo porque sabe que este é a matriz de toda a cultura moderna, tendo uma moral que assenta na renúncia à vida, num constante sacrifício de si. O princípio fundamental da moral tem pois de ser alterado, numa moral dos homens “fortes” a opor-se à moral do “rebanho”, o homem “fraco”, na medida em que só o homem “forte cria a lei, sendo o “fraco” o que segue a lei, sendo necessário por isso pôr de lado a compaixão, a misericórdia e a modéstia, assim como outros valores que não permitem ao homem afirmar-se, visto serem valores de uma cultura de escravos. O homem que já não crê nem em Deus, nem na vida imortal, está pronto a recomeçar. É a ele que

⁷⁴ «Essa desvalorização de todos os valores, essa perda radical de fundamento é, segundo Nietzsche, um processo não apenas necessário como irreversível, na medida em que surge como a consequência extrema dos próprios modelos em falência.», Nuno Nabais, *Metafísica do Trágico*, Lisboa, Editora Relógio d'Água, 1997, p. 237.

⁷⁵ «Deus está morto! Deus permanece morto! E quem o matou fomos nós! Como haveremos de nos consolar, nós os algozes dos algozes? O que o mundo possuiu, até agora, de mais sagrado e mais poderoso sucumbiu exangue aos golpes das nossas lâminas. Quem nos limpará desse sangue? Qual a água que nos lavarás? Que solenidades de desagravo, que jogos sagrados haveremos de inventar? A grandiosidade deste acto não será demasiada para nós? Não teremos de nos tornar nós próprios deuses, para parecermos apenas dignos dele? Nunca existiu acto mais grandioso, e, quem quer que nasça depois de nós, passará a fazer parte, mercê deste acto, de uma história superior a toda a história até hoje!», Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência* (Tradução portuguesa de Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquinho), Lisboa, Editora Relógio d'Água, 1998, §125, p. 140.

compete encontrar uma nova ordem; é aqui que começa um novo tempo, que se inicia com a desorientação da luta por uma liberdade de espírito, desorientação porque, como nos explica Camus: «Negar que uma só coisa seja proibida neste mundo equivale a renunciar ao que é permitido. Onde ninguém já pode afirmar o que é preto e o que é branco, a luz extingue-se e a liberdade transmuda-se em prisão voluntária.»⁷⁶ A única saída é culminar no extremo da contradição, desligar-se de tudo o que já só sufoca e criar novos valores, cuidando de uma ressurreição divina. A ambição de domínio, a avidez, é o que Nietzsche propõe como afectos positivos e não-reativos. Para se instituir uma nova concepção do mundo é preciso que primeiro se destrua a tradição existente. É isso que Nietzsche pretende fazer: destruir para construir, negar para depois afirmar. Depois de combater a antiga tábua de valores tende a criar-se uma nova tábua de valores para isso ele precisa de um ponto fixo – A vida. A vida interpretada como vontade de potência. A vida que é expansão, que é movimento e evolução. A ascese do homem para Nietzsche consiste, acima de tudo, em ter noção da sua liberdade, uma liberdade que permite ao homem tornar-se um herói, numa afirmação superior. Mas esta ascese é também a consciência da sua fatalidade: sabendo o homem o que é num mundo que conhece, não querer alterar esse curso é culminar numa divinização dessa fatalidade. O mundo é o que é, aceitar essa realidade sem agir é permanecer mais um entre todos (o rebanho); negar essa realidade para a partir daí recomeçar é “saltar” para o plano do super-homem, tornando-se posteriormente parte dessa própria fatalidade, apresentando-a como divina. É, portanto, quem no início nega Deus que pretende depois vir em sua substituição: «Nietzsche pretende a todo o custo inverter a situação: que todos possamos olhar o mundo real como divino, um mundo a transbordar de possibilidades e de aventuras sempre renovadas.»⁷⁷ Com efeito, só abandonando toda a sua revolta pode o homem participar dessa divinização. É o mundo que é verdadeiramente Deus. Participar dessa divindade é acolhê-la, dizer sim, finalmente, e participar na sua recriação. O homem converte-se assim no Criador, substituindo os valores de julgamento pelos valores da criação: «É que os criadores são duros. E deve permanecer-vos ventura imprimir a vossa mão em milénios como se fosse em cera (...)

⁷⁶ «Nier qu'une seule chose soit défendue en ce monde revient à renoncer à ce qui est permis. Là où nul ne peut plus dire ce qui est noir etc e qui est blanc, la lumière s'éteint et la liberté devient prison volontaire.», Albert Camus, *L'Homme Révolté* (Tradução portuguesa de Virgínia Motta, pp. 90-91), p. 98.

⁷⁷ Prefácio de Roger-Pol Droit para o volume *Nietzsche: Assim Falava Zaratustra, O Crepúsculo dos Ídolos, Ecce Homo*, Coleção Grandes Filósofos, Madrid, 2008, p. 13.

Só é absolutamente duro o que há de mais nobre.»⁷⁸ O homem não é então o fim em si mesmo, é sim ponte para um estado superior da existência. Morre para si mesmo a fim de se tornar o que na verdade é. O homem ao superar-se chega a ser ele mesmo enquanto super-homem, a contra figura que virá preencher o vazio, deixado em aberto pela morte de Deus, dissipando a sombra de Deus e eliminando as sequelas da fé em Deus. Assim sendo, o niilismo de Nietzsche não pode, portanto, ser considerado uma teleologia negativa, mas, pelo contrário, com um cariz extremamente activo.⁷⁹ Na sua inversão de valores, Nietzsche afirma o carácter individual de cada homem, recusando um Universal que em si existe e em si dita a lei. Inverter os valores é então procurar a sua própria individualidade, a sua própria lei e o que diferencia um ser do outro. Quanto a falar de eterno retorno em Nietzsche não se trata de falar de uma repetição cíclica, idêntica em todos os seus acontecimentos, mas antes de testar a própria vontade individual e provar se o desejo sentido é suficientemente forte para aceitar que tudo se desenrole indefinidamente, na medida em que amar a vida é desejar que ela regresse até ao infinito.⁸⁰ Ao analisar o niilismo de Nietzsche, pretendendo compreender as bases da filosofia camuseana, e demorando-nos nas três metamorfoses do espírito evidenciadas na sua obra *Assim Falava Zaratustra*⁸¹, encontramos grandes semelhanças com o pensamento de Camus: o camelo associa-se facilmente ao homem comum, que ainda não se deu conta do absurdo, não o experiencia, não se questiona e deixa-se arrastar pelas regras comuns. O leão assemelha-se ao homem que, tendo questionado todas as leis e todas as verdades pré-estabelecidas, transforma o “tu deves” pelo “eu quero”, criando a liberdade necessária à criação de novos valores. Este é o homem que entrou

⁷⁸ F. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra* (Tradução portuguesa de Paulo Osório de Castro), Lisboa, Editora Relógio d'Água, 1998, p. 251.

⁷⁹ «Ora, é enquanto tal que ela [a representação da existência tal como é, sem sentido] pode operar uma segunda inversão: da negação de um modelo de sentido à afirmação de um novo paradigma que só ela mesma, na sua revelação, permite revelar – o conceito de sentido como imanência absoluta, isto é, com coincidência instantânea de cada acontecimento com a sua própria essência enquanto acto puro.», Nuno Nabais, *Metafísica do Trágico*, p. 252.

⁸⁰ «Esta divinização da individuação, se for pensada como imperativa e normativa, só conhece uma lei, o indivíduo, ou seja, o respeito pelos limites do indivíduo, a medida, no sentido helénico do termo.», F. Nietzsche, *A Origem da Tragédia* (Tradução portuguesa de Luís Lourenço), Lisboa, Lisboa Editora, 2003, p. 78.

⁸¹ “ (...) o espírito transformado em besta de carga toma sobre si todos estes pesados fardos; semelhante ao camelo carregado que se apressa a ganhar o deserto, assim ele se apressa a ganhar o seu deserto. E aí, naquela extrema solidão, produz-se a segunda metamorfose: o espírito torna-se leão. Pretende conquistar a sua liberdade e ser o rei do seu próprio deserto. (...) quer lutar com o grande dragão, e vencê-lo. (...) O nome do grande dragão é «Tu deves». Mas o espírito do leão diz: «Eu quero». (...) Por que deve ainda o leão que ataca tornar-se criança? É que a criança é inocência e esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira por si própria, primeiro móbil, afirmação santa.” F. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, p. 30.

no niilismo e na revolta, mas não ainda uma revolta prática. Quanto à última metamorfose do espírito, ela reúne as características que nos fazem associar a criança ao último estágio do homem que sobreviveu à vivência do absurdo, revoltando-se. Ele, à semelhança da criança, já nada teme, o mundo já não passa de uma brincadeira, pode criar as suas regras, vivendo como lhe apraz, cria os seus próprios valores e é inocente na sua “brincadeira”. Ainda que possa ser violento, o homem activo não deprecia o outro homem, é agressivo mas espontâneo. Procurando resumir o niilismo nitscheano, podemos utilizar as palavras de Camus, que assumem uma visão completa, embora breve, do que estivemos a analisar até agora:

Nietzsche é bem aquilo que reconhece ser: a consciência mais aguda do niilismo. O passo decisivo a que ele constringe o espírito de revolta consiste em fazê-lo saltar da negação do ideal à secularização do ideal. Uma vez que a salvação do homem se não consegue através de Deus, deve ele alcançar-se na terra. E uma vez também que o mundo não foi dotado de uma direcção, é ao homem, a partir do momento em que o aceita, que compete imprimir-lhe uma que conduza a uma humanidade superior.⁸²

Para a personagem Ivan, no já referido romance *Os Irmãos Karamázov*, que tantas vezes é citado nos ensaios de Camus, a negação de Deus não tem um papel tão extremo: é possível admitir a sua existência, embora não a compreendamos devido à nossa limitação humana.⁸³ Fala de Deus portanto com indiferença, com o cinismo de quem O vê como uma invenção humana, que precisa dele para impor uma distinção entre o bem e o mal. Mas se continuam a existir inocentes a sofrer, como as crianças, admitindo Deus, e a sua criação do mundo, criou-o de forma a que não pode ser para nós outra coisa que não inaceitável: «Não é Deus que eu não admito, vê se entendes,

⁸² «Nietzsche est bien ce qu'il reconnaissait être: la conscience la plus aigüe du nihilism. Le pas décisive qu'il fait accomplir à l'esprit de revolte consiste à le faire sauter de la négation de l'idéal à la sécularisation de l'idéal. Puisque le salut de l'homme ne se fait pas en Dieu, il doit se faire sur l'atterre. Puisque le monde n'a pas de direction, l'homme, à partir du moment où il l'accepte, doit lui en donner une, qui aboutisse a une humanité supérieure.», Albert Camus, *L'Homme Révolté* (Tradução portuguesa de Virgínia Motta, p. 98), pp. 105-106.

⁸³ « (...) admito a existência de Deus. Mas é preciso notar aqui uma coisa: se Deus existe e se realmente criou a Terra, criou-a, como é sabido, com as leis da geometria euclidiana e criou o intelecto humano dotado apenas com a noção do espaço tridimensional. (...) Confesso resignadamente não ter quaisquer capacidades para resolver estes problemas, tenho uma mente euclidiana, terrena; como posso resolver as coisas do outro mundo? (...) Portanto, admito Deus, não só porque me agrada mas admito a sua sabedoria e o seu objectivo, que ignoramos completamente, tenho fé na ordem e no sentido da vida, tenho fé na harmonia eterna, em que supostamente todos nos uniremos, tenho fé no Verbo para que se precipita o universo, que está em Deus e é em si mesmo Deus, *et caetera, et caetera*, e assim por diante até ao infinito. Há muitas palavras inventadas sobre estas coisas.», Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázov*, vol. I, Editorial Presença, Lisboa, 2005, p. 282.

não admito é o mundo por ele criado, o mundo de Deus, e não posso concordar em admiti-lo.»⁸⁴ É aqui que encontramos grande semelhança com Camus: não há uma rejeição plena da existência de Deus, não é um facto pré-estabelecido que ele não exista, ainda que estejamos a falar do niilismo. O ateísmo aqui é um ateísmo que pretende acima de tudo entregar ao Homem a sua liberdade e o seu papel de autor único demiurgo da sua história, na medida em que, o homem como indivíduo em expansão tem de se deixar conduzir até onde a sua liberdade o leva, já que ele é o seu próprio fim. Perante o ser imperfeito de que temos consciência sermos, e também perante a mesma consciência do ser perfeito em que nos podemos tornar, a questão da existência de Deus assume contornos diferentes dos do simples ateísmo que recusa inteiramente a existência divina. Para Camus a existência de Deus é possível, admissível, o que não o é é o sofrimento de um mundo que foi criado por Deus. Assim, ainda que exista, mostra-se indiferente ao mundo que criou, e criou-o susceptível ao sofrimento. Deus, se existe, não se intromete no mundo terreno, não ajuda nem limita, e o homem continua assim a ser livre para agir, compatibilizando assim o homem e Deus ao mesmo tempo, na medida em que, se não conseguimos no nosso intelecto ter uma prova racional da existência de Deus, ainda que Ele exista, isso é irrelevante. Deus pode portanto negar-se. Nesse momento deixa de existir a compatibilidade entre Deus e o homem, que poderiam não interferir um com o outro, e passamos a uma negação de Deus e sublevação do homem. Estamos pois diante de um agnosticismo prático. Deus pode até existir, mas isso mostra-se irrelevante uma vez que não interfere na vida humana e dele o homem nada precisa. Camus rebaixa assim a ideia de Deus, este passa a ser apenas um ser superior, e não onnipotente. André Barata pondera, tal como Francis Jeanson:

(...) se Camus não terá montado o seu ateísmo num “antiteísmo”, o que não é realmente o mesmo – como não é o mesmo dizer que Deus não existe ou, diversamente, protestar contra a existência de Deus a ponto de se negar a Deus a existência. Deste lado, mata-se Deus, do outro nunca houve o que matar.⁸⁵

Falar de ateísmo e de *antiteísmo* não é realmente o mesmo. O ateísmo é a negação da existência de Deus, e o *antiteísmo* é tido aqui como uma reacção negativa à existência divina, querendo quase impedi-la, visto ser dispensável. Apresenta-se no

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ André Barata, «Ateu, humanamente ateu – As Razões de Sartre» in AAVV, *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Coordenação Maria Leonor L. O. Xavier, vol. I, Sintra, FCT/CFUL, Zéfiro, 2008, p. 649.

entanto conturbada a aceitação deste termo. Estando nós neste momento a discutir o niilismo na sua vertente religiosa, deparamo-nos com um termo que não pode ser uma categoria teológica. O prefixo *anti* funciona como um oposto, o *antiteísmo* não poderia pois ser outra coisa que não um oposto a Deus, na sua interpretação mais literal. No entanto, não há um oposto a Deus, nem mesmo um Diabo pode ter o mesmo poder divino. Lúcifer, o “anjo caído”, não passa disso mesmo, de um anjo, superior por isso aos homens mas inferior a Deus. O mal é permitido por Deus, não há um outro ser com forças opostas, exactamente equivalentes e equilibradas. *Antiteísmo* apresenta-se então como um termo inapropriado, como uma categoria racional atribuída a uma questão de fé, o que o torna controverso. Se este termo pretende designar, como citado acima, um protesto «contra a existência de Deus a ponto de se negar a Deus a existência», isto não é outra coisa que não um agnosticismo prático, rebelde até, que pretende contrariar a existência de Deus e dar o primado de toda a acção ao homem. Deste modo, ainda que falando de niilismo, não podemos atribuir a Camus um ateísmo, ou esse *antiteísmo* acima discutido. Camus não nega a existência de Deus, mas sim a sua importância na vida quotidiana. O homem tem poder para alterar o curso da sua vida, Deus não intervém nem necessita de o fazer. Mais uma vez encontramos a antropologia inerente à filosofia deste autor, implantada até mesmo no niilismo, niilismo este claramente positivo e activo, em que o homem é a matéria-prima necessária, na sua individualidade e significância.

É nesta intensificação da particularidade que encontramos as personagens de Camus. Mersault, herói absurdo que nos acompanha ao longo deste estudo, intensifica claramente a sua singularidade, perante a incompreensão de todos. Ao ser questionado pelo seu patrão, (com o intuito de uma proposta de trabalho no estrangeiro) se não gostaria de mudar de vida, responde apenas que «nunca se muda de vida, que em todos os casos todas as vidas se equivalem, e que a minha, aqui, não me desagradava.»⁸⁶, sublinhando depois, de si para si, que quando abandonou os estudos depressa compreendeu que essas coisas não tinham verdadeira importância. Nesse mesmo dia, responde a Maria que o casamento não é uma coisa com muita importância⁸⁷. Mais tarde, durante o interrogatório pelo advogado que a justiça escolhera para ele, dá mostras da insensibilidade de que é – a par de um assassínio – acusado, dizendo «É

⁸⁶ «J'ai répondu qu'on ne changeait jamais de vie, qu'en tout cas toutes se valaient et que la mienne ici ne me déplaisait pas du tout.», Albert Camus, *L'Étranger*, p. 68 (Tradução portuguesa de António Quadros, p. 64).

⁸⁷ Cf. *Ibidem*.

claro que gostava da minha mãe, mas isso não queria dizer nada.»⁸⁸. O niilismo deste herói, ou anti-herói, é associado a uma preguiça, a um comodismo que apenas o faz existir⁸⁹. No entanto, não nos apercebemos de preguiça ou qualquer hesitação quando nega ao juiz de instrução a sua crença em Deus. E quando este lhe pergunta se Meursault se arrepende do seu acto, acto que iremos adiante analisar, ele diz apenas que «mais do que um verdadeiro arrependimento, experimentava um certo aborrecimento. Tive a impressão de que não me compreendia.»⁹⁰ Parece-nos claro que para o homem comum seja incompreensível este “aborrecimento”, aliado à ausência de qualquer remorso, mas, para um homem que se tenha já deparado com o sentimento de absurdo e que deste tenha transitado para a negação das leis comuns, intensificando as suas escolhas, tornando-as as únicas leis e valores a obedecer, esta posição torna-se inteligível. Também Marquês de Sade nos afirma a inutilidade do remorso: «O remorso é uma quimera, Sophie – redarguiu-me a Dubois. – Não passa de um murmúrio imbecil da alma fraca que não tem coragem de o aniquilar.»⁹¹ Mas em Dubois, personagem criada por Sade, o crime é muito mais consciente, reflectido querendo até corromper os outros, tirá-los das leis comuns. Com Meursault não há reflexão alguma, ele é justamente um estrangeiro, apenas procura, numa terra que, sem deus, não possui qualquer lei a que se deva obedecer, descobrir novos valores, novas regras, não podendo de forma alguma acreditar no sentido profundo das coisas. É nas últimas páginas deste romance que acompanha o nosso estudo que encontramos o grito deste homem que permanece praticamente impassível ao longo de toda a obra, num desabafo que de repente rebentou, como que a dar a conhecer ao leitor as verdadeiras certezas e os verdadeiros pensamentos deste homem que da vivência do absurdo retirou a lição do recomeço individual. Ao falar com o capelão da prisão onde se encontra, confirma-lhe que não sente esperança mas consegue viver sabendo que em breve irá morrer de uma forma inteiro, inteira precisamente porque não acredita num deus que o possa salvar. «Disse que me lamentava. Achava que tal atitude era impossível de suportar. Quanto a

⁸⁸ «Sans doute, j’aimais bien maman, mais cela ne voulait rien dire.», *Idem*, p. 102 (Tradução portuguesa p. 82).

⁸⁹ «J’aivais le désir de lui affirmer que j’étais comme tout le monde, absolument comme tout le monde. Mais tout cela, au fond, n’avait pas grande utilité et j’y ai renoncé par paresse.», *Idem*, p. 103.

⁹⁰ «(...) j’ai dit que, plutôt que du regret véritable, j’éprouvais un certain ennui. J’ai eu l’impression qu’il ne me comprenait pas.», *Idem*, p. 109 (tradução portuguesa p. 86).

⁹¹ Marquês de Sade, *Justine ou Os Infortúnios da Virtude* (Tradução portuguesa de Adelino dos Santos Rodrigues), Mem-Martins, Editora Europa-América, 2003, p. 121.

mim, começava a estar cansado.»⁹² É este cansaço que é necessário não esquecer, esta indolência, mesmo que nos possíveis últimos dias de vida, esse desprendimento pelas questões metafísicas que não o atormentam, antes o fatigam. À medida que o diálogo entre o padre e a personagem sobre a qual nos detemos vai avançando, há também um avanço na escassez de paciência de Mersault, e também no seu nervosismo. De um momento para o outro transborda e anuncia tudo o que calara durante toda a obra. É aqui que começa a revelar e a justificar o seu aparente niilismo:

Eu parecia ter as mãos vazias. Mas estava certo de mim mesmo, certo de tudo, mais certo do que ele, certo da minha vida e desta morte que se aproximava. Sim, não sabia mais nada do que isto. Mas, ao menos, segurava esta verdade, tanto como esta verdade me segurava a mim..⁹³

Afirma-se aqui o método desta personagem, a dúvida metódica de que falámos atrás é aqui representada. Podendo negar tudo, este estrangeiro só não pode conceber a ideia de se negar a si mesmo, à sua vida e à sua morte. Sendo estas as suas verdades, manifesta portanto o seu niilismo activo, que se propõe a destruir e a não aceitar os valores pré-determinados e seguidos por todos, ainda que metafísicos. Afirma justamente que nunca se preocupou com esses valores, com o rumo que a sua vida foi tomando quanto à consciência comum:

Nada, nada tinha importância, e eu sabia bem porquê. Também ele sabia porquê. Do fundo do meu futuro, durante toda esta vida absurda que eu levava, subira até mim, através dos anos que ainda não tinham chegado, um sopro obscuro, e esse sopro igualava, na sua passagem, tudo o que me propunha nos anos, não mais reais, em que eu vivia. Que me importava a morte dos outros, o amor de uma mãe, que me importava o seu Deus, as vidas que se escolhem, os destinos que se elegem, já que um só destino podia eleger-me a mim próprio e, comigo, milhares de privilegiados que, diziam como ele, serem meus irmãos? (...) Só havia privilegiados. Também os outros seriam um dia condenados.»⁹⁴

⁹² «Il m'a dit qu'il me plaignait. Il jugeait cela impossible à supporter pour un home. Moi, j'ai seulement senti qu'il commençait à m'ennuyer.», Albert Camus, *L'Étranger*, pp. 178-179 (Tradução portuguesa de António Quadros, p. 126).

⁹³ «Moi, j'avais l'air d'avoir les mains vides. Mais j'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui, sûr de ma vie et de cette mort qui allait venir. Oui, je n'avais que cela. Mais du moins, je tenais cette vérité autant qu'elle me tenait.», Idem, pp. 182-183 (Tradução portuguesa de António Quadros p. 128).

⁹⁴ «Rien, rien n'avait d'importance et je savais bien pourquoi. Lui aussi savait pourquoi. Du fond de mon avenir, pendant toute cette vie absurde que j'avais menée, un soufflé obscure remontait vers moi à travers des années qui n'étaient pas encore venues et ce soufflé égalisait sur son passage tout ce qu'on me proposait alors des années pas plus réelles que je vivais. Que m'importaient la mort des autres, l'amour d'une mère, que m'importaient son Dieu, les vies qu'on choisit, les destins qu'on élit, puisqu'un Seul destin devait m'élire moi-même et avec moi des milliards de privilégiés qui, comme lui, se disaient mès

Esta citação, embora bastante extensa, não podia ser relegada do corpo deste texto e cedida apenas a uma nota de rodapé, na medida em que nela reside toda a justificação desta obra. É neste momento quase derradeiro do romance que, num grito que parece solto sem permissão, que Mersault expõe finalmente por palavras aquilo que tinha vindo a mostrar pelas suas acções: o absurdo que vê na realidade circundante, a dúvida metódica e o desapego que daí advém, desapego que ele chama de «sopro obscuro», que lhe mostra que tudo é equivalente, que fazer ou não certa coisa tinha o mesmo valor. É depois deste monólogo gritante que se opera uma espécie de catarse. Esta personagem adormece e acorda com uma consciência ainda mais acesa de tudo o que o abrange. Sabe-se perto da morte e apercebe-se igualado à sua mãe que, perto da morte arranjava um namorado, numa libertação de todas as incapacidades que a agrilhoavam, sentindo-se pronta a reviver. Também ele se sente pronto a reviver, sentindo pela primeira vez uma certa ligação à indiferença do mundo, um mundo que lhe é tão similar⁹⁵. Na expectativa de uma recepção colérica no dia da sua execução, Mersault deseja apenas a confirmação da sua vitória sobre o absurdo, na medida em que o oposto do que se deixa sucumbir e se suicida, derrotado pelo sentimento que não consegue domar, está o homem condenado à morte que, com o mesmo sentimento de absurdo, e também sem o domar, porque o absurdo não se subjuga ou domestica, ainda assim não sucumbe a uma desistência e desafia a vida. Do niilismo surgiu assim um conjunto de valores, ainda que pessoais e intransmissíveis, visto que incompreendidos pelos demais, numa ética não-cognitivista, se precisarmos de lhe dar um nome. As éticas não-cognitivistas não consideram as éticas dignas de fundamentação e, deste modo, não as julga verdadeiras ou falsas. Este último tipo de ética não considera afirmações como “deves fazer X” ou “não debes fazer Y” como princípios ou leis morais, mas sim como expressões de um sentimento, de uma ordem ou de uma decisão pela parte de quem as diz. Assim, o homem do absurdo tende a fugir a regras comuns, a leis fundadas por outros, já que para ele a sociedade é completamente incompreensível. Dessa incompreensão pela sociedade pode emergir qualquer punição, mas ainda que se trate de uma condenação à morte não há recuo possível, uma vez que até aí se estava

frères? (...) Il n'y avait que des privilégiés. Les autres aussi, on les condamnerait.», *Idem*, pp. 183-184 (Tradução portuguesa de António Quadros, pp. 128-129).

⁹⁵ «(...) je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'approuver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins Seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine.», *Idem*, p. 186.

condenado á vida. Entramos já, sem que nos apercebêssemos, no campo da revolta. O homem revoltado é o que ousa dizer não, mas nesse não está escondido o sim do que anseia mudar. O movimento da revolta tende assim a privilegiar o não, mas contudo, embora aparentemente negativa, desvenda-se profundamente positiva porque revela o que no homem é necessário defender. Esta é portanto uma negação afirmativa, uma oposição que procura transformar porque, como nos diz Camus: «(...) quem faz avançar a história são aqueles que sabem, no momento desejado, revoltar-se também contra ela.»⁹⁶

Convém agora relembrarmos de forma breve as questões centrais deste capítulo. Para chegarmos à análise acerca da acção e da moralidade em que assenta o Homem que se depara com o Absurdo precisamos antes de mais compreender as bases em que se apoia este homem para definir a sua forma de agir num mundo que já não compreende. As regras comuns assumem agora novos perímetros, a tal ponto que se chega a questionar a legitimidade de um suicídio ou de um assassinio. Estes dois casos, suicídio e homicídio, só podem ser aceites ou negados conjuntamente, nunca aceitar um e negar outro, uma vez que cada um deles afirma uma indiferença pela vida. É com este pensamento que entramos no campo do niilismo, que como já descortinámos mas veremos adiante, não é um niilismo caduco, mas sim o princípio fundador da revolta. Este niilismo é antes de mais uma filosofia das tensões, uma tensão perpétua entre o sim e o não. O homem do absurdo começa por negar tudo aquilo que o nauseia, tudo aquilo que está cansado de seguir e que vê agora sem fundamento. Nega portanto as regras comuns, nega Deus, nega os valores. Mas este homem continua a saber que Deus pode existir, embora não se prove nem que existe nem o oposto. Isso simplesmente não lhe interessa, na medida em que, existindo, Deus não interfere na vida terrena, comum. Exemplo disso é o sofrimento dos inocentes, em especial o caso das crianças. Portanto, mostra-se preferível agir como se Deus não existisse, na medida em que faltam provas para a sua existência, e após essas provas, escasseiam provas para a sua boa existência. Deus é também um estrangeiro, permanece silencioso às necessidades do homem, e este silêncio não traduz mais que a sua indiferença e a sua recusa. É preferível, então, a despreocupação divina e a preocupação consigo, homem terreno, que não pode esperar por Deus para que a sua vida se altere. Também os valores comuns são negados. As leis – o *tu debes* –, são relegadas para um plano inferior, embora com a consciência da

⁹⁶ «Pour finir, ceux-là font avancer l'histoire qui savent, au moment voulu, se révolter contre elle aussi.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, pp. 377-378 (Tradução portuguesa pp. 360-361).

importância que esses valores têm para os demais, já que a lucidez se torna o preço mais alto, no meio de todo este confronto entre *sins* e *nãos*. Os valores comuns são então inferiorizados face às suas próprias convicções e vontades, sendo vistos num anti-fundacionalismo, assumindo os valores funções subjectivas da actividade interpretativa de cada um. Revela-se, assim, a necessidade de uma moral de abertura e de participação por cada indivíduo. Estes são as grandes dádivas do niilismo de que Camus parte, niilismo que é aqui uma verdade existencial, uma verdade vivida, o ponto de partida para encontrar um novo sentido. O niilismo é assim, um confronto constante entre o não e o sim, numa procura de valores pessoais e com outro sentido que não o constante dever perante a sociedade⁹⁷. Depois de explicada esta necessidade de confrontação, este niilismo que é positivo, que procura encontrar verdades e que é já, por isso mesmo, uma verdade vivenciada pelo homem que se depara com o absurdo; podemos partir já para a análise da revolta, que permite a afirmação da natureza do homem enquanto indivíduo, deste homem que estudamos e que extrapolou a cerca do homem comum.

⁹⁷ «L'absurde est contradiction, la revolte est contradiction, mais il faut toujours maintenir la liaison et l'opposition entre le oui et le non, entre le consentement et le refus (...)», Arnaud Corbic, *Camus et l'homme sans Dieu*, p. 103.

TERCEIRO CAPÍTULO

Da Revolta como Abertura do Homem

«Não, não existe justiça, mas existem limites. E aqueles que pretendem estar fora de todas as regras, como os outros que entendiam dar uma regra a tudo, ultrapassam igualmente os limites. Abri as portas, para que o vento e o sal venham sanear esta cidade.»⁹⁸

⁹⁸ Albert Camus, *O Estado de Sítio*, p. 176.

O homem é o único ser que se recusa a aceitar ser o que é; o único ser que se rebelia com a sua condição. E isto acontece apenas quando sente que tem razão em qualquer parte daquilo que deseja mudar. Há uma certeza de um direito que tem de ser defendido, uma impressão de que algo não é justo na sua vida. Esta é uma impressão confusa, muitas vezes, neste caso do homem que experimenta o absurdo; na medida em que não há uma consciência concreta do que é necessário mudar ou, por outro lado, quer-se insensatamente mudar toda a vida. Por isso, o homem revoltado diz simultaneamente sim e não, destruindo para construir e, acima de tudo, construindo para destruir, para renegar o mundo que se apresenta agora sem maquilhagem alguma. Calar-se é mostrar que não se julga estar algo errado, ou não se deseja uma mudança, o que é o mesmo, em sentidos práticos, de não julgar e não desejar. Revoltar-se é dar uma nova volta e, se como Camus nos diz, «Avançava ao som do chicote do senhor.»⁹⁹, agora subleva-se indignado para assim alterar o curso que até aí se mostrava inalterável. É no movimento da revolta que nasce a tomada de consciência de si mesmo, deixando de lado a simples recusa e adquirindo o seu primeiro valor: a lucidez. Já não é apenas uma resistência ao que não agrada e se julga errado, passa agora o homem a identificar-se

⁹⁹ «Il marchait sous le fouet du maître.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 28 (Tradução portuguesa p. 22).

com essa resistência.¹⁰⁰ A revolta é pois a origem da consciência de si e do mundo, e é também a origem do primeiro valor deste homem inconformado: a lucidez. Esta consciência, como nos diz Camus, é ainda uma consciência de extremos: o homem quer ser tudo e identificar-se com o que ele deseja, embora esse desejo seja ainda mal definido e obscuro; e por outro lado é também a consciência de um nada que pressagia a possibilidade de o homem se sacrificar a esse todo que deseja, preferindo a morte à ausência desse todo, que pode tomar o nome de liberdade ou de qualquer outro valor que ele reconheça como estritamente necessário. Mantém-se portanto, e de forma sistemática, o confronto entre o *sim* e o *não*, entre o *Tudo* e o *Nada*.¹⁰¹ Ainda que este confronto acentue o que de mais individual o homem possui – a sua consciência e os seus desejos – esta revolta e este conflito entre o sim e o não questionam a própria ideia de indivíduo, uma vez que ele admite sacrificar a sua vida em prol dessa consciência. Se a defesa da consciência é portanto tão importante que a sua vida pode ser sacrificada em seu favor, é porque está acima dela e portanto, de si próprio. Essa consciência leva-o a agir. Revoltar-se por um valor é então revoltar-se em nome de toda uma existência que o merece, de toda uma natureza humana que, para o ser, necessita desse valor. Assim, quando um escravo se revolta com o seu carrasco, luta por um valor que pertence aos dois, na medida em que esse valor é um lugar-comum, é a comunidade que une essa vítima com o seu carrasco, embora este não o saiba; uma comunidade organizada, ainda que com serviçais e senhores. No entanto, estando disposto a tudo arriscar, o revoltado nada preserva, uma vez que até a sua vida coloca ao dispor do desejo de concretização dos seus direitos. A revolta não é necessariamente vivida pelos oprimidos, pode surgir inesperadamente na identificação com outro indivíduo, este sim oprimido, podendo o revoltado não aguentar ver o seu semelhante sofrer pela ausência de um valor que se apresenta nesse momento necessário defender. Esse valor, seja ele qual for, forma-se então com toda a humanidade.¹⁰² O movimento da revolta não é egoísta, a solidariedade humana é metafísica, na medida em que contraria os fins do homem e da sua criação. Com a revolta procura-se encontrar o valor fundador da humanidade, na descoberta, através de inúmeras negações, de um valor positivo. Do excesso de revolta nasce então uma vontade que é simultaneamente um valor comum, numa passagem da emoção

¹⁰⁰ «Ce qui était d'abord une résistance irréductible de l'homme devant l'homme tout entier qui s'identifie à elle et s'y résume.», *Idem*, p. 29

¹⁰¹ *Cf. Ibidem*.

¹⁰² «L'individu n'est donc pas, à lui Seul, cette valeur qu'il veut défendre. Il faut, au moins, tous les hommes pour la composer. Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique.», *Idem*, p. 31.

solitária do absurdo a uma vontade solidária da revolta: «A revolta é esta experiência decisiva que passa de um “eu sofro” para um “nós amparamo-nos”...».¹⁰³ A revolta possui, assim, um valor positivo, solidário e preocupado, ao contrário da definição de Scheler, que a assumiu como um ressentimento.¹⁰⁴ Camus compreende no entanto este ressentimento, analisando para isso o romance que, logo na primeira página deste ensaio, serviu de mote a toda a obra: *O Monte dos Vendavais*. Se nos detivermos na personagem principal deste romance, Heathcliff, que tudo renega e contra tudo luta por um amor, até mesmo quando a responsável por esse amor está já morta, encontramos um homem revoltado cheio de ressentimento.¹⁰⁵ Mas a revolta é mais do que uma reclamação, mais do que uma solicitação a satisfazer. O revoltado, ao invés de se ressentir contra si próprio, luta pela integridade do seu próprio ser, tentando impor-se. Camus toma mais uma vez de empréstimo a personagem Ivan, do romance *Os Irmãos Karamázov*, de Dostoievski, que sente a revolta, embora, como veremos, a não admite por pensar que é impossível viver na revolta. O seu espírito não consegue admitir o sofrimento de inocentes, a tortura para com as crianças, contando ao seu irmão Aliocha uma série de casos em que as crianças eram espancadas, humilhadas e torturadas, parando na história de um general que, ao ver o seu cão preferido coxear e perguntando o que se passou, foi posto ao corrente que uma criança, o filho de uma criada, lhe havia atirado uma pedra. O general mandou prender a criança e no dia seguinte, chamando-a à sua presença, disse-lhe que se despisse, e atçou toda a sua matilha que o caçaram e despedaçaram, aos olhos de todos os criados e da própria mãe do rapaz.¹⁰⁶ Esta descrição mostra-se importante na medida em que Ivan, se apresenta resoluto em não perdoar a este tipo de “criminosos”, e até em castigá-los¹⁰⁷. Para ele, é compreensível

¹⁰³ «La révolte est cette expérience décisive qui va d'un «je souffre» à un «nous valons», Arnaud Corbic, *Camus et l'homme sans Dieu*, p. 79.

¹⁰⁴ «L'homme du ressentiment qui dans son insuffisance, souffre du blame qu'il jette sur lui-même au nom d'un ordre objectif des valeurs, s'en tourmente et s'inquiète, et tout en reconnaissant obscurément, malgré tout, l'arbitraire ou le parti pris de son jugement de valeur, transmue la notion même de valeur en niant l'objectivité de son ordre hiérarchique. (...) A bas les valeurs!», Max Scheler, *L'Homme du Ressentiment*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Gallimard, 1970, pp. 150-151.

¹⁰⁵ «A sua atitude manteve-se fria e distante, sem denotar alegria nem tristeza, se alguma expressão exprimiria, era a satisfação cruel de haver alcançado uma vitória difícil.», Emily Bronte, *O Monte dos Vendavais* (Tradução portuguesa de Ana Maria Chaves), Mem Martins, Publicações Europa-América, 2008, p. 168.

¹⁰⁶ Cf. Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázov*, vol. I, p.297.

¹⁰⁷ «O general, ao que parece, foi detido e dado como incapaz. Então... o que fazer com ele? Fuzilá-lo? Fuzilá-lo para satisfazer o sentimento moral? Diz, Aliochka!

– Fuzilá-lo! – pronunciou baixinho Aliocha, levantando os olhos para o irmão com um sorriso convulso.

(...)

– Disse um disparate, mas...

que os adultos sofram, eles mostraram-se insatisfeitos com o paraíso que lhes foi oferecido, cometeram, e continuam a cometer, o pecado. Não podemos perdoar com o intuito de alcançar uma harmonia suprema na medida em que é inaceitável que crianças inocentes sofram devido à incoerência absurda dos adultos. Ivan, revoltado, sente a necessidade de um bode expiatório, de alguém que carregue com a culpa de toda a humanidade:

Quero lá saber que não haja culpados e que eu tenha consciência disso, preciso de expiação, senão mato-me. E esta expiação não deve acontecer num infinito qualquer e sem se saber quando, mas aqui e agora, na Terra, para que eu a veja com os meus olhos. (...) Quero ver com os meus próprios olhos o gamam a deitar-se ao lado do leão e o degolado a levantar-se e a abraçar o seu assassino»¹⁰⁸

O verdadeiro problema é para ele os inocentes, e neste caso concreto, as crianças. Se os adultos, para comprarem a harmonia eterna, pagam o preço do sofrimento, as crianças estão num outro círculo que não esse, e não têm de sofrer para garantir a felicidade dos adultos.¹⁰⁹ Estamos a referirmo-nos exaustivamente a este excerto de Dostoiévski pelo facto de o perdão se apresentar, nestes casos de revolta extrema (não uma revolta pela sua condição, mas pela identificação com o outro, pela comiseração) inaceitável e incompreensível: «Ao fim e ao cabo, o que eu quero, é que a mãe não abrace o carrasco cujos cães despedaçaram o filho dela!»¹¹⁰ Camus diz-nos que o drama de Ivan nasce do facto de haver demasiado amor sem objectivo: «Quando se nega Deus, este amor, que deixa de ter em que se empregar, recai então, em nome de uma generosa cumplicidade, sobre o ente humano.»¹¹¹ O homem revoltado sente pois, tanto amor que não tem em que se objectivar, que acaba por recair em toda a humanidade. Acentua-se assim o carácter solidário da revolta, o vínculo aos outros, aos inocentes, aos que também eles se deveriam revoltar. A luta torna-se pois em prol dos direitos destes que, sofridos sem uma razão que o justifique, precisam que alguém lute e

– Isso mesmo: mas... – gritava Ivan. – Fica sabendo, noviço, que os disparates são muito necessários na Terra. O mundo assenta em disparates e, sem eles, talvez não acontecesse nada na Terra. O que sabemos, sabemos!», *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 298.

¹⁰⁹ «Talvez algum brincalhão seja capaz de dizer que, em qualquer caso, a criança vai crescer e pecar; no entanto, o menino de oito anos que foi despedaçado pelos cães não cresceu.», *Idem*, pp. 298-299.

¹¹⁰ *Idem*, p. 299.

¹¹¹ «Cet amour devenu sans employ, Dieu étant nié, on decide alors de le reporter sur l'être humain au nom d'une généreuse complicité.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 34 (Tradução portuguesa p. 27).

dê a cara pelos seus valores perdidos. Ivan é portanto o homem que se revolta, que nega na sua procura de verdades e afirmações:

Mas, se assim for, se não há o direito de perdoar, onde está então a harmonia? Haverá em todo o mundo uma criatura que possa e tenha o direito de perdoar? Eu não quero a harmonia, por amor à humanidade, não a quero. Quero antes ficar do lado dos sofrimentos não vingados. É melhor que eu fique com o meu sofrimento não vingado e com a minha indignação não saciada, mesmo que não tenha razão. Também estabeleceram um preço demasiado alto para a harmonia, está para além das nossas posses pagar tanto pela entrada. Por isso, apresso-me a devolver o meu bilhete de entrada. (...) É o que estou a fazer. Não quer dizer que não admita Deus, não, Aliocha, apenas lhe devolvo, com todo o respeito, o bilhete.¹¹²

Todo este excerto mostra a revolta do protagonista, que não pode sequer ponderar a ideia de perdoar, de contribuir para uma harmonia comum, na medida em que isso se lhe apresenta errado, sendo aqui que o homem que se revolta diz não, dedicando-se à reivindicação de uma ordem humana que precisa ser estabelecida, estritamente humana, já que o divino, se existe, permite este género de injustiças. Ivan recusa portanto a dependência que o cristianismo introduz entre o sofrimento e a verdade. Ainda que Deus exista, Ivan não pode aceitar que essa verdade seja paga com o mal, com a dor de um inocente. Ainda que a fé conduza a uma vida imortal, Ivan não põe sequer a hipótese de a aceitar, se essa fé for pressuposto do mal e aceitação da injustiça. Mas este mesmo homem, que toma o partido dos inocentes, que venera a verdade, ao renunciar Deus, por este, ainda que existindo, ser homicida e injusto, tenta encontrar a sua própria regra. Fazendo-se deus ele mesmo, acaba por entrar no *tudo é permitido*, não se podendo viver dentro da revolta senão levando-a até às últimas consequências, como a sua alucinação, o Diabo, lhe lembra.¹¹³ Nesta revolta metafísica

¹¹² Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázov*, vol. I, pp. 299,300.

¹¹³ «A questão a saber, pensava o meu jovem amigo, consiste no seguinte: é possível chegar alguma vez esse tempo, sim ou não? [O tempo em que toda a humanidade deixe de acreditar em Deus e viva por si e pelos outros, vencendo a natureza com a sua vontade e com a sua ciência] Se chegar tudo estará resolvido, a humanidade regulará a sua vida definitivamente. No entanto, como essa coisa pode ainda demorar um milhar de anos, devido à estupidez enraizada na humanidade, é permitido a qualquer um que, já hoje, tenha consciência da verdade, regular a sua vida segundo os seus próprios critérios, de acordo com os novos princípios. Neste sentido, «Tudo lhe é permitido». Mais ainda: mesmo que esse tempo nunca chegue, e uma vez que Deus e a imortalidade não existem, é permitido ao novo homem tornar-se homem-deus, nem que seja único em todo o mundo, e, com esse título novo na mão, é-lhe permitido, se tal for necessário, saltar por cima de qualquer antiga barreira mortal, a barreira do homem-escravo. Para um deus não existe lei! Onde um deus põe um pé, o lugar fica divino! Onde eu puser o pé, esse será o

e neste reconhecer o *tudo é permitido*, o homem recusa qualquer outra lei que não a sua, podendo a inocência da revolta original, como veremos adiante, perder-se, caindo no risco de a culpa total do homem na história se reunir àquela de Deus na criação. Ao peso do mal sofrido poder-se-á reunir o peso do mal cometido. Camus relembra-nos que, ao longo da história, a revolta sempre constituiu uma das dimensões fundamentais do homem, fundando-se com ela os valores procurados e, assim, conquistados. Para ser, o homem precisa de se revoltar, só assim se afirmando e afirmando os seus valores. A sua revolta deve, no entanto, apoiar-se na memória do que não aceita e do que o faz revoltar-se para assim não ultrapassar os limites do que é ser homem. Até agora, falávamos apenas de uma experiência individual, quer o absurdo, quer o método do niilismo nos seus primeiros passos, já que o niilismo está ainda presente neste estádio, na medida em que não pode haver uma separação extrema das etapas por que passa o homem que estudamos aqui. Falávamos num despertar individual, num sofrimento individual e numa negação individual. Com a revolta o sofrimento passa a ser colectivo, pertencente a todos, solidário:

Na nossa provação quotidiana, a revolta desempenha o mesmo papel que o «cogito» na ordem do pensamento; é a primeira evidência. Mas semelhante evidência arranca o indivíduo à sua solidão. É um lugar-comum que baseia em todos os homens o primeiro valor: Eu revolto-me, logo existimos.¹¹⁴

É esta consciência, é esta lucidez que impele o homem ao encontro dos outros, saindo do isolamento em que se encontrava. Solidário com os magoados e torturados, Ivan é a revolta metafísica por excelência. Tal como Ivan Karamázov, também Camus vê o homem como inocente, inocente que é necessário defender e é Deus, existindo, que é o culpado, na teodiceia camusiana que abordámos já no primeiro capítulo, de que ou não somos livres e Deus todo-poderoso é responsável pelo mal, ou somos livres e responsáveis, mas Deus não é todo-poderoso. O agnosticismo, de que também já falámos anteriormente, apresenta aqui contornos bastante práticos, visto esta revolta ser contra a condição absurda do homem, e contra uma criação toda inteira, onde prevalece o mal.

lugar primeiro... «tudo é permitido», e acabou-se!», Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázov*, vol. II, p. 376.

¹¹⁴ «Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le "cogito" dans l'ordre de la pensée: elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de la solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 38 (Tradução portuguesa p. 32).

A revolta metafísica é o movimento de frustração do homem pela criação, contra a criação da sua condição de homem, ou, por outros moldes, pela sua condição de homem que lhe foi criada. Assim, o homem faz um juízo de valor da sua condição, e ao reconhecer que não existe um valor comum reconhecido por todos, o seu semelhante passa a ser incompreensível para ele, e este homem sabe-se incompreendido pelos seus semelhantes, acabando por se apresentar aqui o termo semelhante contraditório a esta revolta, na medida em que o homem já não é um semelhante, mas apenas um outro, com o qual não se sente identificado, já que têm exigências diferentes. O rebelde sabe da necessidade de reconhecer nele próprio esse valor que deveria ser comum, tendo a consciência da desordem ou do crime que reinariam caso contrário: «O movimento de revolta surge nele como uma reivindicação de clareza e de unidade. A rebelião mais elementar exprime paradoxalmente a aspiração à ordem.»¹¹⁵ O revoltado ergue-se para que a ordem seja reedificada. Reclama o princípio de justiça que tem em si, pelo seu juízo de valor, ao princípio de injustiça que experiencia. Pretende restaurar uma unidade e denuncia por isso a contradição, «a dor de viver e de morrer»¹¹⁶. O revoltado metafísico recusa admitir tanto a sua condição de mortal, quanto o poder que o força a existir nessa mesma condição mortal. Não é, como já vimos no capítulo anterior, um ateu, mas blasfema em nome da ordem que tanto aspira, como em nome de Deus como pai de uma vida humana finita. Recordamos que o revoltado desafia mais do que nega e, neste sentido, mostra-se coerente a reflexão de Camus: «não suprime Deus, fala-lhe simplesmente de igual para igual»¹¹⁷, tal como o escravo e o senhor que acabam por estar em casos equivalentes, na medida em que as duas forças se afirmam alternadamente, na afirmação de um e na submissão do outro. Insurgindo-se pois contra a existência que não nega, podemos dizer que o homem revoltado apenas supõe essa existência no momento da rebelião em que a contesta. Compele portanto este ser superior, como já vimos, para uma ideia bastante rebaixada de um Deus, na medida em que o arrasta para uma condição de um poder, é certo, mas um poder vão, já que persiste o mal, persiste a finitude humana e também os conflitos de valores que geram estas revoltas. Permanecemos numa vã condição, mas se não nos igualamos, pelo menos equivalemo-nos a este ser superior que o homem revoltado provoca. Esta revolta

¹¹⁵ «Le mouvement de révolte apparaît chez lui comme une revendication de claret et d'unité. La rebellion la plus élémentaire exprime, paradoxalement, l'aspiration à une ordre.», *Idem*, p. 42 (Tradução portuguesa p. 35).

¹¹⁶ «(...) la souffrance de vivre et de mourir.», *Ibidem* (Tradução portuguesa p. 36).

¹¹⁷ «Il ne supprime pas Dieu, il lui parle simplement d'égal à égal.», *Idem*, p. 43 (Tradução portuguesa p. 37).

demonstra, a seu modo, o contraditório da existência superior. Insurgindo-se contra Deus, contra este ser superior que desafia e contesta, o rebelde é animado pelo desejo de vencer, querendo a revolta culminar em revolução. Derrotando Deus, ou o seu lugar de destaque, o homem reconhece depois que essa justiça procurada se concebeu nesse instante pelas suas próprias mãos, justificando-se pois a queda divina e a ascensão dos homens, podendo daí advir consequências desastrosas, se o revoltado puser de parte a até então viva tensão entre o sim e o não, abandonando-se à negação total ou à submissão total.

Prometeu é a mais antiga imagem do rebelde, dotado de inteligência e lucidez¹¹⁸. Em grego, o nome deste Titã, «filho do Céu e da Terra»¹¹⁹ – que enfrentou tanto Zeus como todos os deuses do Olimpo – significa premeditação. Esta personagem que concedeu o fogo aos homens, privilégio dos deuses até essa altura, sabe que está a agir contra as leis divinas, mas ainda assim não hesita em desafiar os deuses, arriscando-se a um castigo aterrador decidido pela ira divina – o de permanecer acorrentado suportando o flagelo de uma águia que lhe devorava as entranhas, continuamente renovadas, numa agonia permanente, uma dor incessante. Esta é portanto uma figura rebelde e obstinada, que injuria Zeus, brada-lhe o seu ódio e mostra-lhe a sua inteligência revoltada, a sua revolta metafísica.¹²⁰ Os gregos apresentaram-nos, assim, o seu modelo de insurreição: não há uma revolta contra toda a humanidade, contra toda a divindade nem contra toda a sua condição, mas sim uma revolta equilibrada, dirigida apenas por um só deus, e por ter tido a ousadia de ajudar a humanidade. Perduram, contudo, alguns traços revoltosos deste Prometeu, nos dias de hoje, e entre nós: a luta contra a morte e a filantropia são os exemplos mais manifestos. A revolta de Prometeu foi, então dirigida a um deus: A tradição grega mostra-nos, portanto, que a revolta tem de ser sempre dirigida a alguém e, como já vimos, o cristianismo ocupa neste trabalho um papel importante. A história da revolta acompanha a história do cristianismo, embora haja uma sem a outra; no entanto, até nas sagradas escrituras encontramos narrações de inúmeras insurreições. A história de Caim e Abel é a primeira, bastante contestada. A inveja entre irmãos, o drama que chegou ao paraíso por uma luta fratricida, que culminou na morte de Abel,

¹¹⁸ «Já sei antecipadamente e com exactidão tudo o que vai acontecer. Nem virá sobre mim nenhum sofrimento imprevisto.», Ésquilo, *Prometeu Agrilhado*, Lisboa, Edições 70, 2001, p. 39.

¹¹⁹ *Idem*, p. 43.

¹²⁰ «Eu, eu é que tive essa ousadia. Livre os mortais de irem para o Hades, despedaçados. É por isso, com toda a certeza, que vergo ao peso destas dores cruéis de suportar e lastimosas de ver. Por me ter apiedado dos mortais, a mim próprio me foi recusada piedade, mas, pelo contrário, sou assim cruelmente maltratado, espectáculo que não dá glória a Zeus. (...) Mas eu já sabia tudo isto. Cometi este erro por querer, por querer – não o negarei.», *Idem*, pp. 44-46.

mostra-nos que hoje somos como “filhos de Caim”, talvez mais até que como “filhos de Prometeu”, uma vez que a revolta, agora, se traduz mais rapidamente no crime, numa eterna tensão entre grupos humanos, ainda que sejam eles irmãos.¹²¹ Como nos diz Camus: «O Novo Testamento poderá encarar-se como uma tentativa de reacção antecipada a todos os Cains do mundo, quando adoça a figura de Deus e cria um intercessor entre ele e o homem.»¹²² Cristo veio acalmar os maiores problemas do homem: o mal e a morte. Estes são os problemas dos que se revoltam, e estes foram os problemas que Jesus Cristo, Deus-Homem, sofreu com paciência. A grande importância da paixão de Cristo é o desespero do viver até que o sofrimento seja já insuportável, e sempre com a consciência da angustiante morte, visível na derradeira pergunta: «*Eli, Eli, lemá sabactháni?*», isto é: Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?»¹²³ A agonia sofrida por Cristo só é leve de suportar se acompanhada de esperança: Um deus feito homem tem de esperar, a pergunta é pois uma pergunta de desespero, visto que ainda há esperança, na medida em que a fé torna tudo possível e reversível, até a morte.¹²⁴ Mas só o sacrifício de um deus inocente pode aliviar a dor humana, a agonia da morte, o medo do mal. Mas com o cristianismo submetido a uma crítica da razão, e sobretudo da razão extremamente lúcida de um homem que já se deparou com o absurdo, que vivenciando-o se revolta, o abismo entre deus e homem é cada vez maior, e a revolta continua a mostrar-se a única arma (ou armadura) para o enfrentar. O homem revoltado, o grande rebelde, escapando à prisão de Deus constrói pelas suas próprias mãos a prisão da história e da razão, pela sua necessidade de ligação ao mundo, de um contexto em que possa creditar, camuflando assim a verdade que descobriu, a necessidade de por em causa e de negar, verdade que não pode ser outra que não o niilismo. Mas recusando os factos dados como certos, o sim instantâneo, a revolta metafísica acaba por se precipitar na adoração do que descobre que é. E recusando a aceitar parte da realidade – aquela aceite pelo homem comum, que não questiona – o

¹²¹ «Entretanto, Caim disse a Abel, seu irmão: “Vamos ao campo.”. Porém, logo que chegaram ao campo, Caim lançou-se sobre o irmão e matou-o.» Gn. 4; 8.

¹²² «Le Nouveau Testament peu être considéré comme une tentative de répondre par avance, à tous cês Cain du monde, en adoucissant la figure de Dieu, et en suscitant un intercesseur entre lui et l’homme.», Albert Camus, *L’Homme Révolté*, p. 52 (Tradução portuguesa de Virgínia Motta, p. 46).

¹²³ Mt. 27; 18.

¹²⁴ Segundo Camus, até Dostoiévski e Nietzsche a revolta dirigia-se apenas a uma divindade que se torna, por algum motivo, cruel, inaceitável e caprichosa. A partir destes autores, o campo do pensamento revoltado é alargado desmedidamente, pedindo contas ao próprio deus do amor. Os Evangelhos são assim os intermediários entre o céu e a terra, mostrando a cada grito de revolta o crucifixo de Jesus Cristo, como imagem da maior dor e do maior sacrifício pela humanidade. Já que Cristo sofreu, e sofreu de forma voluntária, o sofrimento deixa de ser injusto, a dor é necessária.

homem da revolta é obrigado, mais tarde ou mais cedo, a entrar no campo da acção. A acção que mais associamos a esta revolta é a acção artística, uma vez que na maior parte das vezes nos parece que esta revolta não tem verdadeiramente uma representação real, embora vejamos o contrário no próximo capítulo. Assim, o surrealismo pretendeu justamente encontrar, depois de negar o convencional, uma regra na alienação, na insubordinação, na perversão e na ruína, sendo uma revolta virada essencialmente para a destruição, sem uma procura de fundamento. O dadaísmo faz já parte da revolução surrealista e é o precursor do surrealismo, opondo-se a qualquer tipo de equilíbrio, numa combinação de pessimismo, ironia, cepticismo e improvisação. Não nos queremos deter numa análise artística, mas apenas frisar a recusa de racionalidade a que estes movimentos estão associados. Apresenta-se no entanto necessário demorarmo-nos um pouco no estudo de um dos inspiradores do surrealismo, o homem revoltado que descreve o seu júbilo mas também, e acima de tudo, a sua angústia. Falamos de Rimbaud, que também Camus descreve exaustivamente, como um dos grandes exemplos do homem revoltado.¹²⁵ Rimbaud escreve numa tentativa de romper com o seu passado, na medida em que a *Temporada no Inferno* é já um rompimento com a sua vida até aí: «Pensei poder adquirir poderes sobrenaturais. Pois bem! Tenho de enterrar a minha imaginação e as minhas recordações! Uma bela glória de artista e de contador de histórias destruída!»¹²⁶ Rimbaud deixa de escrever após concluída esta obra. Camus associa este silêncio não à acalmia da revolta, mas o grito último da negação que lhe assiste: o não ser nada, o suicídio do espírito que já nada espera, a luta entre a vontade de ser e o desejo de ser aniquilado pelo esquecimento.¹²⁷ Este breve momento que nos debruçámos sobre Rimbaud não teve outro intuito que não a compreensão da revolta no mundo histórico, na sociedade que nos envolve. A revolução do surrealismo, os movimentos surrealista e dadaísta são o exemplo claro de que esta revolta que Camus pretende explicitar tem repercussões claras na sociedade, não sendo apenas um conceito vazio e ilusório. O homem revoltado existe, o confronto constante entre o sim imposto e

¹²⁵ «Le surréalisme, au contraire, après Rimbaud, a voulu trouver dans la démente et la subversion un règle de construction. Rimbaud, par son oeuvre et seulement par elle, avait indiqué la voie, mais à la manière fulgurante dont l'orage révèle l'orée d'un chemin. Le surréalisme a creusé ce chemin et en a codifié le repérage. Par ses outrances comme par ses reculs, il a donné sa dernière et somptueuse expression à une théorie pratique de la révolte irrationnelle, dans le temps même où, sur une autre voie, la pensée révoltée fondait de culte de la raison absolue.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 110.

¹²⁶ «J'ai cru acquérir des pouvoirs surnaturels. Eh bien! Je dois enterrer mon imagination et mes souvenirs! Une belle gloire d'artiste et de conteur emportée!» Arthur Rimbaud, *Uma Temporada no Inferno*, p. 88.

¹²⁷ Cf. Albert Camus, *L'Homme Révolté*, pp. 110-121.

o não adquirido acontece realmente no dia-a-dia de um homem que deixou de ser considerado comum, por si próprio e pelos outros. Este confronto e as suas consequentes acções são tidas pela sociedade como deslocadas do regular, do comum, mas se esse comum, esse habitual é já sem sentido para o homem, como referimos já inúmeras vezes, adoptá-lo e respeitá-lo mostra-se impossível para o homem que experimenta o absurdo. A revolta nasce no momento em que o absurdo se apodera da consciência humana. O homem apercebe-se da fraude em que o mundo se apresenta e a sua negação torna-se um grito de todas as afirmações que pretende substituir pelo que nega, todas as novas regras que pretende fazer nascer. Assim, o homem revoltado é real, pode adoptar diferentes máscaras mas em todas elas se espelha o protesto humano.

Esta rebelião acaba por converter-se em revolução, o homem revoltado contra a sua condição e contra o criador dessa condição afirma a invalidez da moral e a solidão do homem, já que as regras criadas para serem comuns a todos não fazem sentido. Renunciando a Deus, o homem da revolta procura construir um reino terrestre onde governe a regra por si eleita: «Rivaux do Criador, foram logicamente conduzidos a refazer por si próprios a criação.»¹²⁸ Pretendendo criar as suas regras por meio das próprias forças, o homem revoltado acaba por entrar ou na loucura ou no assassínio, ou até na loucura que leva ao assassínio, ou ainda apenas uma loucura do assassínio:

Sade e os românticos, Karamazov ou Nietzsche, só penetraram no mundo da morte porque desejaram a verdadeira vida. E com tanto empenho que, por efeito inverso, foi o apelo desesperado à regra à ordem, e à moral que ressoou neste universo louco. As suas noções só foram nefastas ou liberticidas a partir do momento em que eles se desembaraçaram do fardo da revolta, fugiram à tensão que ela pressupõe e escolheram o conforto da tirania ou da servidão.¹²⁹

Querendo recusar a sua condição mortal, desejando a duração e a continuidade, o revoltado não reclama a vida, mas as suas razões. Se há algo que dura, e ainda assim a vida humana não é imortal, então se alguma coisa morre, se se dissipa, é porque não tem sentido para que continue. Lutar contra a morte é então reivindicar o significado da vida, e se for necessário combater por esse significado, por essa unidade necessária,

¹²⁸ «Rivaux du Créateur, ils ont été conduits logiquement à refaire la création à leur compte.», *Idem*, p. 131 (Tradução portuguesa p. 123).

¹²⁹ «Sade et les romantiques, Karamazov ou Nietzsche ne sont entres dans le monde de la mort que parce qu'ils voulurent la vraie vie. Si bien que, par un effet inverse, c'est l'appel déchiré vers la règle, l'ordre et la morale, qui retentit dans cet univers dément. Leurs conclusions n'ont été néfastes ou liberticides qu'à partir du momento où ils ont rejeté le fardeau de la révolte, fui la tension qu'elle suppose et choisi le confort de la tyrannie ou de la servitude.», *Ibidem*.

então o combate terá de ser realizado. Lutar por essa unidade necessária e perdida é também o lutar pelo sofrimento de uma criança, pelo sofrimento injustificado, já que é a falta de justificação que o torna um acto de sadismo. Essa luta contra o mal é uma luta contra uma dor que não se conhece a sua origem, a sua semente. A dor precisa de um princípio de explicação, inocentes não podem sofrer sem a resposta a um “porquê”, a personagem de Job é dolorosa precisamente por essa escassez de respostas, por essa dor injustificada.¹³⁰ A luta contra o mal é então uma luta pela unidade. E a revolta é uma ascese, ainda que uma ascese de olhos fechados, que não olhe a meios. O revoltado blasfema com o intuito de encontrar o seu novo deus; o revoltado quebra as regras com o intuito de encontrar novas regras, nova unidade. A revolta é portanto um exercício constante, um exercício com exigências elevadas, exigências dignas e generosas, ainda que os resultados dessa revolta acabem por ser, como veremos, pouco honradas. Não é então a revolta que é nobre, mas sim a unidade que ela exige, embora a tente conquistar ainda que os meios necessários sejam pouco rectos.¹³¹ Esta é uma revolta do coração humano, que avança plena de consciência, mas também a par de uma audácia sem medida, que responde ao crime que critica até com um assassínio, o assassínio metafísico, que provém do niilismo. Encontramos então os revoltados que acabam por se virar para a servidão e escolhem a morte, e os revoltados que querem dar a morte por uma luta contra a injustiça generalizada, ainda que para isso tenha de se debater com uma justiça já nas suas raízes mutilada, na medida em que os *fins justificam os próprios meios*, não hesitando em cometer qualquer crime desde que seja para preparar uma nova ordem.¹³² Deixamos aqui de poder falar de revolta. O homem revoltado, tão íntegro, tão indignado com o sofrimento injustificado, ao entrar na acção entra nela com fúria, com raiva, pronto para arrastar tudo com a sua ira, na sua tentativa de unidade, de criar novas regras já que rejeitou as instauradas pelo absurdo que lhes atribuiu.¹³³ A injustiça que vemos ser cometida a inocentes, fez com que Ivan Karamazov, como vimos, ter a certeza de não se entregar a Deus ainda que Ele existisse. Este “ainda que Deus exista”

¹³⁰ «Mostra por que me afliges assim. Acaso encontras prazer em oprimir-me, em desdenhar a obra das tuas mãos e em favorecer os desígnios dos malvados?» Jb. 10; 2-3.

¹³¹ «Chaque fois qu'elle défie le refus total de ce qui est, le non absolu, elle tue. Chaque fois qu'elle accepte aveuglément ce qui est, et qu'elle crie le oui absolu, elle tue. La haine du créateur peut tourner en haine dila création ou en amour exclusive et provocant de ce qui est. Mais, dans le deux cas, elle débouche sur le meurtre et perd le droit d'être appelée révolte.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 133.

¹³² «Crueldade bem usada pode-se chamar àquela (se do mal é lícito dizer bem) que se exerce de uma vez, por necessidade de se instaurar, e na qual se não insiste, antes se converte na máxima utilidade dos súbditos que seja possível.», Nicolau Maquiavel, *O Príncipe* (Tradução portuguesa de Carlos E. de Soveral), Lisboa, Guimarães Editora, 2005, p. 48.

¹³³ «A ce degré d'indignation, la raison deviant fureur.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 133.

equivale a dizer “Deus não merece existir” e, por conseguinte, “Deus não existe”. Certo da sua condição mortal, o homem decide matar Deus. Matar Deus para edificar o reino dos homens, o que era até então a Igreja divina, o seu povo, é o constante movimento da revolta, ainda que se apresente contraditório, como que uma inauguração da religião dos homens, em que a humanidade é a divindade, e a mesma humanidade objecto de preocupação e cuidado para com essa divindade que é ela mesma. Assim, esta revolta anexa em si a vontade de poder, já que esta é uma terra solitária, sem um ser superior a quem prestar contas, sendo o homem o único responsável pelas suas acções. Neste ponto, que é já o mote para o próximo capítulo, aos crimes do irracional acumulam-se os crimes da razão, os crimes lógicos que se cometem com o intuito de um bem colectivo, o de destruir todo o absurdo e de o substituir por novas verdades. O homem revoltado «ao “revolto-me”, “portanto existimos”, acrescenta, meditando prodigiosos desígnios e até a própria morte da revolta: “E encontramos-nos sós”». ¹³⁴ Esta solidão é a solidão humana, que não tem um Deus que olhe por ela, mas é também a solidão de cada homem em particular, uma vez que, tentando encontrar uma nova verdade, uma nova regra, o homem revoltado acaba por fazer essa demanda de uma forma individual, regendo-se por regras só suas, incompreensíveis para os demais, ainda que seja encontrada por um só homem inserido num grupo. ¹³⁵ A revolta só acontece na medida em que há liberdade, em que o homem se sente livre de tudo o que o rodeia, indiferente, desapaixonado.

Esta indiferença remete-nos de imediato para o romance de Camus que acompanha este estudo, procurando servir de exemplo prático ao que aqui pretendemos clarificar. No entanto, não encontramos em Mersault, herói d’ *O Estrangeiro*, grandes exemplos de uma revolta assumida. Ele mantém-se sempre na sua indolência, e só há um momento em que a sua impaciência e a sua insurreição chegam ao leitor de forma explícita. Esse é também o momento da negação extrema, da sua confissão de homem revoltado com a realidade, momento que já citámos anteriormente, faltando-nos apenas expor a agressividade com que iniciou a sua discussão com o capelão da prisão, momento em que Mersault o agarra com violência, o único instante de toda a obra em que perde a calma:

¹³⁴ «Au “je me révolte, donc nous sommes”, il ajoute, médiant de prodigieux desseins et la mort même de la révolte: “Et nous sommes seuls”». *Idem*, p. 135 (Tradução portuguesa p. 127).

¹³⁵ «O crime também é uma solidão, mesmo que sejam muitos a cometê-lo.», Albert Camus, *O Equívoco* (Tradução portuguesa de Raul de Carvalho), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2002, p. 252.

Então, não sei porquê, qualquer coisa rebentou dentro de mim. Pus-me a gritar em altos berros, insultei-o e disse-lhe para não rezar e que, mesmo que houvesse um inferno, não me importava, pois era melhor ser queimado no fogo do que desaparecer. Agarrei-o pela gola da sotaina. Atirava para cima dele todo o fundo do meu coração com impulsos de alegria e de cólera.¹³⁶

Mersault mostrou-se calmo e imperturbado ao longo de toda a obra, quer ao receber a notícia da morte da sua mãe, quer ao cometer o crime que trataremos adiante, quer ainda no tribunal, ao ouvir a sentença. Mas de um momento para o outro, sem ele próprio saber ao certo porquê, tudo o que havia conseguido sepultar dentro de si, todos os seus gritos de oposição a um mundo que não alcança, que não percebe e ao qual não pertence. Nesta obra as consequências da revolta revelam-se antes da própria revolta, assumindo este momento e que a calma do protagonista desaba uma explicação para o que foi o acto de revolta e de desprendimento supremo do mundo. Depois do crime, depois da nossa incompreensão enquanto leitores da inacção e desinteresse com que ele assiste ao seu próprio julgamento, sem que esperemos mais qualquer esclarecimento da sua parte, eis que ele surge, inesperadamente, sem motivo e dá a conhecer ao leitor as razões de todos os seus comportamentos até aí aceites, porque o personagem nunca se mostrou má, digna de ódio, mas obscuros. Esta obra desenrola-se assim inversamente ao curso natural: primeiro o crime, depois uma revolta que esclarece a sua negação do mundo comum, devido ao absurdo do mesmo. Meursault sentia-se livre de quaisquer regras, de quaisquer restrições, na medida em que a vida comum não era a dele, as leis comuns não eram aquelas por que se regia, visto não lhes encontrar um sentido. A liberdade é então o princípio de todas as revoltas. Cada revolta é a nostalgia da inocência, a luta pela justiça que não se encontra, o apelo ao ser. Mas esta revolta que tão bons princípios encerra, é um dia a revolta que pega em armas, é um dia a revolta que fere e mata, com a desculpa de uma inocência perdida e que é necessário recuperar. É a revolta que cria regras próprias, que torna o homem senhor de si mesmo sem a necessidade de prestar contas a ninguém. Recusando Deus, o homem opta pela história, afirmando o homem equilibrando assim a balança do sim e do não. Com esta escolha do homem e da história entramos no campo da revolução. A revolta deixa então de ser metafísica, já não são as questões transcendentais que incitam o homem, mas sim a

¹³⁶ «Alors, je ne sais pas pourquoi, il y a quelque chose qui a crevé en moi. Je me suis mis à créer à plein gosier et je l'ai insulté et je lui ai dit de ne pas prier. Je l'avais pris par le collet de sa soutane. Je déversais sur lui tout le fond de mon cœur avec des bondissements mêlés de joie et de colère.», Albert Camus, *L'Étranger*, p. 182 (Tradução portuguesa p. 128).

ambição de um novo governo, a tentativa de modelar o mundo dentro de um plano teórico, de criar uma mudança através dos ideais: «Eis a razão por que a revolta mata homens enquanto a revolução destrói simultaneamente homens e princípios.»¹³⁷ O homem está inscrito na história pelas suas sucessivas revoltas, são elas que, conjuntamente, fazem a história humana. A revolta metafísica, querendo a unidade do mundo, assentava num tudo ou nada; desembocando na revolução, já não se trata de o homem se tornar o próprio deus, mas de tornar toda a espécie humana superior, organizando um novo mundo pela força dos homens. A revolta como uma sabedoria possível teria, então, de recusar a filosofia da história, uma vez que o pensamento puramente histórico se limita à apologia dos factos, não se preocupando com o que está por detrás desses factos, o que os legitima ou não. Camus avalia e julga a política a partir de uma moral. Evocando um novo contrato social, desenha os contornos de uma utopia relativa.¹³⁸ Procurando a revolta fundar uma filosofia, esta seria uma filosofia centrada nos limites, limite na opressão, limite na injustiça, limite na ignorância e no risco.¹³⁹ O último aspecto que é necessário ter em conta para que a revolta se possa tornar uma sabedoria ou uma filosofia possível é a intransigência quanto aos meios. Se é possível que os fins justifiquem os meios, por outro lado são os meios que justificam o próprio fim. No entanto esta é uma filosofia das tensões: o absurdo é contradição, a revolta é contradição, o sim e o não estão em constante impugnação, é notável a oposição entre o consentimento e a recusa. A medida que se procura atingir não passa também de uma tensão. Assim, a consciência dos limites e a austeridade quanto aos meios não é uma tarefa simples ao homem revoltado. Viver é agir, e agir nem sempre pressupõe uma reflexão na medida e no equilíbrio. Viver, para o homem revoltado é viver sem nenhuma razão forte; uma vez que não existe imortalidade não existe também a recompensa ou o castigo. Se a virtude não existe, não existe lei, e sem ela, tudo é permitido. Neste *tudo é permitido* encaminhamo-nos já para o próximo e último capítulo, que diz respeito à questão da acção e do seu lugar para a moralidade num

¹³⁷ «C'est pourquoi la révolte tue dès hommes alors que la révolution détruit à la fois dès hommes et dès principes.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 140 (Tradução portuguesa p. 132).

¹³⁸ Cela peut se déduire logiquement des prémisses de Rousseau. Si l'homme est naturellement bon, si la nature en lui s'identifie avec la raison, el exprimera l'excellence de la raison, à la seule condition qu'il s'exprimelibrement et naturellement. Il ne peut donc plus revenir sur sa décision, qui plane désormais au-dessus de lui. La volonté générale est d'abord l'expression de la raison universelle, qui est catégorique. Le nouveau Dieu est né.», *Idem*, pp. 151-152.

¹³⁹ «Au niveau de l'histoire, comme dans la vie individuelle, le meurtre est ainsi une exception désespérée ou il n'est rien. L'effraction qu'il effectue dans l'ordre dès choses est sans lendemain. Il est insolite et ne peut donc être utilise, ni systématique, comme le veut l'attitude purement historique. Il est la limite qu'on ne peut atteindre qu'une fois et après laquelle il faut mourir.», *Idem*, p. 352.

mundo sem regras e sem sentido. Viver na revolta significa levá-la até ao fim. Esta atitude tem, como veremos, implicações morais, mas para o homem revoltado tudo é contradição, sendo-o também a moral, mas «Nenhuma moral e nenhum esforço são *a priori* justificáveis, ante as sangrentas matemáticas que regem a nossa condição.»¹⁴⁰ É portanto crucial que este trabalho culmine numa explanação do campo da acção e da moralidade, intrinsecamente ligadas e, neste contexto particular, constantemente em oposição.

¹⁴⁰ «Aucune morale, ni aucun effort ne sont a priori justifiable devant les sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 32.

QUARTO CAPÍTULO

De uma Autenticidade da Revolta à Redescoberta do Amor

«Darei a este século o dom da igualdade. E, quando tudo estiver nivelado, o impossível, enfim, sobre a Terra, quando a Lua for minha, então talvez eu próprio mude e, comigo, o mundo inteiro se transforme, os homens deixem de morrer, e todos sejam felizes».¹⁴¹

«– Agora sei que o homem é capaz de grandes acções. Mas, se não for capaz de um grande sentimento, não me interessa.

–Tem-se a impressão de que ele é capaz de tudo – disse Tarrou.

– Não, é incapaz de sofrer ou de ser feliz durante muito tempo. Portanto, não é capaz de nada que valha a pena.»¹⁴²

¹⁴¹ Albert Camus, *Calígula*, p. 38.

¹⁴² Albert Camus, *A Peste* (Tradução portuguesa de Ersílio Cardoso), Lisboa, Editora Livros do Brasil, Lisboa, 2002, p.150.

Este homem, tema de análise do nosso trabalho, que se transforma num *estrangeiro* quando se depara com a experiência do Absurdo e daí passa para um sentimento de revolta que o incita a contrariar tudo aquilo que não aceita, assume um papel preponderante no que diz respeito à questão da acção e da sua rectidão e legitimidade, um vez que inserida num contexto a que somente ele é alheio. Viver pressupõe uma acção. E quando a vida não é entendida de uma forma comum, a acção não poderá pois, de forma alguma, corresponder ao desejado pela comunidade. Fazer o que é esperado pelos demais não faz já sentido. Não existindo a imortalidade, não existe nem uma recompensa nem um castigo. Se não podemos falar de uma recompensa ou de um castigo não podemos, portanto, falar do bem e, pelo mesmo propósito, não faz sentido falarmos do mal. O homem que experimenta o absurdo, o homem que vive a revolta põs todos os valores em causa, e eles cederam. A virtude, deste modo, e a par da imortalidade, não existe. Os pressupostos a uma acção integrada nas leis comumente seguidas é contraditória a esta reflexão filosófica centrada num homem particular, o homem que se sente estrangeiro em qualquer terra, na medida em que se libertou dos grilhões convencionais. Para o homem livre toda a terra é estrangeira, e ele apenas um hóspede. Está por escassos momentos nesta terra; a vida é breve, para além dela nada mais há e deste modo resta ao homem usufruir dela, brincando com ela até, visto termos

já definido a indiferença que caracteriza toda a existência deste homem. Não existindo a virtude, também a lei não pode existir. A acção é portanto dirigida pelo homem a seu bel-prazer, ainda que não seja mais que um mero capricho.

Não pretendemos aqui fazer uma nova abordagem do conceito do mal, nem tão-pouco oferecer-lhe uma apologia; mas apenas, reconhecendo-lhe as dimensões desmedidas dos dias de hoje, tentar compreender todo o processo desde a negação das virtudes até à suposição de que uma vida humana é irrelevante, desafiando assim todo o equilíbrio de uma sociedade. Parece-nos relevante uma breve abordagem do que é a consciência moral, partindo daí para a reflexão acerca da negação da mesma.

Não podendo negar-se o facto de todos possuímos uma consciência, visto ser um produto da vida e das experiências de cada um¹⁴³, não pode também negar-se a sua diversidade. A consciência moral é um conjunto de estruturas adquiridas, mostrando assim a face empírica da consciência, a sua manifestação no tempo e no espaço: «Entre a vida e a consciência moral há uma solução de continuidade. O ser vivo procura conservar e reproduzir a sua individualidade.»¹⁴⁴ Esta diversidade da consciência provém, portanto, não só das diferentes experiências do indivíduo mas também da sua necessidade de conservar a sua individualidade. Será que a sociedade consegue realmente transcender o indivíduo? Mas a um indivíduo que já não está ligado à comunidade este problema não se coloca. Ele está pronto a amordaçá-la e a enfrentá-la, sem medo de represálias. Mas centremo-nos agora nos casos gerais, para mais tarde compreendermos melhor os particulares. O indivíduo, ao formar a sua consciência moral, não a pode formar de fora, por um qualquer reflexo. A sua consciência não é um produto da sociedade, é matéria-prima para essa mesma sociedade. Assim, à medida que se vai formando uma disciplina moral, ocorre ao mesmo tempo uma transfiguração interior, num desenvolvimento que é necessário que passe de uma ética da intenção para uma ética da acção, com vista a melhorar a condição humana. É por esta ética da acção que podemos dizer que o homem precisa de uma consciência moral: só um ser cujas acções estão previamente determinadas é que não necessita de consciência. Como nos diz Madinier na sua *Consciência Moral*, «O animal é guiado pelo instinto, que desconhece, mas o homem conhece as suas tendências. O Homem pode suspender a

¹⁴³ “A consciência moral é um produto da vida, da experiência individual e social.”, G. Madinier; *A Consciência Moral* (Tradução portuguesa de M. F.), Braga, Editorial Franciscana, 1960, p. 21.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 40.

acção, pode reconhecê-la como obra sua e entendê-la.»¹⁴⁵ A acção é, pois, condição necessária à consciência, na medida em que tudo o que provém da consciência é uma obra particular do indivíduo. Seja ela qual for, é sinal de liberdade e de um sentido de organização que provém do próprio indivíduo, sinal de que consegue, fazendo uso da sua consciência, balancear tendências que podem mesmo ser antagónicas ou com o mesmo sentido de valor.¹⁴⁶ O indivíduo é assim tido como agente, até mesmo como inventor da sociedade.¹⁴⁷ Podemos portanto arriscar dizer que a consciência se recusa a ela mesma, na medida em que o dever primordial dela não é o seu aperfeiçoamento, antes o modo como o indivíduo se torna ele próprio consciência. Há assim uma auto-anulação da consciência para que possa o indivíduo ser ele mesmo uma consciência. Percebe-se, assim, mais uma vez, a continuidade e a estreita relação entre a consciência moral e a vida de cada um, as suas experiências pessoais. O objectivo da consciência moral é, assim, dominar o egoísmo individual, orientar e utilizar, num plano novo e superior, as forças da vida, numa constante readaptação inventiva.¹⁴⁸ A mesma questão, já exposta anteriormente, que procura perceber se a sociedade consegue sempre transcender o indivíduo e a consciência consegue manter um carácter de obrigatoriedade, toma aqui novos contornos: nesta readaptação inventiva, própria da consciência moral, nesta criação de próprios princípios para, como diz esta última citação, *não ser o joguete*, uma inquietação sobressai no indivíduo. Esta inquietação própria de um tão grande dinamismo pode conduzir a uma má interpretação dos deveres do indivíduo para com a sociedade, havendo portanto uma imposição individual e particular, que conduz muitas vezes ao mal. É este o ponto fulcral do presente trabalho: uma sobreposição do indivíduo perante a sociedade que desemboca no mal e só depois, ao encararmos o mal cometido, o remorso aflora.¹⁴⁹ O remorso é portanto doloroso porque nos divide no mais íntimo de nós: dele brotam dois caminhos: o desespero ou o arrependimento. Ao enveredarmos pelo desespero vemo-nos no fundo de um poço,

¹⁴⁵ *Idem*, p. 38.

¹⁴⁶ «Só a consciência individual é capaz de reflectir sobre as pressões naturais e sociais e só assim uma ordem de facto pode ser compreendida como uma ordem de direito.», *Idem*, p. 29.

¹⁴⁷ «A consciência é função inventiva e deve cultivar-se e aperfeiçoar-se neste sentido. Há apenas um dever, o de obedecer à própria consciência. Isto é verdade, mas devemos acrescentar que a consciência tem como primordial dever esclarecer-se e aperfeiçoar-se cada vez mais. Na verdade, o primeiro dever não é tanto o imperativo “segue a tua consciência” como estoutro “sê uma consciência!”», *Idem*, p. 34.

¹⁴⁸ «Estar de acordo consigo mesmo, diziam os estóicos; criar uma vontade forte, não ser o triste, joguete de tendências sucessivamente dominantes, agir segundo os seus princípios, é timbre de uma consciência recta e garantia de paz interior.», *Idem*, p. 39.

¹⁴⁹ «O remorso representa o estado de uma consciência dilacerada no íntimo de si mesmo pelo apego que ainda conserva ao pecado cometido e pela vergonha que dele já sente iniciando, deste modo, a sua libertação.», *Idem*, p. 49.

desamparados por todos, numa angústia e num padecimento total, não sentindo que fazemos ainda parte deste mundo. Encontramo-nos no fim de um caminho em que a única solução é encontrar um atalho, uma vereda que nos faça sair deste desespero: «O arrependimento, a expiação, pelo contrário, pacificam-nos, porque restabelecem em nós a unidade que a vida exige e que se torna fonte da verdadeira alegria.»¹⁵⁰ Assim, com o arrependimento, ao contrário do que acontece com o desespero, consegue-se voltar à superfície, tornar a fazer parte da sociedade, sentir de novo integração. E quando o remorso não é sentido, mesmo que em plena consciência do mal cometido? É este o domínio do homem que vive o absurdo, que interiorizou a revolta. Deixou de ser máquina como os outros, passou a ser verdadeiramente um Homem, e ainda deve sentir-se arrependido por isso? A vida mostra-se irracional e sem qualquer significado. A moral não pode, pois, ter qualquer explicação racional. A moral faz parte do conjunto de regras da realidade dos homens que vivem no absurdo, existindo apenas. A moral é, então, para o homem que se vê ele próprio estrangeiro, mais um Absurdo. Querendo este Estrangeiro permanecer afastado do absurdo que já não suporta, coloca-se também à margem desta moral pré-estabelecida, de mais esta regra matemática. A indiferença que sente em relação a tudo o que o rodeia faz-lhe pôr em risco a própria vida, visto nem esta lhe interessar. Se sente desapego até pela própria vida, este homem é capaz de tudo, pois não pode nunca sofrer uma punição que o faça sentir-se arrependido ou ressentido pelas suas acções. Tudo vale, então, para este Homem consciente. Nada o prende ao mundo, as regras matemáticas revoltam-no, a coragem não lhe falta. Os ingredientes aqui estão. A intenção é viver, esgotar tudo, aproveitar a liberdade. Para isso a moralidade pode ficar para trás. Mas essa é apenas mais um número, mais um absurdo. A revolta surge, como vimos anteriormente, por um Deus homicida. Mas, reflectindo sobre a sua própria revolta, este homem *estrangeiro* encontra em si próprio a lei do assassínio. Negando Deus, como já vimos, o homem converte-se no próprio Deus.

Mas e que é ser Deus? Justamente reconhecer que tudo é permitido: recusar toda e qualquer lei que não seja a própria. Sem que seja necessário desenvolver os raciocínios intermediários, apercebemo-nos assim de que converter-se o homem em Deus é aceitar o crime.¹⁵¹

¹⁵⁰ *Idem*, p. 50.

¹⁵¹ «Mais qu'est-ce qu'être Dieu? Reconnaître justement que tout est permis; refuser toute autre loi que la sienne propre. Sans qu'il soit nécessaire de développer les raisonnements intermédiaires, on aperçoit ainsi

É ao negar, não a existência de Deus, mas a sua interferência no plano do humano que o homem passa a escolher os seus próprios princípios e os seus caminhos; auto-confirmando-se e agindo apenas por si mesmo. Esta atitude convoca-nos para problemas como a questão do assassínio, que terá um papel de realce ao longo deste capítulo, assim como o tem nas obras de Camus, e acima de tudo no romance *O Estrangeiro*. A grande problemática é: o homem convertendo-se em Deus, arroga-se a si mesmo o direito de vida e de morte sobre todos os outros, transformando a sua revolta interior numa revolução histórica, podendo correr o risco de transformar o mundo numa “fábrica de assassínio” como a história, e em particular a segunda Guerra Mundial nos provaram. Mas estas revoluções históricas, que pretendem negar todos os valores, são em si mesmas um juízo de valor, que o homem deseja sobrepor-se através dessa revolução, querendo o indivíduo amplificar-se, num *neo-humano*, afirmando-se um novo homem, que se constrói na destruição do antigo, não havendo em vista disso um niilismo absoluto. Para atenuar a solidão, o homem age, acabando por cair em extremos como o terror e os campos de concentração, numa sede de unidade que culmina na morte comum. Recusando os sofrimentos da existência e da morte, o homem estrangeiro anseia por dominar, fazendo para isso sofrer muitos outros homens. Esse sofrimento acaba por confessar a sua necessidade dos outros, ainda que expressa de uma forma completamente distorcida.¹⁵² São estas revoltas, muitas vezes tornadas revoluções, que pretendemos analisar neste capítulo: «A unidade do mundo que se não realizou com Deus tentará daqui em diante fazer-se contra Deus»¹⁵³.

Vimos já que o homem que vive o absurdo, que o tenta ultrapassar negando tudo o que havia previamente adquirido, tornado homem da revolta, se encontra num individualismo sem barreiras que, deixando de conhecer os valores comuns, compreende que deixaram de existir crimes e faltas, acabando também o sentido de pecador, já que todos transgredimos enquanto vivemos, ainda que nas mais ligeiras coisas. Mas a partir do momento em que todo o remorso – qualquer que seja a transgressão – se apresenta como escusado, inútil, as transgressões podem ampliar-se, culminando no crime sem que haja qualquer arrependimento, na medida em que os valores, sublinhamos uma vez mais, foram esmagados pelo absurdo com que o homem

que, devenir Dieu, c'est accepter le crime.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 83 (Tradução portuguesa p. 76).

¹⁵² «La terreur est l'hommage que de haineux solitaires fnissent par rendre à la fraternité dès hommes.», *Idem*, p. 309.

¹⁵³ «L'unité du monde qui ne s'est pas faite avec Dieu tentera désormais de se faire contre Dieu.», *Idem*, p. 86 (Tradução portuguesa p. 79).

se confronta, uma vez que as consequências dos seus actos são irrelevantes e tudo se encontra com pesos idênticos na sua balança.¹⁵⁴ Sentindo desapego até pela própria Vida, este Homem é capaz de tudo, pois não pode nunca sofrer uma punição que o faça sentir-se arrependido ou ressentido pelas suas acções. Tudo vale, então, para este Homem consciente. Nada o prende ao Mundo, as regras matemáticas revoltam-no, a coragem não lhe falta. Os ingredientes aqui estão. A intenção é Viver, esgotar tudo, aproveitar a liberdade. Para isso a moralidade pode ficar para trás, porque essa é apenas mais um número, mais um absurdo. Convém apoiarmo-nos, mais uma vez, e tal como Camus, no exemplo de Sade, que cria em todas as suas obras um herói que nos demonstra a necessidade de destruição para que possa haver espaço para uma criação, fazendo portanto o crime parte da natureza humana. Exemplo deste niilismo extremo que se irá projectar na acção é a justificação, a minimização do remorso, a escassa importância atribuída ao crime, quando o desejo que nos impele a agir é muito mais importante que qualquer regra.

Foi para nós bastante problemática a escolha ou não de Sade para esta lavra, e só nos persuadimos a adoptá-lo pelo número de vezes que Camus o utilizou como exemplo sempre que se tratava do niilismo e das suas consequências ao nível da acção, usando-o como o grande modelo da negação absoluta. No entanto, foi para nós vacilante esta escolha, não pela sua contestação a todas as leis sociais, contrariando todas elas, caindo numa libertinagem que tão bem descreve, mas pelo facto de nos parecer que todas as suas contestações se confundem num plano imaginativo que seria na maior parte das vezes impraticável. O maior exemplo destes resultados da imaginação serem impraticáveis na sua totalidade, pelo menos, na sociedade que nos acolhe, ainda que a neguemos, é a obra *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma*, em que o cenário é um castelo completamente inacessível sem artifícios, totalmente afastado de qualquer suspeita de vida humana.¹⁵⁵ Não retrata, portanto, a nosso ver, o homem estrangeiro que, dentro de uma sociedade, não está nela integrado, cometendo acções que irão confluir em

¹⁵⁴ «L'absurde rend seulement leur equivalence aux conséquences de ses actes. Il ne recommande pas le crime, ce serait puéril, mais il restitue au remords son inutilité.», Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 96 (Tradução portuguesa p. 72).

¹⁵⁵ “São precisas cinco boas horas para se chegar ao cimo da montanha que, seguidamente, apresenta outra espécie de singularidade (...). Esse singular capricho da natureza é uma fenda (...) que se torna impossível, depois dese ter subido a montanha, tornar a descê-la. (...) A passagem que se chama o caminho da ponte é portanto a única por onde se pode descer e comunicar com a referida planície. Ora é no centro desta planície tão bem defendida que se encontra o castelo de Durcet.” Marquês de Sade, *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma* (Tradução portuguesa de Manuel João Gomes), Lisboa, Antígona, 2000, pp. 62-63.

juízos e terão repercussões na sua vida quotidiana; retratando apenas acções que, por se saberem completamente sigilosas e privadas não terão desfechos que os ponham em risco, sendo por isso uma acção mais malvada e refinada que a acção espontânea do homem revoltado, que nega os valores de uma sociedade dentro dessa mesma sociedade, encarando as suas consequências sem hesitações. No entanto, temos de convir que é Sade quem melhor nos oferece um retrato de uma negação extrema a tudo o que nos é inculcado pela sociedade, familiarizando-nos com o desinteresse pela vida comum, numa frieza imperturbável da exaltação dos valores opostos aos moralmente aceites comumente. O remorso é para Camus, como vimos acima, posto à margem. Também para Sade é completamente dispensável:

– O remorso é uma quimera, Sophie – redarguiu a Dubois. – Não passa de um murmúrio imbecil da alma fraca que não tem coragem de o aniquilar. (...) Só nos arrependemos daquilo que não estamos habituados a fazer. Repetindo com frequência o que nos causa remorsos, acabamos por aniquilá-los. Opondo-lhe a labareda das paixões e as leis poderosas do interesse, num instante se dissipam. (...) Feitas estas reflexões, pergunto-te agora se pode sentir remorsos aquele que para seu prazer ou por seu interesse pratique em França uma virtude da China ou do Japão, mas que na sua pátria seja considerada crime. Será justo que essa mesquinha distinção o detenha?¹⁵⁶

Compreendemos logo aqui as similaridades que nos obrigam a pôr certas incertezas, já explicadas, de parte para nos centrarmos essencialmente nas suas reflexões morais. O remorso não faz sentido, é apenas sinal de uma falta de fraqueza, assim como o crime sofre da maior relatividade, devendo pois ser subjugado ao puro acto de prazer. Também para Camus, já que todas as acções são equivalentes e uma vez que o homem revoltado procura apenas a satisfação da certeza de fugir às regras matemáticas em que se encerra o absurdo, o seu prazer advém-lhe, justamente, dessa quebra de valores tradicionais, que o empurra num crime que, sendo para si consciente, não deixa por isso de sofrer de falta de sentido.¹⁵⁷ Esta falta de arrependimento e de remorso é justificável na medida em que, para este autor, assim como para o homem que se revolta por viver no absurdo, a virtude não passa de uma ilusão, não merecendo por isso qualquer atenção ou seguimento. A virtude seria um meio-termo, uma mera oposição, qual dualismo jónico, em que o homem, não pode aceitar nem conceber um

¹⁵⁶ Marquês de Sade, *Justine ou Os Infortúnios da Virtude*, p. 121.

¹⁵⁷ «L'égalité dont il parle parfois est une notion mathématique: l'équivalence des objets que son les homes, l'abjecte égalité des victimes.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 60.

terceiro termo, existindo apenas um em necessidade do outro. Tudo se rege pela natureza: o fraco existe para alimentar o forte, o rico só é rico por o pobre não ter dinheiro, todas as vitórias implicam necessariamente uma derrota.¹⁵⁸ A virtude é apenas um produto que foge à natureza, que existe pelo seu uso, não tendo por isso importância.¹⁵⁹ Quem renuncia às paixões, escudando-se pela virtude, serve apenas o egoísmo, substituindo as suas inclinações, que ao invés de uma satisfação pura e desmascarada dos desejos mais íntimos, obedecem apenas ao interesse próprio e à ambição, revelando apenas o seu amor-próprio, ainda que de forma dissimulada.¹⁶⁰ Não deixando assim espaço para a virtude, qualquer acção está em sintonia com a natureza humana, equivalendo-se. A inocente Eugénie pergunta, no entanto, por virtudes como a piedade ao que o seu instrutor na libertinagem, Dolmancé, retorque que de nada serve essa virtude para quem não crê na religião, e que ninguém nela pode crer, visto que, se existisse como criador seria um ser detestável por permitir o mal na terra; e, igualando-se à Natureza não passaria de um absurdo na medida em que a coisa criada não pode ser o mesmo que o criador. Esta última justificação pode também ser usada se tentarmos defender a existência de Deus dizendo que Ele é tudo: agente criador e indivíduo criado seriam a mesma coisa, o que não se mostra aceitável.¹⁶¹ Deste modo, as virtudes como a piedade ou a beneficência não têm sentido, e não o têm também por serem apenas cometidas por ostentação, aliviando as dores alheias apenas para seu próprio bem-estar, sendo portanto mais um vício que uma virtude. E uma vez que, se Deus não existisse, ainda assim a imagem que dele faz a sociedade, reivindica o bom do homem; é preciso ridicularizar esse bem, e escolher unicamente o mal, como predicado exclusivo. Tendo a

¹⁵⁸ «As coisas tomadas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas.», Heraclito, fragmento 203, G. S. Kirk, J. E. Raven; M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 197.

¹⁵⁹ «Si le crime est le esprit de la nature, in il n'y a pas de crime contre la nature et, par conséquent, il n'y a pas de crime possible.», Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Paris, Les Editions de Minuit, 2000, p. 41.

¹⁶⁰ «A virtude não passa de uma quimera, cujo culto consiste unicamente em imolações perpétuas, contra inumeráveis revoltas contra as inspirações do temperamento. Poderão ser naturais tais procedimentos? Aconselhará a natureza que a ultrajemos? Não te deixes iludir, Eugénie, por essas mulheres que ouves chamar de virtuosas. Não são, para te explicar melhor, paixões iguais às nossas as que elas servem, mas têm outras e frequentemente mais desprezíveis. É a ambição, é o orgulho, são os interesses particulares, muitas vezes ainda a frieza de um temperamento que nada lhes aconselha. (...) Será pois, melhor, mais sensato, mais a propósito sacrificar ao egoísmo do que às paixões?», Marquês de Sade, *A Filosofia na Alcova* (Tradução portuguesa de Maria Emília Ferros Moura), Lisboa, Bertrand Editora, 2007, pp. 60-61.

¹⁶¹ Cf. Idem, pp. 62-67.

liberdade exclusividade, um pensamento virtuoso não poderá existir, uma vez que a aprisionaria, sendo necessário apenas satisfazer os próprios desejos.¹⁶²

Os preâmbulos estão assentes, a consciência não mais avassala com o seu peso a acção deste *homem novo*, que não conhece fronteiras daqui em diante. Amante das execuções, dos crimes sexuais, de toda a negação da lei da forma mais requintada, não suporta o crime imposto por lei: a pena de morte causa-lhe ódio pelo facto de o homem se julgar a si mesmo tão virtuoso e defensor de uma causa tão nobre, ao ponto de se reconhecer no direito de castigar o outro, de o punir, em definitivo, por ser um criminoso menos oculto que o próprio juiz. Não havendo virtude, todos somos criminosos (ou nenhum o é, deixando o conceito crime de fazer sentido), não podendo o homem escolher para si o caminho da transgressão e para o outro a punição. Compreende-se que por impulso se mate, não se compreende no entanto que, por opulência e frieza que se esconde de justiça, se reflecta e se mande matar, pensando esse acto honroso; acto que foi previamente merecedor de uma meditação serena.¹⁶³ A pena de morte transporta consigo todo o problema do assassínio, visto que tanto o é para o dito criminoso como para o suposto juiz: «O assassínio é ou não um crime? Se não é, por que razão devemos fazer leis que o punam? E, se for, por que razão – bárbara e estúpida insensatez – o punireis através de um crime semelhante?». ¹⁶⁴ Aceitando o assassínio uma só vez, este é tido como aceite sempre e de uma forma universal. Se praticado pela própria lei, com que fundamento seria condenável pela mesma lei? É portanto a lei que sublinha a nossa natureza criminosa. Se a lei sublinha a nossa natureza, também o desejo terá de ser demarcado, sem risco de represálias, uma vez que também é intrínseco ao homem. A lei deste mundo é a lei do desejo, do desejo de poder, do ânimo da força.

Mas, se o crime e o desejo não constituem a lei de todo o universo, se não reinam pelo menos num território definido, deixam de ser princípios de unidade para se converterem em fermentos de conflitos. Deixam de fazer a

¹⁶² «Chacun doit faire ce qui lui plaît, chacun n'a d'autre loi que son plaisir. Cette morale est fondée sur le fait premier de la solitude absolue.», Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, p. 19.

¹⁶³ «Deve suprimir-se esta pena de morte, pois nada há de mais errado do que fazer morrer um homem por ter morto um outro, visto ser óbvio que resulta deste processo que, em lugar de um homem a menos, haverá de um golpe dois, e só a carrascos ou imbecis pode ser familiar uma tal aritmética.», Marquês de Sade, *A Filosofia na Alcova*, p. 176.

¹⁶⁴ *Idem*, pp. 203-204.

lei e o homem mergulha de novo na dispersão e no acaso. É preciso pois criar inteiramente um mundo exactamente à medida da nova lei.¹⁶⁵

Entrando no desejo constante de poder, de uma condecoração a um Homem-Deus, este homem revoltado e estrangeiro reivindica toda a liberdade, a única lei necessária ao homem revoltado, mas se em Sade a nova lei é criadora de espaços inacessíveis, longínquos e misteriosos, em Camus essa lei é criadora de novas situações nos mesmos espaços das anteriores leis renunciadas, culminando em conflitos. A contradição em Sade é justamente essa: a libertação de um cativo que é a sociedade, para a clausura num castelo isolado, com as suas próprias regras e os seus limites internos.¹⁶⁶ Os regulamentos em Sade existem para que a frieza seja extrema, sem lugar a inesperados acessos de piedade, para que o prazer não passe de prazer, não corra o risco de afluir em afeiçoamento.¹⁶⁷ Como nos diz Roland Barthes acerca deste autor: «La loi, non. Le protocole, oui.»¹⁶⁸ Esses castelos de Sade são objectos de experiência, tal como o são as próprias pessoas que nele vivem, não podendo por isso ser tomadas realmente como pessoas mas como a matéria necessária para que essa experiência resulte. Essa matéria é o objecto de prazer, não pode ser tomada como uma pessoa, para que não se estabeleçam entraves aos desejos nem relações de compaixão, visto o objectivo ser tirar o máximo de prazer dessa experiência e o prazer confluir, justamente, na destruição. Numa busca de se livrar da servidão, o homem encontra de novo uma servidão, desta feita como um reflexo da natureza que é necessário seguir, por ser ela o exemplo da luta natural entre os seres, da necessidade da derrota de um para a sobrevivência de outro. Na tensão entre vítima e carrasco é preciso, para Sade, que o homem seja agora carrasco da natureza, que entre no jogo do mais forte, do “um contra todos”, preocupando-se exclusivamente com a sua sobrevivência e a satisfação dos seus desejos. Não podemos no entanto esquecer que Sade matou, violentou, estuprou e oprimiu apenas no plano da imaginação, mostrando que o crime, a negação moral, também se alcança por escrito. E este autor mostra neste contexto a sua importância

¹⁶⁵ «Mais si le crime et le désir ne sont pas la loi de tout l'univers, s'ils ne règnent pas au moins sur un territoire défini, ils ne sont principe d'unité, mais ferments de conflit. Ils ne sont plus la loi et l'homme retourne à la dispersion et au hazard. Il faut donc créer de toutes pièces un monde qui soit à la mesure exacte de la nouvelle loi.» Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 64 (Tradução portuguesa p. 57).

¹⁶⁶ «Quand il invente une société secrète, réglée par des conventions rigoureuses, destinées à y tempérer les excès, il a l'excuse de la mode, car il a vécu dans un temps où la franc-maçonnerie du libertinage, et la franc-maçonnerie tout court, faisait surgir, ou sein d'une société en ruine, un grand nombre de petites sociétés, de collègues secrets, fondés sur la complicité des passions et le respect mutuel des idées dangereuses.» Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, pp. 25-26.

¹⁶⁷ Cf. Marquês de Sade, *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma*, p. 68.

¹⁶⁸ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 171.

pela reivindicação da liberdade pessoal de cada homem quando confrontado com outros seres, num pleno uso da razão e inteligência. Foi este o seu êxito: ver no homem o simples objecto de uma experiência, acreditando numa sociedade baseada na liberdade do crime e dos costumes. E neste sentido que nos aproximamos de Camus, não necessariamente na visão dos outros como meros objectos, mas na indiferença que o outro e todas as regras transmitem ao homem da revolta, assumindo o papel da sua negação, numa exclusão dos juízos de valor. Como nos diz Camus: «A própria inocência irrita o Rebelde na medida em que aquela supõe uma cegueira própria de tontos.».¹⁶⁹ Estamos condenados a morrer, portanto enquanto vivermos impõe-se a exaltação, o grito e a insatisfação que se procura saciar. Não há já limites, não se fala em crime nem em faltas, tudo é agora uma mera lógica sem sentido que é necessário derrubar, não ter em conta. Não há portanto pecadores, todos somos perfeitos, principalmente os que desafiam essa lógica impenetrável e enigmática. Viver verdadeiramente assume o papel da transgressão.¹⁷⁰ É destas ideias de negação dos valores e princípios morais que surge o terrorismo russo dos finais do século XIX, tão importante para compreendermos como pode um espírito revoltado desencadear comportamentos de terrorismo, com a finalidade principal de provocar a autoridade e todas as suas leis estabelecidas. Camus utiliza este exemplo como forma de reflectir se um mundo sem normas seria o mais livre. A Rússia czarista vivia sustentada pelo medo e portanto pela subjugação às leis institucionalizadas. Renunciar a estas leis seria derrubar os alicerces que sustentam essa sociedade e, neste caso particular da Rússia, a liberdade total procurava-se pela destruição também total, tendo depois de suportar as reformulações sem quaisquer bases, apenas pela força e revolta.¹⁷¹ E vendo a revolta como o único valor a seguir, a violência será usada como apenas mais um dos meios para atingir a sublevação pretendida, sem que o sacrifício de inocentes ou entes queridos sejam barreiras. Encontramo-nos aqui no plano do terror, numa violência contra todos, com o único objectivo da mudança esperada, no que se poderia chamar um capricho impalpável e portanto vago:

¹⁶⁹ «L'innocence même irrite le Rebelle dans la mesure où elle suppose un aveuglement de dupe.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 72 (Tradução portuguesa p. 65).

¹⁷⁰ Cf. *Idem*, p. 90.

¹⁷¹ «Celui qui rejette tout le passé, sans en rien garder de ce qui peut servir à vivifier la révolution, celui-là se condamne à ne trouver de justification que dans l'avenir et, en attendant, charge la police de justifier le provisoire.», *Idem*, p. 205 (Tradução portuguesa p. 193).

Quando a revolução se considera o único valor, os direitos deixam de existir, na verdade, só os deveres subsistem. Mas, por uma reversão imediata, tomam-se, em nome desses deveres, todos os direitos.¹⁷²

Neste campo, o assassínio, para além de ser permitido, pode ser considerado um princípio necessário. Neste ponto é inevitável recorrermos a Maquiavel e à sua convicção de que os fins legitimam quaisquer meios.¹⁷³ Os terroristas estão por isso afastados de qualquer afecção que não seja a sua revolta e o seu desespero, porque é ainda de desespero que se trata, lutando com uma esperança de mudança, ainda que essa esperança seja vã, imaterial e abstracta. A partir de um niilismo acabou por ser pisada a linha do terrorismo, primeiro de forma ténue, e à medida que se ganhava terreno no campo da revolta cada vez mais consciente, com o desígnio da mutação, sacrificando as próprias vidas por esse intento tão vago, por um homem futuro que venha suplantar a necessidade de um deus. O homem não quer tornar-se autómató, não quer entrar na subjectividade da sua individualidade. Aderir a todas as regras, aceitar todas as imposições é tornar-se um robot, no verdadeiro significado do termo, ser uma máquina ao serviço de outros, um escravo do que tem o papel de promulgar as leis. O trabalho cada vez mais mecanizado altera as ligações humanas, como nos diz Jean-Paul Sartre:

Isolando-o dos seus camaradas, o trabalho parcelar restituiu o operário especializado a si próprio; porém, só encontra em si uma essência geral e formal: o que ele faz, toda a gente o pode fazer, portanto ele é igual a todos e a sua realidade pessoal não passa de uma miragem.¹⁷⁴

É a esta entrada no absurdo que o terror pretende dar resposta: do desespero de um sentimento de inferioridade perante as leis que roubam ao homem o que nele há de humano, a violência afigura-se como a contestação possível perante um adormecimento social. E esta contestação é necessária, pertinente, ainda que os próprios terroristas saibam que o preço a pagar pela sua audácia possa ser a própria vida. Perante a necessidade de uma justificação da violência que se inflige ao outro, a resposta a essa necessidade é infligir violência a si mesmo; havendo um homicídio em nome de uma revolta há depois um suicídio em nome de uma justificação dessa vida perdida, numa

¹⁷² «Quand la révolution est la seule valeur, il n'y a plus de droits, en effet, il n'y a que des devoirs. Mais par un renversement immédiat, au nom de ces devoirs, on prend tous les droits.», Idem, p. 210 (Tradução portuguesa p. 197).

¹⁷³ «Crueldade bem usada se pode chamar àquela (se do mal é lícito dizer bem) que se exerce de uma vez, por necessidade de se instaurar, e na qual se não insiste, antes se converte na máxima utilidade dos súbditos que seja possível.», Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, p. 48.

¹⁷⁴ Jean-Paul Sartre, *Situações VI, Problemas do Marxismo – I* (Tradução portuguesa de Valentina Trigo de Sousa), Póvoa de Varzim, Publicações Europa-América, 1975, pp. 225-226.

equivalência de vidas legitimadas pelo brotar de novos valores. Por outro lado, há quem justifique a violência e a morte por uma ideia, a ideia abstracta já referida, que supera em valor todas as vidas perdidas para que essa concepção possa surgir e fazer história. Uma vida, ou várias, não serão nada comparadas com a realização desse ideal. Também Nietzsche nos expõe a rebelião que produz valores, neste caso particular a rebelião dos escravos.¹⁷⁵ Mas em Nietzsche é o ódio que produz a rebelião dos escravos, a necessidade de dizer “não”, o rancor que procura uma vingança mas que acaba por entrar com a sua acção numa reacção revolucionária, inovadora, erguendo novos valores. Em Camus encontramos os exemplos de um terrorismo idealista, sem ódio, onde se morre por uma ideia superior, onde se mata também, mas onde os que reclamam a mudança se sentem todos irmãos, numa felicidade muito própria, gerada pelo amor que os envolve: «Para servir esse amor, têm primeiro de matar, para afirmar o reino da inocência, de aceitar uma certa culpabilidade.»¹⁷⁶ São então mártires abomináveis, que fazem sofrer e sofrem, que matam outros e de seguida se matam a si mesmos, para acelerar um processo de divinização do homem, tornando-se vítima e carrasco indecifráveis, ambos desesperados. E a tortura é, sem dúvida alguma, e também o é para Camus, uma coisa hedionda; no entanto, como evitar esse terrorismo se dele depende a divinização do homem? O preço a pagar pela metamorfose parece ser o sangue dos homens, culpados ou inocentes, vítimas ou carrascos. E ainda hoje esta pergunta faz sentido, uma vez que a história e também a comunicação social nos habituou a compreender que não há transformação sem mortes. A sabotagem da resistência é também no nosso tempo um processo radical e marginal, só assim tendo eficácia e pertinência. Convém no entanto questionarmo-nos acerca da eficácia na violência dos nossos dias, exemplos vivos do que aqui abordamos. Conseguir-se-á uma verdadeira sensibilização para a autonomia do país basco em relação a Espanha através da morte? Conseguirá a ETA uma justificação plausível para todas as vidas postergadas em nome de uma causa? O mesmo se passa no confronto entre os Estados Unidos da América e o Iraque, sendo a morte justificada para quem mata mas não para quem morre inocentemente.¹⁷⁷ O terrorismo apresenta-se assim como a resposta perante o

¹⁷⁵ Cf. Friederich Nietzsche, *A Genealogia da Moral* (Tradução portuguesa de Carlos José de Meneses), Lisboa, Guimarães Editores, 2007, p. 30.

¹⁷⁶ «Pour servir cet amour, il leur faut d'abord tuer; pour affirmer le règne de l'innocence, accepter une certaine culpabilité.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 218 (Tradução portuguesa p. 206).

¹⁷⁷ O mesmo género de conflitos terroristas se passa na Irlanda, na Córsega ou na Turquia, exemplos crassos, mas que não abordamos não pela escassez de importância, mas apenas por todos os exemplos serem apenas a fundamentação da pertinência do conceito terror nos dias que correm. Não encontramos

domínio exterior ao qual o homem deixa de querer estar subjugado. É sempre no excesso que há uma resposta, ainda que a resposta seja armada. É neste sentido que o homem se converte em Deus, reconhecendo-se com o direito da vida ou da morte dos seus semelhantes. A revolta transformou-se em revolução, o homem que odiava a morte vê agora nela o instrumento da transformação necessária. Pretendendo negar todos os valores, a negação torna-se o valor supremo pela qual o homem deseja imperar. Mas para quê essa necessidade, esse desejo de reger, de ser senhor, se nada faz sentido? Entrando nesta revolução esquecem-se os ideais que a inspiraram: o desprezo das regras, da subjugação, a aversão à morte, sobretudo à morte de inocentes, e o ódio ao mecânico e invariável que constrói homens-máquina sem espírito reflexivo. Compreendemos que não existe um niilismo absoluto, que a destruição é ainda uma afirmação, que a morte de um homem é o afirmar desse mesmo homem e de uma luta para servir todos os homens: *A sede de unidade deve realizar-se ainda que seja na vala comum.*¹⁷⁸ Deste modo, compreendemos que o terror, assim como qualquer tipo de violência, tem por base uma necessidade, a necessidade da concórdia e da identidade de vontades e valores, a reivindicação de uma mudança histórica e a totalidade, deixando de lado a necessidade de unidade que a revolta reclama. Mas como nos diz Camus, o niilismo absoluto pode não existir mas tenta, o que é suficiente para *esterilizar o mundo*¹⁷⁹, num mundo violento e homicida. Mas este é o cenário que nos envolve e não podemos recusá-lo ou dissimula-lo. Da revolução precisamos de passar para um renascimento. E para que a revolução possa ser criadora, ela não pode abdicar de valores morais como até então. O desprezo pelas leis morais terá de ser posto à margem, não esquecendo todos os valores que a revolta nos revelou, o desprezo pelo mal e pelas mortes inocentes, sobretudo. É necessário que o Ivan Karamazov mantenha o seu amor pelas crianças que sofrem, mantenha o seu desprezo por aqueles que infligem dor ao outro. É portanto necessário recordar a fórmula preciosa da acção: «revolto-me, logo existimos». A revolução, a luta sem princípios, a violência para com inocentes, tudo isso subentende a solidão. É necessário viver, e acima de tudo fazer viver para que haja criação, para que finalmente renasça o que o homem verdadeiramente tem de ser. A

por isso a necessidade quer de explicitar melhor os exemplos referidos, uma vez que a comunicação social tem concretizado esse objectivo e também por nos entregarmos aqui apenas à reflexão da pertinência destes acontecimentos, quer de expormos inúmeros exemplos, já que no fundo todos eles têm o mesmo fundamento: o alcance de um ideal sem olhar aos meios que serão necessários.

¹⁷⁸ «La soif d'unité doit se réaliser, même dans la fosse commune.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 309 (Tradução portuguesa p. 294).

¹⁷⁹ «Mais le nihilisme, s'il n'est pas, essaie d'être et cela suffit à désertir le monde.», *Ibidem*.

revolução precisa tornar-se revolta, a revolta inocente e pura do homem que precisa de novos valores e de estimular a criação de uma vida humana, sem o absurdo da lógica mecanizada. Também a revolta nos traz o problema da morte, mas não da mesma forma que a morte crua e sem princípios de uma revolução maquiavélica.

Os revoltados que, alçando-se contra a morte, queriam edificar sobre a espécie uma feroz imortalidade, receiam ser por sua vez obrigados a matar. Contudo, se recuam, têm de aceitar a própria morte; se avançam, forçoso lhes é matar. A revolta, deturpada quanto às suas origens, cinicamente mascarada, oscila a todos os níveis entre o sacrifício e o assassínio.¹⁸⁰

A revolta que luta pela inocência dos seus princípios basilares acaba por cair também na injustiça, a comunidade que se tenta criar está condenada a um grupo de solitários estrangeiros, juntos na comunidade mas não necessariamente numa unidade. Para o homem revoltado não há conformismo possível, é necessária uma transmutação dos valores regentes, é imprescindível a recriação de um novo homem e de uma nova sociedade; no entanto, numa reflexão lógica, os termos assassínio e revolta são completamente contraditórios.¹⁸¹ Se não existe Deus, o homem tem de justificar as suas acções ao outro homem, estando por isso em igualdade uns para com os outros. Se um deles elimina um seu semelhante ele próprio se exclui automaticamente dessa sociedade, dividindo em duas partes essa mesma sociedade, a parte dos inocentes e a parte dos assassinos. Também neste caso, tal como no da revolução, a revolta que se transforma em existência, transforma-se em existência solitária. E ainda que não se vislumbre indícios de uma existência o homem revoltado, tentando manter a esperança, substitui o «nós existimos» pelo «nós existiremos», aceitando a recuperação da comunidade depois da sua morte, num sacrifício pelo bem comum. O assassínio assume assim o limite de tudo. Ele é uma excepção desesperada e efectua uma rotura sem futuro. Não pode ser usado nem de forma pontual nem sistemática, uma vez que é limite último, depois do qual só resta morrer. A única forma de o criminoso se reconciliar com o seu acto, consigo e com a sociedade que pretende unificar é o sacrifício da sua própria morte. É o que acontece com Mersault, no romance *O Estrangeiro*, que como veremos

¹⁸⁰ «Les révoltés qui, dressés contre la mort, voulaient bâtir sur l'espèce une farouche immortalité, s'effraient d'être obligés de tuer à leur tour. S'ils reculent pournat, il leur faut accepter de mourir; s'ils avancent, de tuer. La révolte, détournée à ces origines et cyniquement travestie, oscille à tous les niveaux entre le sacrifice et le meurtre.», *Idem*, p. 350 (Tradução portuguesa p. 334).

¹⁸¹ «La solitude à peine dépassé, faut-il donc la retrouver définitivement en légitimant l'acte qui retranche de tout? Forcer à la solitude celui qui vient d'apprendre qu'il n'est pas Seul, n'est-ce pas le crime définitif contre l'homme?», *Idem*, p. 351

acaba por esperar o dia da sua condenação com o desejo de um público numeroso, sentindo-se ainda feliz. O homem revoltado defende a vida, defronta o opressor, luta contra a servidão, a mentira, o terror e a violência; querendo restabelecer a cumplicidade entre os homens, a unidade da sociedade. Luta pela liberdade, mas não pode deste modo lutar pela liberdade mais extrema, a liberdade de tirar a vida do outro. Ao invés, o homem revoltado critica o processo da liberdade total, querendo o reconhecimento de que são os limites da liberdade que criam um ser humano. O poder de o homem se revoltar provém justamente desse limite, uma vez que é cada vez mais inflexível quanto mais sabe que está a reivindicar um limite justo. Exigindo liberdade para si, o homem revoltado exige-a para todos; recusando-a, proíbe-a a todos. Não procura por isso um bem individual, mas sim um progresso comum, que sabe justo e necessário: *Não se trata apenas do escravo contra o senhor, mas também do homem contra o mundo do senhor e do escravo.*¹⁸² Por tudo isto, a revolta não pode acabar em destruição, visto que ela proclama a unidade, a criação e também porque ela representa um protesto contra a morte, não podendo nunca legitimar o assassinio. Mas é à partida utópico da parte do homem revoltado pensar-se capaz de estabelecer uma unidade; é considerar-se a si mesmo como um deus. Num caso desses a revolta desapareceria, já que ela existe na condição necessária de que a injustiça e a violência existem. O homem revoltado não pode, pois, aceitar o crime e o mal, porém não pode também aceitar matar para acabar com esse mal. Não há acalmia possível, portanto, para o revoltado. Tem consciência do mal, sabe que nunca obterá um bem comum e o que o mantém de pé e lhe renova as forças é justamente a revolta. Ele sabe que se matar, terá de aceitar também a sua morte.

Interrompendo por um momento a nossa reflexão, convém agora analisarmos o exemplo de Mersault, o estrangeiro que acaba por cometer um crime por meio de uma revolta absurda. Camus descreve um cenário magnífico, a praia, o sol, a companhia da namorada e dos amigos de Mersault. No entanto, um conflito para resolver. Depois de o seu amigo ser ferido, o estrangeiro regressa à praia e apenas ao ver o reflexo da navalha de um dos seus “contestatários” dispara um tiro, seguido de outros quatro.

¹⁸² «Il n'est pas seulement esclave contre maître, mais aussi homme contre le monde du maître et de l'esclave.», *Idem*, p. 335 (Tradução portuguesa p. 339).

Todo o meu ser se retesou e segurei a mão que segurava o revólver. O gatilho cedeu, toquei na superfície lisa da coronha, e foi aí, com um barulho ao mesmo tempo seco e ensurdecedor, que tudo principiou. Sacudi o suor e o sol. Compreendi que destruíra o equilíbrio do dia, o silêncio excepcional de uma praia onde havia sido feliz. Voltei então a disparar mais quatro vezes contra um corpo inerte, onde as balas se enterravam sem se dar por isso. E era como se batesse quatro breves pancadas à porta da desgraça.¹⁸³

Comprendemos, como já havíamos referido, que esta personagem incarna o individualismo niilista próprio do absurdo. Momentos antes, quando o amigo Raimundo lhe dera o revólver, Mersault pensara que seria igual disparar ou não.¹⁸⁴ No entanto não podemos dizer que os disparos haviam, por isso, sido premeditados, que ele regressara à praia com esse intuito. Ele regressou à praia sem que ele mesmo soubesse porquê. Era-lhe custoso subir as escadas da casa dos seus amigos, por mera indolência, mas também lhe era custoso receber os raios de sol sobre o seu corpo enquanto permanecia imóvel. Mersault mata. Mata porque lhe é indiferente matar ou não, dispara o primeiro tiro quase sem se dar conta, por um incómodo do reflexo da navalha inimiga nos seus olhos. Apercebendo-se dispara mais quatro tiros, os tiros da indiferença, da negação das regras comuns, do absurdo e da revolta. À pergunta sobre o porquê do intervalo entre o primeiro disparo e os quatro seguintes Mersault não encontra resposta, lembrando-se apenas do cenário avermelhado do Verão e sentindo novamente o sol. O sol que o cega e lhe contrai os músculos não é aqui encarado como uma desculpa, mas antes como apenas a tentativa de encontrar uma explicação – para si mesmo – do porquê do desequilíbrio a que cedeu, num dia até aí perfeito.¹⁸⁵ Mersault acaba por ser condenado à morte, num julgamento também ele absurdo. Apesar disso, o personagem acaba por tomar consciência, no meio de toda a sua revolta, que a morte é inevitável. Estabelece finalmente uma relação entre ele mesmo e o mundo que o rodeia, na medida em que o

¹⁸³ «Tout mon être s'est tendu et j'ai crispé ma main sur le revolver. La gâchette a cede, j'ai touché le ventre poli de la crosse et c'est là, dans le bruit à la fois sec et assourdissant que tout a commencé. J'ai compris que j'avais détruit l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où j'avais été heureux. Alors, j'ai été encontre quatre fois sur un corps inerte où les balles s'enforçaient sans qu'il y parût. Et c'était comme quatre coups brefs que je frappais sur la porte du malheur.», Albert Camus, *L'Étranger*, p. 95 (Tradução portuguesa p. 78).

¹⁸⁴ Cf. *Idem*, pp. 90-91.

¹⁸⁵ «Or ce «soleil» est une explication a posteriori et non une excuse. Au moment où la logique intervient, où est clairement expliqué le lien entre l'éblouissement et la contraction musculaire de la main qui a fait partir le coup de feu, Mersault ne peut plus rien changer, d'où sa conscience profonde du mensonge qu'il y avait à exprimer de vains regrets devant le juge; finalement, et ce n'est pas un hasard, il préfère rester silencieux.», Paul Ginestier, *Pour Connaître la pensée de Camus*, Paris, Éditions Bordas, 1971, p. 49.

encontra agora parecido consigo, compreendendo que fora feliz, que sentia ainda essa felicidade. Sabendo que matara, ainda que não fosse um inocente, visto que antes de disparar havia sido ameaçado, Mersault sabia que só poderia reencontrar a paz com a própria morte, restabelecendo o equilíbrio do mundo, pagando a vida de outro com a própria vida. A revolta desembocou na violência do assassinio, acabando por provocar duas mortes.

Desenrolada na história, a revolta assume outros contornos, sempre numa tensão entre valores positivos e negativos: violência e não-violência. A não-violência parece implicar a impossibilidade de a revolta se tornar uma revolução. O próprio Camus nos diz que *no mundo actual só uma filosofia da eternidade pode justificar a não-violência*.¹⁸⁶ A revolução tenta primeiro cumprir os desígnios da revolta, a ânsia de unidade e de recriação de um homem novo, mas nega esse espírito logo de seguida, porque só assim se pode afirmar a si mesma. O confronto entre a violência e a não-violência acaba por não ser assim tão claro, sendo delicado distinguir um valor positivo de outro negativo, na medida em que, se a violência destrói a comunidade e o que dela recebemos e nos pertence por direito de cidadão, por outro lado a não-violência acaba por erigir a servidão e toda a violência que daí advém, proporcionando o seu oposto ainda que de uma forma indirecta. É possível que os fins justifiquem os meios, e assim sendo as medidas tomadas pelo homem da revolta seriam fundamentadas perante um bem maior. Mas quem justificaria os fins? A resposta da revolta é que são os meios que justificam os fins, obrigando o homem da revolta a permanecer fiel aos princípios que lhe originaram essa mesma revolta. O mesmo tipo de fidelidade deveria acontecer aos espíritos revolucionários, para que assim sentissem a necessidade de reflectir sobre os seus princípios e a razão de se consumirem em guerras e terrorismos, e desta forma regressassem aos princípios criadores da revolta. É crucial portanto encontrar um equilíbrio para que a revolta não ultrapasse os seus limites, já que na busca de unidade não podemos acolher apenas o racional, desprezando o irracional, mas sim estabelecer uma harmonia entre ambos.¹⁸⁷ Este equilíbrio necessário mostra que toda a moral carece de um certo realismo, assim como todo o realismo carece de uma certa moralidade, para

¹⁸⁶ «Seule, dans le monde d'aujourd'hui, une philosophie de l'éternité peut justifier la non-violence.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 358 (Tradução portuguesa p. 342).

¹⁸⁷ «On ne peut pas dire que rien n'a de sens puisque l'on affirme par là une valeur consacrée par un jugement; ni que tout ait un sens puisque le mot tout n'a pas de signification pour nous. L'irrationnel limite le rationnel qui lui donne à son tour sa mesure.», Albert Camus, *L'Homme Révolté*, p. 369.

que ambos não desagüem no assassinio. Também na culpabilidade do homem tem de existir um equilíbrio: ele não começou a história, encontrou um mundo que quis mudar: não é totalmente culpado por isto; por outro lado, continuou a história, entrou no campo da violência para mudar o mundo que encontrou: não é totalmente inocente também. O homem revoltado não pode também esquecer o equilíbrio da sua fórmula: revolto-me, logo existimos. É a quebra do individualismo que importa manter, deixar de ser estrangeiro na sua pátria, cada um sozinho sem um *motor* comum. Falar de equilíbrio não significa contradizer a revolta, já que a revolta é um conflito continuado ela necessita de ser também o próprio equilíbrio, criando-o e gerindo-o constantemente. O homem revoltado acaba estranhamente dedicado ao amor. Uma vez que nem Deus nem a história o persuadem, o homem da revolta acaba por se dedicar a quem também não pode viver, que são neste caso os humilhados, numa generosidade própria de quem luta pela unidade. A revolta culmina assim em amor. Ou terá sido o próprio amor a fundar a revolta? Pode dizer-se que é originário da revolta, mas que é também último. Se durante o processo da revolta e a consideração da violência o amor se distancia, ele retorna para mostrar quais foram os princípios que sugeriram no homem a necessidade da revolta, para que estes não sejam esquecidos e suplantados com o crime. A revolta assume assim um valor mediador entre o amor originário e último, fazendo com que o amor do início se torne mais maduro, menos utópico e com mais aplicações práticas, aplicações que não necessitam de recorrer ao crime:

Assim prova a revolta ser o próprio movimento da vida e afirma que não pode ser negada sem que se renuncie a viver. Cada vez que ela solta no ar a pureza do seu grito, provoca uma atitude corajosa em mais um ser. Ela é portanto amor e fecundidade, ou então nada é.¹⁸⁸

Sendo o amor que funda, em definitivo, o movimento de revolta, ela é portanto agitada por uma experiência existencial mais do que gnoseológica, uma vez que o amor requer uma certa vulnerabilidade humana para se manifestar, a consciência de uma necessidade, de um vazio a preencher. Desta forma, o amor protege a revolta de se desviar e perder no niilismo, favorecendo a vida e a relação com o outro. Sem este amor a revolta cairia numa negação de todos os valores e da vida, quer a própria quer a dos outros. O amor verdadeiro vem assim contrariar o ressentimento da revolta que

¹⁸⁸ «La révolte prouve par là qu'elle est le mouvement même de l'ave et qu'on ne peut le nier sans renoncer à vivre. Son cri le plus pur, à chaque fois, fait se lever un être. Elle est donc amour et fécondité, ou elle n'est rien.», *Idem*, p. 380 (Tradução portuguesa p. 363).

originária a violência. A revolta encontra portanto o seu ponto de apoio no amor, numa reconciliação com o mundo. As próprias descrições que Camus faz à natureza mediterrânea, no seu hino ao mar e ao sol, mostram um amor pela terra, uma melodia da natureza na sua ligação com o homem. No entanto, como vimos, estes são também os cenários do crime. Mas o amor tem de ser um amor realista, crente das limitações do que ama, as limitações do mundo e dos homens.

Do absurdo à revolta passando pelo amor: o amor foi e permanece o primeiro, o absurdo é apenas o começo metódico, (...) a revolta é um valor impensável – como valor – sem o amor, e é impensável como valor ateu sem o absurdo. Por outras palavras, o amor é o primeiro e o último.¹⁸⁹

A revolta surge pelo amor à humanidade, pelo desejo de unidade e de uma nova justiça que não permita a morte de inocentes, que devolva à humanidade uma pureza perdida desde os primórdios, mas cada vez mais acentuada pelo terrorismo e pela individualização, que ganham terreno a cada dia. Porque o revoltado reconhece em si qualquer coisa de comum a todos os homens. A esse lugar-comum chamamos natureza humana e é a partir dela que ele pretende sair da solidão com a revolta, que é uma revolta da solidariedade. O movimento da revolta não é reservado ao oprimido, nem tão-pouco é egoísta.¹⁹⁰ A revolta não funda de forma alguma a natureza humana, mas existe para permitir que esta se afirme. Não podemos viver de um cinismo inerente ao niilismo, e a afirmação da revolta funda um valor, o valor da natureza humana e da sua unidade. A partir da experiência da revolta o homem pode criar a sua tábua de valores a partir deste primordial que é a natureza humana, que transcende o indivíduo na medida em que o faz passar do plano individual para o colectivo. Nesta revolta que demonstra o gosto instintivo pela vida compreendemos a necessidade de uma moral de abertura, de participação, na medida em que o revoltado luta por um bem que sabe ser comum a todos, revelando uma natureza humana que é digna e que merece ser respeitada. A moral a partir de agora quer-se uma moral de abertura porque é necessário deixar ao homem a possibilidade de concretizar os seus potenciais. A uma ética da acção opõe-se, em constante tensão, uma ética do ser. Há sempre algo de permanente e de irreduzível

¹⁸⁹ «De l'absurde à l'amour par la révolte: l'amour était et reste premier, l'absurde n'est qu'un commencement méthodique, (...) la révolte est un valeur impensable – comme valeur – sans l'amour, et elle est impensable comme valeur athée sans l'absurde, Autrement dit, l'amour est premier et dernier.», Arnaud Corbic *Camus et l'homme sans Dieu*, p. 134.

¹⁹⁰ « Le révolté se revolte «contre» quelque chose, «pour» quelque chose, et «avec» ses semblables.», Bernard East, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, p. 74.

que não podemos pôr de parte e sacrificar: o homem. Compreendemos já que o homem não pode, ainda que com a sua inteligência, dominar e unificar todo o universo, não há uma divinização humana. Assim, ele tem a possibilidade de concretizar os seus potenciais mas dentro das suas limitações humanas, nunca perdendo o respeito pela vida humana, e sempre com a consciência de que o fim não pode justificar os meios quando se trata da possibilidade de morte. A vida possui um carácter sagrado, já que, não acreditando em Deus e querendo restaurar uma vida humana digna, o homem se centra nos seus semelhantes, com o objectivo de uma vida equilibrada e justa. Se é uma revolta virada para o homem, o homem tem de ser visto como o valor mais alto, nunca passível de uma morte individual para um bem comum, não podendo pensar em justificar a morte de uma pessoa com o “bem maior” da vida de várias, uma vez que uma vida não se substitui nem compensa. Há assim um compromisso do homem revoltado para com a natureza humana, necessitando de associar a sua consciência e o mundo, para assim reduzir a estranheza que o absurdo lhe impregnou. É fundamental portanto o culto da medida e do equilíbrio, numa ética da moderação, que parece nada retratar o homem revoltado, roçando a mediocridade com esta moderação. No entanto, a noção de medida, 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. Mas ainda que só agora tenhamos chegado à moral equilibrada que o reencontro do amor faculta, já antes nos era permitido ver certos valores do homem revoltado, desde o momento que se depara com o absurdo da existência humana até todo o momento em que luta para modificar essa existência mecanizada e sem sentido. Os pontos particulares desta moral do equilíbrio e da medida que Albert Camus nos desvenda são a lucidez, numa ascese completa, para que assim a consciência viva torne o homem o verdadeiro homem, desadormecido dessa existência sem frutos. A lucidez obriga o homem a apelar à sua responsabilidade, compreendendo agora que a revolta tornada revolução é um movimento que se proporciona quando o homem põe de lado a sua lucidez e a sua consciência. Mas a lucidez não impede que o homem continue a sonhar com a transcendência da sua vontade; ela proporciona ao invés a consciência das capacidades humanas de realização, tornando esse projecto mais viável e concretizável.

A lucidez é sem dúvida a característica mais realçada do homem da revolta; no entanto, também a coragem, a vontade, a verdade e o compromisso fazem parte desta ética da moderação. Sem a coragem o revoltado não conseguiria manter viva a sua lucidez, não conseguiria reconhecer a sua condição sem cair na resignação e indolência. A coragem está estritamente ligada à vontade, uma e outra são a força para que não se acabe na desistência e no abandono resignado. Se a luta do homem revoltado é acima de tudo pela justiça sobre a natureza humana, esta não pode ser reivindicada por alguém que não prefira a verdade acima de tudo o resto. Com tudo isto podemos dizer que o homem revoltado consegue voltar a sentir esperança: luta, equilibradamente e deste equilíbrio provém a cada vez maior possibilidade de concretização da sua vontade. Agora que fez a experiência da sua revolta, o homem tem novamente razões para esperar. Porque o homem compromete-se, envolve-se na luta com os seus semelhantes e luta por todos, num compromisso que é a força-motriz da esperança. A revolta é assim uma cavilha aberta no pensamento deste autor. Tanto pode desembocar em terrorismo e violência como pode reencontrar o amor e todos os valores que daí advêm, numa ética equilibrada e esperançada, numa revolta com resultados positivos, numa saída do absurdo que parecia no início impossível. Enveredando pela revolta equilibrada, que explicamos já não se tratar de uma contradição, o homem aprende portanto a viver com o absurdo e a lutar contra ele, de forma solidária e mesurada, acabando por conseguir voltar a viver num mundo que apenas o aprisionava. O homem que se depara com o absurdo restaura assim a sua vida e a sua esperança com a revolta, uma revolta que se recorda dos seus limites sem nunca cair no excesso.

Importa agora recapitular tudo o que foi dito acerca da moral e da consequente acção do homem revoltado, uma vez que este foi um ponto que acabou por revelar duas vertentes completamente distintas das consequências da revolta. Referimos no início que a acção de um homem que é um estrangeiro, que não se sente integrado nas regras comuns, tem de ser obrigatoriamente diferente da acção de um homem integrado na sociedade em que se insere. Há então uma ruptura de todos os valores, eles não fazem sentido para um homem que não aceita nem compreende a vida que o rodeia. Viver sem valores, lutando para os criar é então a solução. O homem da revolta nega os valores e nega a interferência de Deus (existindo) no plano terrestre. Deste modo o homem procura os seus próprios princípios, numa confirmação de si mesmo que pode culminar na sua divinização. Podemos aqui entrar no campo do assassinio, da violência em nome da revolta, que é já uma revolução que não olha a meios para atingir os fins. Também

Mersault, o estrangeiro do romance de Camus enveredou pelo lado da revolta sem medida, acabando por aguardar a pena da sua morte para assim equilibrar um assassinio com um castigo. No entanto, convém não esquecer os sentimentos que desencadearam a revolta: o desprezo e até o ódio pela morte de inocentes, pela violência e sobretudo pela violência premeditada. O espírito inocente que acabou por ingressar na revolta precisa de manter-se, é necessário que o amor pelas crianças inocentes de que fala Ivan Karamazov se mantenha, já que foi desse amor que nasceu a revolta e é ele que lhe dá força. A revolta, se assim se desenrolar, é positiva, uma vez que, originada pelo amor ao próximo luta precisamente por esse amor, numa luta equilibrada onde nenhuma vida pode ser posta em risco, uma vez que cada vida é preciosa, não podendo ser nenhuma justificada em nome do movimento de revolta. É para esta revolta tão positiva que pretendemos apelar, num tempo em que a violência toma conta de todos nós.

CONCLUSÃO

«O dois mais dois são quatro é uma coisa insuportável»¹⁹¹. Esta frase remete-nos de imediato para o despertar inesperado do homem que se depara com o absurdo da existência humana, num levantamento de porquês às regras impostas que deixam subitamente de fazer qualquer sentido, num mundo em que os homens se tornam máquinas que respondem a determinadas ordens, como se programados para tal. Cada vez mais o homem contemporâneo desperta para esse absurdo; no entanto compreendemos facilmente que não soluciona esse absurdo da melhor forma. A violência a que estamos sujeitos todos os dias é exemplo da má administração desse absurdo que bem gerido pode até ser útil à sociedade, uma vez que recorda ao homem a diferença que cada um pode marcar no todo da humanidade, numa diversificação de cada um em prol do comum. Mas é insuportável esse dois mais dois serem sempre quatro, e o homem que esbarra com essa evidência sente a necessidade de se evadir, esquecendo o equilíbrio que tão bem faria ao absurdo. Nesse salto para a evasão desse absurdo, o homem entra na negação de todos os valores e de todas as crenças. Nada faz já sentido, tudo se equivale em valor, o futuro já nada lhe diz, o que implica um desligar de todos os princípios que estabeleciam a ordem social. Mas convém não esquecer a origem desta revolta, o amor pelos homens e o desejo de que estes se constituam em

¹⁹¹ Fiódor Dostoiévski, *Cadernos do Subterrâneo*, p. 55.

unidade e consciência, para que assim se afirmem enquanto homens únicos com o intuito de contribuir para um todo que para além de totalidade é também unidade. A revolta surge assim como meio de ultrapassar este absurdo, de criar a partir da negação de todos os valores novos princípios reguladores de uma existência renovada. A revolta é então a luta pela integridade de si mesmo e de todos os outros, num combate solidário, encontrando por isso um novo *cogito*, mas agora *camusiano: revolto-me, logo existimos*. Entramos aqui no plano da revolta metafísica, numa solidariedade para com os fracos e inocentes, para com os incompreendidos e torturados. Não há um ressentimento para com o mundo, o rancor nunca teria uma aplicação tão positiva, uma vez que ficaria preso ao ódio e à aversão, numa exclusão deste homem para com todo o mundo. Mas o homem revoltado que aqui tratamos não se ressent nem se evade do mundo. Pelo contrário, invade-o com a sua força recriadora. Apodera-se de todos os *nãos* que lhe inculcaram a luta e transforma-os em *sins* de epifania de uma nova era. Convém portanto equilibrar esses *sins*, torná-los novas leis de uma revolta com princípios fundadores de uma nova existência, para além de existir se preocupa em viver, e viver consciente e ponderadamente.

Compreendemos que, apesar da divisão desta investigação, em quatro capítulos, não há verdadeiramente uma cisão, uma delimitação perfeita entre cada um dos capítulos, numa necessidade de referir em cada capítulo não só o tema a que este se refere como também no tema dos anteriores e dos seguintes, com analepses e prolepses sucessivas mas necessárias. Apercebemo-nos que voltamos atrás inúmeras vezes, muitas outras nos precipitámos a desvendar os capítulos seguintes, correndo assim tanto o risco de repetição como, por outro lado, o de antevisão. Não poderia, no entanto, ser de outra forma. A nossa leitura primária foi *O Homem Revoltado* e também nesta obra nos foi difícil encontrar uma divisão bem definida entre as diferentes fases deste homem que se debate com o impulso da revolta. Porque estas diferentes fases, apesar de lhes compreendermos uma ordem criadora, estão numa amálgama completa em todas as experiências deste homem. Perante isto, seria pois impossível desbravar todas as fases, enclausurando-as apenas num capítulo demarcado. Tentámos contudo, para uma mais fácil leitura e compreensão desta investigação, estabelecer uma certa fronteira, ainda que de forma ténue, entre todos os capítulos. Corremos portanto o risco de cair em demasiadas iterações, mas que têm o intuito de sublinhar e recordar as experiências do homem absurdo e da revolta em cada um dos seus contextos; mas também para antecipar novos conteúdos ainda por explicar, numa metalepse necessária para

estabelecer um fio condutor num tema onde todos os pontos estão intrinsecamente ligados entre si, numa miscelânea de experiências e sentidos que seria impossível compreender sem este método de estabelecer um contacto constante entre o que foi dito e todos os conteúdos vindouros. Esta foi, portanto, a verdadeira aporia ao longo de todo o processo de escrita desta investigação e sem conseguirmos enveredar por uma só via, tentámos o equilíbrio entre ambas as opções, já que é justamente do equilíbrio que no fundo tratamos. E esta pesquisa que acabou por desembocar na importância do equilíbrio para uma revolta fundamentada e sem cair em violências, iniciou-se justamente pelo absurdo que, antes lhe sabermos dar esse nome, já despertara em nós e nos fazia questionar o sentido de um dia-a-dia comum e ao mesmo tempo o contraditório da violência que cada vez mais tomou conta deste século. A leitura de Camus que começou sem a procura de qualquer sentido, mas apenas num intuito lúdico, acabou por *desadormecer* em nós essa reflexão, obrigando-nos a procurar cada vez mais e mais deste autor. Porque em todas as suas obras somos assaltados pela insatisfação, pela revolta ou pelo próprio crime, no entanto em todas elas acaba por haver a medida do justo meio, onde se procura o restabelecimento de uma ordem, uma ordem renovada e mais livre. Mersault, n' *O Estrangeiro*, tem de morrer. O fim é deixado em aberto, o advogado procura recorrer da sentença mas isso parece mesmo não ter qualquer importância, até mesmo para o próprio leitor, como se admitíssemos que é necessária a sua morte para que tudo volte à conformidade, não estando a fazer uma apologia à pena de morte, pelo contrário, mas sim à própria satisfação do autor nas últimas páginas, numa felicidade quase orgânica, visceral, porque querer fugir do absurdo da vida pelo suicídio seria abraçar esse mesmo absurdo, mas o condenado à morte em nada se assemelha com o suicida, pelo contrário, a sua condenação é sinal de que não houve uma desistência, mas sim uma imposição. E a sua própria felicidade final não mostra conformismo algum, mas sim a certeza de que só assim se reedificará a ordem e o equilíbrio. Ante esta consciência última do equilíbrio, ainda que depois do crime cometido, compreendemos que a revolta, que cria uma tensão vertiginosa entre a medida e o desequilíbrio, acaba por proporcionar sempre a noção de equilíbrio necessário ao uso dessa revolta. Esta reflexão teórica parece não ter aplicações práticas no mundo contemporâneo. De facto, compreendemos que a criminalidade assume um papel cada vez maior na nossa sociedade. Contudo, essa criminalidade, iniciada no processo de consciência do absurdo e de conseqüente revolta deitou por terra os princípios geradores de uma revolta fecunda, acabando por cair no absurdo que

contestavam. A criminalidade individual, o vandalismo comum, aparece como uma fuga de uma realidade à qual se pretende negar, excluir; sem olhar a meios para afirmar a sua individualidade, a sua diferença de uma sociedade que recusa, sem que o indivíduo que escolhe esse meio se aperceba que acaba por se assemelhar, de uma forma mimética, a todos os que despreza e pretende provocar. De um ponto de vista mais abrangente, o do terrorismo, este apresenta-se como uma revolta que, tornada histórica tornou-se também despreendida dos seus princípios, tendo em vista não a unidade, mas sim a totalidade de poder. Entrou-se aqui também no campo do absurdo: quem tem poder e o deseja mais ordena acções que outros executarão, de forma mecânica, automática e sem paixão. Não interessa já quem mata ou quem morre em nome de uma causa. Não é pertinente questionar uma vida humana quando está em causa um lucro que será aproveitado por toda a sociedade. Esta revolta torna-se revolução, uma vez que passa para o plano histórico, e uma revolução absurda, cujo objectivo é algo abstracto, um ideal, que pode nem ser alcançado mas que mata pessoas pelo caminho que desbrava. Mersault, o herói estrangeiro, embora tenha enveredado por um caminho de uma revolta que culmina na violência, acaba no entanto por não ser considerado um homem absurdo. A sua revolta não é absurda porque acaba por morrer, de uma morte que lhe restabelece a unidade e que ele acaba por esperar, mas também de uma morte que irá mostrar à multidão que o caminho a tomar terá de ser outro. Mersault é usado por Camus numa figura que se assemelha à de um mártir, que morre para que outros possam viver, e viver melhor, numa atitude que roça o messianismo. Mersault comparar-se-ia a um messias cuja reforma social que revela passa pela reforma do amor, mas pregando essa sabedoria pelo seu lado contrário, mostrando não como vale a pena agir, mas justamente como não vale a pena. Escondendo a acção desejada – pela inexistência de acções modelo – revela-a pelo seu oposto, com o exemplo da sua morte que será o motor da unidade restante. Este estrangeiro, que depois de criminoso se transforma em mártir, morrendo para que tudo renasça, é portanto o mensageiro de que a sua revolta ancorada na violência não é o caminho a seguir. Não foi em vão, contudo. Ele foi o revelador, portanto não foi absurdo. A partir de agora todos os que seguirem o seu caminho se tornarão homens que procurando fugir do absurdo mais se enlaçam nele, presas da sua própria revolta, apesar de conhecerem já as suas consequências. Mas quantos homens não se consideram hoje ainda os reveladores, os exemplos a evitar seguir, não cessando no entanto a chegada de mais e mais estrangeiros? Importa portanto reflectir no verdadeiro conceito de revolta que aqui analisámos, o que não esquece os seus

princípios inocentes e de amor para com o próximo, numa revolta não violenta mas sim de compromisso. É imperativo, assim, procurar um novo homem no processo de encontro do absurdo, não um superhomem nietzschiano, que busca o poder, mas sim um homem renascido, renovado no próprio amor que nutre pela humanidade, que passa agora para o plano da acção. É para esta mudança que cada vez se apresenta mais necessária ao homem hodierno que pretendemos sugerir esta reflexão de uma filosofia que continua completamente actual.

BIBLIOGRAFIA

- Bibliografia do Autor:

- CAMUS, Albert, *A Morte Feliz* (Tradução portuguesa de José Carlos González), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2002
- CAMUS, Albert, *A Peste* (Tradução portuguesa de Ersílio Cardoso), Lisboa, Editora Livros do Brasil, Lisboa, 2002
- CAMUS, Albert, *Calígula* (Tradução portuguesa de Raul de Carvalho), Lisboa, Livros do Brasil, 2002
- CAMUS, Albert, *Estado de Sítio* (Tradução portuguesa de João Pedro de Andrade), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2001
- CAMUS, Albert, *L'Homme Révolté*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Gallimard, 2008
- CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Gallimard, 2008
- CAMUS, Albert, *O Averso e o Direito* (Tradução portuguesa de Sousa Victorino), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2007
- CAMUS, Albert, *O Equívoco* (Tradução portuguesa de Raul de Carvalho), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2002
- CAMUS, Albert, *O Homem Revoltado* (Tradução portuguesa de Virgínia Motta), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2003
- CAMUS, Albert, *O Mito de Sísifo* (Tradução portuguesa de Urbano Tavares Rodrigues), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2002
- CAMUS, Albert, *Os Possessos* (Tradução portuguesa de Armando Ferreira), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2003
- CAMUS, *O Estrangeiro* (Tradução Portuguesa de António Quadros), Lisboa, Editora Livros do Brail, 2001

- Bibliografia Subsidiária:

- APPIGNANESI, Richard, *What Do Existentialists Believe?*, Great Britain, Granta Books, 2006
- BARATA, André, «La Nausée e a Ontologia de L'Être et le Neant» in AAVV, *Uma Cultura da Alteridade, Colóquio no Centenário do nascimento de Sartre* (Coordenação de Cassiodoro Reimão), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, Edição Universidade Nova de Lisboa, 2005
- BARATA, André, *Metáforas da Consciência*, Porto, Editora Campo das Letras, 2000
- BARTHES, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, 1971
- BLANCHOT, Maurice, *Lautréamont et Sade*, Paris, Les Editions de Minuit, 2000
- BRONTE, Emily, *O Monte dos Vendavais* (Tradução portuguesa de Ana Maria Chaves), Mem Martins, Publicações Europa-América, 2008
- CORBIC, Arnaud, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007
- DESCARTES, René, *O Discurso do Método* (Tradução portuguesa de João Gama), Lisboa, Edições 70, 2003
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Cadernos do Subterrâneo* (Tradução portuguesa de Filipe Guerra e Nina Guerra), Lisboa, Assírio & Alvim, 2000
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Cadernos do Subterrâneo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Os Irmãos Karamázov* (Tradução portuguesa de Nina Guerra e Filipe Guerra), vol. I, Lisboa, Editorial Presença, 2005
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Os Irmãos Karamázov* (Tradução portuguesa de Nina Guerra e Filipe Guerra), vol. II, Editorial Presença, Lisboa, 2005 EAST, Bernard, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, Montreal, Éditions Cerf, 1984
- EAST, Bernard, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, Montreal, Éditions Cerf, 1984.
- ÉSQUILO, *Prometeu Agrilhado*, Lisboa, Edições 70, 2001
- GINESTIER, Paul, *Pour Connaître la pensée de Camus*, Paris, Éditions Bordas, 1971
- KAFKA, Franz, *Metamorfose* (Tradução portuguesa de Breno Silveira), Lisboa, Livros do Brasil, 2002
- KAFKA, Franz, *O Processo* (Tradução portuguesa de Gervásio Álvaro), Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2002
- KIRK, G. S.; RAVEN J. E.; SCHOFIELD, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994

- MADINIER, G.; *A Consciência Moral* (Tradução portuguesa de M. F.), Braga, Editorial Franciscana, 1960
- MAQUIAVEL, Nicolau, *O Príncipe* (Tradução portuguesa de Carlos E. de Soveral), Lisboa, Guimarães Editora, 2005
- NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico* (Tradução portuguesa de), Lisboa, Editora Relógio d' Água, 1997
- NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência* (Tradução portuguesa de Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquinho), Lisboa, Editora Relógio d' Água, 1998
- NIETZSCHE, Friedrich, *A Origem da Tragédia* (Tradução portuguesa de Luís Lourenço), Lisboa, Lisboa Editora, 2003
- NIETZSCHE, Friedrich, *Assim Falava Zaratustra* (Tradução portuguesa de Paulo Osório de Castro), Lisboa, Editora Relógio d' Água, 1998
- RIMBAUD, Arthur, *Uma Temporada no Inferno* (Tradução Portuguesa de Margarida Gil Moreira), Lisboa, Edições Ulmeiro, 1999
- SADE, Marquês, *A Filosofia na Alcova* (Tradução portuguesa de Maria Emília Ferros Moura), Lisboa, Bertrand Editora, 2007
- SADE, Marquês, *Justine ou Os Infortúnios da Virtude* (Tradução portuguesa de Adelino dos Santos Rodrigues), Mem-Martins, Editora Europa-América, 2003
- SADE, Marquês, *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma* (Tradução portuguesa de Manuel João Gomes), Lisboa, Antígona, 2000
- SARTRE, Jean- Paul, *Situações I* (Tradução portuguesa de Rui Mário Gonçalves), Lisboa, Publicações Europa-América, 1968
- SARTRE, Jean-Paul, *A Náusea*, Mem Martins, Publicações Europa-América, s.d. .
- SARTRE, Jean-Paul, *Situações VI, Problemas do Marxismo – I* (Tradução portuguesa de Valentina Trigo de Sousa), Póvoa de Varzim, Publicações Europa-América, 1975
- SCHELER, Max Scheler, *L'Homme du Ressentiment*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Gallimard, 1970
- SHERMAN, David, *Camus, Blackwell Great Minds*, Singapore, Wiley-Blackwell, 2009
- TRUNDLE, Robert C.; PULIGANDLA, Jr. Ramkrishna, *Beyond Absurdity, the Philosophy of Albert Camus*, New York, University Press of America, 1986
- VVAA, *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Coordenação Maria Leonor L. O. Xavier, vol. I, Sintra, FCT/CFUL, Zéfiro, 2008
- VVAA, *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, São Paulo, Editorial Verbo, vol. IV, 2000.