

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

KLEITON CERQUEIRA DE ALMEIDA

EXISTÊNCIA E RELIGIÃO EM ALBERT CAMUS:

Relações entre o absurdo e a revolta

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2010

KLEITON CERQUEIRA DE ALMEIDA

EXISTÊNCIA E RELIGIÃO EM ALBERT CAMUS:
Relações entre o absurdo e a revolta

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientação: Prof. Dr. Etienne Alfred Higuét.

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2010

A dissertação de mestrado sob o título “Existência e Religião em Albert Camus: Relações entre o Absurdo e a Revolta”, elaborada por Kleiton Cerqueira de Almeida foi apresentada e aprovada em 04 de maio de 2010, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Etienne Alfred Higuete (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho (Titular/MACKENZIE).

Prof. Dr. Etienne Alfred Higuete
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Jung Mo Sung
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Teologia e História

Linha de Pesquisa: Teologia e Cultura

À Fernanda...

... por me acompanhar sempre e partilhar a vida comigo.

AGRADECIMENTOS

À Deus: pela vida.

À minha família e esposa Fernanda.

Ao professor e amigo Gustavo Soldati Reis: pelo apoio e encorajamento.

Ao professor Etienne Alfred Higuete: pela paciência e orientação.

Ao CNPq/MCT: pelo subsídio constante durante o curso.

Ao IEPG: pela contribuição em momento oportuno.

*Não se preocupe em entender!
Viver ultrapassa todo entendimento.*

Clarice Lispector

RESUMO

A presente pesquisa busca, a partir dos dois pólos fundamentais ao pensamento de Albert Camus, a saber, o absurdo e a revolta, discutir a relação do pensamento camusiano com a religião, no que tange fundamentalmente à sua recusa frente a um pensamento ou atitude que recorra a um sentido além da existência humana. Camus – escritor franco-argelino e Prêmio Nobel de Literatura em 1959 – concebeu o absurdo como a experiência resultante da consciência de assimetria vigente na existência humana. Esta assimetria se estabelece na polarização entre o anseio humano por felicidade, união e plenitude e a evidência expressa pela existência de dor, fragmentação e limite. A revolta subsiste neste cenário como resposta camusina: esta é concomitantemente reivindicação de justiça e insurreição contra a morte. No que concerne à religião, Camus compreende uma fuga fundamentada na esperança. Esta fuga negligencia e impede a consideração radical da condição humana. A esperança religiosa, em suma, anula a revolta como resposta legítima a condição existencial: pretende justificar o injusto com base em um mistério. Realizada a descrição do absurdo e da revolta, recorre-se ao pensamento do teólogo e filósofo alemão Paul Tillich, como referencial teórico para a análise específica da relação entre religião e pensamento camusiano. O conceito de religião e fé em Paul Tillich apresenta-se como elemento importante para a consideração desta relação ao salientar a vigência da ambigüidade na experiência religiosa, interpretada em Paul Tillich a partir da experiência dialógica entre o finito e o infinito, ou, em outros termos, entre o ser e o não-ser. A partir de Paul Tillich pergunta-se sobre a possibilidade da religião, mesmo em meio à afirmação da impossibilidade do eterno. Caminha-se, assim, para a consideração da efetividade da experiência religiosa em Camus como expressão de uma transcendência “profana”, onde a recusa a Deus comunga com uma perene reivindicação da perfeição e do eterno.

Palavras-chave: Absurdo, Revolta, Religião, Existência, Albert Camus, Paul Tillich.

ABSTRACT

The present research pursues from two fundamental bases of Albert Camus' thought, which are, absurd and the revolt discusses the relation between Camus thought and religion with regard to his refusal to accept the conception or attitude that resorts to a meaning beyond human existence. Camus - who was an Algerian writer and received a Nobel Prize for Literature in 1959. He conceived the absurd as an experience resultant of the awareness of asymmetry current in the human existence. This asymmetry is set in the extreme between the human desire for happiness, unity and fullness and the evidence expressed by pain, fragmentation and limitation. The revolt exists in this scenery as Camus' answer for the simultaneously demand for justice and revolt against death. As far as religion is concerned, Camus understands it as an escape founded on hope. This escape neglects and impedes the extreme consideration of human condition. The religious hope, in short, invalidate the revolt as a legitimate answer to the existential condition, as it intends to justify the injustice as an answer to a mystery. As it was provided the description of absurd and the revolt, this research turns to Paul Tillich's thought, a German theologian and philosopher, as a theoretical reference in order to analyse the specific relation between religion and Camus' thought. The concept of religion and faith in Paul Tillich is as an important element as it takes into consideration the existence of an ambiguity in the religious experience, performed by Paul Tillich from the dialogue between finite and infinite, or, in other words, between the being and the no being. From Paul Tillich, we ask about the possibility of religion, even amid statement of the impossibility of the eternal. So, there ensue to the consideration that the carrying out of religious experience in Camus as an expression of a "profane" transcendence, where the refusal of God take communion with an everlasting demanding for perfection and eternity.

Keywords: Absurd, Revolt, Religion, Existence, Albert Camus, Paul Tillich.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 EXISTÊNCIA E ABSURDO	18
1.1 O SER HUMANO E A NATUREZA	18
1.2 O ABSURDO EM “O MITO DE SÍSIFO”	24
1.2.1 Suicídio e Sentido da Vida	24
1.2.2 Absurdo e Razão.....	27
1.2.2.1 Os limites da razão em Camus	27
1.2.2.2 O confronto entre razão e irracionalidade em Camus	31
1.2.3 Absurdo e Cotidiano.....	32
1.2.4 Romance e Absurdo	34
1.2.4.1 Arte e razão a partir do absurdo em Camus.....	34
1.2.4.2 Uma análise do absurdo em Dostoiévski.....	37
1.2.4.3 O absurdo em Kafka: “O Processo” e “A Metamorfose”.....	41
1.2.5 Absurdo e Esperança: Considerações Finais sobre o Absurdo.....	44
2 A REVOLTA METAFÍSICA	50
2.1 REVOLTA E ABSURDO	51
2.2 A REVOLTA.....	55
2.3 REVOLTA E METAFÍSICA	59
2.3.1 Sade	64
2.3.2 O Romantismo.....	68
2.3.3 Ivan Karamazov.....	71
2.3.4 Stirner: Um Preâmbulo à Nietzsche	75
2.3.5 Nietzsche e o Nihilismo.....	78
2.4 UM PENSAMENTO MEDITERRÂNEO	82
3 CAMUS E A RELIGIÃO	87
3.1 O ASPECTO EXISTENCIALISTA NOS ESCRITOS DE CAMUS	87
3.2 A RELIGIÃO E A FÉ A PARTIR DA EXISTÊNCIA	93
3.2.1 A Religião.....	93
3.2.2 A Fé	98
3.3 A FÉ E A RELIGIÃO EM ALBERT CAMUS.....	103
CONCLUSÃO	112
BIBLIOGRAFIA	117

INTRODUÇÃO

As ambigüidades da existência humana são certamente um tema recorrente na cultura universal. Desde as mitologias gregas, as quais Camus recorre, passando por Platão, Agostinho e outros o pensamento humano tem se confrontado com o valor, o significado e as intempéries da existência. Ainda no século XVII, mergulhado na tensão entre o renascimento e os resquícios de uma ascese medieval, William Shakespeare escrevia “Hamlet” como expressão do desespero situado entre o ser e o não-ser - o sentido e o valor da existência humana decerto foi uma preocupação relevante para Shakespeare que também problematiza o suicídio como uma fuga ao desespero humano.

De fato, as questões referentes ao sentido da vida, sua lógica, propósito e significado estão no cerne da própria dinâmica do pensamento, tanto religioso quanto filosófico. Séculos de tradição religiosa e filosófica coligem-se como alternativas às perguntas que inquietam fundamentalmente o ser humano em sua existência. Situam-se aí as cosmologias mitológicas da criação, as diferentes tradições religiosas da história humana, ou ainda, o próprio pensamento filosófico grego e contemporâneo. Em comum está o fato de que todas estas narrativas e pensamentos buscam dar a existência uma lógica, um sentido, uma explicação.

A relevância de tais sistemas relaciona-se diretamente com o próprio drama existencial humano e as questões por ele suscitadas. Campo de inúmeras retomadas e elaborações, as questões profundas inerentes à existência apresentam-se perpetuamente como um desafio sempre renovado ante a reflexão. Tal inquietação perene indica por si só a imprescindibilidade da reflexão quanto à experiência existencial humana.

Pode se afirmar que o desespero da condição humana nunca foi sentido de forma tão premente como nos anos decorrentes no século XX. Em meio a duas grandes guerras e a um niilismo efervescente o desespero e o sem-sentido tornaram-se, de fato, temática fundamental não somente em filosofia, mas também no teatro, na literatura e na pintura do século XX. Ao pensamento posterior a Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud e outros, sucedeu uma suspeita e recusa cada vez mais crescente frente aos dogmas, à fé e aos fundamentos antes postos à existência. Na filosofia o existencialismo rompia definitivamente com séculos de tradição filosófica essencialista representada, sobretudo, por Hegel, afirmando como método e objeto da filosofia a análise direta da condição humana em seu existir concreto e cotidiano.

O pensamento existencialista garante sua importância e valor por sua consciência e coragem na afirmação, em geral, de uma existência fadada à morte, imbuída do sem-sentido e desespero. Esta era a consequência imediata de um fazer filosófico de caráter original e inaugural onde a totalidade da singularidade humana existencial foi pensada em detrimento da totalidade universal de sistemas como o de Hegel. (Conf. PEGORARO, 2004)

Se Camus não se considera um existencialista deve-se dar ouvido às suas motivações. Contudo, é certo que em relação à sua postura, que insere em seu pensamento de forma radical a existência, em muito se aproxima das preocupações fundamentais ao existencialismo. Camus pensou a existência humana a partir dela mesma. O campo de sua reflexão se restringe à concretude existencial humana. Toda e qualquer abstração a esta foi negada pelo leitor de Sísifo.

Paul Tillich compreendia no existencialismo a mais vívida expressão da “coragem do desespero”, tratando-o como expressão máxima da ansiedade do não-sentido e a tentativa de incorporar esta ansiedade ao que denominou “coragem de ser como si próprio”. Evidenciava no existencialismo uma estrutura contraditória marcada por três elementos principais: a insignificação que impele ao desespero, a denúncia apaixonada dessa situação e a tentativa de incorporar a ansiedade da insignificação na existência autônoma “revoltada”. Para Paul Tillich, o existencialismo era um movimento legítimo, resultado autêntico da consciência acurada e sensível frente aos desdobramentos de sua época. O existencialismo, para Tillich, tratava de uma ansiedade genuína e não neurótica: um esforço significativo de revelar a insignificação de uma situação sobre o qual a teologia cristã deveria decidir pela verdade, mesmo que contra a segurança conformista e coletivista. (TILLICH, 1976, p. 110)

Camus, por outro lado, insere-se neste cenário com a autonomia e o pensamento de quem não se limitou à filosofia, mas enamorou-se da arte literária e comprometeu-se com uma irreduzível ética e moral. Negando ser um existencialista, rotulação insistente que o incomodava, o Prêmio Nobel de Literatura e romancista de “O Estrangeiro” e “A Peste”, experimentou a miséria, a riqueza, e os descabros das duas grandes guerras. O pensador do “absurdo” e da “revolta” viveu o paradoxo dilacerante do desespero situado entre o mais profundo dos horizontes: amava a vida, mesmo sabendo de sua injustiça e irracionalidade. Decidiu-se contra tudo o que pudesse indicar o desapego à existência. Fez da própria existência, por sua vez, a realidade única possível, o critério absoluto para se pensar o significado das coisas. Acabou demonstrando-se um profundo conhecedor das ambigüidades e limitações existenciais humanas.

Albert Camus nasceu na Argélia em 1913. De sua infância e adolescência recorda a miséria e a saúde débil compartilhada paradoxalmente com a profunda alegria de viver. De fato, escrevia em “O Averso e o Direito”: “Fui colocado na distância intermediária entre a miséria e o sol”¹ (CAMUS, 1981, p. 6). O convívio com a pobreza não lhe fez ressentido, entretanto, tornou-se fundamental para a percepção e o embate com as realidades de assimetrias do mundo: “Eu não aprendi o marxismo nos livros; o aprendi na dor e na miséria”² (CAMUS, 1981, p. XVI). Seu pai, francês, morreu em 1914, nos embates da Primeira Guerra Mundial. A ausência do pai é percebida através de amizades como as de Jean Grenier e Malraux (Conf. SAVIGNEAU, 2010). Camus cursou o liceu na Universidade de Argel. Graduou-se em filosofia em 1934 – mesmo ano em que se filiou ao Partido Comunista argelino - e, em 1938, tornava-se jornalista no *Alger-Republican*, jornal que reverberava os anseios anticolonialistas argelinos. Durante a Segunda Guerra Mundial mudou-se para a França. É na França que se torna o editor do jornal *Parisian Daily Combat* e atua na resistência ao nazismo. Deste período datam importantes obras de Camus: “O Estrangeiro” (1942), “O Mito de Sísifo” (1942), Calígula (1944). Na França Camus participou do círculo intelectual ligado ao existencialismo francês, estabelecendo amizade com Jean-Paul Sartre. O rompimento com a intelectualidade francesa dá-se após a publicação de “O Homem Revoltado” (1951). Sartre compreendeu neste ensaio a negação de “Sísifo” e ainda uma oposição inaceitável ao Comunismo soviético. Em 1957, Camus era o premiado para o prêmio Nobel de Literatura – três anos depois (1960) durante uma viagem automobilística haveria de sofrer um acidente fatal de automóvel.

Por conta da discórdia com a intelectualidade francesa de então, dentre os quais se distinguia Jean-Paul Sartre, Camus presenciou a disseminação de certo desprezo pelos seus textos de reflexão moral e filosófica. Esta aversão aos seus ensaios prosseguiu mesmo após sua morte prematura - embora prosseguisse firme o prestígio por seus romances ou dramaturgias.

O desprezo ao pensamento de Camus não decorre de sua decidida recusa da religião ou da fé, mas sim de sua enfática condenação à violência e assassinato legitimado pelas ideologias. A atualidade, entretanto, tem demonstrado uma nova efervescência em torno do pensamento de Camus. O pensador que militou na resistência francesa da Segunda Guerra, que rompeu com o comunismo soviético diante da ditadura de Stálin e condenou o terrorismo,

¹ Tradução nossa.

² Tradução nossa.

mesmo que revestido de uma pretensa luta pela liberdade, tem seus ensaios tomados por uma nova valorização e interesse de pesquisa.

Não só a violência desmedida e a exacerbação do terrorismo indicam a importância dos ensaios camusianos. Corrobora para este fim também a efervescência religiosa em nossa época e a proliferação dos distintos discursos da fé, ao mesmo tempo que, a própria suspeita aplicada a tais discursos. Com efeito, cabe a indagação crítica quanto às relações entre o discurso religioso e a realidade existencial humana. Sem dúvida, esta reflexão crítica encontra espaço nos textos de Camus.

O rompimento com o existencialismo não negligencia em Camus sua recusa ao sagrado. No cerne do confronto entre Camus e Sartre residia a discussão quanto à prevalência da ética ou da política, da liberdade ou da justiça, do indivíduo ou da solidariedade humana, mas de modo algum o recurso à fé metafísica. Não participava das acusações de moralismo perpetradas ao seu pensamento uma submissão que não fosse proveniente inteiramente da condição existencial humana.

Se não foi um ardente defensor e anunciador da morte de Deus, Camus lhe era ao menos indiferente. Quanto ao homem revoltado destacou: “é o homem situado antes ou depois do sagrado e dedicado a reivindicar uma ordem humana em que todas as respostas sejam humanas, isto é, formuladas racionalmente [...] só pode haver para a mente humana dois universos possíveis: o do sagrado e o da revolta” (CAMUS, 1996, p. 33, 34). Nisto mantinha-se estritamente fiel ao que já havia expressado em “O Mito de Sísifo”. No combate ao que caracteriza como uma evasão, suicídio filosófico, sacrifício do intelecto e, ainda, como uma esperança forçada de essência religiosa, afirma: “O absurdo, que é o estado metafísico do homem consciente, não conduz a Deus”. (CAMUS, 2008, p. 46, 53, 54).

Refletindo sobre a existência, Camus toca significativamente temas como a fé, Deus ou a religião. Nesta relação destacam-se problemas legítimos e conseqüentes - como o confronto decorrente do anseio por sentido e significação entre o ser humano e o mundo de sua existência, da qual, no discurso religioso, Deus faz-se mantenedor, ou ainda, a sublevação a este Deus como requisito necessário para a vivência da liberdade resultante da consciência humana de sua condição. De fato, a recusa a Deus e a religião parece demonstrar-se impreterível para uma real vivência do absurdo e da revolta conforme expostos por Camus.

Deste modo, indagar-se quanto a religião frente ao pensamento de Camus é indagar quanto à própria legitimidade do discurso religioso contemporâneo e, ao mesmo tempo,

perguntar quanto à relação do cristianismo ou demais discursos da fé com o que há de mais inquietante na existência humana.

Chegando a ser considerada por alguns como uma etapa anterior, fadada à superação e ao “esquecimento”, em meio a uma caminhada de progresso humano, a religião tem demonstrado, contrariamente a tais prognósticos, rastros de vitalidade em diferentes meios e setores da sociedade atual. Num quadro de mudanças e transformações este “retorno” ora tende a um enclausuramento que nega os eventos e críticas a si, ora tende a uma releitura e resignificação dos conteúdos de sua fé na busca por uma revitalização de sentido que dela possa advir. Como discurso a religião pode prestar-se à alienação ou à conscientização, dada a influência e o uso a que se submete. Por si só isto justifica a atenção e consideração criteriosa sobre o tema.

No que concerne às pesquisas em torno do pensamento de Camus, apesar do número crescente, especificamente no Brasil estas têm se dado mais nos campos dos estudos literários e filosóficos. Enfim, não são muitos os estudos no Brasil dedicados à questão religiosa em Camus. Necessariamente, deve-se destacar a pesquisa de Cláudio Carvalhaes – “Albert Camus e o Cristianismo” – apresentada como dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação da Universidade Metodista de São Paulo (1997). “Albert Camus e o Cristianismo” aborda, a partir da perspectiva de aproximação entre teologia e literatura, a relação entre Camus e o cristianismo, desde os pólos fundamentais do pensamento camusiano, a saber, o absurdo e a revolta. Nas produções camusianas, sejam de ordem romanesca, ensaística ou dramaturgica, Carvalhaes salienta as críticas ao cristianismo efetuadas por Camus, ao considerá-lo uma fuga ante a conscientização humana de sua verdadeira condição. Culmina por fim, a partir da análise estrutural, no intento de demonstrar a correspondência inconsciente entre a “mitologia pessoal” de Camus e o ideário cristão, sendo aquela uma espécie de reedição desta. (Conf. CARVALHÃES, 1997)

Nossa proposta, em termos da presente pesquisa, não é tão ampla. Por isso nos detivemo-nos especificamente à produção ensaística de Camus. De modo que, esta pesquisa não se dá no campo restrito da teologia e literatura, ainda que reconheça em seu texto o entrelaçamento de perspectivas tanto literárias, quanto teológicas e filosóficas.

Nossa pesquisa parte dos pólos fundamentais do pensamento camusiano, a saber, o absurdo e a revolta, para, a partir disto, discutir a relação com a religião no que tange fundamentalmente à recusa de Camus frente a um pensamento ou atitude que recorra a um sentido além da existência humana. De fato, perguntamos diretamente pelas possíveis

motivações de natureza religiosa presente em Camus, o que indubitavelmente nos conduz a uma discussão em torno do fenômeno religioso.

Ainda que nosso propósito focalize-se especificamente em relação à produção ensaística de Camus, permitimo-nos, entretanto, recorrências pontuais às produções narrativas do pensador. Sobretudo, é importante ter em mente as conexões, confessadas pelo próprio Camus, entre os gêneros de sua produção e os eixos temáticos da mesma. Assim é que em relação ao absurdo de “O Mito de Sísifo”, a narrativa de “O Estrangeiro” torna-se próxima e complementar, bem como a dramaturgia de “Calígula” e “O Mal-Entendido” - circunscritas todas estas à experiência do absurdo na existência humana. O mesmo se dá para as relações entre “A Peste”, “O Homem Revoltado”, “O Estado de Sítio” e “Os Justos”, agora relacionados pela temática da revolta.

Quanto ao desenvolvimento do texto, esta dissertação consta de três capítulos. No primeiro, o trabalho se dá em torno da compreensão da “consciência absurda” em Camus. Sobretudo, aqui se recorre a “O Mito de Sísifo”, ensaio principal de Camus em relação à perspectiva do absurdo. Ainda neste capítulo, entretanto, deve ser levada em consideração as experiências primordiais de Camus com relação a uma comunhão intensa com a natureza – paradigmáticos para esta relação, presente em Camus, são os ensaios da juventude de Camus, sobretudo, “Bodas”, mas também “O Averso e o Direito”. Destarte, é como desdobramento à percepção do pleno e do belo no mundo que Camus defronta-se com a situação de “estrangeiridade” característica ao absurdo. Segundo Camus, o absurdo encontra, ainda, na arte sua expressão consciente e desafiadora. É por este motivo que buscamos compreender, nas reflexões da arte absurda realizadas por Camus, a profundidade desta experiência resultante do desejo humano por racionalidade e a percepção do não-sentido na existência.

O capítulo subsequente, por sua vez, trata especificamente da revolta em Camus. Se Camus considera o “absurdo” como um “ponto de partida” em seu pensamento, a “revolta” é o resultado conseqüente. Com efeito, o ser humano revoltado é o ser humano consciente do absurdo, mas de forma alguma conformado a este. Em relação à revolta é que Camus mais se aproxima de uma análise sistemática. Em “O Homem Revoltado”, ensaio dedicado à análise da revolta em seu tempo, Camus expõem sua reflexão e juízo frente a pensadores como Sade, Dostoiévski, Stirner, Nietzsche, Lautréamont e outros. É nas entrelinhas de seu juízo a tais pensadores que se compreende a revolta em Camus. Deste modo, nos detemos consideravelmente a tais análises camusianas.

Não nos preocupamos, tanto no primeiro quanto no segundo capítulo, em estabelecer de imediato uma relação entre as perspectivas obtidas do absurdo e da revolta com a religião em Camus - embora pontualmente isto tenha sido realizado nestes dois primeiros capítulos. Para esta tarefa fundamental, em relação ao qual se situa o objetivo maior da pesquisa, reservamos o último capítulo desta dissertação. Portanto, neste último capítulo nossa pergunta fundamental gira em torno da dinâmica e situação da religião no contexto do absurdo e da revolta.

A revolta em Camus é a expressão de uma exigência “incondicional” estabelecida diante do absurdo da existência. Deste modo, tendo estabelecida a compreensão do “absurdo” e da “revolta” nos primeiros capítulos, é que se discute, no terceiro e último capítulo desta pesquisa, a efetividade da religião em Camus, mesmo que diante de sua negação. Os estudos do teólogo alemão Paul Tillich, mostram-se aqui um instrumental relevante para a discussão. Destarte, recorreremos tanto à definição de religião em Paul Tillich, quanto à noção corresponde da fé neste autor.

Tillich dialogou intensamente com as produções existencialistas, dentre as quais ele incluía as produções de Camus. Seu pensamento torna-se relevante, sobretudo, por sua profunda atenção dada à cultura, segundo o qual a teologia deve manter e realizar um profundo diálogo. A valorização deste diálogo com a cultura realizado por Paul Tillich culminou em seu pensamento no que se convencionou denominar “Teologia da Cultura” ou “Método da Correlação”. Tillich situou-se na fronteira entre teologia e filosofia – foi tanto filósofo quanto teólogo – sua definição de religião foi forjada nesta inter-relação.

Deste modo, tanto o conceito de religião tillichiano, quanto a sua correspondência no conceito de fé, apresentam-se como elementos possibilitadores de um diálogo intenso com Camus. A religião em Tillich se dá de maneira mais ampla ao não restringir-se às expressões institucionalizadas da fé, mas, ao contrário, apresenta-se como resultado da relação entre o finito e o infinito na experiência humana. A religião, em suma, é o resultado imediato do drama existencial humano e a fé a experiência de entrega incondicional frente a tudo que adquire o caráter de “absolutidade” na experiência humana. É na base comum da efetividade do limite e do anseio pelo eterno e ilimitado que se dá a relação entre Tillich e Camus. Esta base comum é tanto possibilitadora quanto enriquecedora do diálogo.

O principal em questão refere-se certamente ao sentido e ao valor da existência humana. Para Camus o juízo que se faz quanto a este sentido e valor é o problema primordial de toda filosofia. A vida vale a pena ser vivida? Podendo esquivar-se para fora desta, por que

não fazer? Por compreender a religião como discurso e experiência significativa é que se atrela diretamente ao problema do sentido da vida o problema da legitimidade da religião e de sua presença significativa. “O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois”. (CAMUS, 2008, p.17).

1 EXISTÊNCIA E ABSURDO

Camus escreve em tom de advertência à leitura de “O Mito de Sísifo”: “[...] o absurdo, encarado até aqui como conclusão, é considerado neste ensaio como um ponto de partida.” (CAMUS, 2008, p. 16). Este capítulo tem por objetivo, fundamental, compreender este ponto de partida.

Em uma primeira instância detivemo-nos na relação quase extática de Camus com a natureza - sobretudo, em relação a isto, se realiza uma leitura dos “ensaios argelinos”. Compreendido o amor e a recepção do belo no mundo, seguimos mais especificamente para a experiência do absurdo conforme descrita por Camus - “O Mito de Sísifo” é aqui de fundamental importância. As expressões cotidianas do absurdo, a relação entre absurdo e razão, bem como a radicalidade do problema - prefigurado pelo suicídio – e, ainda, a análise do absurdo a partir das produções romanesecas elencadas por Camus são postos aqui como desdobramentos da compreensão do absurdo.

Por fim, o capítulo encerra-se com uma breve indicação à relação entre o absurdo e a problemática religiosa, que será aprofundada no último capítulo desta dissertação. Não deixamos, contudo, de pontuar as conclusões parciais que foram obtidas neste capítulo inicial – isto se dá sobre o título “considerações finais sobre o absurdo”.

1.1 O SER HUMANO E A NATUREZA

Não se pode ser indiferente ao fato de que a densidade do mundo anunciada por Camus em “O Mito de Sísifo” dialoga diretamente com os primeiros ensaios de Camus. Na alteração crescente da relação humano-natureza no pensador percebe-se o forjar do absurdo como resultado da confrontação entre o anseio por uma vida plena e unitária e a consciência crescente desta impossibilidade. A beleza indiferente de Tipasa transfigura-se em aflição, se somada ao seu destino passageiro a convicção da morte e o desejo por eternidade.

Sobretudo, “O Avesso e o Direito”³ e “Bodas”⁴ distinguem-se dos demais ensaios camusianos pelo predomínio e transbordamento da “sensorialidade”. Há, de fato, em tais

³ “O Avesso e o Direito” (*L'Envers et l'Endroit*) foi escrito em 1935 e 1936, sendo o primeiro livro publicado por Camus.

produções o que Guimarães denomina “extravasamento da sensibilidade” (GUIMARÃES, 1971, p. 21). De antemão, esta afetividade corrobora a recusa de Camus diante de uma filosofia de caráter absoluto e demonstra sua proximidade e afeição à produção artística.

“Mesmo que certas páginas sejam bem escritas, foram meu coração e minha carne que escreveram bem, não minha inteligência.”⁵ (CAMUS. *Apud.* GUIMARÃES, 1971, p. 23).

Já em “O Averso e o Direito” Camus demonstra o contraste que irá tornar-se cada vez mais extenuante. Vê-se ali retratada sua miséria na infância e a liberdade sob o sol mediterrâneo, ao mesmo tempo que o deslumbramento com as cidades e a escassez de dinheiro: “A miséria impediu-me de acreditar que tudo está bem debaixo do sol e na história; o sol ensinou-me que a história não era tudo”. (CAMUS, 1981, p.6)

A devoção prazerosa de Camus em relação à natureza é temática a ser considerada desde tais ensaios. Ao descrever parte de sua viagem pela Europa, reconhece, na Itália, uma “angústia secreta” em sua alma ao ser confrontado com um “céu de azul intenso e límpido” (CAMUS, 1981, p. 39).

Este país me levava ao meu próprio coração e me colocava diante da minha angústia secreta. Mas era a angústia de Praga e não era. Como explicar? Certamente, ante esta planície italiana, povoada de árvores, de sol e de sorrisos, tenho percebido melhor que em outros lugares o cheiro de morte e de inumanidade que me perseguia faz um mês. (CAMUS, 1981, p. 40)⁶

Em “Amor à Vida”, outro ensaio que participa do conjunto que dá forma a “O Averso e o Direito”, Camus novamente deixa entrever uma espécie de experiência existencial dialogada com a natureza. Ao mesmo tempo em que percebe na natureza a imensidão e a plenitude, dá-se conta dos limites de sua vida e expõe desde já o germe da experiência absurda.

Fixava a curva das colinas que tinha em frente. Desciam suavemente até o mar. A tarde se punha de cor verde. Na mais alta das colinas, a última brisa fazia girar as pás de um moinho. E, por um milagre natural, todo o mundo baixava a voz. De maneira

⁴ “Bodas” (*Noces*) é o segundo livro publicado por Camus, trata-se de uma coetânea de ensaios, assim como “O Averso e o Direito”. Foi escrito entre 1936 e 1937.

⁵ Deste matiz em Camus deve-se compreender, e não é a única vez que se tocará neste tema, que o único sentido aplicável para se referir a uma filosofia em Camus é estritamente a de caráter humanista e concreto. Camus foi por demais concreto e objetivo para ser um filósofo segundo a definição tradicional. Todos os seus possíveis problemas filosóficos dizem respeito unicamente àquilo que lhe incomodou existencialmente.

⁶ Tradução nossa.

que não havia mais que o céu e palavras cantando que subiam até ele, mas que se percebiam como se viessem de muito longe. Nesse curto instante de crepúsculo reinava algo fugaz e melancólico que não era sensível somente a um homem, mas sim a um povo inteiro. Quanto a mim, me enchiam vontade de amar como vem a alguém a vontade de chorar. (CAMUS, 1981, p. 46)⁷

Nos desenvolvimentos posteriores realizados em “O Mito de Sísifo”, compreende-se, dentre outras coisas, que a descrição do absurdo conforme exposta por Camus recorre de modo decisivo à contraposição entre dois elementos distintos entre si. Deste modo, o absurdo é descrito, por exemplo, a partir do anseio por respostas e sua insatisfação devido a ausência destas. Neste plano de oposições as intuições fundamentais para o forjar de uma consciência absurda em Camus já estão presentes nos “ensaios argelinos”: pressuposto para o absurdo torna-se a percepção do belo no mundo e o desejo de unidade com a natureza; para estar *absurdido* é necessário primeiro ansiar plenamente pela vida.

Nos ensaios argelinos este anseio, sobretudo, toma a imagem da comunhão de Camus com o sol e o mar mediterrâneo. São inúmeras as indicações que Camus faz neste sentido. É propriamente este sol que evoca como aquele que transfigura a miséria de sua infância em alegria e felicidade.

A pobreza, em primeiro lugar, nunca foi uma desgraça para mim: a luz derramava nela as suas riquezas. [...] Para corrigir uma indiferença natural, achei-me colocado a meia distância da miséria e do sol. [...] Em todo caso, o belo calor que reinava sobre minha infância privou-me de qualquer ressentimento. Eu vivia com dificuldades, mas também numa espécie de gozo. Sentia em mim forças infinitas: era apenas preciso encontrar-lhes um ponto de aplicação. Não era a pobreza que constituía propriamente o obstáculo a essas forças: em África, o mar e o sol são de graça. (CAMUS, *Apud*. BRISVILLE, 1962, p. 19, 20)

Em “Bodas”, como observa Guimarães, Tipasa é certamente o símbolo de um mundo que se apresenta como promessa de felicidade (GUIMARÃES, 1971, p. 25). O próprio Camus confessa em dado momento que chegou a fazer do mundo a sua divindade (*Conf.* CAMUS, 1981, p. 6). Sua devoção é notória, ao mesmo tempo em que deixa entrever a sua percepção da transcendência desta natureza e seu caráter de fugacidade.

Na primavera, Tipasa está habitada pelos deuses e os deuses falam no sol e no odor dos absintos, no mar coberto de uma couraça de prata, no céu de um azul cru, nas

⁷ Tradução nossa.

ruínas cobertas de flores e na luz que relampagueia a jorros nos montões de pedra. (CAMUS, 1981, p. 53)⁸

É preciso compreender que, quando Camus se refere a uma espécie de divindade do mundo, ele faz entender, ao mesmo tempo, seu distanciamento em relação às formas institucionalizadas da religião e da fé, bem como dos parâmetros racionais totalizadores da razão. Fazendo do mundo o seu Deus, Camus aponta para a, até então, suficiência do mundo em relação à necessidade existencial humana. Não há necessidade de outro fundamento que não este. A comunhão com o mundo é a necessidade, a verdade e o parâmetro de autenticidade na experiência humana.

[...] daqui a um tempo, quando me esfregar nos absintos para fazer entrar o perfume no meu corpo, terei consciência, contra todos os preconceitos, de realizar uma verdade que é a do sol e será também a da minha morte. (CAMUS, 1981, p. 56)⁹

A “aproximação estreita” entre Camus e o mundo natural é observada por Guimarães, que salienta não somente este elo de relação, mas também seu poder de relativizar tudo o mais (GUIMARÃES, 1971, p. 27). A intensidade desta relação constituía para Camus o essencial da vida. De resto, diante desta ficam reduzidos os demais problemas humanos. A existência verdadeira constitui-se na vida vivida sob o prisma do sol, do mar, da terra, das flores e do céu azul. A experiência de participação no absoluto, reclamada de modo intenso pela consciência absurda, é relativamente satisfeita nos deleites de uma comunhão mediada pelos sentidos.

Se diante da grandeza da natureza demonstravam-se medíocres os demais problemas humanos - “Fora do sol, dos beijos e dos perfumes selvagens, tudo nos parece fútil”¹⁰ (CAMUS, 1981, p. 54)-, novamente demonstra-se o caráter de suficiência do mundo para a experiência humana. A natureza não conduz Camus para além desta. Sua sensibilidade e afetividade são estritamente limitadas à relação com o mundo. Em certo sentido, a divindade reconhecida na natureza é a própria recusa do divino. Trata-se de viver a relação com o mundo, imbuindo-se da desesperança quanto à eternidade e aos deuses imortais. A “ciência do viver” (GUIMARÃES, 1971, p.28) é reconhecer esta realidade, ou seja, compreender que o mundo é a única vida humana. “Introduzimo-nos numa religião do presente, onde não há deuses nem esperança. Não há imortalidade nem eternidade.” (GUIMARÃES, 1971, p. 28)

⁸ Tradução nossa.

⁹ Tradução nossa.

¹⁰ Tradução nossa.

Dada esta religião terrena, pecado e virtude se forjam em relação à suficiência do mundo. Com efeito, se o mundo por si só é o que existe e o que basta, pecar não é outra coisa que a negligência deste mundo. O pecado é deixar de desfrutar e relacionar-se com as paixões do mundo, em nome de uma vida eterna ou de valores não imediatos à natureza. De outro modo, a virtude é o seu contrário, é a submissão e fidelidade a regra de vida que o mundo ensina, ou seja: o homem é terreno e o mundo é seu lar.

A esperança não é consolo. Qual o sentido de uma outra vida quando sou possuído por esta? É esta vida a que quero. Tal revelação é antiga. “Da caixa de Pandora onde se agitavam todos os males da humanidade, os gregos, fizeram sair a esperança por último, como o mais terrível de todos”. (GUIMARÃES, 1971, p. 28)

De fato, se for possível falar de uma forma religiosa na relação Camus-mundo-natureza, esta deve ser caracterizada a partir de sua qualidade terrena e sua circunscrição ao presente. A natureza de maneira alguma direciona Camus para o futuro, a não ser no sentido de fazer consciente o limite na experiência da morte. Mesmo esta experiência de morte é relativizada dado o despojamento presente na experiência sensorial com o mundo. Nesta relação quase mística com a natureza, dilui-se o tempo, no estabelecimento de uma intemporalidade. A experiência sensorial exacerbada em “Bodas” estabelece não somente a suficiência do mundo, mas também a do instante.

A suficiência que nos referimos aqui, de outro modo, apresenta o caráter de indiferença da relação Camus-Deus. O Camus dos ensaios argelinos não é ateu, pouco menos blasfemo. Sua posição, em relação a uma possível divindade além deste mundo, não se caracteriza por oposição ou antagonismo, mas por indiferença. Sua relação com a natureza simplesmente destitui de seriedade e importância o que não participa estritamente deste mundo. Não é que Camus negue Deus - de fato esta negação não faz sentido. Diante da natureza e da suficiência do instante a pergunta sobre a realidade de Deus é unicamente não-razoável. Toda possível verdade que não participa deste mundo é nulidade. “Ainda aqui, a verdade deve apodrecer, e o que pode haver de mais exaltante? Mesmo que desejasse, o que faria com uma verdade que não apodrece? Seria falso amá-la”. (CAMUS, *Apud*. GUIMARÃES, 1971, p. 28, 29).

Por tudo isto, se compreende que antes do exílio definitivo e do divórcio, que caracterizam o absurdo, Camus esteve em *núpcias* com o mundo. O “Camus Mediterrâneo” é o Camus de “Bodas” e também ainda o Camus da juventude, imerso em certa embriaguez

dionisíaca, em comunhão com a natureza e os deleites do mundo; distante, em certa medida, do olhar grave e da irredutível prescrição de viver propriamente no deserto e aridez do absurdo. À gratuidade do Camus de “Bodas” irá se sobrepor, sem anular completamente o que se antepõe, a consciência, a revolta, a ética irredutível e a liberdade exígua e amada. Será este o Camus que se aproxima de Dostoievski e Kierkegaard – os admira ao mesmo tempo em que os rechaça. Por fim, um Camus *estrangeiro* em meio a uma natureza reconhecidamente bela, que antes aparentemente lhe bastava.

Ainda assim, não se deve negligenciar a lucidez camusiana nos escritos argelinos. Certamente este Camus experimentou a miséria, a fragilidade da saúde, e mesmo a indiferença do ser humano e do mundo. Destarte, encontram-se nos “ensaios argelinos” as intuições primordiais e as experiências germinantes que constituem a base de sua reflexão quanto ao absurdo. Já em “O Averso e o Direito”, por exemplo, Camus expressava a contradição essencial ao absurdo e a revolta. “Não existe amor pela vida, sem desesperança pela vida” ¹¹. (CAMUS, 1981, p. 45). Mesmo em “Bodas” não se deve negar esta lucidez. Escrevia em “El Desierto”, ensaio que compõe o conjunto de “Bodas”:

Mas o que é a felicidade senão a frágil concordância entre um ser e a existência que leva? E que concordância mais legítima pode unir o ser humano com a vida senão a dupla consciência de seu desejo de duração e seu destino de morte? (CAMUS, 1981, p. 83)¹²

Germano, ao observar a constante atenção dada à natureza em Camus - longe de circunscrever-se aos ensaios argelinos esta é tema recorrente tanto em seus romances como nos demais ensaios que produziu – não deixa de notar a ambigüidade que sobre esta se estabelece: ao mesmo tempo em que ela maquila o divórcio com o mundo é propriamente esta que revela a transitoriedade e o limite.

Se a felicidade em Camus está seguramente associada à unificação com as forças da natureza – nos banhos de mar e no culto à *sensorialidade* mediterrânea talvez não seja excessivo antecipar que, por outro lado, a natureza é, paradoxalmente, o cenário que enclausura seus personagens, lembrando-lhes de sua fugacidade e de seus limites. Veremos [...] que, por ex., em *O Estrangeiro* ou em *A Peste*, o cenário, a bem da verdade, mostra-se o personagem principal, pois, não somente interfere nos destinos, ele os engole e os submete a sua ordem *indiferente*. (GERMANO, 2007, p. 154)

Concordando com Germano, pode-se dizer que a “força colossal” da natureza em confronto com a consciência humana de seu destino fugaz e de seu anseio por felicidade e

¹¹ Tradução nossa.

¹² Tradução nossa.

permanência constitui-se certamente em um dos substratos fundamentais do sentimento absurdo em “O Mito de Sísifo”. Depois de contemplar a beleza do mundo, Camus sentencia: “No fundo de toda beleza jaz qualquer coisa de inumano.” (CAMUS, 2008, p. 28)

É justamente no agravamento desta consciência que vai delimitando-se o pensamento de Camus. Sua relação com o mundo chegará a tons que expõem a clivagem e antagonismo experimentado pelo ser humano absurdo. Uma espécie de contrariedade original que culmina na indiferença do mundo para com o humano. Superado o torpor, instaura-se o divórcio e o exílio, e com estes o sentimento absurdo.

1.2 O ABSURDO EM “O MITO DE SÍSIFO”

1.2.1 Suicídio e Sentido da Vida

“O Mito de Sísifo” é o ensaio de Camus exclusivamente dedicado à reflexão do absurdo. As idéias e intuições atuantes nesta obra são comuns a todo um ciclo de produção, da qual participa igualmente a peça teatral “Calígula” e o romance “O Estrangeiro”.

Se comparado ao “O Averso e o Direito” e “Bodas”, pode-se concordar com Jean Claude Brisville, quando este escreve: “Não se vive eternamente nu ao sol. *O Mito* é a confissão de um homem que descobriu o cansaço no trabalho forçado das cidades.” (BRISVILLE, 1962, p. 37, 38). Deste modo, “O Mito de Sísifo”, dentre outras coisas, contrapõe à natureza exuberante dos ensaios anteriores uma notável agonia resultante de uma consciência do sem-sentido atuante no maquinário urbano e seus sistemas inumanos.

A natureza deu lugar à rua, o horizonte às paredes do local de trabalho e a sociedade feliz à lassidão espantada. O rosto do mundo já não é transparente, luminoso, dado, mas espesso, fechado, estranho – um rosto cujo silêncio já não exprime o acordo mas a recusa, e o absurdo renasce, desta vez numa confrontação dramática. (BRISVILLE, 1962, p. 38)

A notória *sensorialidade* presente nos escritos de Camus tem implicações diretas ao que o próprio Camus denomina “juízo do corpo” (CAMUS, 2008, p. 21). É este juízo que, nos ensaios anteriores de Camus, sobrepõem as contradições existenciais da vida, para impor, a

partir da experiência afetiva e sensorial, a felicidade com base na relação com o mundo e a natureza acima comentados.

O corpo é o canal por onde se torna perceptível a felicidade em Camus. Destarte, a própria noção de “núpcias” indica isto. O paradoxo se estabelece quando, em “O Mito de Sísifo”, este corpo e a felicidade que deste decorre põe-se como réu diante do problema do sentido da vida. “O Mito de Sísifo” impõe de modo claro e radical a pergunta pelo valor da vida humana relacionando o absurdo e o suicídio. A pergunta pela legitimidade do suicídio, realizado por Camus em “O Mito de Sísifo”, é propriamente a pergunta pelas razões do corpo na experiência humana; Trata-se da indagação radical quanto a validade da própria relação entre o ser humano e o mundo.

Matar-se, em certo sentido, e como no melodrama, é confessar. Confessar que fomos superados pela vida ou que não a entendemos. Mas não prossigamos nestas analogias e voltemos às palavras correntes. Trata-se apenas de confessar que isso “não vale a pena”. Viver, naturalmente, nunca é fácil. Continuamos fazendo os gestos que a existência impõe por muitos motivos, o primeiro dos quais é o costume. Morrer por vontade própria supõe que se reconheceu, mesmo instintivamente, o caráter ridículo desse costume, a ausência de qualquer motivo profundo para viver, o caráter insensato da agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento. (CAMUS, 2008, p. 19)

Os termos do problema são claros e radicalmente conseqüentes: ao inserir a existência como objeto do pensamento, Camus insere a morte como alternativa conseqüente ao sem-sentido, ao desespero, ou propriamente, ao absurdo.

É de fato, na relação com a morte que o absurdo adquire preminência no pensamento de Camus. O sem-sentido precede necessariamente a evasão ante a existência? O absurdo converge-se em fundamento ético para a própria morte? Como afirma Camus, no confronto entre o juízo do corpo e o juízo do espírito “a tenacidade e a clarividência são espectadores privilegiados desse jogo desumano em que o absurdo, a esperança e a morte trocam suas réplicas”. (CAMUS, 2008, p.23)

Equilibrando-se entre o “lirismo” e a “claridade” - ou posto de outro modo, entre a poesia e a razão – é que Camus aborda o drama suicida (CAMUS, 2008, p. 18). Neste drama, se esboça a figura do ser humano comum e cotidiano que, assolado pelo “desgosto”, vê-se “atormentado” até não mais resistir. Em um instante precipita-se o desespero até então sutil e o espírito decide-se pela morte. Percorrido o caminho sorrrateiro do “verme” no coração do

homem Camus busca “extrair do gesto em si as conseqüências que ele supõe”. (CAMUS, 2008, p. 19)

Através da situação limiar do suicida, o problema metafísico do sentido da vida apresenta-se em seu invólucro mais contundente (GERMANO, 2007, p. 151). A partir do suicídio fica evidente a gravidade do problema do sem-sentido em seu desfecho mais concreto e radical. Trata-se do descrédito referente ao valor e ao sentido da vida. O suicida, confessa publicamente a gravidade da questão e publicamente lhe dá a resposta: ausência do sentido e inutilidade do sofrimento e da agitação humana.

Neste sentido, a existência vista a partir do olhar suicida exige uma espécie de letargia, sono, ou suspensão de uma lucidez desesperada. “Começar a pensar é começar a ser atormentado” (CAMUS, 2008, p. 18). Destarte, a crise que antecede o gesto suicida é propriamente a crise dos cenários existenciais. O esfacelamento de um mundo em dada medida confortável e familiar. Absurdo, suicídio e irracionalidade apresentam assim entre si uma relação direta, na medida em que a razão é compreendida por Camus como a busca por cenários existenciais e o absurdo é descrito como a privação das ilusões, a privação dos cenários existenciais, em suma, a privação do sentido.

Germano destaca, na atenção dada por Camus ao drama do suicida, certo reconhecimento afetivo situado num fazer filosófico comprometido: Em relação à experiência suicida, Camus situa-se afetivamente fazendo da “*sympathie*” elemento de sua reflexão filosófica (GERMANO, 2007, p. 152). Neste sentido, pode ser compreendida sua referência crítica à Schopenhauer como aquele que “fazia o elogio do suicídio diante de uma mesa bem servida” (CAMUS, 2008, p. 21).

No contraponto a Schopenhauer, Camus recorre a Nietzsche, que inquiria do filósofo o seu exemplo como critério de estima e respeito ao seu pensamento. Quando o pensador não leva o trágico a sério ele mesmo se condena, afirma Camus. Desse modo Camus faz tanto da honestidade quanto da alteridade elementos imprescindíveis à sua reflexão. São propriamente tais elementos que resguardam a gravidade do problema no pensamento do autor.

Ainda assim, ao refletir sobre o valor da vida, “O Mito de Sísifo”, consciente da irracionalidade desmedida que assola a existência humana, bem como do abandono e da radical alteridade humana em relação ao seu mundo, opta, por mais paradoxal que possa ser, pela vida humana. Estabelecida a lucidez frente o absurdo, Camus decide-se pela vida

absurda. O próprio fato de viver, ou a recusa ante o suicídio, corroboram este absurdo e o mantêm.

Deste modo, “O Mito de Sísifo”, em uma de suas conclusões fundamentais, retrata a afirmação dramática da vida a despeito de tudo o que a esta contradiz. É neste sentido que Brisville fala do “gosto do difícil” e da “paixão do impossível” em Camus. Para Brisville, “O Mito de Sísifo” é justamente a “expressão fascinante” da afirmação do paradoxo em Camus (BRISVILLE, 1962, p.94).

Se a morte é uma ofensa à vida e faz desta um absurdo. Se, por sua vez, o absurdo é revoltante, ainda assim, pela revolta Camus irá viver. A revolta não lhe permite se entregar à morte, nem tão pouco à ilusão. Resta ao ser humano absurdo unicamente a vida revoltada. Esta vida será mais bem vivida quanto mais se tem consciência de sua absoluta falta de sentido ou razão. A recusa do suicídio é o orgulho desta condição.

1.2.2 Absurdo e Razão

Mesmo que se possa vislumbrar, desde já, a noção do absurdo em Camus, é necessário, para uma adequada compreensão, partir de algumas premissas fundamentais elencadas pelo próprio autor em “O Mito de Sísifo”. São elas, em primeiro lugar, a perspectiva camusiana em relação aos limites da razão, que em muito recorda as elaborações de Friedrich Nietzsche, e, por conseguinte, sua aproximação ao absurdo a partir da contraposição entre o lógico e o irracional na existência.

1.2.2.1 Os limites da razão em Camus

Camus jamais escreveu um tratado filosófico. Era por demais concreto, objetivo e pontual para ser um filósofo segundo a sua época. Agarrou-se profundamente a poucos problemas - senão a um único problema e seus respectivos desdobramentos - e fez da existência humana o critério irredutível das suas preocupações.

Comprova isto o fato de que, em “O Mito de Sísifo”, Camus inicia sua reflexão, sobretudo, a partir de uma premissa axiológica fundamental: o sentimento do absurdo é uma “evidência sensível ao coração” (CAMUS, 2008, p.16). Em torno desta evidência é que recorre à inteligência como modo de esclarecer uma sensibilidade esparsa em sua época: “As páginas que se seguem tratam de uma sensibilidade absurda que podemos encontrar esparsa no século – e não de uma filosofia absurda que o nosso tempo, para dizer com propriedade, não conheceu.” (CAMUS, 2008, p. 16).

Germano nota a concomitância da contingência tanto no pensamento de Camus como no pensamento de Sartre. Em ambos os casos esta se revela como o centro irradiador e ponto de partida de suas pesquisas. A contingência revela-se em tais pensadores como a condição essencial do ser humano no mundo. Entretanto, enquanto em Sartre pretende-se examinar os fundamentos da contingência a partir da análise fenomenológica, Camus, conscientemente, se atem às práticas humanas face à contingência. Sendo o “absurdo”, no pensamento de Camus, propriamente a expressão da consciência humana frente os limites de sua existência, é, por sua vez, este, segundo o autor, inapreensível em sua totalidade. (GERMANO, 2007, p. 150)

Não se deve negligenciar, frente à concomitância da contingência, o deslocamento da problemática nos dois autores. Este deslocamento, de fato, aponta para o caráter distinto do pensamento e metodologia de Camus em relação à sua época. Se Sartre dedica-se a um “desvelar” da contingência, tendo como pretensão uma fundamentação teórico-exaustiva, Camus encara o “sentimento absurdo” como “evidência sensível ao coração” que se subtrai e extrapola os limites da cognição. Camus reconhece de início em sua pesquisa a profundidade do sentimento absurdo e do universo que entorno deste encontra sua significação. O universo do absurdo é assim a metafísica que do absurdo se extrai em Camus. Esta metafísica, ou estado de espírito, tal como é em sua totalidade é para Camus inapreensível, podendo unicamente ser apreendido em sua prática.

González, por outro lado, destaca que, quando, por conta da estréia de “Calígula”, parte da crítica na ocasião interpretou-a como uma obra inspirada no existencialismo sartreano, Camus tratou rapidamente de advertir que esta havia sido produzida em um período anterior às grandes obras de Sartre (GONZÁLEZ, 1982, p. 51). Ainda assim, a preocupação de Camus em relação às constantes comparações entre seu pensamento e o de Sartre, entretanto, não objetiva negar absolutamente a proximidade entre tais pensadores. De outro modo, apesar das proximidades e influências, Camus unicamente deixa transparecer o distinto trato dado por cada autor ao problema do absurdo. Parte deste cuidado distinto diz respeito

justamente à perspectiva de tais pensadores em relação à razão - o que distancia Camus não somente de Sartre, mas também de outros filósofos existencialistas da época. Isto Camus tratou de deixar claro em um comentário a respeito de “O Mito de Sísifo”.

Começo a ficar ligeiramente impaciente com a contínua confusão que me associa ao existencialismo. O Mito de Sísifo é dirigido justamente contra os filósofos existencialistas, e uma parte dessa crítica se aplica à filosofia de Sartre. Percebo a importância desse movimento mas não tenho bastante confiança na razão para entrar em um sistema. O manifesto de Sartre, no primeiro número de *Lês Temps Modernes*, pareceu-me inaceitável. (CAMUS, *Apud*. GONZÁLEZ, 1982, p. 52)

Por tudo isso, a epistemologia camusiana deve ser compreendida a partir dos limites da razão e conseqüentemente dos limites conceituais para a experiência. Certamente esta epistemologia é clara e evidente na leitura de “O Mito de Sísifo”. Se Camus não nos oferece uma definição clara e objetiva do absurdo, mesmo em “O Mito de Sísifo”, sua produção teórica em relação ao tema, é de fato por conta desta premissa em seu pensamento.

Dada a indeterminação do conceito de absurdo, Camus limitou-se a observar a prática humana na qual se revela o absurdo. São exemplos destas distintas manifestações, cenários e universos, as regras de vida intuídas por Camus através da tipologia donjuanesca, teatral e conquistadora (Conf. CAMUS, 2008, p. 77-106).

O inapreensível pretende ser atingido não somente a partir da inteligência, mas do inquerito desta, da arte e da existência. O “universo” que destes se extrai e a “atitude de espírito” que daí deriva-se é o mais próximo que se pode chegar de uma conceituação do absurdo em Camus. Com efeito, Camus pretende muito mais uma descrição do sentimento absurdo do que propriamente sua definição.

Os grandes sentimentos levam consigo o seu universo, esplêndido ou miserável. Iluminam com sua paixão um mundo exclusivo, onde eles encontram seu ambiente. Há um universo do ciúme, da ambição, do egoísmo ou da generosidade. Um universo significa uma metafísica e uma atitude de espírito. O que é verdade para sentimentos já especializados, será ainda mais para emoções cuja base é tão indeterminada, ao mesmo tempo tão confusas e tão “certas”, tão distantes e tão “presentes” quanto aquelas que a beleza nos oferece ou que o absurdo suscita [...] Tal como é, em sua nudez desoladora, em sua luz sem brilho, esse sentimento [o absurdo] é inapreensível. (CAMUS, 2008, p. 25)

Se Camus não quer estabelecer uma inversão na orientação filosófica a ele contemporânea ao menos demonstra seu inconformismo em relação a esta. No contraponto à filosofia moderna e seus desdobramentos diretos, o pensamento de Camus atem-se à

substância do mito, compreendendo neste a capacidade de sintetizar, de modo profundo e intenso, idéias vertidas em imagens. Em detrimento de uma dada escolástica prefigurada nos edifícios intelectuais da fenomenologia e das filosofias da história, preocupadas com o estabelecimento de “verdades” a partir de sistemas determinados, Camus enfatiza uma espécie de “virtude clínica” em filosofia, situando o objetivo da filosofia entre a pedagogia e a medicina: “O Mito de Sísifo”, certamente, é o diagnóstico do sem-sentido na condição humana e o inquérito quanto as atitudes ou ética que deste deriva-se. (Conf. GERMANO, 2007, 150, 151)

Manoel da Costa Pinto observa que, em uma de suas anotações pessoais, datada de 1943, Camus já indicava ironicamente seu distanciamento em relação ao modo de produção filosófica de sua época. Fazia isso ao remeter-se à filosofia antiga como aquela que, de fato, era produzida a partir da relação estreita com a vida concreta. Criticando o pensamento e a metodologia do fazer filosófico contemporâneo à sua época, Camus sentencia: “Não temos filosofias, apenas comentários”. Conclui: “Um livro de filosofia que surgisse hoje sem se apoiar em alguma autoridade, citação, comentário etc. não seria levado a sério.” (CAMUS, *Apud*. PINTO, 1998, p. 15)

De fato, ao criticar um de seus ensaios, Sartre o fez apoiando-se em uma pretensa falta de rigor conceitual e bibliográfico, exacerbada subjetividade e uma proximidade desmedida em relação à literatura presente em Camus. Camus, por outro lado, se defendeu, em uma réplica à Jeanson, questionando o valor do recurso amparado sempre pelo “método da autoridade” e ancorado em citações. (Conf. PINTO, 1998, p. 18-20)

Nisto tudo se compreende a opção de Camus pelo ensaio. A recusa obstinada do artista ante um sistema é propriamente a recusa de Camus em seus ensaios. Inserindo-se na linhagem dos ensaístas franceses, Camus faz próprio do seu pensar a recusa de uma determinada “escolástica”, presente em uma reflexão excessivamente abstrata e totalizadora e incapaz de responder às questões colocadas pelo indivíduo e sociedade de sua época. Em sua escolha por um raciocínio feito por imagens reside uma contestação profunda, da qual Camus compartilha a convicção de nulidade nos intentos totalizadores da racionalidade.¹³

¹³ Camus preferiu referir-se aos seus ensaios não como forma de produção filosófica, mas ideológica. Seus ensaios são permeados por imagens, que o fazem aproximar-se sobremaneira do romance e da poética, e, ainda, por certa despreocupação em relação a uma “arqueologia” de discursos e conceitos. Quanto a produção ensaística em Camus, pode-se citar a pesquisa realizada por Manoel da Costa Pinto: “Albert Camus – Um Elogio do Ensaio”. Divido em duas partes, o livro dedica-se, primeiramente, ao estudo do ensaio, desde sua origem em Montaigne até Lukács e Adorno, destacando seu caráter fronteiro e mediador como gênero de passagem entre filosofia e literatura. Por fim, se detém especificamente à produção ensaística de Camus, em especial, “O Mito

1.2.2.2 O confronto entre razão e irracionalidade em Camus

Outra premissa a ser considerada, nas relações entre a razão e o absurdo em Camus, é o recurso utilizado por Camus na busca por fazer compreensível o sentimento do absurdo. Este recurso de Camus é a confrontação. Com efeito, segundo o pensador, o absurdo se dá na experiência humana a partir da oposição entre duas realidades excludentes entre si. Como salienta André Maurois, o absurdo segundo Camus, não se encontra exclusivamente nem no ser humano e nem no mundo. De fato, o absurdo é a confrontação entre ambos. Ele ocorre na coexistência destes. (MAUROIS, s/d, p. 363).

[...] o absurdo será tanto maior quanto maior for a distância entre os termos da minha comparação. Há casamentos absurdos, desafios, rancores, silêncios, guerras, e também pazes. Em toda parte o absurdo nasce de uma comparação. Tenho fundamentos para dizer, então, que o sentimento do absurdo não nasce do simples exame de um fato ou de uma sensação, mas sim da comparação entre um estado de fato e uma certa realidade, uma ação e o mundo que a supera. O absurdo é essencialmente divórcio. Não consiste em nenhum dos elementos comparados. Nasce de sua confrontação. (CAMUS, 2008, p. 44)

Somada esta perspectiva de oposição à contingência da razão intuída por Camus, compreendemos mais profundamente a própria experiência do absurdo na vida do ser humano moderno. Trata-se, em suma, de um lado, da expectativa humana por racionalidade, e, de outro da irracionalidade do mundo expressa na existência humana.

Para Camus o absurdo é sempre paradoxo. É o confronto entre o que se espera e o inesperado. Em relação à razão, este absurdo se estabelece na realização do seu contrário, ou seja, na efetivação do sem-sentido.

Destarte, a razão para Camus é, antes de tudo, a expressão do sentimento inconsciente humano que busca clareza e familiaridade diante do universo e sua existência. “Compreender antes de mais nada é unificar” (CAMUS, 2008, p. 31). O desejo de racionalidade e o próprio pensar são em si evidências de uma experiência fragmentada na relação ser humano-mundo. Uma irreconciliação inquietante entre o desejo humano por familiaridade, pertença e clareza e os resultados de uma razão, em última instância, débil e contraditória.

de Sísifo” e “O Homem Revoltado”, considerados por muitos seus principais ensaios. Manoel da Costa Pinto situa Camus no extremo de uma tradição de ensaístas e moralistas que passa por Pascal e Chamfort. Inserindo Camus na linhagem dos ensaístas franceses, faz próprio de seu pensamento a recusa a um pensar excessivamente abstrato e incapaz de dialogar e responder às questões colocadas pelo indivíduo e sociedade de sua época.

Dada a impotência da razão, a experiência humana reveste-se do sem-sentido num mundo paradoxal, indecifrável e não sujeito às prescrições humanas. A aparente familiaridade decorrente de uma “ignorância simulada” e apaziguadora não é mais do que o resultado de elaborações que, ainda que sofisticadas, não fazem mais do que escamotear o fosso entre a certeza da existência e o conteúdo a esta agregado. O ser humano camusiano é um estranho diante de si mesmo e o mundo de sua existência. O “conhece-te a ti mesmo” socrático, destaca Camus, é neste sentido tanto “nostalgia quanto uma ignorância” (CAMUS, 2008, p. 33).

Em última instância, Camus não nega à ciência a capacidade de apreender os fenômenos, enumerá-los e descrevê-los, mas nega-lhe a capacidade de encontrar sentido nisto tudo. A ciência, segundo Camus, não responde ao essencial: o desejo humano por familiaridade e clareza. Neste sentido, ela é um fracasso relacionado à sua própria motivação principal; sobre ela triunfa o irracional, o avesso, a des-razão.

A temática da união e separação, tão presente no pensamento de Camus, solidifica-se ainda mais quando se leva em conta sua perspectiva em relação à razão. Deste modo, a própria contingência da razão expressa o absurdo no drama existencial humano. Recusada as ilusões da razão o que persiste é uma “nostalgia de unidade”. Superado o sonho iluminista antecessor, sobrepõem-se trevas às luzes. A ciência converge-se em hipótese. Sua lucidez em metáfora. Diante da nostalgia e incerteza apenas responde a obra de arte.

1.2.3 Absurdo e Cotidiano

Camus observa o absurdo na rotina. No ser humano ordinário e comum salienta a preocupação do dia-a-dia. “Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo [...]” (CAMUS, 2008, p. 27).

Esta rotina transcorrida “sem problemas a maior parte do tempo” (CAMUS, 2008, p. 27), segundo Camus, reflete o fato de que a existência humana é em muitos sentidos a expressão de uma alienação cotidiana que se dá através de todas as suas preocupações e atitudes. Trata-se de um torpor, instaurado pelo próprio corpo que recusa deparar-se com algo

que ameace sua subsistência. Destarte, quando se estabelece a lucidez, conseqüentemente se desfaz as ilusões e o mundo é visto em toda sua indiferença, alteridade e assombro. Esta própria estranheza do ser humano em relação ao mundo e a natureza é o reflexo da consciência absurda possibilitada pelo romper das cadeias alienantes do cotidiano.

Sendo implacável, ao subjugar tudo o mais à des-razão e ao sem-sentido, o absurdo é, ainda assim, marginal, dado a recusa em reconhecê-lo e a letargia do cotidiano. A vida maquinal é propriamente o convite insistente que busca expurgar o movimento de consciência que pressupõe o absurdo na condição humana. Ainda assim, na automatização da vida pode-se observar o vazio inconfesso residente no “coração” que se recusa a indagar. Na ruptura repentina da rotina insurge-se o “por quê” e o assombro. Superada a letargia inaugura-se a consciência do absurdo.

A lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas inaugura ao mesmo tempo um movimento da consciência. Ela o desperta e provoca a sua continuação. A continuação é um retorno inconsciente aos grillhões, ou é o despertar definitivo. Depois do despertar vem, com o tempo, a conseqüência: suicídio ou restabelecimento. Em si, a lassidão tem algo de desalentador. Aqui devo concluir que ela é boa. Pois tudo começa pela consciência e nada vale sem ela. (CAMUS, 2008, p. 27, 28)

Quando observado com lucidez o mundo retoma uma densidade antes escamoteada pelas ilusões. A percepção desta densidade do mundo equivale à consciência de que este segrega desumanidade e alheamento em relação à condição existencial humana. Nota-se aí a “hostilidade primitiva” travestida pelo ser humano através do artifício romântico de sublimação do real e do indiferente. Posta a lucidez do absurdo, nota-se que a natureza não compartilha do desespero existencial humano. De modo contrário, a natureza situa-se num plano diferente, distante e independente. (CAMUS, 2008, p. 28, 29)

Por outro lado, não só a indiferença do mundo evidencia o absurdo da condição humana. Estando-se sóbrio percebe-se, igualmente, o alheamento na relação entre os seres humanos. A própria sociedade humana segrega desumanidade, afirma Camus. Percebendo-se a pantomima dos gestos, seu caráter mecânico e sua falta de sentido, nota-se a estupidez e o ridículo nas relações humanas. O mal estar e a “náusea” que provém desta percepção são também sintomas do absurdo antes escamoteado pelos costumes cotidianos. (CAMUS, 2008, p. 29)

A experiência do ser humano absurdo compartilha assim, da indiferença partilhada entre a sociedade e a natureza. Deposto o cenário e o falso sentido, com o qual se revestia o

cotidiano, o ser humano absurdo encontra-se isolado diante de uma lucidez ausente na sociedade, que realiza-se através do “sono” cotidiano e uma natureza posta em um plano distinto ao da existência. O ser humano absurdo vê-se, de fato, como um “estrangeiro”. O mundo converge-se, repentinamente, para ele num “exílio sem solução”. Quando se experimenta o “divórcio” entre o indivíduo e a sua vida, o ator e o seu cenário, experimenta-se igualmente o sentimento absurdo. (CAMUS, 2008, p. 27)

A inevitabilidade da morte e a consciência da temporalidade da existência corroboram a experiência absurda estabelecida a partir da consciência. De fato, a limitação humana sentenciada pela morte é o critério maior para a demonstração do absurdo de toda pantomima frenética e preocupação social humana. Na transitoriedade e contingência da existência o ser humano absurdo vê anunciada a nulidade de suas muitas preocupações. “Nenhuma moral, nenhum esforço são justificáveis *a priori* diante das matemáticas sangrentas que ordenam nossa condição” (CAMUS, 2008, p. 30). Neste sentido morte e irracionalidade se atrelam como elementos de oposição a uma realidade frustrada diante da lucidez humana.

Em suma, a experiência do absurdo expõe a fragilidade das razões humanas, o automatismo de seus costumes e suas relações situadas elas mesmas em um maquinário cotidiano ofuscado pelo torpor em que se insere o dia-a-dia na existência. Subitamente rompe-se o torpor e desvela-se o sem-sentido, a contingência ante o tempo, e o mundo que nos despreza.

1.2.4 Romance e Absurdo

1.2.4.1 Arte e razão a partir do absurdo em Camus

Camus, em certo sentido, é tanto artista quanto filósofo. “Compreender” e “amar” são esforços comuns e concomitantes em seu pensamento. Interpenetram-se e se confundem (CAMUS, 2008, p. 112). A oposição entre arte e filosofia, segundo sua perspectiva, é arbitrária e repousa equivocadamente sobre a falsa pretensão de independência do artista em relação a sua obra e ainda da dissolução do filósofo em seu sistema. Mesmo que se possa falar em modos particulares da filosofia e da arte, o que persiste, sobretudo, em ambas as criações,

segundo Camus, é o comprometimento do criador com sua produção, que em relação a esta se transforma. A angústia criativa utiliza-se, assim, tanto da lucidez quanto da afetividade no fazer camusiano.

Como dito, no princípio do pensar, para Camus, está o anseio humano em criar e delimitar mundos. Este impulso, por sua vez, é propriamente consequência direta da contradição e do desacordo humano em relação à sua experiência. A motivação maior do pensar diz respeito diretamente, assim, à insatisfação humana diante da não-razoabilidade do mundo, seus paradoxos e sua contradição. Em suma, o desejo por unidade e clareza é o desejo por compreensão. Justamente neste sentido aproximam-se romancistas e filósofos, de acordo com Camus. Destarte, para Camus, as grandes produções romanescas não apenas “contam histórias”, mas “criam universos”. Balzac, Sade, Melville, Stendhal, Dostoievski, Proust, Malraux e Kafka convergem-se em romancistas-filósofos. O que torna suas criações possíveis é a inserção do pensamento em sua forma mais lúcida como inteligência ordenadora e ao mesmo tempo limitada (CAMUS, 2008, p. 113).

A inteligência apresenta no romance um caráter inerentemente limitado porque, segundo Camus, na arte triunfa o carnal. “A obra de arte nasce da renúncia da inteligência em raciocinar o concreto” (CAMUS, 2008, p.113). Ao mesmo tempo em que o pensamento lúcido situa-se na origem da arte ele mesmo se nega. Trata-se de uma filosofia não manifesta, convencida, por sua vez, da mensagem instrutiva da aparência sensível. É a opção pelas imagens em detrimento dos raciocínios. Ao mesmo tempo que expressa o drama reconhecido pela consciência, a obra de arte só o demonstra indiretamente.

Tanto a filosofia quanto a arte são fenômenos do absurdo para Camus. Não são refúgios e nem soluções ao absurdo da existência, mas consequências imediatas do divórcio entre anseio e existência na experiência humana. Dá-se assim uma “repetição monótona e apaixonada” do drama já presenciado no mundo: “o corpo, imagem inesgotável no frontão dos templos, as formas ou as cores, o número ou desespero” (CAMUS, 2008, p. 111). Destarte, Camus adverte que o absurdo repercute em todo pensamento e criação humana consciente. No universo absurdo a criação conserva a consciência e a divulga ao fixar as suas (des)a-venturas.

Na relação entre filosofia e arte, a obra de arte torna-se de má qualidade quando intenta ser explicativa. Ao contrário, a boa arte para Camus está sempre na medida da experiência humana, é mais testemunho do que cosmovisão. Limita-se a ilustrar experiências sedimentadas na existência humana, sem “sobrecarga e pretensão de eternidade”.

Essencialmente, para Camus, a boa obra de arte é aquela que “diz menos” (CAMUS, 2008, p. 113).

De outro modo, a recusa de Camus diante dos sistemas totalitários do pensamento, suas dogmáticas e pretensões de exaustividade, é tamanha a ponto de revelar-se em sua preocupação com a produção romanesca. Em distinção às artes “da forma” e “da cor”, onde indubitavelmente prevalece absoluta a descrição, Camus observa no romance a tentação contínua pelo “explicar”. Repousa no romance a maior intelectualização da arte; uma necessidade de lógica, raciocínios, intuição e postulados. O próprio romance tem suas exigências de clareza e unidade sendo reflexo direto da motivação que repousa no próprio ato do pensar. “Os jogos romanescos do corpo e das paixões” (CAMUS, 2008, p. 115) seguem, em certo sentido, as exigências de uma dada visão do mundo. É, de fato, neste campo comum às motivações do próprio pensamento, que Camus situa o perigo inerente à criação romanesca. Trata-se, com efeito, do intento de explicação, de tese, que em si busca estabelecer unificação e conforto, em suma: compreensão.

O “romance de tese” não interessa a Camus. Trata-se este de uma defesa, de um intento que busca provar determinada verdade pretensiosamente possuída. Esta criação realiza, propriamente, o mesmo erro que acomete o pensamento totalizador e dogmático. Em suma, carrega em si a pretensão de instruir segundo cenários estabelecidos a partir de incertezas. O romance verdadeiro em Camus, ao contrário, deriva-se da própria experiência do absurdo em seu criador. É em si reflexo de uma existência lúcida onde o pensamento, refletindo sobre si mesmo, compreende seu limite, transitoriedade e rebeldia. Não tendo a pretensão de resolver o absurdo, sobre o qual se debate o ser humano em sua existência, o romance absurdo limita-se em representá-lo. Em sua essência, o bom romance é para Camus verdadeiramente um sinal do próprio absurdo. Trata-se, propriamente, do reflexo da debilidade que repercute o pensamento humano. O artista absurdo revela, na sucessão de obras ressonantes, sua própria condição, que ecoa e se repete na obra do criador. A criação absurda é a própria extensão de uma vida absurda, exígua e revoltada. O grande artista, para Camus, é antes de tudo um grande “ser vivo”. (CAMUS, 2008, p. 113, 114)

Deste modo, no contraponto à “compreensão”, Camus situa o valor da arte, sobretudo, na “expressão”: “A expressão começa onde o pensamento acaba. Os adolescentes de olhos vazios que povoam templos e museus puseram sua filosofia em gestos. Para um homem absurdo, ela ensina mais que todas as bibliotecas”, sentencia (CAMUS, 2008, p. 114). Na “expressão” Camus verifica propriamente um exercício de desapego e de paixão. Transfigura-

se aí a tensão oriunda do anseio insatisfeito por clareza e racionalidade, ao mesmo tempo em que a gratuidade de uma obra sem pretensões. O desapego e a gratuidade se configura, de fato, a partir da perspectiva do absurdo, ou seja, do sem-sentido. Entretanto, se o criador encontra em sua obra um sentido, então se desfaz o absurdo e a gratuidade. De sua obra não mais pode se distanciar. Perde-se o desapego e a revolta quando reina a pretensão de compreender e explicar. A exigência de Camus feita à arte identifica-se com a própria exigência deste feita ao pensamento: quando o romance pretende “concluir”, e não ser apenas um esforço estéril, deixa de ser absurdo e realiza-se como ilusão.

1.2.4.2 Uma análise do absurdo em Dostoiévski

Objetivando ilustrar as ambigüidades inerentes à produção romanesca é que Camus debruça-se sobre a criação de Dostoiévski. Nesta, Camus encontra propriamente uma atitude similar àqueles que intentaram de início realizar a defesa do irracional ou “pensamento humilhado” na filosofia existencialista e fenomenológica, mas que, por fim, contraditoriamente aos seus intentos iniciais, culminaram no abandono do absurdo e no apego às ilusões (conf. CAMUS, 2008, p. 25-62).

Camus destaca que, de início, a obra de Dostoiévski, certamente, é marcada e motivada por uma profunda consciência do absurdo. É, de fato, este absurdo que o inquieta perante uma lucidez que o atormenta. Impera, assim, como elemento motivador do drama em Dostoiévski, tanto a lucidez quanto a revolta característica ao absurdo. De fato, Camus observa que todos os heróis de Dostoiévski questionam e se debatem profundamente quanto ao sentido da vida. Ao perguntarem pelo sentido da vida o fazem de modo tão intenso de maneira tal a admitirem necessariamente soluções extremas à questão. Para Dostoiévski “a existência é enganosa *ou* eterna” (CAMUS, 2008, p. 119).

Ao ilustrar as conseqüências da relação com o sem-sentido Dostoiévski, de fato, reflete o drama de sua própria existência, fustigada pelo desespero e a des-razão. Em o “Diário de um Escritor”, apresentam-se claramente os elementos do cenário absurdo: o anseio por felicidade e ao mesmo tempo a convicção do absurdo pleno para um ser descrente da

imortalidade. No confronto decorrente de tais elementos, Dostoievski insere o suicídio revoltado como vingança ante uma natureza zombeteira, inconcebível e desesperante. O suicídio é posto, assim, como ato de desaforo do ser humano que, reclamando por clareza e unidade, irredutível, recusa-se a aceitar algo que não ver possibilidade de compreender.

Visto que a resposta às minhas perguntas sobre a felicidade que recebo da minha consciência é de que só posso ser feliz em harmonia com o grande todo que não concebo, nem nunca poderei conceber [...] Visto que, enfim, nesta ordem de coisas, assumo ao mesmo tempo o papel de querelante e de querelado, de acusado e de juiz, e visto que julgo totalmente estúpida essa comédia por parte da natureza, e até considero humilhante, por minha parte, aceitar interpretá-la [...] Na minha qualidade indiscutível de querelante e querelado, de juiz e acusado, condeno essa natureza que, com tão impudente desaforo, fez-me nascer para sofrer – eu a condeno a ser aniquilada comigo. (DOSTOIEVSKI, *Apud*, CAMUS, 2008, p. 120)

Amplitude maior encontra esta temática em “Os possessos”, no drama do personagem Kirilov. O engenheiro Kirilov quer “sair da vida” por encontrar nela a “razão suficiente para se matar”. O drama se estabelece no confronto entre o anseio por “razões de viver” e a lógica da morte aduzida por Kirilov. Kirilov anseia por Deus, sabe da necessidade de sua existência como estabelecimento do sentido e da razão, entretanto, afirma sua impossibilidade e inexistência e conseqüentemente a lógica do suicídio e da morte.

Se Deus não existe Kirilov se faz Deus. A coragem da morte resulta-lhe na mais extrema liberdade. É a demonstração da profunda revolta. No suicídio de Kirilov, Camus destaca uma “ambição extraordinária” (CAMUS, 2008, p.121). Ao matar-se, Kirilov não expressa resignação, ressentimento ou amargura. Kirilov não se vê derrotado. Kirilov mata-se para ser Deus, para afirmar sua total insubordinação e sua “nova e terrível liberdade”. Para Camus, Kirilov é então um personagem absurdo por excelência.

Torna-se importante observar aqui que, como dito, ao inserir o problema do suicídio como possível resolução ante o absurdo, Camus conclui que este de fato é uma expressão de fuga, um salto em busca do conforto, uma renúncia frente ao desespero. Deste modo, o suicídio é comparável ao próprio recurso da fé, da esperança, ou mesmo aos intentos totalizadores da razão. Como tentativa de solução para o absurdo, o suicídio é uma das analogias da religião em Camus. Ao interrogar-se quanto à relação de conseqüência entre absurdo e suicídio, Camus conclui paradoxalmente que - sendo o absurdo a polarização constante e consciente entre anseio e insatisfação, desejo por clareza e irrazoabilidade, anseio por eternidade e fugacidade da vida - este exclui conseqüentemente o suicídio ao ver neste o anulamento de um pólo da contradição e conseqüentemente de toda esta. O ser humano

absurdo, em Camus, tem como marca a sua revolta, uma recusa insistente em fugir ao drama de sua existência.

Ainda assim, Kirilov caracteriza-se como “absurdo”, mesmo que com uma “reserva essencial”. O suicídio em Kirilov não representa loucura, fuga ou fraqueza. O homem comum, descrito por Dostoievski, “pueril e colérico, apaixonado, metódico e sensível”, distingui-se unicamente no que diz respeito a sua lógica irreduzível: se Deus não existe, Kirilov é Deus (CAMUS, 2008, p.121). Destarte, é na intenção de fazer compreendida esta lógica, que o próprio Kirilov caracteriza o atributo de sua divindade, estabelecida, sobretudo, na independência do ser. Caracterizando-se como Deus, Kirilov intenta indicar sua profunda e telúrica liberdade, sua insubordinação a um ser imortal e às conseqüências desta advindas.

Em meio a tudo isto, uma frase de Kirilov esclarece o motivo de seu contraditório suicídio: “sou infeliz porque sou obrigado a afirmar minha liberdade” (DOSTOIVESKI, *Apud.* CAMUS, 2008, p.123). Ao matar-se, Kirilov afirmava de maneira radical sua plena liberdade e sua extrema insubordinação. Kirilov se mata porque é livre. Bastando-lhe a liberdade existencial da insubordinação metafísica e a compreendendo em suas mais profundas conseqüências (“se tu sentes isso, és um czar e, ao contrário de matar-se, viveras no auge da glória”), Kirilov, contudo, decide viver sua liberdade da maneira mais extrema.

Em seu suicídio reside certamente a gratuidade, o esforço estéril inerente ao ser humano absurdo de que fala Camus - exceto em seu intento pedagógico ou de testemunho, que busca mostrar à humanidade a glória da liberdade, ao mesmo tempo que, sua dolorosa vivência. Kirilov intenta com a sua morte a “última revolução” que mostrará aos seres humanos sua inefável grandeza, residente em sua extrema liberdade.

A aventura de Kirilov certamente constitui-se no testemunho de um ser absurdo. Este testemunho encontra reflexo em outros personagens dostoievskianos - de outro modo, Stravoguín e Ivan Karamazov verdadeiramente “exercitam na vida prática verdades absurdas”, (CAMUS, 2008, p. 123); Stravoguín segundo sua absoluta indiferença e Ivan em sua radical dignidade e rebeldia.

Ainda assim, o que se dá, entretanto, no decorrer da produção de Dostoievski, afirma Camus, é uma “completa inversão metafísica” (CAMUS, 2008, p.124).

Nas anotações seguintes do “Diário de um Escritor”, diante das críticas elencadas em relação à lógica suicida, Camus adverte que Dostoievski acaba por concluir pela necessidade vital da crença na imortalidade para o ser humano, chegando a caracterizar tal estado de fé

como o “estado normal da humanidade” (CAMUS, 2008, p.125). Por fim, estabelecendo uma espécie de silogismo, Dostoievski sentencia: “sendo assim a imortalidade da alma humana existe sem qualquer dúvida” (*Apud.* CAMUS, 2008, p. 125).

Ainda no último romance de Dostoievski, no ressoar de um intenso embate metafísico, Camus destaca a afirmação cega e convicta da ressurreição feita por Aliocha, ao ser indagado por uma criança sobre a veracidade da mensagem religiosa: “Com certeza nós nos encontraremos de novo e contaremos alegremente tudo o que nos aconteceu.” (*Apud.* CAMUS, 2008, p. 125).

Tal embate metafísico, reproduzido nas obras de Dostoievski, é, segundo a perspectiva de Camus, o reflexo direto do próprio drama existencial do escritor russo. Estabelecendo uma contraposição entre “Os Karamazov” e os “Possessos”, Camus compreende a opção de Dostoievski por aqueles em detrimento destes. Aliocha, como diz Camus, troca sua divindade por felicidade. É certamente esta a escolha vista por Camus em Dostoievski. Kirilov, Stravroguin e Ivan são rejeitados. Mesmo que Kirilov tenha se matado para testemunhar a “terrível liberdade” humana, Dostoievski, segundo Camus, prefere a segurança e o conforto da alegria e convicção de Aliocha. Configura-se, assim um “salto” da fé, em muito similar ao salto de Kierkegaard perante o desespero e o paradoxo.

Deste modo, Dostoievski, apesar de toda lucidez que pressente o absurdo na existência humana, não pode ser caracterizado por Camus como um romancista absurdo. Seu drama e sua lucidez conferem unicamente um salto emocionante: “É uma adesão tocante, cheia de dúvidas, incerta e ardente”. (CAMUS, 2008, p. 125).

Falando sobre os *Karamazov*, Dostoievski escrevia: “A questão principal que será perseguida em todas as partes deste livro é a mesma do que padeço, consciente ou inconscientemente, a minha vida inteira: a existência de Deus.” É difícil acreditar que um romance tenha sido suficiente para transformar em alegre certeza o sofrimento de toda uma vida. Um comentarista aponta com toda a razão: Dostoievski está comprometido com Ivan – e os capítulos afirmativos dos *Karamazov* exigiram três meses de esforços, enquanto aquilo que ele chamava de “as blasfêmias” foram compostas em três semanas, em plena exaltação. (CAMUS, 2008, p.125, 126)

Por fim, mesmo que se possa duvidar da adesão de Dostoievski, Camus caracteriza seu romance, não como uma obra absurda, mas sim uma obra que expõem o problema absurdo (CAMUS, 2008, p. 126). Em detrimento do que pensa Stavroguin, Dostoievski prefere a “vergonha”. Ao rejeitar Kirilov, Stravroguin e Ivan, renega propriamente o absurdo. O problema, entretanto, resume-se, sobretudo, na “resposta” e “tese” inserida no romance

dostoievskiano. Sendo a obra absurda aquela que não dá respostas, Dostoievski desta se exclui. A resposta de Dostoievski é a “convicção apesar de tudo”, a adesão incondicional. Familiarizado com o raciocínio absurdo, e tocado pela lucidez que este evoca, Dostoievski, entretanto, o renega.

1.2.4.3 O absurdo em Kafka: “O Processo” e “A Metamorfose”

Contradição semelhante Camus encontra também na obra de Franz Kafka. Ainda que reconheça a integralidade do caráter absurdo em “O Processo”, Camus salienta, entretanto, o triunfo da esperança em outras obras de Kafka. Para nosso intuito aqui, entretanto, nos detivemo-nos unicamente às duas obras kafkanianas consideradas por Albert Camus como expressões integrais de uma arte absurda: “O Processo” e “A Metamorfose”.

Sobretudo, em “O Castelo” observa-se o caráter distinto e a intenção de continuidade em relação ao drama de Joseph K., personagem central de “O Processo”. Se “O Processo” se adéqua perfeitamente ao que se espera de um romance absurdo - ausência de respostas, desespero, revolta, lucidez mesclando-se a indiferença e mutismo – “O Castelo” constitui-se propriamente na tentativa de evasão do drama absurdo. Enquanto “O Processo” limita-se a expor o problema, suscitando as fragilidades da razão e do sentido, “O Castelo” constitui-se, para Camus, justamente na tentativa de solução. Enquanto um diagnostica, outro pretende curar. Um limita-se a descrever, o outro pretende explicar. Neste sentido, para Camus, tais obras não andam na mesma direção, embora, uma possa ser entendida como pretensa continuação da outra, uma espécie de um todo compreendido em “introdução” e “conclusão”.

Certamente “O Processo” é uma afirmação contundente do absurdo da condição humana. Paradoxalmente, o efeito atônito da obra dar-se na aparente naturalidade com que é encarada a saga existencial de Joseph K. De fato, os acontecimentos que sucedem a Joseph K. não são naturais em si; o trágico na narrativa, porém, suscita-se na ignorância desinteressada de Joseph perante um acusação que lhe ameaça a vida: Joseph K. sabe-se acusado, mas não tem conhecimento do conteúdo desta acusação; quer defender-se, mas quanto ao caráter desta motivação é indiferente. Na contraposição entre a gravidade da acusação e a alienação do personagem revela-se o trágico.

O alheamento de Joseph K. perante o perigo iminente da morte deixa entrever a nulidade do amor, dos fatos, e da manutenção da vida, ao mesmo tempo, que a loucura e o absurdo de sua rotina existencial, ininterrupta e despreocupada. Joseph sem dar-se conta do que realmente está em questão dá prosseguimento a uma vida aparentemente normal. O desespero que se espera de sua condenação e a ameaça iminente à sua vida é minado por sua descrença e alienação. Joseph chega a duvidar de sua sentença, de fato, apenas supõe sua condenação. Por fim, sua alienação encerra-se com a mesma terrível e trágica naturalidade de então: cortês e indiferente, a morte lhe encerra a torpe rotina. “Como um cachorro” Joseph K. conhece o fim de sua existência. (CAMUS, 2008, p.146)

O relato letárgico em “O Processo”, caracterizado pela indiferença e alienação de Joseph K. diante de eventos de tamanha gravidade, estabelece um paradoxo singular e ao mesmo tempo evidente em Kafka: “Quanto mais forem as aventuras do personagem, mais perceptível será a naturalidade do relato: ela é proporcional à distância que se pode sentir entre a estranheza da vida de um homem e a simplicidade com que esse homem a aceita.” (CAMUS, 2008, p. 146). De fato, este artifício em Kafka é que expõe tenazmente o absurdo da existência e a incoerência e insanidade da esquiva figurada na atitude de Joseph K. – representante aqui de todo ser humano ancorado na insana esperança.

Percebem-se assim nitidamente os elementos do problema expostos em “O Processo”. Trata-se, sem dúvida, da própria imagem da condição humana. “O Processo” é o reflexo da própria condição existencial pressentida por Kafka; a transposição, em imagens, de seu drama pessoal. O ser humano em geral e o próprio criador é que se adéqua à condição de condenado. Por mais que se possa esperar, a mensagem em “O Processo” demonstra a inevitabilidade da morte e a ausência de “surpresas” que se espera ao final. Joseph K., o reflexo do drama existencial e da própria condição humana, “sem alardes e com uma certa nostalgia e rendição” (CAMUS, 2008, p.146), relaciona o seu fim indistintamente à morte de um cão: cessam-se as narrativas de sentido, os subterfúgios, reconhece-se friamente a falta de sentido, a incoerência e a nulidade das ilusões.

Nunca se assombrará o suficiente dessa falta de assombro. Em tais contradições é que se reconhecem os primeiros sinais da obra absurda. O espírito projeta no concreto sua tragédia espiritual. E só pode fazê-lo por meio de um paradoxo perpétuo que dá às cores o poder de expressar o vazio e aos gestos cotidianos a força de traduzir as ambições eternas. (CAMUS, 2008, p. 147)

Para Camus, Kafka é o criador de uma literatura imersa em meio aos símbolos. Dado este caráter simbólico, pode-se reconhecer em sua obra a relação entre dois mundos distintos: o cotidiano e a transcendência deste na alma humana. Reflete-se assim em sua produção o divórcio que separa a grandeza da alma, em seus anseios mais profundos, e a precariedade e os limites do corpo: “O absurdo é que a alma desse corpo o ultrapasse tão desmedidamente”, afirma Camus em relação ao que compreende da expressão kafkaniana (2008, p.148).

Ecoam na obra de Kafka os “problemas da rua” (CAMUS, 2008, p.148), ou seja, os dilemas humanos imersos em meio ao cotidiano. A partir da condição humana, vislumbra-se o interesse de Kafka em fazer transparecer “uma implacável grandeza” ao mesmo tempo que “uma absurdidade fundamental” (CAMUS, 2008, p.148). Na representação deste absurdo, toma forma um “jogo de contrastes paralelos” na criação de kafkaniana. Sendo o símbolo um canal de relação entre dois planos distintos, o léxico de correspondência entre estes dá-se de forma genérica e não precisa. É preciso evocar o que se apresenta nos contrastes, ambigüidades e vacilações perpétuas entre o natural e o extraordinário, o indivíduo e o universal, o trágico e o cotidiano, o absurdo e o lógico. Para Camus, situa-se aí o segredo de sua obra ao mesmo tempo que sua ressonância e significação. “São paradoxos que é preciso enumerar, contradições que é preciso reforçar para compreender a obra absurda.” (CAMUS, 2008, p. 147).

Em “A Metamorfose” observa-se esta relação e contraste ao notar-se que esta trata de uma “iconografia de uma ética da lucidez”, ao mesmo tempo, que do próprio horror humano ante os animais que habitam em si e que facilmente podem vir à tona. Destarte, “A Metamorfose”, num artifício similar a “O Processo”, projeta o absurdo e o trágico na cumplicidade entre o lógico e o cotidiano. De fato, Kafka, paradoxalmente, expressa a tragédia no cotidiano e o absurdo no lógico. Assim, Samsa é um caixeiro-viajante que ao ver-se se transformando em um inseto inquieta-se unicamente com o possível aborrecimento de seu chefe ante sua ausência. Frente à inusitada aventura do caixeiro-viajante nota-se apenas “um leve aborrecimento”, insensato e incoerente aos olhos do leitor. Camus reconhece neste artifício o matiz de toda a arte kafkaniana: “Quando Kafka quer expressar o absurdo, lança mão da coerência.” (CAMUS, 2008, p. 150)

É conhecida a história do louco que estava pescando numa banheira; um médico que tinha suas idéias sobre os tratamentos psiquiátricos lhe perguntou “se estavam mordendo” e obteve uma resposta rigorosa: “Claro que não, imbecil, isso é uma banheira.” Esta história é do gênero barroco. Mas nela se percebe de maneira sensível como o efeito absurdo está ligado a um excesso de lógica. O mundo de Kafka é na

verdade um universo indizível onde o homem se dá o luxo torturante de pescar numa banheira, mesmo sabendo que dali não sairá nada. (CAMUS, 2008, p. 150)

Em seu princípio, a obra de Franz Kafka é então para Camus uma obra absurda. O problema do absurdo, de fato, encontra representação na criação kafkaniana. Em relação a “O Processo”, Camus é enfático: “nada falta”, “a carne triunfa”, “o sucesso é total” (CAMUS, 2008, p.150).

1.2.5 Absurdo e Esperança: Considerações Finais sobre o Absurdo

O ser humano absurdo descrito por Camus é o ser humano que faz absoluta a existência, enquanto marcada pela convicção de seu destino de morte e revestida pela solidão. A postura resoluta de Camus nega, absolutamente, toda provável verdade que exclua a convicção de morte, em relação a qual a vida deve ser decidida. O limite da existência adquire deste modo um caráter irremediável. De fato, o caráter absoluto que adquire esta limitação é o elemento motivador da profunda angústia existencial característica ao ser humano consciente descrito por Camus. A consciência deste estado irremediável mantém o que de mais extenuante pode haver na experiência existencial humana. O absurdo subsiste necessariamente através da exclusão da esperança.

Assim, por exemplo, quando Camus faz distinção entre a obra de arte “explicativa” e “descritiva” ou, ainda, quando analisa as narrativas de Dostoiévski e Kafka, buscado nestas a expressão ou rejeição do absurdo, subsiste como critério fundamental a efetividade da esperança ou do desespero.

De outro modo, tanto o fracasso da razão quanto da religião na experiência humana absurda, em última instância, são necessários como elementos corroborantes da desesperança existencial humana. Destarte, estar *absurdido* significa a insuficiência de qualquer narrativa explicativa para esta condição. Superada as pretensões de solução, resta a solidão e o absurdo, sobre o qual, segundo Camus, deve o ser humano agarrar-se como única medida de felicidade nesta vida fugaz.

Neste sentido, a esperança não é mais do que “esquiva” (CAMUS, 2008, p.22). Ela maquia a existência, eximindo da situação sua seriedade absoluta, seu caráter incondicional.

O drama de Joseph K. é o reflexo direto da própria situação de delírio e letargia do ser humano, quando não defrontado tenazmente pelo absurdo. Este mesmo delírio Camus vê expresso nas conclusões de pensadores como Kierkegaard, Chestov, Jaspers, Heidegger, Husserl e Dostoievski. Em última instância, não importa para Camus se estes, de fato, tenham vislumbrado o absurdo fundamental da existência humana, o que se sobressai é a recusa do absurdo em suas conclusões.

Diferentemente, Camus quer sacrificar tudo à perspectiva absurda. O absurdo se estabelece então como experiência fundamental e direcionadora. A essência da existência é seu caráter absurdo. Considerando o absurdo verdadeiro, faz deste o critério de valorização na vida. Paradoxalmente, este se torna o campo semântico da existência. Tudo o mais deve convergir e relacionar-se ao absurdo.

O que é colocado em questão, segundo Camus, é a honestidade em relação à evidência absurda. Ainda que negligenciado, o absurdo é a única evidência para a qual a existência aponta e, como realidade, a existência é a única experiência humana. Conseqüentemente, o absurdo não pode ser uma experiência passageira e irrelevante. Não é o caso de estabelecer uma “consciência” opaca que, fazendo saliente o drama existencial humano, culmina em sublimação com base em um plano e sentido maior, um reencontro futuro, que, por fim, não faz mais do que relativizar a existência sobre a qual fala e fugir ao presente no qual vive.

Por isso a esperança é fuga e alienação em troca de conforto e segurança existencial (CAMUS, 2008, p.22). Camus adverte que, contraditoriamente, esta esperança – seja em outra vida ou em uma grande idéia que se sobrepõem a esta e a ultrapassa –, buscando dar sentido existencial, acaba por trair o ser humano ao privar este de sua própria existência.

Recusar a esperança é fazer-se lúcido e, conseqüentemente, fazer-se livre, adquirindo a única felicidade possível que desta liberdade pode advir. “Anteriormente tratava-se de saber se a vida devia ter um sentido para ser vivida. Agora parece, pelo contrário, que será tanto melhor vivida quanto menos sentido tiver” (CAMUS, 2008, p. 65).

Por tudo isso, não existe Deus para Camus, nem tão pouco uma vida pela qual se preocupar que não seja esta. Mesmo que deseje o céu ou a segurança dos princípios racionais humanos, estes já não dizem nada a Camus. De fato, não são evidentes, não se demonstram certos perante as contradições da existência e depõem contra a única certeza que a vida trata de demonstrar: o absurdo.

Se a vida humana não tem sentido, resta ao ser humano unicamente a sua existência, justamente esta que tão insistentemente busca o sentido e a razão.

Não sei se este mundo tem um sentido que o ultrapassa. Mas sei que não conheço esse sentido e que por ora me é impossível conhecê-lo. O que significa para mim significação fora da minha condição? Eu só posso compreender em termos humanos. O que eu toco, o que me resiste, eis o que compreendo. E estas duas certezas, meu apetite pelo absoluto e pela unidade e a irredutibilidade deste mundo a um princípio racional e razoável, sei também que não posso conciliá-las. Que outra verdade poderia reconhecer sem mentir, sem apresentar uma esperança que não tenho e que não significa nada nos limites da minha condição? (CAMUS, 2008, p. 63)

O absurdo é o contrário da esperança (CAMUS, 2008, p.49). Trata-se, de fato de desaprender a esperar (CAMUS, 2008, p. 64). Feito isto, em relação ao mundo o ser humano se impõem a partir de sua lucidez e rebeldia. O presente sem ilusões constitui-se em sua dura pátria. Desta realidade absurda deriva-se a profundidade existencial jamais vista.

A consciência do destino devastador, contraposta à obstinação e rebeldia, restaura a grandeza da condição humana. Aliado à persistência, o absurdo traz de volta à vida um valor antes esquecido. Todo o ceticismo e aridez que deste deriva-se é recompensado pelo orgulho inigualável que desta experiência se extrai.

O espetáculo do orgulho humano é inigualável. Nenhum descrédito o afetará. Essa disciplina que o espírito impõe a si mesmo, essa vontade armada dos pés à cabeça, esse cara a cara têm algo de poderoso e singular. Empobrecer essa realidade cuja inumanidade constitui a grandeza do homem supõe empobrecê-lo também. Compreendo então por que as doutrinas que me explicam tudo ao mesmo tempo me enfraquecem. Elas me livram do peso da minha própria vida, e no entanto preciso carregá-lo sozinho. (CAMUS, 2008, p. 67)

Ainda assim, o que se buscou destacar, sobretudo, na descrição do absurdo, conforme encontrado em Camus, é sua efetividade em uma relação de comparação e conseqüente defasagem. Como destaca Barreto, pensadores como Sartre, Malraux e Camus “descobriram no mundo ocidental a defasagem entre a vida real e as idéias dos homens” (BARRETO, s/d, p.43). Assim, por exemplo, escrevia Malraux: “Existe no coração do mundo ocidental um conflito sem esperança... ele ensina à consciência como desaparecer e nos prepara para os reinos metálicos do absurdo.” (*Apud.* BARRETO, s/d, p. 43).

Diante da busca pela razão e pela ordem, a experiência absurda depara-se com o caos e a irracionalidade. Neste sentido, o absurdo “é a constatação da aparente irreduzibilidade do mundo às categorias racionais.” (BARRETO, s/d, p. 44).

Certamente não é a originalidade que marca “O Mito de Sísifo”. Pelo contrário, trata-se da expressão de uma sensibilidade esparsa (CAMUS, 2008, p. 16). A percepção intensa do absurdo presente em suas páginas é o resultado de um tempo que questionou profundamente as narrativas de sentido aplicadas à existência. Tanto a religião quanto a razão fazem parte de tais narrativas. Não é Camus a negação de tais narrativas – não mais que a própria existência. O absurdo é uma experiência existencial.

Se a existência estabelece um problema – a beleza, o desejo de eternidade, unidade e felicidade contraposto à impossibilidade de vivência plena de tais realidades -, Camus nega duas possíveis soluções: o suicídio e a fé. Caminha para uma terceira via caracterizada pelo absurdo – está não é nem esperança, nem desistência. Sem ilusões e falseamentos o ser humano compreende em sua lucidez os limites e possibilidades reais da vida – o ser humano absurdo tem o “conhecimento preciso dos muros que o cercam” (CAMUS, 2008, p.30).

É deste modo que o ser humano absurdo demonstra-se apto a esgotar intensamente as possibilidades de sua existência. Não espera mais do que a existência, e por isso em meio a esta se torna um conquistador, um ator, um sedutor (CAMUS, 2008, p. 99-104). O absurdo é liberdade, na medida em que conscientiza para a necessidade de viver intensamente um destino limitado: “sentimos plenamente a vida, a revolta, a liberdade” (BARRETO, s/d, p. 55).

A coragem de Camus está, de fato, na desesperança – que Camus faz questão de diferenciar do desespero - implicada por sua atitude. Paradoxalmente, a vida encontra seu sentido no absurdo. O absurdo converge-se em regra de vida.

Sísifo, um mortal condenado pelos deuses, como castigo recebeu uma única tarefa: empurrar até o cume de uma íngreme montanha um rochedo que inutilmente voltava a cair, para novamente seguir-se a tarefa irremediável e perene do condenado. Destarte, como escreve Camus, Sísifo foi condenado a ser o trabalhador inútil dos infernos (CAMUS, 2008, p.139).

Este trabalhador é também na linguagem de Camus o “herói absurdo” por excelência, dado suas paixões e seu tormento. Com efeito, Albert Camus vê em Sísifo o desprezo pelos deuses, o ódio à morte e a paixão pela vida. O “herói absurdo” é consciente, e sobre esta

consciência faz-se trágica a sua narrativa. Que tormento haveria se Sísifo esperasse pela libertação ou absolvição de sua extenuante tarefa? Sísifo, ao contrário, “conhece toda a extensão de sua miserável condição” (CAMUS, 2008, p. 139). Lúcido, ele a despreza.

Paradoxalmente, “as verdades esmagadoras desaparecem ao serem reconhecidas” (CAMUS, 2008, p. 139). Para Camus, felicidade e absurdo são dois filhos da mesma terra, irmãos inseparáveis, que fazem Sísifo, não só absurdo, mas também feliz. “É preciso imaginar Sísifo feliz”. (CAMUS, 2008, p.141)

*Grito que tudo é absurdo
mas não posso duvidar de meu grito.*

(CAMUS, O Homem Revoltado)

2 A REVOLTA METAFÍSICA

O segundo capítulo desta pesquisa focaliza-se sobre o eixo subsequente ao absurdo em Camus. A “revolta” é o princípio de ação no pensamento do escritor argelino. Desta deriva-se uma ética ao mesmo tempo libertadora e limitadora. Mais do que uma contradição, a “revolta” é antes de tudo desdobramento e continuidade criativa em relação ao absurdo.

Camus observa que no princípio de toda revolução - seja no pensamento, na história, ou na arte – situa-se a revolta motivada pela insatisfação com a realidade. É neste sentido que toda revolta é metafísica: ela é insurreição contra o Criador, e igualmente contra a criação. Desembocado em violência esta revolta destitui o tênue “conforto” da existência – a solidariedade entre humanos. Por isso a revolta verdadeira é a revolta que unifica os seres humanos, expressão de uma natureza de justiça, critério e juízo de toda atitude e ação. Esta revolta, ainda assim, recusa Deus, recusa a eternidade, e subsiste a partir da existência. É revolta e, ainda assim, absurdo.

Inicialmente abordamos a relação entre a revolta e o absurdo. Neste sentido, retomam-se, implicitamente, os fundamentos do absurdo descritos no capítulo anterior, para observar a movimentação em questão e as justificativas de elevar-se a revolta a elemento de grande importância no pensamento camusiano.

A análise da relação entre a revolta e o absurdo é seguida por uma definição mais clara e aprofundada da revolta. Esta análise focaliza-se sobre o aspecto metafísico desta insurreição. Julgamos ser este aspecto o fundamental na perspectiva da revolta em Camus. Tudo o mais procede desta perspectiva.

O leitor há de observar uma descrição detalhada, do pensamento e produção de personagens destacados por Camus como protagonistas em meio à rebelião contra o Criador. Julgamos ser necessária esta descrição, em primeiro lugar, por ser parte substancial do ensaio principal de Camus dedicado a revolta; em, segundo lugar - esta justificativa relaciona-se com a primeira –, se Camus reserva espaço considerável a tais análises é porque no juízo que faz de tais produções se esclarece e observa sua própria perspectiva ante a revolta.

A parte final do capítulo trata de expor de modo mais evidente, a partir da relação com o que foi apresentado, a perspectiva sobre a revolta em Camus. Trata-se do que Camus denominou “pensamento mediterrâneo”. O leitor observará que, em certo sentido, se trata

mesmo de uma mediação. Esta última parte tem um caráter de conclusão. É, deste modo, que encerramos este segundo capítulo apontado para a problemática suscitada pelo absurdo e pela revolta em relação à religião. Este será o problema central do terceiro e último capítulo desta pesquisa.

2.1 REVOLTA E ABSURDO

A revolta é para Camus, a evidência primitiva e significativa da experiência absurda. Destarte, é a partir da revolta que Camus irá fundamentar os valores e princípios da existência. Em relação ao absurdo, esta é superação e continuidade em um cenário onde persiste a preocupação pela vida e a busca de sentido. Sobretudo, a revolta é em Camus a afirmação de um princípio em meio a um tempo imerso na não-significação e no niilismo. Dado o ambiente absurdo, o ser humano absurdo, decidido a viver unicamente com o que sabe, torna-se revoltado. O ser humano revoltado é o ser humano que tem consciência de sua condição esmagadora e diante dela se posiciona sem subterfúgios. A revolta é o resultado direto da perplexidade humana ante sua condição; é também a sua inconformidade.

Se em “O Mito de Sísifo” Camus questiona-se quanto às razões do suicídio, em “O Homem Revoltado” o questionamento se faz em relação a legitimidade do assassinato. Se a negação absoluta apresentou-se como a preocupação fundamental de “O Mito de Sísifo”, é a revolta, muitas vezes manifesta como negação parcial, como lógica de morte aplicada a outros o problema formulado por Camus em “O Homem Revoltado”. Trata-se de saber se, de fato, a inocência, quando age, não pode deixar de matar (CAMUS, 1996, p. 14). Há, de fato, uma lógica que consinta na morte do outro? “No tempo das ideologias”, afirma Camus, “é preciso decidir-se quanto ao assassinato.” (CAMUS, 1996, p. 14)

Em cenários de negação, Camus indica a proximidade do niilismo absoluto com a justificação do assassinato. Ao legitimar o suicídio o niilismo, caracterizado a partir de sua profunda indiferença pela vida, instaura a banalização do assassinato a partir de sua lógica monótona de indistinção. Deste modo, segundo Camus, os valores de negação que alimentaram o suicídio, num processo de exacerbação, culminam no assassinato legitimado. O suicídio coletivo apresenta-se como um desdobramento sombrio da morte: ao matar-se se reivindica agora para si o direito sobre a vida de outrem. Desfaz-se a gratuidade ou o desdém

do suicídio solitário - que recusando o mundo de sua existência, afirma a partir de sua própria morte o mundo de seus anseios - para instaurar-se o pretense direito de eximir a vida de outros na insubordinação frente ao mundo que se recusa. Com efeito, segundo afirma Camus, a negação absoluta não se esgota na ação do suicida solitário. De outro modo, ela se realiza na destruição absoluta de si mesmo e dos outros. Do suicídio ao assassinato compreende-se assim certa progressão lógica num cenário de absoluta negação. Por fim, o assassinato é a motivação de uma “inteligência infeliz, que prefere ao sofrimento de uma condição limitada a negra exaltação em que o céu e a terra se aniquilam.” (CAMUS, 1996, p. 18)

Na relação suicídio-assassinato Camus compreende uma mudança na própria concepção de mundo. O suicídio, assentado sobre uma forte ênfase de negação, expressava-se como a recusa da criação, do mundo e da própria existência. Diante do sem-sentido da existência e do desespero na condição humana o ser humano decide-se pelo suicídio como uma espécie de trapaça, à semelhança do que escreve Dostoievski em “Diário de um Escritor”. Por outro lado, em relação ao assassinato, o que se vê, em detrimento de uma negação radical, é apenas uma negação parcial aplicada, por sua vez, àqueles que não compartilham da mesma ideologia. No assassinato ideológico, e sua conseqüente justificação, unicamente “os outros” são compreendidos como trapaceiros. É deste modo que a “época das ideologias” desterra, escraviza ou mata milhões de seres humanos por conta de uma pretensa verdade e razão. (CAMUS, 1996, p. 14).

O álibi aqui, segundo Camus, parece mesmo irrefutável. A filosofia ideológica acaba por transformar assassinos em juízes (CAMUS, 1996, p.13). Diferentemente dos crimes passionais, onde se recorre a uma emoção extrapolada como desculpa para um ato impensado, o “crime perfeito” das ideologias, praticado a partir de acurada premeditação, não se desculpa, apenas se justifica através da razão. Escamoteado o aspecto de transgressão, o crime torna-se lógico por conta de seu abrigo em uma doutrina. Trata-se agora de um ato racional e justificado, convergido na própria lei. A ideologia burla a própria consciência. O julgamento torna-se turvo quando o crime julga revestir-se de inocência. A lógica assassina neste caso se defende a partir da liberdade ou uma verdade maior ou superior. De outro modo persiste aqui, possivelmente de forma mais tenaz, a crítica de Camus às verdades absolutas.

Como regra de vida, o absurdo, segundo Camus, é ambíguo e contraditório. Quando deste se quer intuir uma regra de conduta e ação, num primeiro instante o que se obtém é a indiferença característica à descrença radical e ao sem-sentido. Assim, deste ponto de vista, o absurdo não estabelece valor algum: “tudo é possível e nada tem importância.” (CAMUS,

1996, p. 15). Não se distingue aqui suicídio e assassinato, ambos têm sua semântica dissolvida em meio à des-razão. O que se estabelece então referente ao assassinato é no mínimo a sua possibilidade. Assim, na efetivação da atitude absurda deve-se estar pronto a matar ou deixar que outros matem por si. De fato, na ausência de um critério de valor, “acaso” e “capricho” se sucedem em uma existência privada de sentido. Destarte, niilismo e negação absoluta, bem como as ideologias, reservam, à sua maneira um “lugar privilegiado” ao assassinato.

Não há pró nem contra, o assassinato não está certo nem errado. Podemos atizar o fogo dos crematórios, assim como também podemos nos dedicar ao cuidado dos leprosos. Malícia e virtude tornam-se acaso ou capricho. (CAMUS, 1996, p. 15)

A ambigüidade da ética absurda se estabelece quando, por outro lado, o pensamento absurdo afirma o valor da vida ao compreender nesta o elemento imprescindível à consciência e à manutenção do confronto que estabelece o absurdo. A conclusão de Camus, em “O Mito de Sísifo”, acaba por rejeitar o suicídio caracterizando este como meio de fuga e evasão ante o absurdo. O suicídio é compreendido como a aceitação máxima do absurdo, o esfacelamento da revolta, em suma, a resolução da tensão constante e possibilitadora do absurdo. Na relação exigência-recusa o suicídio culmina por suprimir o pólo humano da comparação. É deste modo que, recusado o suicídio, a coerência da lógica absurda condena igualmente o assassinato. Contraditoriamente à indiferença aferida anteriormente se estabelece aqui a vida como um bem universal para a humanidade. A decisão de viver segundo os termos do absurdo é, assim, a decisão de viver a partir da revolta frente o anseio humano profundo por realização plena e a consciência dos limites da existência. A manutenção deste confronto implica na manutenção da própria vida. Neste sentido, segundo Camus, assassinato e suicídio se convergem: “ou se aceitam a ambos ou se rejeitam a ambos.” (CAMUS, 1996, p. 17)

Por tudo isso, o absurdo em si é descrito em Camus a partir da contradição. Este equivale, a partir de um ponto de vista existencial, à própria dúvida cartesiana, ou seja, o caráter de premissa ou motivação inicial. De modo algum pretende estabelecer-se como ética, resposta ou critério para a existência. Desde a própria expressão do pensamento absurdo Camus destaca sua contradição, tendo em vista o paradoxo da presença de uma lógica e raciocínio em um sistema que de antemão afirma a não-significação de toda filosofia. De fato, para Camus o pensamento absurdo paradoxalmente procura atribuir um mínimo de coerência ao que a partir de si compreende-se como incoerente. Deste modo, o raciocínio absurdo, num movimento de contradição, acaba por buscar um sentido através da afirmação do irracional e do incompreensível.

Por outro lado, a afirmação da vida a partir da lógica absurda, guarda em si igualmente uma contradição, quando se tem em vista que o próprio fato de viver é a expressão em si de um juízo de valor. Em um sistema que exclui juízos de valor a vida em si é contradição. Certamente, como reconhece o próprio Camus, a única atitude coerente amparada pela não-significação é o absoluto silêncio, ou seja, mesmo o silêncio deve ser destituído de qualquer significado. “A absurdidade perfeita é muda”, afirma Camus (CAMUS, 1996, p.19). A fala unicamente demonstra sua transitoriedade ou parcialidade.

Nisto tudo se compreende o equívoco da posição absurda, se pretensiosamente busca refugiar nesta uma regra de vida. Reconhecendo-se sua força e legitimidade em meio aos descabros de duas grandes guerras, ainda assim, deve-se afirmar seu caráter inicial e limitado. O absurdo, segundo Camus, em sua qualidade de emoção resguarda para si um movimento natural de superação. Como um sentimento entre outros, Camus reconhece sua não-universalidade, mesmo que diante de sua intensa propagação na cultura e experiência humana do século XX. Com efeito, para Camus, enunciar regras gerais de ação a partir de um sentimento ou emoção é um erro que desconsidera o próprio caráter de transitoriedade dos universos fundados a partir de sentimentos. Considerada a experiência absurda a partir da vivência, realizado o diagnóstico de um mal conforme se revela na condição humana, considerado o niilismo que esta sensibilidade supõe, torna-se necessário então debruçar-se sobre o movimento pelo qual o absurdo supera a si próprio.

Ao contradizer-se o absurdo afirma o critério. Dado o absurdo, persiste o protesto. Ao divulgar a irracionalidade de toda ética, o absurdo apresenta, ainda assim, o seu protesto decorrente da fratura perceptível e concomitante ao pensamento de não-significação. Destarte, como dito, o protesto que procede de uma consciência absurda é o resultado direto da percepção de uma condição injusta e incompreensível. A revolta apresenta-se como continuidade ao mesmo tempo que superação. Trata-se da conseqüência primordial e latente diante de toda a fragmentação existencial humana. Sobretudo a revolta é humana. É o produto exclusivo de uma consciência que recusa ser o que é.

Em si a revolta é um princípio criativo. Nisto esta supera o absurdo. A reivindicação por racionalidade e organização frente uma existência contraditória e fragmentada é, em suma, anseio, preocupação e atitude em transformar. Dado este caráter inerente em si, sua propensão natural pela ação, cabe a análise de sua legitimidade. É o que faz Camus em “O Homem Revoltado”. Trata-se, com efeito, da sondagem da revolta para, a partir desta, julgar toda a ação. Em meio a não-significação a revolta torna-se o critério para si mesma. A

afirmação do inexistente torna-se o critério de análise para a ação decorrente desta. Trata-se de opor a revolta a si mesma ao indagar sobre suas atitudes, pretensões e conquistas. Disto Camus busca apreender a regra de ação e de vida inapreensível quando se limita unicamente ao absurdo. (CAMUS, 1996, p. 20,21)

2.2 A REVOLTA

A analogia para o ser humano revoltado está no escravo que se insurge contra o seu senhor a partir da consciência da ilegitimidade do estado de escravidão: trata-se de uma insurreição baseada na consciência do estado de injustiça e delito. Nesta insurreição dois movimentos complementares e conseqüentes se estabelecem: a recusa do intolerável e a afirmação do direito a ser estabelecido. De fato, Camus trata de salientar que a “revolta não ocorre sem o sentimento de que, de alguma forma e em algum lugar, se tem razão. É por isso que o escravo revoltado diz simultaneamente sim e não.” (CAMUS, 1996, p. 25)

Incidi na revolta, segundo Camus, a demarcação de uma fronteira. Trata-se, em suma, da distinção de planos opostos entre si, ao mesmo tempo que a delimitação de um plano ideal e não realizado. O homem revoltado expressa tanto recusa quanto afirmação. Destarte, a revolta em Camus é a rejeição do intolerável com base na convicção de um direito efetivo. Deste modo, “toda revolta invoca tacitamente um valor” (CAMUS, 1996, p. 26). Com efeito, esta é a conseqüência da “impressão”, ainda que confusa, de um direito negado, sobre o qual se assenta a reclamação do revoltado, sua exigência e querela. Ao demarcar sua fronteira, a revolta estabelece o critério e a ordem do que deseja realizar. Seu “sim” e seu “não” situam-se em relação a este critério e ordem. É de fato sua própria delimitação.

A revolta pode ser descrita também como a atitude de alguém que não renuncia. Na oposição entre relações de ação e poder, o revoltado é aquele que se opõe a todo movimento que o ignora e o oprime. Esta oposição assenta-se por sua vez sobre a consciência do direito, bem como a percepção de que a efetivação deste é um valor a ser garantido. O revoltado é aquele que não renuncia ao que considera seu por direito. De outro modo, a renúncia equivale a recusa à sua própria identidade, sendo o esfacelamento de seu “eu”, sua despersonalização.

A irreducibilidade desta consciência e atitude evidencia-se, por sua vez, na adesão incondicional ante a revolta. Seu aspecto positivo, a saber, a afirmação do contrário diante de

uma condição injusta, irá comprometer, por sua vez, a totalidade do ser que se revolta. O ser humano revoltado agrega todo o seu ser ao movimento de rebelião. O juízo de valor inerente à revolta tem assim sua seriedade afirmada no comprometimento integral do ser rebelado. Este comprometimento sobrepõe-se aos perigos inerentes à própria vida, a partir da consciência da necessidade de afirmação de um valor a qualquer custo. O direito reprimido e calado na subordinação ilegítima, mas até então consentida, no movimento de revolta irrompe-se radicalmente como demarcação clara e decidida a ser resguarda com a própria vida. (CAMUS, 1996, p. 28)

De outro modo, se a revolta compromete integralmente a vida, o faz por compreender em seu protesto a afirmação da vida. Disto conclui-se que, necessariamente, o “grito” revoltado é afirmação de vida. Destarte, o silêncio é recusa de vida, mesmo que este comporte o anseio e a consciência do que é justo. O desespero e o absurdo destituído da revolta, afirma Camus, resignam-se à injustiça de sua condição. Contraposta a tal resignação, a revolta caracteriza-se, em suma, por tomada de consciência e adesão integral a esta. Esta consciência e adesão é que transfigura a realidade antes consentida. A impaciência advinda da revolta não se trata de uma simples recusa, mas sim de uma rebelião geral e generalizada. O que poderia caracterizar uma atitude isolada do ser humano converge-se nele por inteiro. Assim, o ser humano camusiano se faz revolta. Esta é para ele o seu “bem supremo”. A afirmação da legitimidade de sua existência e de seu direito. A revolta é a essência do ser humano consciente, em Camus.

O que era no início uma resistência irreduzível do homem transforma-se no homem que, por inteiro, se identifica com ela e a ela se resume. Coloca esta parte de si próprio, que ele queria fazer respeitar, acima do resto e a proclama preferível a tudo, mesmo à vida. Torna-se para ele o bem supremo. Instalado anteriormente num compromisso, o escravo lança-se, de uma vez (“já que é assim...”), ao Tudo ou Nada. A consciência vem à tona com a revolta. (CAMUS, 1996, p. 27)

Recorrendo à análise do ressentimento realizada por Scheler, Albert Camus procura, a partir do contraste estabelecido entre ressentimento e revolta, distinguir e caracterizar mais precisamente o aspecto positivo desta.

Em primeiro lugar, dá-se nesta relação a oposição entre a postura passiva do ressentimento e o caráter criativo inerente à revolta. Segundo Camus, na origem da revolta reside “um princípio de atividade superabundante e de energia” (CAMUS, 1996, p. 30). No

contraponto à “impotência prolongada” (CAMUS, 1996, p. 29), evidenciada no ressentimento, a revolta, de fato, atua para a transformação. Destarte, toda revolta converge-se em ação.

Ao caracterizar o ressentimento, Scheler o faz justamente a partir da impotência inerente ao mesmo. É esta impotência que insere em todo ressentimento um aspecto de passividade e estagnação, que, por outro lado, tendo em vista a insatisfação imanente ao ressentimento, culmina em uma espécie de enclausuramento nefasto e intoxicante. É neste sentido que Scheler se refere ao ressentimento como “auto-intoxicação” ou “secreção nefasta” inerte em um vaso lacrado. (SCHELER. *Apud.* CAMUS, 1996, p.29)

A revolta, de outro modo, destaca-se e diferencia-se sempre por seu caráter ativo e transcendente, no sentido em que já foi dito aqui, ou seja, uma ação que culmina na adesão integral de todo o ser. Além disto, o caráter de transcendência de que fala Camus, diz respeito diretamente ao aspecto solidário atuante na revolta. Com efeito, em uma asserção contrária ao individualismo, Camus situa o valor afirmativo da revolta na relação imediata com o bem comum. A consciência da justiça presente na origem do movimento de revolta resulta da reivindicação fundada no direito coletivo e com base na percepção do que Camus caracteriza como uma “natureza” humana, portanto comum. (CAMUS, 1996, p.30)

Para Camus, ao contrário do que se possa imaginar, a revolta questiona a própria noção de indivíduo, ao realizar-se como alteridade e sacrifício por conta de um direito comum. Deste modo, o ser humano revoltado, situa o direito que defende acima de si próprio. Age e se rebela em nome de um valor comum a si e todos os seres humanos. Sua justiça é compreendida como justiça universal, bem como o seu direito. Ao aceitar sua morte como consequência de sua revolta, o faz com base na consciência do direito a ser preservado mesmo em detrimento de sua própria vida. Este direito supera o indivíduo. É a expressão da universalidade do direito e da justiça.

A análise da revolta nos leva pelo menos à suspeita de que há uma natureza humana, como pensavam os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo. Por que se revoltar, se, em si, nada há de permanente a ser preservado? O escravo se insurge, por todos os seres ao mesmo tempo, quando julga que, em face de uma determinada ordem, algo dentro dele é negado, algo que não pertence apenas a ele, mas que é comum a todos os homens, mesmo àquele que o insulta e o oprime, pertencentes a uma comunidade preparada. (CAMUS, 1996, p. 28)

Deste modo, o revoltado não se revolta contra a mentira e a opressão, unicamente por estar imposta a si. Sua revolta é contra a mentira e a opressão pelo caráter de injustiça inerente

a tais. Se o revolta julga uma condição como injusta, o faz, de fato, segundo Camus, em relação ao princípio comum e solidário que legitima sua revolta. De outro modo, Camus trata de destacar que a revolta não tem, necessariamente, sua origem no oprimido; esta pode, de fato, desencadear-se a partir da observação de um cenário de opressão, em relação ao qual o revoltado encontra-se deslocado. Tal deslocamento, entretanto, é relativo, quando se compreende a identificação entre o que se revolta e o indivíduo oprimido. Destarte, tal identificação corrobora unicamente o fato de que a revolta não se constitui no indivíduo por si só, ao contrário ela o transcende e realiza-se como solidariedade contraposta ao egoísmo.

Estabelecida a partir da relação de solidariedade humana, a revolta impossibilita o enclausuramento atuante no ressentimento. Com efeito, não se encontra na revolta a inveja, descrita por Scheler como o elemento inevitavelmente ativo no ressentimento. A inveja é efetiva no ressentimento por conta da ausência de identificação com o que se anseia. Não reside no ressentimento a noção de direito e participação inerente à revolta. De outro modo, a consciência do direito é necessidade impreterível para a adesão integral de que fala Camus e, conseqüentemente, para o princípio de ação inerente a toda revolta. Em suma, a revolta reconhece um direito do qual se encontra privada. Não é o caso de desejar o que não se tem ou o que de si não participa, ao contrário, a revolta é a reivindicação de ser o que se é por direito.

São tais aspectos distintos na revolta que excluem de si o simples antagonismo ou amargura. Não se trata de uma oposição gratuita, invejosa ou simplesmente odiosa. A revolta, segundo os veios de Camus, quer impor a justiça e o direito. Recusa a opressão e não a dirige contra outros. Insurge-se unicamente até o limite de seu direito. Neste sentido, o princípio de toda revolta verdadeira, constitui-se na transmutação da “primeira evidência” cartesiana realizada por Camus: “eu me revolto, logo existimos”. Se no absurdo o sofrimento ante os limites da existência eram descritos e vivenciados de forma individual, na revolta este toma é apreendido e vivenciado de forma coletiva. A reação a este é coletiva; trata-se de “uma aventura de todos”. A injustiça da condição humana é assim concebida como “peste coletiva” que estabelece solidariedade. Esta solidariedade é o resultado da verdadeira revolta e o princípio de justiça para a crítica de toda rebelião. (CAMUS, 1996, p. 35)

2.3 REVOLTA E METAFÍSICA

Ao analisar a revolta, Camus dedica parte de sua reflexão especificamente à revolta metafísica, salientando que esta tem origem na negação da criação, o que inclui a negação da própria condição humana. A revolta é metafísica por não se conformar com a criação. Assim sendo, a revolta metafísica é a insurreição humana contra sua condição e o mundo de sua existência. Trata-se da recusa humana diante de sua própria condição humana. A revolta metafísica contesta os fins do ser humano e insurge-se contra a fragmentação do mundo, reclamando dele unidade. Em suma, é a insatisfação com o que fundamentalmente define a condição humana: a morte e a dispersão na vida. (CAMUS, 1996, p. 39)

Reflexo da frustração humana a revolta metafísica resguarda em si a própria revolta do ser humano absurdo, inconformado com a morte e o mal inerente à condição humana. O revoltado metafísico é aquele que se opõe ao Deus ou Senhor mantenedor da ordem revogada, insurgindo-se contra este e rechaçando toda subordinação ao mesmo. Na lógica desta revolta, a realeza temporária deste Deus é tão relativa quanto a submissão do subordinado. Ao revoltar-se, o submisso afirma o seu poder de questionar e ser blasfemo e, unicamente no momento em que contesta, reconhece o poder relativo sobre o qual se opõe. Trata-se, enfim, de um reconhecimento conseqüentemente contestado e sobrepujado.

Deste modo, a revolta metafísica converge-se numa espécie de transfiguração primordial do anseio de felicidade contra o sofrimento de viver e de morrer. O limite generalizado na existência humana e a consciência desta limitação situam-se nos primórdios da rebelião metafísica, que, por sua vez, se condiciona e reage à condição humana. A morte e o mal são os limites desta condição, sua moldura e sua realidade. A este limite imposto e definido a revolta se atrela como o verso e o reverso da mesma realidade. “Se a dor da morte generalizada define a condição humana, a revolta, de certa forma, lhe é contemporânea.” (CAMUS, 1996, p. 40)

Trata-se, de fato, do reflexo direto e da conseqüência imediata de uma consciência “*absurda*”. Cômico da fragmentação de sua existência e da irracionalidade do mundo, bem como da relação de indiferença entre natureza e existência, o ser humano insurge-se na afirmação do oposto e do que anseia e espera: unidade, clareza e participação. Na afirmação do oposto na criação, o revoltado metafísico deve-se opor necessariamente ao Deus criador.

Este arquiteto do mundo é evidentemente o responsável por sua injustiça. Destarte, ele é quem deve ser confrontado.

Assim, torna-se evidente em toda revolta metafísica a contradição entre justiça humana e injustiça do mundo. “O revoltado metafísico”, afirma Camus, “declara-se frustrado pela criação” (CAMUS, 1996, p.39). A partir do seu juízo de valor, que desaprova sua condição, o rebelde atesta a diferença entre o seu anseio e sua existência. Esta insurreição é, em suma, contra a assimetria e a contradição. É a reivindicação por unidade e equidade. O elementar na revolta metafísica é a resolução do contrário, o estabelecimento do pleno. (CAMUS, 1996, p.40)

A expressão da revolta metafísica na cultura humana, segundo Camus, pode ser observada desde tempos remotos da história. De Prometeu a Satã a revolta apresenta seus indícios na expressão e na realização humana. Ainda que, para Camus, a revolta metafísica propriamente dita, como um todo coerente em meio às idéias e suas conseqüências, sucede-se unicamente no final do século XVIII, este observa, sobretudo, no pensamento clássico, os indícios remotos desta sublevação.

Se Sísifo corresponde adequadamente a uma leitura do ser humano absurdo, é Prometeu aquele que para Camus configura-se no maior mito da inteligência revoltada. Com efeito, o mito de Prometeu é para Camus a representação adequada da recusa e da insubordinação. Sua lucidez, que encontra lugar apropriado em Êsquilo - “nenhuma desgraça que eu não tenha previsto recairá sobre mim” (*Apud.* CAMUS, 1996, p.43) – demarca distintamente a nobreza de sua atitude e de sua obstinação. No herói talhado a partir da dor e da insurreição, Camus reconhece os muitos elementos da própria revolta contemporânea: recusa da morte, messianismo e filantropia. O “mártir eterno”, acorrentado nas periferias do mundo, é, sobretudo, a expressão intensa da revolta metafísica, bem como a demonstração de que a lucidez revoltada tem seus resquícios e modelos desde tempos anteriores à modernidade.

Ainda assim, distintamente da indignação moderna, a revolta metafísica clássica, observa Camus, apresenta-se sempre como uma insurreição contida, baseada numa subordinação a uma natureza universal, da qual a própria condição humana faz parte. Há sempre um “contracanto” no pensamento grego, que o impede de uma insubordinação radical. O próprio destino, com todas as suas ambigüidades e desproporções trágicas, é aceito como necessário. Neutraliza-se a indignação a partir de um conformismo cego e dominante. Ainda que Prometeu represente satisfatoriamente a insurreição contra os deuses, este, entretanto,

pode ser lido como um contraponto a uma extensa tradição clássica de humildade e conformação. Destarte, Ésquilo, o mesmo que lhe atribui a aguda consciência, concede-lhe o perdão e o faz um semi-deus.

A revolta metafísica em si, exige uma simplicidade que os gregos não podiam oferecer. Trata-se de oposições claras, dualidades estritas e limitadas: bem-mal, inocência-culpa, justiça-injustiça, sim-não, humanidade-divindade, universo-existência. Os gregos, de outro modo, representavam seu mundo de maneira mais complexa e continua. A humanidade caminha até os deuses a partir de uma hierarquia onde indistintamente erros e indulgências se sucedem. A guerra traçada a partir de planos opostos e claramente distintos entre si não participa da cosmovisão clássica. Esta é o resultado do esfacelamento da perspectiva politeísta sucedido pelo estabelecimento de um Deus pessoal, criador e mantenedor de todas as coisas. Este Deus é o que em tempos modernos concentra sobre si o protesto da condição humana. A história da revolta ocidental é inseparável da história cristã. (CAMUS, 1996, p. 45)

Ainda assim, nos termos finais do pensamento grego, Camus observa mudanças relevantes ao que no decorrer da história culmina na insurreição metafísica contemporânea. Sobretudo, em Epicuro a angústia da morte, familiar ao pensamento clássico, adquire caráter peculiar. Diante da certeza e da inevitabilidade do morrer - “podemos nos precaver contra toda espécie de coisas; mas, no que concerne à morte, continuamos como habitantes de uma cidadela arrasada” (*Apud.* CAMUS, 1996, p.46) -, consentida igualmente por Lucrécio - “a substância deste vasto mundo está reservada para a morte e a ruína” (*Apud.* CAMUS, 1996, p.46) -, Epicuro esforça-se por invalidar a morte a partir da recusa à esperança.

Epicuro fala, em suma, da felicidade das pedras, estabelecida a partir da insensibilidade e a conseqüente ausência de sofrimento. É deste modo que busca estabelecer após a morte o fim da existência humana e, conseqüentemente, o fim do sofrimento e de toda sensibilidade. Epicuro estabelece a insignificação da morte a partir do estabelecimento do “nada”. (Conf. CAMUS, 1996, p. 46, 47)

Não se trata, contudo, do “nada” absoluto, mas sim em relação à experiência existencial humana fundada sobre os sentidos. Trata-se da negação ante a possibilidade de uma consciência eterna. Ao afirmar o fim da sensorialidade, Epicuro busca afirmar a inconseqüência e a falta de gravidade de tudo o que sucede após a morte.

A negação epicuriana consiste na recusa humana à comunhão com os deuses. Ao retornar aos elementos do mundo, unir-se a existência da “pedra” e do “ar”, Epicuro, de fato,

recusa a relação com o divino. Não lhes nega a existência, mas abandona e se distancia absolutamente destes. Os deuses devem ser esquecidos e igualmente a própria humanidade. A paz profunda situa-se na indiferença absoluta, no alheamento, no silêncio e mutismo frente a toda realidade. A felicidade Epicuriana é surda e cega, é a revolta contra o que de sensorialidade e conseqüência imprecatória existe nas relações humanas e divinas.

Assim sendo, a revolta metafísica em Epicuro consiste, sobretudo, segundo Camus, no estabelecimento do limite e do fim. Destarte, a ação de Epicuro é a repressão da esperança humana para o estabelecimento da felicidade. Paradoxalmente, a dignidade da existência resulta em seu pensamento de uma consciência que despreza as inquietações quanto a uma vida após a morte. Posto o “nada” ou o limite a esta existência sensorial, é preciso desfrutar. Destituída da pretensão de eternidade, a existência converge na possibilidade de prazer a ser aproveitado. Sem esperar mais do que a morte, a existência epicurista transfigura-se em liberdade. Da morte Epicuro extrai o domínio característico a uma revolta de caráter defensivo. Epicuro mata a sensibilidade, afirma Camus. Desta forma vence a morte e esquece os deuses. (CAMUS, 1996, p.46)

Lucrécio, de outro modo, é quem, segundo Camus, segue adiante com a revolta de Epicuro. Este, com efeito, extrapola a lógica iniciada e culmina no problema moderno suscitado em torno da relação intrínseca e conseqüente entre acaso e destino. Em Lucrécio, fortuito torna-se o movimento da existência, a partir do atrelamento e difusão accidental dos átomos. Admitindo o “clinâmen”, Lucrécio, de fato, corrobora a negativa epicuriana ante o destino e a morte. No estabelecimento do temporário e do accidental refugia-se a “imortalidade surda e sega” e persiste a negação da relação com os deuses.

O que Lucrécio consolida é a recusa a qualquer princípio de explicação que não seja o sentido. A afirmação do acaso é certamente sua não concessão a qualquer espécie de lei superior. Sua ética é sensorial e baseia-se na fugacidade e no acaso desta experiência. Nisto o pensamento de Lucrécio toma as cores mais fortes da indignação e da revolta cônica da injustiça na experiência humana. Sua revolta, contrariamente a de Epicuro, reveste-se de um caráter ofensivo e revolucionário.

Sob a pressão da indignação, novas noções de crime, de inocência, de culpa e de castigo percorrem o grande poema sobre a natureza das coisas. Nele, fala-se do “primeiro crime da religião”, de Ifigênia e de sua inocência degolada; desse traço divino que “muitas vezes passa ao largo dos culpados e, por um castigo imerecido, vai tirar a vida a inocentes”. Se Lucrécio ridiculariza o medo dos castigos do outro mundo, não é absolutamente como Epicuro, no movimento de uma revolta defensiva, e sim por um movimento agressivo: por que o mal seria

castigado, se temos visto exaustivamente que o bem não é recompensado? (CAMUS, 1996, p.48)

Lucrécio não se distancia unicamente dos deuses, como faz Epicuro. Distintamente a este, trava-lhes uma batalha. Sua indignação o conduz à blasfêmia, à insurreição. O acaso e o incidente, por fim, contrapõe-se a religião. Negando os deuses Lucrécio os destitui como desprezíveis e criminosos.

Ainda assim, apesar dos intentos de Epicuro e Lucrécio, segundo Camus, a revolta metafísica encontra sua expressão mais tenaz e desoladora na modernidade. A modernidade, segundo Camus, encontra o seu sentido na insurreição metafísica. É propriamente esta sublevação contra os céus que impulsiona seus acontecimentos e criações. Atrelando-se ao niilismo, esta revolta moderna configura o “rosto devastado” do protesto humano, forjado no espaço de cento e cinquenta anos de revolta e rebelião contra a condição e o criador. (CAMUS, 1996, p.51)

Na modernidade, os rivais do Criador e da criação fundaram seus próprios reinos, segundo suas próprias escolhas, tendo como único critério sua própria rebeldia. Deste modo, viraram as costas para tudo quanto não fosse resultado desta. Esqueceram o criador ou o mataram, quando não quiseram fazerem-se iguais a ele. Diante da percepção tenaz de uma condição miserável e injusta, proclamaram a nulidade moral e a solidão. Na luta contra os deuses, acabaram se opondo aos seres humanos e a natureza. O ódio dos rivais de Deus abraçou, segundo Camus, o desejo e a força, o suicídio, a loucura, o próprio apocalipse (CAMUS, 1996, p. 124). Em tais reinos terrenos sucedeu-se a aparência, a banalidade, a ostentação vã, o assassinato e a destruição. (CAMUS, 1996, p.124)

A seguir, abordaremos o que para Camus são os personagens principais desta história de insurreição contra a criação e contra os deuses. A interpretação realizada por Camus em relação ao pensamento de cada um destes, deixa entrever ao mesmo tempo seu posicionamento em relação à revolta em si. Esta interpretação, em suma, é realizada por Camus em diálogo constante com sua própria insurreição. Com efeito, trata-se do diálogo entre revoltado e revoltados, no inquérito dos possíveis excessos e da negação da solidariedade e justiça característica à revolta descrita por Camus.

2.3.1 Sade

Sade é o marco histórico inicial da revolta metafísica, segundo Camus. Trata-se da “primeira ofensiva coerente”, que por sua vez reúne de forma extrema os argumentos do pensamento libertino até Meslier e Voltaire (CAMUS, 1996, p. 53). Esquivando-se de uma mediação conciliadora, Sade é radical em sua expressão de revolta: desta este unicamente extrai uma negação inconciliável e absoluta. Desfaz-se a afirmação, sufocada por uma odiosa rejeição da vida.

Do seu confinamento, perante a sociedade francesa pós-revolução, este ergueu, segundo Camus, uma moral da dominação motivada por sua insubmissão desafiadora e pela reação atroz à sociedade que de modo recíproco com ele se relacionou. Ainda que Camus não reconheça em Sade, no que tange à perspectiva artística e literária, a maestria que muitos, segundo o autor, ingenuamente insistem em lhe atribuir, sabe, contudo, que Sade, de fato, é o primeiro teórico da revolta absoluta, trata-se, com efeito, de um “filósofo acorrentado”. (CAMUS, 1996, p. 53)

De outro modo, a filosofia de Sade, para Camus, flerta com o mundo dos sonhos ilimitáveis propício às prisões. Sua lucidez cede lugar à medida que cresce sua fúria. Na “inteligência acorrentada” de Sade a lógica se faz afetiva: convergindo em um pensamento guiado e direcionado pelos sentimentos. Nesta relação entre pensamento e afetividade de um perseguido, se estabelece o sonho furioso, imerso em meio a uma irreduzível reivindicação por liberdade, que não conduz a outra coisa senão à dominação desmedida, um “império da servidão”. (CAMUS, 1996, p. 53, 54)

Em relação a Deus, mais do que ateu, para Camus, Sade constitui-se em um blasfemo. Toda revolta, crimes, crueldade e ódio em seus romances constituem assim a réplica odiosa diante de uma divindade criminosa e assassina. O crime humano, segundo a lógica de Sade, é a dura resposta ao crime primordial e divino. Esta lógica é a consequência e a justificativa extrema em Sade: sendo o assassinato um atributo divino, porque se escusar do assassinato e da dominação? Se Deus se faz assassino dos seres humanos, o que impede de fato que os seres humanos não matem os seus semelhantes. Estabelecida a lógica da morte, segue-se a luta por dominação.

Ainda assim, em tal insurreição desmedida, Camus salienta a própria negação de Deus em Sade. Destarte, o artifício sagrado e fundamental à sua lógica de perseguição e morte é

superado em nome de uma pretensa natureza desmedida e impetuosa que a tudo deseja possuir. É esta natureza, configurada no instinto sexual, que, por fim, supera a cumplicidade divina e converge-se no próprio movimento de destruição. Esta natureza possessiva, lógica posterior e complementar à divina, faz dos mais cruéis criminosos de Sade servos de sua libido e protagonistas de um “universo sem lei” guiado pelo desejo. (CAMUS, 1996, p.56)

O reino de Sade é, deste modo, o reino dos instintos. Tudo em seu mundo se submete ao desejo. É esta natureza, caracterizada pelo desejo imensurável, que estabelece em Sade a necessidade do crime e sua conseqüente justificativa. Sua “república universal”, apregoada por Zamé, coloca em lugar da liberdade a libertinagem e expõe uma singular descrição da justiça: “A justiça [...] não tem existência real. Ela é a divindade de todas as paixões.” (SADE, *Apud.* CAMUS, 1996, p. 56).

Por tudo isso, Sade ousa recorrer ao artifício de relação entre a moral e o divino. Tendo a revolução conduzido Deus à guilhotina em 1793, com base na recusa da monarquia de direito divino, a república se estabelece, de outro modo, sem o Deus criador e mantenedor das leis. Deve a república, por sua vez, segundo a lógica de Sade, sustentar-se “por si só e os costumes devem nela existir sem mandamentos.” (CAMUS, 1996, p.57). Ainda assim, para Camus, este argumento de Sade não é senão um subterfúgio ou justificativa posta a um raciocínio invertido onde a conclusão antecipa-se às premissas. Sade não se escandalizou com a negação à monarquia de direito divino, antes se escusou nela.

É duvidoso portanto que Sade, como quer Klossowski, tenha tido o sentimento profundo de um sacrilégio e que esse horror quase religioso o tenha levado às conclusões que enuncia. É bem mais provável que ele tenha chegado primeiro às conclusões, concebendo em seguida o argumento próprio para justificar a licenciosidade absoluta dos costumes que ele desejava pedir ao governo de seu tempo. A lógica das paixões inverte a ordem tradicional do raciocínio e coloca a conclusão antes das premissas. (CAMUS, 1996, p. 57)

Ainda assim, Camus admite a “clarividência excepcional” de Sade em relação ao seu tempo, ao desacreditar a viabilidade da aliança entre liberdade e virtude. Tal aliança é nitidamente inviável em Sade, pelo fato de sua liberdade, como observa Albert Camus, não suportar limites. A liberdade de Sade é o crime. Apesar de todas as suas contradições, no que tange a esta assertiva Sade permanece inabalável. Sua recusa ao “crime legal”, configurado pela pena capital, não é se não a expressão de coerência entre sua perspectiva de liberdade e governo. Para além disso, vê-se que o crime em Sade unicamente apresenta sua razão quando submetido ao desejo: “Matar um homem no paroxismo de uma paixão é compreensível. Mandar que outra pessoa o faça, na calma de uma mediação séria, a pretexto de um dever

honroso, é incompreensível.” (NODIER, *Apud*. CAMUS, 1996, p. 58). De resto, Sade ao negar a legitimidade da pena de morte, quer demonstrar a ilegitimidade da pretensa justiça dos criminosos. Seu ódio, destaca Camus, é contra uma sociedade pretensamente virtuosa, que imbuída da certeza de sua causa, ousa punir e matar, quando esta mesma é criminosa.

Não se pode ao mesmo tempo escolher o crime para si e o castigo para os outros. É preciso abrir as prisões ou mostrar a prova, impossível, de sua virtude. A partir do momento em que se aceita o assassinato, mesmo que por uma única vez, é preciso admiti-lo universalmente. O criminoso que age de acordo com a natureza não pode, sem prevaricação, colocar-se do lado da lei. (CAMUS, 1996, p. 58)

Com efeito, quando Sade proclama sua república, o faz de modo a demonstrar que a única liberdade racional e possível é aquela que se estabelece a partir do crime. A regra de Sade é o assassinato estabelecido a partir da libertinagem plena. Neste mundo, onde se justifica o matar e o ser morto, a dominação e a força tornam-se artífices da destruição.

Por fim, a república de Sade apresenta-se como o exercício de poder de uma minoria dominante sobre uma massa de submissos. Em última instância é a perversidade que os legitima e lhes garante todos os domínios. A responsabilidade dos dominadores converge-se unicamente na perene crueldade; é esta que os faz senhores.

Desacreditado quanto à concordância de sua época em relação à sua república, Sade cria em seus sonhos revoltados os castelos, as torres fortes, o lugar separado, onde estabelece o seu mundo, ainda que em um microcosmo. Rejeitado pela sociedade de sua época, Sade delimita seu universo próprio. Seus castelos são os redutos do crime legitimado. Sua “revolta desenfreada” cria, em contraposição ao mundo, aos seres humanos e ao Criador, a “sociedade do desejo” que reivindica total liberdade, ainda que pelo custo do jugo da maioria. (CAMUS, 1996, p.60)

A emancipação do homem se realiza, para Sade, nas fortalezas da licenciosidade, onde uma espécie de burocracia do vício regulamenta a vida e a morte dos homens e mulheres que entraram para todo o sempre no inferno da necessidade. Em sua obra há uma abundância de descrições desses lugares privilegiados onde, a cada vez, os libertinos feudais, demonstrando às vítimas reunidas a sua impotência e servidão absolutas, retomam o discurso do duque de Blangis à plebe dos *Cento e vinte dias de Sodoma*: “Vocês já estão mortos para o mundo.” (CAMUS, 1996, p. 60)

Os castelos da liberdade desmedida de Sade, de outro modo, configuram-se também na “fortaleza sórdida” de onde vítimas e algozes não podem sair. Sua revolta, caracterizada por uma negação absoluta, ao forjar um lugar propício para uma liberdade sem limites,

estabelece também a burocracia que tem por meta a organização do desejo e da necessidade absoluta a partir da supressão de toda piedade e da negação do outro (CAMUS, 1996, p. 60). Seus regulamentos, com o fim de manter o funcionamento esperado de todos os seus castelos e fortalezas, refletem a imanência da desconfiança como necessidade para impedir qualquer demonstração de ternura ou piedades entre criminosos, que de outro modo não dominariam a não ser por sua absoluta perversidade. De modo similar às confissões religiosas em comunidades de fé, numa espécie de reflexo invertido resultante de um convento infame, se estabelece a confissão pública e necessária ao libertino: “Se sua conduta for pura, ele é culpado.” (CAMUS, 1996, p. 61).

Reside nas obras de Sade uma espécie de inversão, resultante de um caráter distinto em relação ao intento comum à sua época. Trata-se, com efeito, como de costume, da construção de sociedades ideais, entretanto, agora codificadas, de outro modo, na maldade. É deste modo que Sade cuidadosamente ergue sua “cidadela da força e do ódio”, onde, por sua vez, os seres humanos e o universo de suas existências transfiguram-se em objetos e maquinário – desfeita a personalidade e o sentimento, cria-se o universo mecânico submetido ao desejo. “Possuir aquilo que se mata, copular com o sofrimento, eis o instante da liberdade total em cuja direção se orienta toda a organização dos castelos.” (CAMUS, 1996, p. 62). O desejo insaciável, direcionado então aos “objetos” de volúpia, nos romances de Sade, faz de seus castelos o lugar repugnante onde se sucede interminavelmente o erotismo e o crime que outra lógica não tem que a aniquilação universal.

Na busca pela liberdade o herói sadista torna-se o servo e o prisioneiro do desejo. Toda a humanidade não é suficiente para fazer cessar sua sede de sangue. Aniquilada a humanidade, a negação total de Sade quer destruir todo o universo e a natureza, ainda que se compreenda, em relação a isto, impossibilitada:

Abomino a natureza... Gostaria de atrapalhar os seus planos, interromper a sua evolução, parar os astros, virar de cabeça para baixo os globos que flutuam no espaço, destruir o que lhe serve, proteger o que lhe é nocivo; em resumo: insultá-la em suas ações, e não consigo [...]. Poderíamos, talvez, atacar o sol, privar dele o universo ou nos servirmos dele para atear fogo ao mundo, isso, sim, seriam crimes... (SADE, *Apud*. CAMUS, 1996, p. 62,63).

Por fim, sua regra e regulamento estabelecem o crime definitivo aos carrascos. Tendo aniquilado a todos que não comungavam com suas perversidades, restam unicamente aos carrascos as suas conseqüentes aniquilações. Sendo preciso matar sempre mais, destruir-se-ão os senhores. Sade não recua diante de sua submissão ao desejo, seu compromisso está posto,

seus castelos absolutamente trancafiados. Não há esquivas, unicamente a conseqüência extrema: a própria aniquilação pessoal. Com efeito, a libertinagem de Sade viabiliza a sobrevivência de um único, em meio a pilhagem dos cadáveres em uma “bastilha ensangüentada, toda ela construída em torno de uma gozo ainda não saciado mas já sem objeto”. (CAMUS, 1996, p. 64).

Ele só venceu em sonho, e essa dezena de volumes abarrotados de atrocidades e de filosofia resume uma ascese infeliz, uma marcha alucinante do não total ao sim absoluto, um consentimento na morte, enfim, que transforma ao assassinato de tudo e de todos em suicídio coletivo. (CAMUS, 1996, p. 64)

2.3.2 O Romantismo

Para Camus o romantismo aproxima-se da perspectiva da revolta em Sade por sua ação unilateral, que dá preferência ao aspecto negativo da revolta e caracteriza-se por uma disposição ao mal e ao indivíduo. O desafio e a recusa presente, assim, em todo o movimento de revolta, escusa-se de seu caráter positivo e de afirmação, de modo tal que, dada a reivindicação do caráter de justiça e bondade de Deus, o romantismo, segundo Camus, opta pelo mal e escarnece o bem. Seu desejo de justiça e sua recusa da morte não o conduzem a outro caminho que não seja a apologia do mal e do assassinato, quando não ao seu próprio exercício. (CAMUS, 1996, p. 66)

Destarte, Camus compreende no romantismo uma espécie de confusão fundamental e profunda entre o bem e o mal. Sobretudo, tal confusão subsiste no fatalismo sobressalente na produção romântica. É este fatalismo que estabelece uma fluidez de sentido entre bem e mal, ao excluir os juízos de valor e estabelecer uma realidade em tudo desculpável. O herói romântico é “fatal”, no sentido de sentir-se obrigado a realizar o mal por conta de um bem impossível. Para Camus, na relação entre tal fatalismo e sua conseqüente anulação dos juízos de valores encontra-se uma medida clara e precisa: à medida que cresce o poder e genialidade do herói romântico igualmente cresce neste o poder e ação do mal.

Trata-se, com efeito, do que pode ser denominado como “imperialismo do demônio” (CAMUS, 1996, p. 66). Aqui, a idéia antiga do caráter demoníaco do artista, em especial o poeta, toma uma formulação especificamente provocadora. O poeta romântico é aquele que se

opõe a Deus e alia-se a Satã, firmando sobre esta aliança uma revolta luciferina que, imersa em meio ao mal, luta contra o Criador.

“O que fez com que Milton”, observa Blake, “escrevesse constrangedoramente, quando falava sobre os anjos e Deus, e cheio de audácia, quando tratava de demônios e do inferno, é que ele era um verdadeiro poeta e, sem que o soubesse, do partido dos demônios.” O poeta, o gênio, o próprio homem, em sua imagem mais elevada, exclama ao mesmo tempo que Satã: “Adeus, esperança, mas, com a esperança, adeus, temor, adeus, remorso... Ó Mal, seja meu bem.” É o grito da inocência ultrajada. (CAMUS, 1996, p. 67)

A simpatia romântica para com Satã é observada por Camus, por exemplo, na comparação entre o Lúifer dos pintores medievais e o Satã da poesia romântica: a besta-fera de chifres é substituída agora pelo “jovem, triste e encantador” de Vigny, ou ainda pelo “Belo, de uma beleza desconhecida na terra” de Lermontov. O adversário, mal quisto e miserável, reveste-se de admiração e respeito por seu sofrimento e perseverança na oposição ao Deus ao qual se odeia. (CAMUS, 1996, p. 68)

Ainda assim, se pela fatalidade o mal encontra sua justificação no movimento romântico, excetua-se desta justificação o caráter condenável do Criador. Este é compreendido como o responsável único pelo estado vil da criação. Deus, neste caso, se faz a força motriz da apologia do mal entre os românticos. Fundamentado sobre esta perspectiva, o “Paraíso Perdido” de Milton, poema predileto ao movimento, justifica a sublevação de Satã em relação ao Criador: tudo dar-se por conta da violência deste e sua pretensão por subjugar os quais são a ele iguais. Camus adverte que Milton, além de condenar explicitamente a violência divina, faz desta o elemento justificador do mal em Satã. Deste modo, é a violência do Criador que estabelece o fatalismo e torna esta revolta legítima. O mal acaba por se explicar como contraposição a uma noção de bem “definida e utilizada por Deus para desígnios injustos” (CAMUS, 1996, p. 67). Diante da violência divina, Satã insurge-se como o príncipe do mal, senhor de todo movimento hostil à ordem divina, para contrapor injustiça humana à injustiça divina e violência humana à violência divina.

Entretanto, tendo em vista os desdobramentos posteriores, Camus observa não somente uma confusão semântica na relação entre bem e mal romântica; recorrendo a Vigny – “...Não mais consegue sentir o mal nem os benefícios / nem tampouco sentir alegria pelos males que causou.” (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 67) – faz notar o conseqüente esvaziamento de sentido nesta relação: Se na contraposição Satã-Criador descrito por Milton prevalece ainda certa diferenciação moral, Vigny, por sua vez, descreve a total indistinção de valores

característica ao niilismo. Em Vigny, desaparece completamente a distinção entre o bem e o mal. A superioridade moral de Satã e a nobreza de seu embate reduzem-se à completa nulidade e indiferenciação. A apatia conseqüente, que poderia se esperar, transmuta-se no frenesi romântico, necessário como elemento motivador diante de uma realidade estéril. O movimento romântico move-se, deste modo, a partir da exaltação desmedida, dos abismos e da embriaguez que expurga o tédio.

O frenesi é o inverso do tédio: Lorenzaccio sonha com Hans, da Islândia. Sensibilidades exóticas clamam pelos furores elementares da besta-fera. O herói byroniano, incapaz de amar ou somente capaz de um amor impossível, sofre de *spleen*. Está só, lânguido, sua condição o exaure. Se quer se sentir vivo, deve ser na terrível exaltação de uma ação breve e devoradora. Amar o que nunca se verá novamente é amar no ardor e no grito para, em seguida, magoar-se. Só se vive no e pelo instante, para “essa união breve porém viva / de um coração atormentado unido à tormenta” (Lermontov). (CAMUS, 1996, p. 68)

Fugacidade, escassez e volatilidade são deste modo as palavras que caracterizam o sentido de vida romântico. Este niilismo inerente obstinadamente se opõe a lei moral e divina. Nesta escolha realiza-se como o dândi, que afirma a injustiça pelo exagero, excesso e devastação. A revolta romântica, afirma Camus, “cobre-se de luto” (CAMUS, 1996, p. 69). Seu satanismo justifica-se unicamente na afirmação da injustiça. Sem esperar nada mais de Deus e de seu destino, o revoltado demoníaco abraça completamente a negação e sobre esta persiste. Seu orgulho fixa obstinadamente os olhos do Deus, o qual odeia e se opõe. Não tentando matar Deus, a revolta dandista quer unicamente a este se igualar. Trata-se de “uma forma degradada da ascese” que se fundamenta sobre a recusa a qualquer submissão. (CAMUS, 1996, p. 70)

Por isto tudo, a estética romântica se reveste de singularidade e negação. O culto aos seus personagens se faz a partir da audácia excêntrica, enquanto por seu próprio caráter dandista unicamente atuam como opositores. Desapegados de qualquer aspecto solidário, conheceram profundamente a solidão e por esta própria característica de absoluta oposição foram confessados e assumidos por Lacenaire e Baudelaire, a poesia do crime. Este último, para Camus, foi de fato o maior teórico do dandismo, “oferecendo fórmulas definitivas a uma das conclusões da revolta romântica.” (CAMUS, 1996, p. 72). Certamente Baudelaire, o maior poeta de seu tempo, destaca-se, sobretudo, por seu “arsenal satânico”, “seu gosto por Sade” e suas “blasfêmias”. Mais do que revoltado era ele, segundo Camus, um dandista, e conseqüentemente por demais teólogo para ser um revoltado verdadeiro. (CAMUS, 1996, p. 72).

Ainda assim, a partir do romantismo, Camus reconhece que, de fato, dandismo e revolta estão associados. Por fim, trata-se, de uma revolta “do parecer”, do querer igualar-se a Deus. Nisto tudo reside uma nostalgia inconscientemente confessada. Trata-se, com efeito, do desejo de moral e do apelo à regra. Inacessível ao objeto desejado e tendo para si o Criador como culpado, o movimento romântico condiciona-se a assemelhar-se a este. Trata-se, em suma, de querer erguer-se ao nível de Deus. O revoltado romântico, no fervor de sua blasfêmia, quer responder a Deus de modo recíproco: Vigny diante do silêncio, responde com silêncio; o revoltado romântico, diante do mal, replica com o mal; diante da soberba, replica com a crueldade. (CAMUS, 1996, p. 74, 75)

2.3.3 Ivan Karamazov

Em relação ao romantismo, pode-se dizer que a revolta, conforme observada em Dostoievski, a partir da postura de Ivan Karamazov, segue um caminho distinto. Trata-se, como afirma Camus, de um passo além do que a simples réplica do mal. Se o movimento romântico, em sua postura dandista, caracteriza-se sempre por sua oposição a Deus em nome de uma exaltação do indivíduo e do mal, Ivan Karamazov, ao contrário, em nome da justiça, abandona o individualismo para tomar o partido dos seres humanos. De fato, o movimento romântico não se caracteriza por uma oposição entre seres humanos e Deus. Sua revolta é sempre uma revolta do indivíduo em relação a Deus. É este individualismo que forja o caráter excêntrico e solitário em toda revolta romântica. Justamente a ausência desta solidariedade é que faz deste, em sua origem, uma apologia do mal e da injustiça. Ao contrário, a revolta de Ivan, em seu primeiro movimento, trata-se, sobretudo, da defesa da justiça em nome dos seres humanos.

Antes de tudo, a revolta de Ivan caracteriza-se por seu movimento de deslocamento em relação à reverência. Em Ivan Karamazov, a justiça situa-se acima da divindade. A reverência, deste modo, deve ser dirigida a algo mais elevado do que o Criador. Destarte, acima do Criador, na perspectiva de Ivan, repousa a justiça: esta é o critério máximo de juízo para o Karamazov. É a partir desta perspectiva que Camus reconhece em Dostoievski um caráter inaugural. Trata-se de um movimento essencial à revolta. Este movimento inaugural

pode ser descrito como a substituição do reino da graça pelo reino da justiça. (CAMUS, 1996, p. 75)

A consciência do caráter de injustiça, inerente à condição humana, conduz Ivan à rebelião. Sobretudo, este rebelar é contra a morte e o que nesta representa limite e contingência existencial humana. Sem negar de modo absoluto a existência de Deus, Ivan o refuta em nome de uma consciência moral que salienta a inocência do ser humano no mundo. Se observada em relação ao movimento romântico e ao pensamento e literatura de Sade, fica evidente o caráter distinto desta rebelião, quando se vê desde sua origem a sua afirmação da justiça e da moral. Além disto, a revolta de Ivan, segundo faz notar Camus, não se caracteriza como simples blasfêmia, à maneira do romantismo, mas sim como contestação. Nisto Ivan sobrepõe-se ao romantismo, ao deslegitimar em nome da justiça a criação divina. A blasfêmia, por si só, aponta para a participação e o reconhecimento do sagrado. É deste modo que o romantismo, imbuído por seu ideal de semelhança com o criador, reveste-se de um incontável número de danações, e ofensas, que apesar de tudo revelam reverência. De outro modo, com Ivan, desfaz-se a reverência para a efetivação de um julgamento: se a criação divina unicamente se realiza com o mal, então esta criação é inaceitável. (CAMUS, 1996, p. 75)

Em nome da justiça, Ivan contesta o mistério e o amor de Deus, à custa dos quais se justifica o injustificável. Sua crítica ao cristianismo é, propriamente, a crítica e a recusa diante da relação de dependência entre sofrimento e verdade. Neste sentido, afirma: “Se o sofrimento das crianças serve para completar a soma das dores necessárias à aquisição da verdade, afirmo desde já que essa verdade não vale tal preço.” (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 75).

Ivan, em sua rebelião radical, recusa propriamente o mistério divino. Sobretudo, seu juízo é que tal mistério de maneira alguma faz aceitável o sofrimento da morte e limitação existencial humana. Sua revolta é o movimento de valorização das dores humanas a partir da valorização da consciência de justiça humana e o conseqüente abandono de uma letargia alimentada pelo pretense mistério que sustenta irrazoavelmente o amor do Criador. De fato, a partir da contraposição entre a justiça esperada e a injustiça da criação, Ivan recusa radicalmente o Criador. A justiça de Ivan, o faz inaceitável. Não é primordial aqui a afirmação da existência divina, mas antes o seu caráter expresso a partir da criação: “mesmo se Deus existisse, mesmo se o mistério encobrisse uma verdade, mesmo se o *starets* Zózimo tivesse razão, Ivan não aceitaria que essa verdade fosse paga com o mal, com o sofrimento e a

morte infligida aos inocentes” (CAMUS, 1996, p. 75). Nisto tudo é que a revolta de Ivan Karamazov configura a recusa da salvação.

Ivan recusa o Criador mesmo que ao preço da perda de sua salvação. A salvação consiste, propriamente, no escândalo da aceitação da injustiça e do mal. Desculpada por um pretense mistério, a salvação é resignação à injustiça. Por tudo isso, diante da exigência de justiça de Ivan, é conseqüentemente inaceitável. Se a fé conduz à vida imortal a partir do caminho da injustiça, Ivan se faz absolutamente mortal. Mais uma vez, não importa aqui se a imortalidade de fato existe, a sentença já está dada: “mesmo se a vida imortal existisse, Ivan a recusaria.” (CAMUS, 1996, p. 75). Em suma, a essência da mensagem cristã para Ivan é uma escandalosa e inaceitável barganha. A pretensa graça, a esta mensagem atrelada, exige muito mais do que Ivan está disposto a dar. Se a mensagem cristã, de fato, for a verdade, a verdade então, é inaceitável. “Toda a ciência do mundo não vale as lágrimas das crianças.” (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 76).

Infere-se do pensamento de Ivan o rompimento entre justiça e verdade. Ivan não afirma a inexistência da verdade. Nem mesmo que esta consista na mensagem cristã. Ainda assim, reconhecendo a injustiça inerente a esta, julga esta repugnante e detestável. A justiça, por fim, é quem julga a verdade. Nisto, outra vez, deve-se salientar o caráter inaugural da revolta em Dostoievski: “a luta da justiça contra a verdade surge aqui pela primeira vez; e não terá mais fim.” (CAMUS, 1996, p. 76).

Em todos os aspectos o caráter solidário da revolta de Ivan Karamazov é amplo e significativo. Se Ivan recusa ser salvo, o faz em nome de outros. A recusa de Ivan é a recusa de ser salvo sozinho. O céu unicamente seria um lugar aceitável se fosse um lugar para todos. A salvação torna-se impossível por conta da profunda compaixão. Para Camus, ao recusar a salvação, Ivan recusa igualmente o privilégio. Do “tudo ou nada”, Ivan segue para o “todos ou ninguém”. (CAMUS, 1996, p. 76)

Entretanto, a revolta de Ivan não se resume unicamente ao que foi dito. De sua recusa à imortalidade, a partir de sua compaixão e justiça, seguem-se os desdobramentos referentes aos dilemas subseqüentes à sua escolha. O problema de Ivan refere-se agora à lógica e coerência. Destarte, o que representa a vida, ou que princípio pode a esta submeter-se, tendo em vista o mal, a injustiça, a mortalidade? Se a vida, conforme percebe Ivan, não tem sentido, qual a razão para ainda viver? O que seguirá a tais indagações é propriamente a “contradição desesperada” de uma revolta que em seu princípio afirma a justiça, mas por fim, culmina na justificação do assassinato e na recusa a toda e qualquer bondade.

A despeito de tudo Ivan escolhe e deseja viver. Nisto, sua postura equivale à própria superação da lógica e do sentido. Sobrepujada pela vida, a lógica e os critérios se desfazem.

Ivan vai portanto viver e vai amar também “sem saber por quê”. Mas viver é também agir. Em nome de quê? Se não há imortalidade, não há recompensa nem castigo, nem bem nem mal. “Acredito que não há virtude sem imortalidade.” E ainda: “Sei apenas que sofrimento existe, que não há culpados, que tudo está interligado, que tudo passa e se equilibra.” Mas, se não há virtude, não há mais lei: “Tudo é permitido.” (CAMUS, 1996, p. 77)

É neste sentido, que Dostoievski, segundo Camus, marca o início do niilismo contemporâneo. Ao recusar o mistério divino, em busca de princípios afeitos à sua consciência de justiça, Ivan Karamazov, paradoxalmente, caminha para a banalização da moral e do crime. A racionalização de sua revolta é movimento que a faz defrontar-se contra si mesma. Recusando a lei divina e a virtude que a esta se atrela como necessidade para a vida imortal, Ivan nega, segundo sua lógica, a bondade e também a justiça. É deste modo, e segundo esta única regra de permissividade, que Ivan deixa que matem seu pai.

A revolta de Ivan chega ao extremo. O extremo de toda revolta é a revolução. Assim, Ivan caminha para a revolução metafísica. Contestada a legitimidade do Criador, segue-se o movimento que pretende destituí-lo de seu lugar. Em seu extremo, a revolta, de Ivan Karamazov, é a revolta que pretende inserir o ser humano no lugar de Deus. Por outro lado, o caminho para a divindade é a permissividade. Saber que tudo é permitido e agir unicamente segundo esta regra é o artifício para se forjar uma divindade. Tornar-se Deus, conseqüentemente, é aceitar o crime (CAMUS, 1996, p. 78).

Sobretudo, no dilema existencial de Ivan, se esboça, com profundidade e antecedência, a conseqüência lógica de toda revolta metafísica. Trata-se aqui do atrelamento entre revolta metafísica e revolução histórica ou, de outro modo, entre revolta e ação. O que Dostoievski demonstra, a partir de Ivan, é a não separação entre criação e criador: “É Deus pai inseparável daquilo que criou” (CAMUS, 1996, p.79). A justiça de Ivan que o leva a opor-se ao Criador o conduz à revolta contra a criação. Para Camus, não se trata, contudo, de um desejo de reforma, mas da necessidade de desligar-se desta: Ivan quer, em relação à criação, “emancipar-se moralmente, junto com toda a humanidade” (CAMUS, 1996, p. 79). Diante do paradoxo niilista, Ivan perde-se na loucura:

O homem que não compreendia como se podia amar o próximo também não compreende como se pode matá-lo. Espremido entre uma virtude injustificável e um crime inaceitável, devorado

pela piedade e incapaz de amar, um solitário privado do socorro do cinismo, esse homem de inteligência soberana será morto pela contradição. (CAMUS, 1996, p. 78)

Ivan destaca a importante relação entre história e revolta metafísica. Trata-se, em suma, da reflexão em torno das conseqüências lógicas e impasses entre virtude e injustiça suscitados pela revolta. Sobre estas conseqüências, Camus faz notar que a “Lenda do Grande Inquisidor” é, propriamente, um enunciado antecipatório dos desdobramentos históricos posteriores a este raciocínio. Os Grandes Inquisidores serão aqueles que prendendo o Cristo e deslegitimando o seu método irão recorrer ao domínio do mundo e à sua unificação. O reino dos céus deste modo deverá ser realizado segundo o exercício e o reino dos seres humanos. Neste reino se destaca o niilismo e sua permissividade, em suma, a recusa em distinguir bem e mal, que, por fim, conduz à morte o Criador.

2.3.4 Stirner: Um Preâmbulo à Nietzsche

Dada a revolta metafísica, o ser humano de fato submete Deus a um juízo moral. Entretanto, é paradoxalmente em meio a esta revolta que o ser humano depara-se com o dilema referente ao fundamento da moral. Se Deus é ilegítimo, recusado e morto, sobre o que se fundamenta a moral? Pode haver moralidade sem a afirmação conseqüente do Criador? O niilismo, por fim, demonstra-se em seus muitos aspectos a conseqüência evidente de toda revolta metafísica. Trata-se da superação da moral, em nome da superação definitiva do Criador. É este o sentido do pensamento de Nietzsche. Entretanto, em relação a este se antepõe um caminho de individualismo e recusa radical diante da eternidade.

O intuito de Stirner não é matar Deus. Stirner quer, para além disso, destruir qualquer idéia de Deus no ser humano. Na base de seu intuito está a necessidade de recusar todo intento que repouse sobre alguma idéia de eternidade. Nisto, Stirner não rejeita unicamente a Deus, mas com ele o Estado e a própria humanidade. Se o pecado constitui-se em um “flagelo mongol” (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 83), igualmente o é o direito e todo princípio de pensamento. Segundo Stirner, o eterno e os seus apetrechos racionais não são mais do que alienações do “eu” que devem ser superadas e desmerecidas.

Deus é apenas uma das alienações do eu, ou melhor, daquilo que sou. Sócrates, Descartes, Hegel, todos os profetas e os filósofos nada mais fizeram do que inventar novas maneiras de alienar o que eu sou, esse eu que Stirner faz questão de distinguir do Eu absoluto de Fichte ao reduzi-lo àquilo que tem de mais singular e de mais fugaz. “Os nomes não nomeiam”, ele é o Único. (CAMUS, 1996, p. 83)

De modo mais radical, pode-se dizer que a revolta de Stirner é a revolta contra todos os ídolos. Estes, para Stirner, não são mais do que deturpações débeis originadas a partir de uma única crença, a saber, a crença nas idéias eternas (CAMUS, 1996, p. 83). É deste modo, que orgulhosamente, e de modo reacionário, Stirner escreve: “Não fundamentei minha causa em nada” (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 83). A ausência dos fundamentos era, segundo sua perspectiva, o caminho impreterível para a emancipação humana. Assim, ao mesmo tempo em que dirigiu suas blasfêmias a Deus, Stirner repudia o socialismo como o herdeiro do Cristo, tendo em vista seu intuito de realização de algo pretensamente ideal. Da mesma maneira Stirner recusa as filosofias atéias que, se desassociando de Deus, convergem para o culto do Estado e do ser humano. Em relação a este ateísmo sentencia: “Nada mais são do que ‘insurreições teológicas’”. (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 83)

“Nossos ateus”, diz Stirner, “são na verdade gente piedosa.” Só houve um culto ao longo de toda a história, o da eternidade. Esse culto é mentira. Só é verdadeiro o Único, inimigo do eterno e, efetivamente, de todas as coisas que não servem ao seu desejo de dominação. (CAMUS, 1996, p. 84)

O Único de Stirner é a exacerbação radical do individualismo. É o culto máximo do indivíduo. O único princípio válido e a única moral. Se a história universal e suas “abstrações sucessivas” são a tentativa de sublimação deste princípio, ele é a recusa desta história que se fundamenta sobre o eterno. Destarte, o princípio de valorização de tudo e de todos para Stirner é o desejo individual e o interesse próprio. Sua verdade é “o esplendido egoísmo das estrelas”. (CAMUS, 1996, p. 84).

É deste modo que, na libertação do “eu”, Stirner faz absoluta a temporalidade. A recusa ao eterno é a sua postura diante das abstrações da história, que em detrimento da objetividade temporal, insistem na alienação do “eu”. Como meio para a emancipação total do ser humano, Stirner quer expurgar qualquer esperança – certamente é esta recusa à esperança que o leva a repugnar igualmente a revolução. Se a revolução necessariamente exige a crença em algo, Stirner deve ser caracterizado não como um revolucionário, mas unicamente como um insurreto. Superado o pensamento e a fé, esvai-se igualmente o tempo das revoluções para

instalarem-se as insurreições – certamente aqui se destaca, além da descrença, igualmente o individualismo.

A insurreição é em si mesma uma ascese, que recusa todos os confortos. O insurreto só concordará com os outros homens durante o tempo e na medida em que o seu egoísmo coincidir com o deles. Sua verdadeira vida está na solidão, onde pode saciar sem freios o apetite de ser, que é o seu único ser. (CAMUS, 1996, p. 84)

O “novo céu” de Stirner, acompanhado pela transmutação de uma realidade agora sem fundamento e fé, é a consequência de um movimento de revolta onde a negação “submerge irresistivelmente todas as afirmações” (CAMUS, 1996, p. 84). Trata-se, em suma, da negação de tudo o que quer negar o indivíduo, incluindo toda e qualquer moral. Com a ausência do fundamento Stirner tem consciência da consequente a-moralidade e em relação a isto seu niilismo se satisfaz. Assim, Stirner não vê problema na legitimação absoluta do poder e consequentemente do crime: “A que estou legitimamente autorizado? ‘A tudo que sou capaz’.” (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 84). Seu desapego a ética é observado por Camus, a partir de seu próprio entusiasmo com as perspectivas egocêntricas de seu pensamento. Com efeito, Stirner regozija-se ao antever a generalização do crime a partir do orgulho desmedido, do desrespeito e da ausência da vergonha. O crime pressentido por Stirner, e por ele sombriamente celebrado, é o crime banalizado que se situa em um contexto onde já não faz sentido, dada a amoralidade, referir-se a erros e acertos ou mesmo a pecadores. O mundo de Stirner é o mundo onde o juízo já não faz sentido.

Já que cada eu é em si mesmo intrinsecamente criminoso em relação ao Estado e ao povo, saibamos reconhecer que viver é transgredir. A menos que se aceite matar, para ser único. “Você que nada profana não tem a grandeza de um criminoso.” (CAMUS, 1996, p. 85)

Camus faz observar ainda que, mesmo que Stirner não demonstre nitidamente em sua obra, a consequência irremediável ao seu individualismo e amoralidade não é outra senão uma destruição total. Decretando a legitimidade do crime e a ética absoluta do poder, Stirner consequentemente decreta o assassinato e a guerra entre os “Únicos”. Ainda assim, inconsciente ou não desta consequência, Stirner satisfaz-se plenamente com o caos e a destruição. Sua revolta sorri ante o “enterro da humanidade” e os “escombros do mundo” (CAMUS, 1996, p. 85). Neste contexto - onde se encontra destruída a fraternidade, o eterno e a moral - é que Nietzsche estabelece o seu pensamento. Para Camus, um pensamento que

pode ser corretamente caracterizado como uma busca extenuante em meio ao deserto. (CAMUS, 1996, p. 85, 86).

2.3.5 Nietzsche e o Niilismo

Se, em geral, salienta-se no pensamento de Nietzsche o caráter profético deste em relação aos desdobramentos da história humana, Camus, ao contrário, busca, antes de tudo, destacar o aspecto clínico como necessidade impreterível para a compreensão do pensamento de Nietzsche. Nietzsche é para Camus, fundamentalmente, o pensador que traz à consciência da sociedade de sua época um niilismo até então inconscientemente presente.

Se o caráter de diagnóstico na obra de Friedrich Nietzsche reconhecia o niilismo atuante em sua época, fez este vislumbrar também as conseqüências sórdidas atreladas à ausência da crença, dos fundamentos e da moral. Certamente a descrição de Nietzsche feita por Camus, não faz daquele um amante do caos e da destruição, vislumbrados por ele como conseqüência imediata ao niilismo, antes o faz o artífice para a transformação e o estabelecimento de um novo “renascimento”.

Nietzsche só pensou em função de um apocalipse vindouro, não para exaltá-lo, pois ele adivinhava a face sórdida e calculista que esse apocalipse acabaria assumindo, mas para evitá-lo e transformá-lo em renascimento. Ele reconheceu o niilismo e examinou-o como fato clínico. Dizia-se o primeiro niilista realizado da Europa. Não por gosto, mas pela condição, e porque era grande demais para recusar o legado de sua época. (CAMUS, 1996, p. 86)

O que Nietzsche constatou, de fato, foi a “impotência de acreditar” (CAMUS, 1996, p. 86). Sobre esta constatação, questionou sobre a viabilidade e possibilidade da vida humana. Perguntando a si mesmo se vida humana era possível diante da absoluta descrença, concluiu pela afirmação da vida tendo paradoxalmente como único critério a negação metódica. O que Nietzsche faz, de acordo com Camus, é esforçar-se para viver, conscientemente, a todo o custo a ausência de fé diagnosticada por este.

Se comparado a Descartes, em lugar da dúvida metódica, Nietzsche estabelece a necessidade da negação metódica. Trata-se, em suma, da destruição e do rompimento consciente aplicado sobre tudo o que perdura a inconsciência da morte de Deus. Diante do

ateísmo evidente, Nietzsche busca fazer reconhecido seu caráter “construtivo e radical” (CAMUS, 1996, p.87).

“Para erigir um santuário novo, é preciso demolir um santuário, esta é a lei.” Aquele que quiser ser criador no bem e no mal deve, segundo ele, em primeiro lugar destruir os valores. “Assim, o mal supremo faz parte do bem supremo, mas o bem supremo é criador.” À sua maneira, ele escreveu o *Discurso do método* de sua época, sem a liberdade e a exatidão desse século XVII francês que tanto admirava, mas com a louca lucidez que caracteriza o século XX, século do gênio, segundo ele. Cabe-nos examinar esse método da revolta. (CAMUS, 1996, p. 87)

Camus faz observar a tenacidade com que Nietzsche expõe o problema do ateísmo em sua época. Nisto tudo, se reinsere o problema do mal e de sua relação com o criador e se justifica a inveja, publicamente reconhecida por Nietzsche, em relação à fórmula de Stendhal: “a única desculpa de Deus é que ele não existe” (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 87). De fato, para Nietzsche há, unicamente, duas hipóteses possíveis: ou se reconhece um objetivo e finalidade do mundo em relação aos intentos do Criador, culminando isto, indubitavelmente, no reconhecimento necessário por parte deste Criador de sua responsabilidade pela dor e ilogismo inerentes à criação; ou, de fato, deve-se reconhecer o acaso como o caminho do mundo e conseqüentemente a inutilidade e ausência de Deus. Rompida a relação entre criação e vontade divina, Nietzsche reconhece a conseqüente fragmentação do mundo e seu conseqüente acaso.

Por tudo isso, o mundo, segundo Nietzsche, priva-se do juízo. Dada toda a fragmentação e acaso, indubitavelmente relacionado ao desmente de todo imperativo moral e das idéias eternas, esquiva-se o mundo de um pretenso juízo, que unicamente seria possível em relação ao que este “deveria ser”. Se “o que devia ser não existe; este mundo não pode ser julgado em nome de nada”. (CAMUS, 1996, p. 88)

Assim, o ataque mordaz de Nietzsche ao cristianismo apresenta relação direta com a consciência e reconhecimento do niilismo em Nietzsche e sua conseqüente negação metódica. De fato, Nietzsche não recusa unicamente a moral cristã, mas toda e qualquer conduta moral que se fundamente sobre um mundo ideal, harmonioso, em suma, totalmente imaginário. Nesse sentido, a crítica direciona-se igualmente a Sócrates que, segundo a perspectiva de Nietzsche, não faz se não, junto ao cristianismo, direcionar a humanidade para a decadência ao substituir o ser humano concreto e objetivo, por uma espécie abstrata, “um reflexo de homem” (CAMUS, 1996, p. 88). Sendo o niilismo a incapacidade de acreditar, é o próprio

idealismo o sintoma mais grave deste niilismo, ou seja, a recusa de aceitar unicamente o mundo que existe, caracterizado, em geral, pelo caos e a desfragmentação.

Deste modo, a crítica de Nietzsche a toda moral idealista, reside, sobretudo, de acordo com Camus, no caráter intrínseco de recusa do mundo presente no idealismo.

Se o niilismo é a incapacidade de acreditar, seu sintoma mais grave não se encontra no ateísmo, mas na incapacidade de acreditar no que existe, de ver o que se faz, de viver o que é oferecido. Esta deformação está na base de todo idealismo. A moral não tem fé no mundo. (CAMUS, 1996, p. 88)

No contraponto a esta moral idealista e alienada Nietzsche caracteriza a verdadeira moral como aquela que segue atrelada a lucidez. Segundo a ótica desta moral não evasiva, a moral tradicional não é mais do que imoralidade. (CAMUS, 1996, p. 88)

Não faz parte da questão aqui, segundo Camus, a pergunta pela satisfação de Nietzsche em relação à morte de Deus. Nietzsche não projetou a morte de Deus, ao contrário, “ele o encontrou morto na alma de seu tempo” (CAMUS, 1996, p. 89). Nietzsche faz o diagnóstico da realidade; diante da realidade se posiciona sem subterfúgios; e nisto encontra o louvor de Camus por sua filosofia. Assim, é justamente o seu radical posicionamento diante de um niilismo devastador, o fator, compreendido por Camus, como o que indubitavelmente o conduziria ao confronto com a moral cristã. Os elementos desta relação devem ser mantidos nesta ordem: a crítica à moral cristã segue-se após o reconhecimento e a consciência do niilismo em sua época.

Se Nietzsche critica a moral cristã, mantém, nisto tudo, intacta a pessoa de Jesus. Como trata de destacar o próprio Camus, é Nietzsche mesmo que reconhece em dado momento: “No fundo só o Deus moral é refutado” (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 89).

Em Jesus, Nietzsche compreendia a própria convergência com a sua negação metódica. O Cristo, fundamentalmente, não pode ser caracterizado como um revoltado, dada sua não resistência ao mal e seu total consentimento. Nisto, Cristo ensina para Nietzsche que o mundo deve ser aceito como tal: ao mesmo tempo em que se recusa a aumentar os seus males, deve-se, entretanto, consentir-se com o mal inerente a este. Deste modo, o reino dos céus não é mais que a disposição interior de agir segundo tais princípios diante de um mundo reconhecidamente limitado e rodeado por desventuras.

Em detrimento da fé, Nietzsche compreendia em Jesus a valorização das obras. Na relação de tais elementos compreendia a profunda deturpação do cristianismo em relação à

mensagem de Jesus: “O Novo Testamento já se acha corrompido, e, de Paulo aos Concílios, a subserviência à fé fez esquecer as obras.” (CAMUS, 1996, p. 90).

Aprofundando-se na questão, Camus encontra em Nietzsche o devido detalhamento. Segundo este, o que corrompe fundamentalmente a mensagem primordial de Jesus é certamente a idéia do julgamento, e as concepções correlatas de castigo e recompensa. Estabelecido o juízo, põe-se de pronto a falsa mordaza - entretanto, efetiva - que subjuga o ser humano e transmuta sua natureza em história (CAMUS, 1996, p. 90). Enquanto a mensagem do Cristo, segundo Nietzsche, é a desconsideração dos pecados da natureza, ao não atrelar importância a estes, o cristianismo histórico, ao contrário, faz da natureza a fonte do pecado, por sua vez, submetida ao peso evanescente de um juízo que pretensamente que distinguir entre bons e maus. Compreendem-se, assim, os aforismos veementes de Nietzsche em relação ao cristianismo: “Que nega o Cristo? Tudo o que no momento leva o nome de cristão.” (NIETZSCHE, *Apud.* CAMUS, 1996, p. 90).

Ainda em relação à ética crista, Nietzsche conclui, paradoxalmente, que o cristianismo foi propriamente o causador da morte de Deus. Secularizando o sagrado, o cristianismo, pensando ser alternativa e oposição frente ao niilismo, de fato, esboçou-se como niilista ao sobrepor um sentido imaginário à vida concreta e objetiva e impedir ao ser humano a consciência de sua independência e liberdade: “Toda igreja é uma pedra que se coloca no túmulo do homem-deus; ela tenta evitar sua ressurreição à força.” (NIETZSCHE, *Apud.* CAMUS, 1996, p. 90).

A mesma lógica que fundamenta a crítica de Nietzsche em relação à moral cristã está por detrás de sua crítica ao socialismo e demais formas de humanitarismo. Segundo o pensador, estes são unicamente reflexos de um cristianismo degenerado (CAMUS, 1996, p. 90). Corrobora para tal assertiva o fato de que o engano atacado com veemência por Nietzsche ao referi-se ao cristianismo permanece atuante, segundo este, no próprio socialismo, ou seja, a crença na finalidade histórica. Esta crença, que escamoteia o acaso inerente ao mundo, é o que segundo Nietzsche, trai a vida e a natureza humana ao substituir fins reais por fins ideais. Assim, o socialismo pode, também, ser caracterizado como niilista, especificamente no sentido distinto atribuído por Nietzsche a este conceito, ou seja, a atitude ou ato de não crer no que existe. Igualmente neste sentido deve ser compreendido o sentido niilista presente no próprio cristianismo histórico – característica que não poderia deixar de ser, dado seu reflexo decadente em meio aos humanitarismos da época.

O niilismo, quer se manifeste na religião, quer na pregação socialista, é o fim lógico de nossos chamados valores superiores. O espírito livre destruirá tais valores ao denunciar as ilusões sobre as quais repousam, a barganha que implicam e o crime que cometem ao impedir que a inteligência lúcida realize a sua missão: transformar o niilismo passivo em niilismo ativo. (CAMUS, 1996, p. 91)

O pensamento de Nietzsche e o mundo que este quer são, desta forma, o mundo consciente de sua plena liberdade em relação a Deus e as idéias morais. Seu pensamento é aquele que quer conscientizar o ser humano do fato de estar sozinho e, por conseqüência, sem senhor. Longe de proclamar com soberba alegria e ingenuidade esta realidade, Nietzsche a fez com plena consciência de sua dor e dificuldade, ao mesmo tempo em que se consolava sobre uma tênue felicidade desta consciência advinda. A independência e solidão humana, mais que um prêmio, é, segundo a voz de Nietzsche, uma realidade a ser vivida com coragem. É propriamente nesta “selvagem liberação” (CAMUS, 1996, p. 91) que Nietzsche reconhece sua desventura - “Pobre de mim, concedam-se então a loucura... Ao colocar-me acima da lei sou o mais rechaçado dos rechaçados.” (*Apud.* CAMUS, 1996, p. 91) – e o peso de uma inescusável responsabilidade.

2.4 UM PENSAMENTO MEDITERRÂNEO

A lógica do absurdo é como um pano de fundo no pensamento existencial de Albert Camus. Em meio à clarividência que ensina não esperar, a perspectiva absurda atrela-se à revolta que, não negligenciando o raciocínio anterior, segue como continuidade de um pensamento estabelecido. No ambiente absurdo, onde a existência tem sua força renovada diante da revitalização dos problemas e conflitos humanos antes escamoteados, o ser humano absurdo torna-se revoltado. Tem consciência de sua condição esmagadora e diante dela se posiciona sem subterfúgios.

Aparentemente paradoxal em seu pensamento, a revolta é, contudo, alinhada aos princípios fundamentais de sua reflexão. De fato, para Camus, o absurdo somente subsiste ante a revolta. É necessário estar perplexo e não se conformar. É, propriamente, a revolta que afirma o valor da vida e restaura a grandeza da existência, segundo o autor. Deixa esta entrever mais nitidamente a luta e esperança a favor de uma equidade exclusivamente humana que mantém, portanto, a recusa a Deus em Camus.

São muitas as facetas da revolta metafísica comentadas por Albert Camus em sua obra. Trata-se de expressões distintas em que a revolta oscila desde uma negação absoluta a uma afirmação integral de determinada ordem no mundo. Entre os rivalizados com o Criador, a reflexão crítica de Camus, abarca aqueles que, procurando refazer um mundo, caminham desde a recusa a qualquer outra regra que não o desejo e a força, até a valorização da aparência, banalidade e ostentação vã. Ainda assim, destaca Camus, assenta-se no âmago de tais expressões o protesto contra tudo o que na criação é dissonância e opacidade, em suma, uma “interminável exigência de unidade” expressa na recusa da morte e no desejo de duração e transparência. (CAMUS, 1996, p. 125)

Camus, sendo um revoltado, não deixa, entretanto, de reconhecer as expressões ignóbeis na história da revolta e das revoluções históricas. Expõe, em “O Homem Revoltado”, sua frustração e repúdio ante os fatos que, buscando legitimar-se como pretensa justiça, não fazem mais do que matar e silenciar recorrendo à violência. Frutos da revolta humana, tais ações desviam-se, contudo, da própria essência revoltada descrita por Camus. Especificamente quanto à revolta metafísica, afirma: “Toda a vez que ela deifica a recusa total daquilo que existe, o não absoluto, ela mata. Toda vez que ela aceita cegamente aquilo que existe, criando o sim absoluto, ela mata”. (CAMUS, 1996, p. 126). Adverte quanto à possibilidade de que o ódio ao criador possa transformar-se em ódio à criação ou em um amor exclusivo desafiador àquilo que existe. Culminam ambos os extremos no assassinato, que negligencia a própria lógica da revolta e deixa, assim, de fazer legitimamente parte da mesma. Conclui: álbi da tirania, a revolta destituída de sua origem não faz senão, após derrubar as coerções religiosas, criar outras mais severas e impacientes. (CAMUS, 1996, p. 321, 322)

Ainda assim, nos extremos da revolta persiste, em muitos sentidos, sua insatisfação com a miséria e injustiça do mundo (CAMUS, 1996, p. 124). Trata-se, a seu modo, de uma representação inversa do “apelo dilacerado” pela organização, pela ordem, pela moral e regra. Ainda que suas conclusões “nefastas” e “liberticidas” acabem por desviar-se dos princípios inerentes à revolta, a trágica insurreição humana, compreendida no niilismo e na insurgência metafísica, não deve ser compreendida de modo separado do protesto contra a morte e o mal generalizado na existência humana. Trata-se, em suma, desde os seus primórdios, do reflexo do divórcio e fratura existencial humana. O “rosto devastado” no protesto metafísico é o resultado direto desta assimetria e desunião. No essencial, a revolta metafísica, mesmo em seus extremos, é também o reflexo de “uma interminável exigência de unidade” (CAMUS, 1996, p. 125).

Deste modo, em um de seus sentidos essenciais, os extremos da revolta metafísica continuam sendo a própria revolta contra a morte e tudo o que nesta representa irracionalidade e não-sentido. A ausência de justificativa frente ao sofrimento é, em si, a lógica desta revolta. Não se trata simplesmente da recusa à dor, mas o ódio e a oposição diante da ausência de um princípio que possa explicá-la. Ao recusar a morte e o mal, o que de fato, o revoltado metafísico exige é clareza e unidade. Incompreensivelmente condenado a morte, o rebelado pergunta e debate-se em relação ao sentido da vida. Ao recusar Deus e ao matá-lo, se expressa o seu mais profundo anseio pelo sagrado. Afirmando o não-fundamento de toda moral, explica-se o seu apego à regra. À sua maneira, como afirma Camus, trata-se de uma ascese cega. A blasfêmia constitui-se quase em devoção e louvor. O sentido da revolta metafísica lê-se em seu avesso, como uma espécie de movimento religioso desiludido. Ainda que o resultado seja “nefasto” e “ignóbil”, sua exigência é plena de nobreza e justiça. (CAMUS, 1996, p. 124)

Camus não permite, contudo, concessões à violência. Para Albert Camus assassinato e revolta são de fato absolutamente incoerentes. Neste sentido, em sua crítica aos extremos da revolta, reside, propriamente, uma crítica ao niilismo europeu. Camus descreve a revolta como aquela que se insurge em nome da identidade do ser humano com o ser humano. O assassinato, entretanto, destaca o autor, sacrifica a identidade ao consagrar, no sangue, a diferença. O único valor que pode livrar o ser humano do niilismo habita, para Camus, na cumplicidade humana em conflito com o seu destino. Em um mundo absurdo, destituído de sentido superior, o ser humano somente tem o próprio ser humano como garantia. De modo contrário, é o assassinato que retira do próprio ser humano esta sociedade que lhe livra da solidão.

Em relação a tais extremos, está a relevância do “pensamento mediterrâneo” ou pensamento dos limites camusiano. Trata-se, em suma, de considerar obstinadamente os limites impostos pela própria revolta: uma recusa a uma liberdade total que legitima o assassinato e ostenta sem limites o orgulho humano. A liberdade revoltada é a liberdade dos limites onde quer que se encontre um ser humano.

De fato, Camus afirma a participação humana em uma natureza, que limita a própria liberdade proveniente de sua recusa ao eterno ou a um sentido alheio à existência. A ética da revolta limita a liberdade do ser humano absurdo. Ainda assim, a prerrogativa camusiana de ater-se aos limites da existência e unicamente desta extrair as conseqüências e princípios para a vida persiste intensamente. Camus, de fato, não condena a revolta metafísica, mas sim os

extremos dela provenientes. A recusa a Deus persiste no ciclo da revolta como prerrogativa central em seu pensamento. É esta recusa a motivação e o próprio caminho delimitador do pensamento de Camus. Em relação à mesma, reside precisamente o problema central desta pesquisa, a saber, o posicionamento de Albert Camus quanto à religião, no que tange a sua relação entre existência e superação desta.

[...] e as respostas às perguntas implícitas na condição humana são sempre, aberta ou ocultamente, religiosas.

(TILLICH, Teologia Sistemática)

3 CAMUS E A RELIGIÃO

O presente capítulo focaliza-se especificamente na relação entre o pensamento de Albert Camus e o discurso religioso. Enquanto narrativa de sentido aplicada à existência, a religião tem implicações diretas à perspectiva do absurdo e da revolta. Deste modo, tanto o absurdo quanto a revolta, devem necessariamente posicionar-se frente a religião.

Ainda assim, neste capítulo, a religião não é vista unicamente como narrativa de sentido que responde às perguntas fundamentais do ser humano. A partir do pensamento do teólogo alemão Paul Tillich, o presente capítulo procura também salientar o caráter de expressão dramática presente na religião. Deste modo, analisa a definição de religião e de fé tillichiana, buscando entender a religião e a fé como expressão e relacionamento de/com uma “preocupação suprema” - mesmo quando esta não apresenta resolução ao drama existencial. O pensamento de Paul Tillich, que dialogou intensamente com as produções existencialistas, é neste sentido um ferramental teórico importante para a análise do pensamento de Camus, ao possibilitar a compreensão de uma experiência e expressão religiosa mesmo quando esta inclui a recusa a Deus e às respostas que extrapolem a existência.

Na realização da tarefa proposta para este capítulo há de se considerar, portanto, a base instrumental-teórica conferida por Paul Tillich. O interesse, ao recorrer-se ao pensamento tillichiano, é aprofundar as considerações já realizadas e elencar outras implicações significativas a esta problemática, que leve em conta, sobretudo, os eixos temáticos do absurdo e da revolta, anteriormente estudados.

Buscamos destacar também, neste capítulo, a proximidade do pensamento de Camus com o existencialismo. Esta proximidade foi analisada, sobretudo, a partir da polarização essência-existência. Novamente, recorre-se a Paul Tillich por seu profundo diálogo com as produções existencialistas e em relação às quais produziu sua teologia.

3.1 O ASPECTO EXISTENCIALISTA NOS ESCRITOS DE CAMUS

A polarização entre vida e morte evidente nos escritos de Camus – por conta da qual a existência humana tende a ser pensada sempre em relação ao seu destino de morte, sendo este

uma espécie de sentença limitadora do existir – é destacada e problematizada por Paul Tillich desde sua reflexão inicial em torno da palavra “vida”. Segundo Tillich, certamente “a polaridade de vida e morte sempre coloriu a palavra ‘vida’” (TILLICH, 2000, p. 393). Deste modo, Tillich enfatiza que a compreensão da expressão genérica “seres vivos” é, paradoxalmente, tanto uma referência aos seres viventes quanto àqueles que estão morrendo (TILLICH, 2000, p. 393). A consciência desta ambigüidade presente na experiência existencial humana certamente é o elemento motor do fazer teológico de Paul Tillich e conseqüentemente o elemento de proximidade e relação deste com Camus.

Destarte, Tillich corrobora e compromete fundamentalmente o seu pensar a este dilema existencial - presente como preocupação comum não somente à Camus, mas aos pensadores existencialistas de sua época, em relação aos quais Tillich dialogou. No eixo deste pensar, situa-se a reflexão da vida, sempre mediada de modo intenso pela experiência de morte. Se compreendido o seu sentido, esta polarização representa e resume a confrontação frente às experiências concomitantes e ambíguas do pleno e do limitado na existência humana.

É neste sentido que deve ser compreendida a própria polarização fundamental no pensamento de Tillich, que consiste na contraposição entre “essência” e “existência”. Com efeito, a existência para Paul Tillich, apresenta seu elemento hermenêutico fundado, sobretudo, na experiência de limitação diante do pleno e do ilimitado – neste aspecto, Paul Tillich aproxima-se da própria definição da consciência absurda conforme exposta por Camus. Sobretudo, é importante lembrar aqui o confronto necessário à experiência do absurdo, segundo Camus. Este confronto se estabelece a partir do desejo humano por unidade e plenitude e sua conseqüente insatisfação por conta da fragmentação da realidade da existência.

Ao analisar o existencialismo, Paul Tillich concebe a “ruptura entre potencialidade e atualidade” (TILLICH, 2005, p. 317) como o primeiro passo para o surgimento deste movimento filosófico e cultural. Segundo Tillich, esta ruptura encontra-se exposta desde o significado etimológico do conceito “existência”: para além da “superfície” do mesmo, marcado por seus usos cotidianos e os desgastes recorrentes, o termo “existência” compreende a apreensão da ambigüidade com que é marcado o existir humano, vivenciado na tensão decorrente da intercessão entre o ser e o não-ser. Destarte, “existir” é, a partir da raiz latina do verbo e da concepção grega do não-ser, “estar fora do seu próprio não-ser” (TILLICH, 2005, p. 316) ou estar fora do não-ser sem deixar de permanecer nele. A ambigüidade e aparente

contradição se estabelecem a partir da impossibilidade de independência absoluta do ser em relação ao não-ser na condição humana:

Algo que é efetivo está fora da mera potencialidade, mas também permanece nela. Jamais derrama exaustivamente seu poder de ser no estado de existência. Nunca esgota suas potencialidades. Permanece não só no não-ser absoluto, como o demonstra sua finitude, mas também no não ser relativo, como evidência o caráter cambiante de sua existência. (TILLICH, 2005, p. 316, 317) ¹⁴

Ainda assim, a percepção desta ruptura no conjunto da realidade, destaca Paul Tillich, antecede em muito o movimento existencialista. Desde a mentalidade pré-filosófica, o ser humano deu-se conta de dois níveis de realidade, o “essencial” e o “existencial” ¹⁵. É, entretanto, em Platão que, segundo Tillich, esta ruptura reveste-se de um caráter ontológico e ético. Para Platão, o reino da existência era o reino da aparência, do erro e do mal, carecendo de verdadeira realidade, esta, por sua vez, contida no ser essencial, situado no âmbito das idéias. A influência Platônica prevaleceu, mesmo ante o esforço aristotélico, até o Renascimento e o Iluminismo, onde uma nova concepção de existência haveria de se moldar, o “essencialismo”.

O “essencialismo” encontra seu auge na filosofia clássica alemã, de modo especial, no sistema de Hegel. É frente a este essencialismo, que tem em Hegel sua formulação mais clássica e abrangente, que insurge o movimento existencialista dos séculos XIX e XX.

Para Tillich, Hegel não nega a alienação humana de sua natureza essencial, mas crê superada. Nisto unanimemente os existencialistas apontavam o erro fundamental de Hegel.¹⁶

¹⁴ A diferenciação entre não-ser absoluto e não-ser relativo é o que diz respeito especificamente à concepção grega do não-ser. O *oukon*, o não-ser absoluto, deve ser entendido em relação ao *me on*, o não-ser relativo: enquanto este implica a presença de potencialidades latentes de existir, mesmo que não realizadas, aquele, diferentemente, implica numa inexistência radical ou absoluta. Significando “estar fora do não-ser”, segundo a interpretação tillichiana, é que a raiz latina do verbo “existir” relaciona-se com tais concepções.

¹⁵ Neste sentido deve ser compreendida a diferenciação tillichiana entre “existencialismo como ponto de vista” e “existencialismo como protesto”. Aquele em muito anterior ao movimento existencialista, tratando-se da reflexão quanto às ambigüidades e limitações da existência, porém unicamente efetiva dentro do arcabouço de uma ontologia essencialista, como se vê, por exemplo, em Platão, Agostinho e nas doutrinas clássicas cristãs da queda, pecado e salvação. O Existencialismo como protesto, segundo a perspectiva tillichiana, diverge do existencialismo como ponto de vista ao recusar o pólo essencialista como campo de significação da existência. Tal como apareceu no século XX, destaca Paul Tillich, o movimento existencialista representa o significado mais vívido e ameaçador de “existencial”, sendo a expressão da ansiedade da insignificação e da tentativa de incorporar esta ansiedade à coragem de ser como si próprio. (Conf. TILLICH, 1976, p. 109)

¹⁶ Quanto à relevância do existencialismo para a história do pensamento, e, em especial, do século 20, Tillich afirma: “Basta dizer que, naquelas décadas (1830-1850), preparou-se o destino histórico e a auto-expressão cultural do mundo ocidental do século 20” (TILLICH, 2005, p. 320). Em “A Coragem de Ser”, Tillich define o existencialismo como “a grande arte, cultura e filosofia do século XX” expressando a ansiedade da insignificação e a coragem em meio ao desespero (TILLICH, 1976, p. 108, 109). Tillich recorda ainda, como

O conteúdo unânime e fundamental da insurreição existencialista contra o essencialismo é sintetizado por Tillich na seguinte citação:

Existência é alienação e não reconciliação; é desumanização e não expressão da humanidade essencial. A existência é o processo no qual o ser humano se torna uma coisa e deixa de ser uma pessoa. A história não é a auto-manifestação divina, mas uma série de conflitos irreconciliáveis que ameaçam o ser humano com sua própria destruição. A existência do indivíduo está repleta de angústia e se vê ameaçada pela falta de sentido. (TILLICH, 2005, p. 320, 321)

O conceito de alienação é tema fundamental no pensamento existencialista e, ainda que Camus tenha apresentado reservas quanto à rotulação de seu pensamento como pertencente a este movimento filosófico, certamente percebe-se, em relação a isto, a profunda influência do existencialismo em seu pensamento, sobretudo, no que diz respeito à consciência desta alienação na experiência existencial humana.

Camus, situado na fronteira entre filosofia e literatura, demonstra um profundo conhecimento das ambigüidades e limitações da existência. Em termos gerais, a discussão presente nos primórdios do pensamento existencialista, a saber, a polarização ou relação essência-existência e a recusa possível de um de seus elementos, continua subjacente ao seu pensamento. Mesmo que Albert Camus não se considere um pensador existencialista, é certo, porém que caminhou com o mesmo, ainda que por um momento, e dele tenha mantido muitos de seus elementos, sobretudo, no que se refere ao absurdo, a Sísifo, o qual Sartre insistiu em evocar em sua crítica a “O Homem Revoltado” de Camus.

De fato, a recusa ao sagrado é, em Camus, a recusa ainda que parcial – por conta da perene reclamação e exigência revoltada – do pólo da “essência” nessa polarização significativa aos embates entre “essencialismo” e “existencialismo”. Se Camus não rejeita a

expressões da cultura existencialista, dentre outras criações, o primeiro grande poema de T. S. Eliot, “Terra Devastada”, a peça de Jean Paul Sartre “Sem Saída”, bem como o seu “Idade da Razão”, os romances de Kafka, “O Castelo” e “O Processo”, a “Idade da Ansiedade” de Auden, e ainda, “O Estrangeiro” de Albert Camus, no qual seu protagonista “Mersault” em muito lembra Paul Tillich o Mr. K. de Kafka. O núcleo comum, que faz com que Tillich qualifique tais produções como existencialistas, reside na experiência de insignificação e desespero como elemento fundamental e atuante em tais. Infere-se disto a própria concepção tillichiana de “existencialismo” e o motivo ou razão pela qual Camus é elencado como tal. Ainda assim, quanto à recusa de Camus diante da sua possível pertença ao movimento existencialista, deve-se considerar suas razões, algumas das quais foram indicadas no decorrer desta dissertação, e relacionadas entre outras coisas à característica do movimento existencialista francês de sua época. Não é o interesse de nossa dissertação a discussão pormenorizada em relação a isto, bastando aos nossos interesses destacar unicamente o aspecto comum, em relação ao existencialismo, nas produções de Camus do que se pode denominar, segundo Tillich, “coragem do desespero” - coragem esta relacionada, sobretudo, à experiência de insignificação decorrente, segundo Tillich, da perda de Deus decorrida no século XIX, sobre a qual contribuiu de forma fundamental o pensamento de Feuerbach, Marx e Nietzsche, pensadores aludidos por Tillich no desaparecimento de Deus. (Conf. TILLICH, 1976, p.100-112)

essência de forma absoluta – como também o movimento existencialista, em certo sentido não há de fazer¹⁷ - ele a faz absolutamente imanente em “O Homem Revoltado”, ao tratar dela em termos de uma natureza de justiça solidária entre os seres humanos (Conf. CAMUS, 1996, p. 30).

Todo discurso em torno de uma “essência”, mesmo que implícita, que indicasse a relativização da existência humana - seu desespero, sua agonia e revolta – é por Camus tacitamente rejeitado como fuga e alienação. De fato, é isto que demonstra sua análise do pensamento de Kierkegaard, Chestov, Husserl e outros em “O Mito de Sísifo” (Conf. CAMUS, 2008, p. 43-62).

A própria noção de absurdo é cunhada por Camus a partir desta profunda polarização entre essência e existência. De fato, o absurdo pode ser descrito como a consciência da “ruptura entre potencialidade e atualidade” (TILLICH, 2005, p. 317). Esta comparação é que estabelece a revolta camusiana. Neste sentido, a revolta é a percepção da essência, ao mesmo tempo que a desesperança em relação à sua possibilidade de realização plena na existência. Deste modo a descrença de Camus, se faz descrença do absoluto na história:

Existem portanto para o homem uma ação e um pensamento possíveis no nível médio que é o seu. Qualquer empreendimento mais ambicioso revela-se contraditório. O absoluto não é alcançado, nem muito menos criado através da história. A política não é religião; do contrário, não passa de inquisição. (CAMUS, 1996, p. 346)

Se o absoluto não pode ser alcançado na história e se a história é a única realidade em Camus, então se desfaz a essência, enquanto expressão de perfeição real a ser alcançada. De outro modo, esta essência subsiste unicamente como desejo não revogado. Reivindicação impossível que, entretanto, move a ação humana para a criação e esperança no melhor dos mundos possíveis: ainda assim um mundo injusto e imperfeito.

Nenhuma sabedoria atualmente pode pretender dar mais. A revolta confronta incansavelmente o mal, do qual só lhe resta tirar um novo ímpeto. O homem pode dominar em si tudo aquilo que deve ser dominado. Deve corrigir na criação tudo aquilo que pode ser corrigido. Em seguida, as crianças continuarão ao morrer sempre injustamente, mesmo na sociedade perfeita. Em seu maior esforço, o homem só pode propor-se uma diminuição aritmética do sofrimento do mundo. Mas a injustiça e o sofrimento permanecerão e, por mais limitados que sejam, não deixarão de ser escândalo. O “por que?” de Dimitri Karamazov continuará a ecoar; a arte e a revolta só morrerão com a morte do último homem. (CAMUS, 1996, p. 347)

¹⁷ Lembrar aqui, sobretudo, a frase de Jean-Paul Sartre segundo o qual a *existência* precede a *essência*.

Em relação a polarização essência-existência as posturas de Camus e Tillich são radicalmente distintas. Não são os caminhos trilhados por Camus os seguidos por Paul Tillich. Participa nos dois pensadores uma noção clara dos dilemas existenciais humanos – noção esta compartilhada por todo o movimento existencialista e, ainda, não restrita a este, mas presente em pensadores como Agostinho, por exemplo, que, sem abrir mão do pólo essencialista em seu pensamento, concebia a existência e seus dilemas, o que, em certo sentido, pode ser entendido como “existencialismo como ponto de vista” (TILLICH, 1976, p. 100).

A influência do existencialismo em Tillich é concomitante e amalgamada ao essencialismo apreendido em sua juventude. É deste modo que tanto sua teologia e filosofia se estabelecem na relação de equilíbrio entre “essência” e “existência”. Não é isto que faz Camus. De modo contrário, sua proximidade ao movimento existencialista – que inclui a motivação pela qual Tillich elenca as produções de Camus como expressões da cultura existencialista – dá-se pela recusa, estritamente falando, da “essência” em seu pensamento. Esta recusa é o ponto central no pensamento de Camus, em torno do qual tudo o mais adquire “significação”. De outro modo, desfeita esta recusa, desfaz-se igualmente tanto o absurdo quanto a revolta: absurdo e revolta subsistem unicamente como expressão e resultado da absolutização da existência. De fato, é esta recusa que sustenta a ligação entre o absurdo e a revolta em Camus. A coerência entre o absurdo e a revolta situa-se, sobretudo, na persistente recusa ao eterno.

Certamente, observa-se na leitura do existencialismo feita por Tillich um “salto”, sobre o qual se relaciona a perspectiva filosófica e teológica em seu pensamento. Destarte, a correlação, preconizada como método teológico em seu pensar, subsiste como resposta significativa e superação diante das questões implicadas no existencialismo. É deste modo que Tillich vê o existencialismo como o movimento filosófico que, se utilizado com sabedoria, atua na renovação dos símbolos cristãos, chegando a considerar o existencialismo até mesmo como um sinal da providência divina (Conf. TILLICH, 1976, p.112). Na correlação, conforme efetivada por Tillich, o existencialismo torna-se a ferramenta adequada à descrição da condição humana. Deste modo, o pólo da “situação”, sobre o qual fala o método tillichiano, é descrito sempre em termos existenciais. Assim, compreende-se porque Paul Tillich caracteriza a filosofia como aquela que descreve a “situação”, elencando as indagações a serem respondidas pela teologia. Certamente, ao descrever a condição humana, Paul Tillich se aproxima das análises mais acuradas do existencialismo, fazendo-a em termos de alienação, culpa, ansiedade e angústia – o que torna-se comum igualmente aos escritos de Camus. A

resposta dada, entretanto, a esta condição humana descrita em termos existencialistas, não encontra seu lugar no existencialismo ou qualquer outro movimento filosófico. Esta, para Tillich, decorre do evangelho a partir da reflexão teológica dos símbolos da fé. É, em última instância, essencialista. Está aqui o segundo pólo da correlação tillichiana e a relevância do pensamento cristão – que reside justamente no que concerne à resposta dada por este à condição existencial humana.

Ainda assim, é importante destacar o sentido profundo e indispensável, para Paul Tillich, da alienação, conforme concebida pelo existencialismo, e presente também em Camus. Este sentido está na capacidade de evidenciar a separação existencial humana daquilo que essencialmente pertence. Era esta a leitura feita por Paul Tillich: a alienação aponta para o fato de que o ser humano vive em sua existência um paradoxo, a partir de sua condição de ineficiência para realizar o seu ser essencial. Paul Tillich destaca que este sentido está implícito em numerosas descrições bíblicas da condição humana, como se vê desde o símbolo da expulsão do paraíso e a percepção paulina da contradição existente entre o querer e o realizar. Sobre esta percepção fundamental se estabelece a teologia e a ética de Paul Tillich e, em relação a este sentido fundamental, apreendido por Tillich, é que se dá aqui o diálogo com Camus em torno do tema da religião.

3.2 A RELIGIÃO E A FÉ A PARTIR DA EXISTÊNCIA

3.2.1 A Religião

Carlo Prandi, no apêndice de seu livro “As Ciências das Religiões”, produzido em parceria com Giovanni Filoramo, destaca a instabilidade e incertezas hermenêuticas presentes no conceito “religião”. A discussão remonta desde a antiguidade clássica, quando já naquela época Macróbio e Cícero buscavam uma definição correta para o étimo latino *religio*. Ainda, no contexto do Iluminismo, pode-se observar a impaciência de Schleiermacher quanto às ambigüidades do termo: Schleiermacher advertia quanto às conclusões apressadas e imprecisas por parte dos ilustrados que tendiam ao desprezo em relação à religião. (PRANDI & FILLORAMO, 1999, p.255, 256)

Paul Tillich, no contexto de significação em torno do termo “religião”, insere-se de forma significativa por erigir todo um sistema teológico baseado numa premissa fundamental: a religião é a expressão de uma preocupação última e fundamental; é a expressão de transcendência quanto aos dados imediatos de determinada realidade. Atrelava-se, assim, à tradição interpretativa que remota tanto a Schleiermacher quanto a Rudolf Otto¹⁸, sem, entretanto, deixar de inová-la e transformá-la.

Em seus estudos sobre filosofia da religião Paul Tillich fala da religião e da cultura correlacionados ao sentido das produções do espírito humano. Todo sentido atrelado à cultura, por sua vez, compreende, segundo Paul Tillich, um aspecto incondicional. Tal aspecto incondicional é, propriamente, o fundamento de todo significado bem como a indicação do caráter inesgotável do sentido nas realizações humanas. Segundo esta relação, toda ação cultural compreende um sentido incondicional, ainda que se estabelecendo em uma forma condicionada. Este sentido incondicional, por sua vez, é fundamentalmente religioso, desde que a religião seja compreendida, como faz Paul Tillich, como expressão do incondicional ou transcendente, imanente na existência humana. (TILLICH, 1973, p. 46, 47)

Em seus escritos, Paul Tillich fala em termos de uma “auto-transcendência da vida”, ou seja, o movimento da vida em direção à sua própria superação, subsistente na contraposição entre liberdade e finitude. Trata-se de uma espécie de flexibilidade existencial onde o ser tende sempre para a superação de suas formas. A “auto-transcendência” é, em suma, a referência e indicação à possibilidade e ação de liberdade em meio à finitude. Relaciona-se com o poder de ser, através do qual a vida cambia sempre para novas realizações e expressões. A reflexão e consciência desta transcendência se dá na experiência humana, esta mesma compreendida como o “espelho no qual se torna consciente a relação de tudo o que é finito com o infinito” (TILLICH, 2000, p. 451).

Se Paul Tillich afirma o movimento de auto-transcendência como a superação dos limites existenciais humanos – superação subentendida a partir da relação humana com o motivo e a causa de todo o ser, este, por sua vez, ilimitado e pleno, o “ser-em-si”, conforme a

¹⁸ Rudolf Otto, com sua obra “O Sagrado”, contribuiu favoravelmente para o surgimento de uma fenomenologia da religião de tradição alemã, a “escola de Marburgo”, da qual Otto é considerado o fundador. Rudolf Otto deve ser considerado mais um precursor do que propriamente um fenomenólogo da religião. Seguem-se a ele pensadores como van der Leeuw, Friedrich Heiler, Gustav Mensching, Kurt Goldammer e Günter Lanczkowski, para não citar demais pensadores de outras tradições fenomenológicas da religião, da qual chega a apresentar resquícios até mesmo Mircea Eliade em seu “Tratado de História das Religiões”.

descrição de Deus em Tillich – reconhece também, por outro lado, o movimento de “profanização” da vida como experiência atuante na história humana.

“Profanização”, neste sentido, expressa propriamente o que Tillich caracteriza como “resistência à auto-transcendência”. Implicada nesta compreensão encontra-se a própria raiz etimológica do termo:

Isto é, permanecer diante da porta do templo, estar fora do sagrado, embora em português, “profano” recebesse a conotação de ataque ao sagrado em termos vulgares ou blasfemos e conseqüentemente veio a significar linguagem vulgar em geral. Em terminologia religiosa (embora não na língua alemã e romances) “profano” foi substituído por “secular”, derivado de *saeculum* no sentido de “mundo”. Mas isso não expressa o contraste com o sagrado tão nitidamente como o faz a palavra “profano”, e portanto desejo conservar essa palavra para a função importante de expressar a resistência contra a auto-transcendência sob todas as dimensões da vida. (TILLICH, 2000, p. 451, 452)

De acordo com Tillich, na relação auto-transcendência e profanização reside uma ambigüidade. Em todas as dimensões de auto-transcendência da vida vige a profanização. Tendo consciência da “grandeza” e “dignidade” no ato de auto-transcendência, o ser humano, por outro lado, compreende a nulidade da existência presente, por exemplo, em seu caráter inorgânico e seu destino de perecibilidade (TILLICH, 2000, p. 452, 453). Se o “mistério” do universo, por um lado, reflete a dignidade e a grandeza implicada na inter-relação entre perguntas e respostas atuantes frente ao caos ameaçador – jogo no qual participa o mito e a ciência –, a profanização efetiva no pensamento leva-o a compreender este mesmo universo como maquinário cósmico reduzido às relações técnicas de causa e efeito. Se o “mistério” aponta para o sagrado diante do limite da resposta humana, o profano destaca a maquinaria nas “estruturas técnicas que como meras coisas estão abertas à distorção, desagregação, e à feiúra da sujeira e desperdício” (TILLICH, 2000, p. 453).

Em torno desta relação dá-se a semântica de “religião” em Tillich, situada diretamente na relação entre o finito e o infinito. Distinguindo-se de seu sentido ordinário, “religião” passa a denotar o próprio movimento de auto-transcendência, apreendido pela mente humana. Se compreendido o seu sentido, nota-se a concomitância significativa tanto do imanente quanto do transcendente nesta compreensão. Com efeito, mesmo que imerso em meio à existência humana, o caráter sagrado atuante na religião subsiste a partir de sua qualidade simbólica como superação das realidades imediatas e indicação ao transcendente.

Nesse sentido podemos falar em Sagradas Escrituras, comunidades santas, atos sagrados, ofícios sagrados, pessoas santas. Esses predicados significam que todas essas realidades são mais do que são em sua aparência finita. Eles são auto-transcendentes ou, vistos a partir do aspecto daquilo que eles transcendem – o santo – eles são translúcidos em relação a ele. Essa santidade não é nem sua qualidade moral ou cognitiva, nem religiosa, mas seu poder de apontar para além de si mesmos. (TILLICH, 2000, p. 460).

É deste modo que a reflexão de Paul Tillich caminha para a extrapolação da própria religião, no sentido de que esta, deixando de estar estrita às religiões históricas e institucionais, reivindica sua interdependência em relação à moral e à cultura. Destarte, Paul Tillich tratou de explicitar tal “extrapolação” tanto em sua “Teologia Sistemática” quanto em “Moralidad y Algo Mas” – obra diretamente relacionada ao tema.

De acordo com sua natureza essencial, a moralidade, cultura e religião se interpenetram mutuamente. Elas constituem a unidade do espírito, em que os elementos são distinguíveis embora não separáveis. Moralidade, ou a constituição da pessoa como pessoa no encontro com outras pessoas, relaciona-se essencialmente com cultura e religião. A cultura fornece os conteúdos da moralidade – os ideais concretos de personalidade e comunidade e as leis cambiantes da sabedoria ética. A religião confere à moralidade o caráter incondicional do imperativo moral, o alvo moral último, a reunião daquele que está separado no *ágape*, e o poder motivador da graça. A cultura, ou criação de um universo de sentido em *theoria e práxis*, está essencialmente relacionada com a moralidade e religião. A validade da criatividade cultural em todas as suas funções se baseia no encontro de pessoa-a-pessoa no qual são estabelecidos os limites à arbitrariedade. Sem a força do imperativo moral, não poderíamos sentir nenhuma exigência proveniente das formas lógicas, estéticas, pessoais e comunitárias. O elemento religioso na cultura é a profundidade inexaurível de uma criação genuína. Podemos chamá-lo de substância ou fundamento a partir do qual vive a cultura. É o elemento de ultimidade de que carece a cultura em si mesma, mas ao qual ela aponta. A religião, ou auto-transcendência da vida sob o espírito, relaciona-se essencialmente com moralidade e cultura. (TILLICH, 2000, p. 457)

Paul Tillich reconhece na incondicionalidade da religião o fundamento de todo o sentido, ao mesmo tempo que, a extrapolação deste. Fala assim da religião como fundamento e abismo do sentido, situando em relação à religião o âmbito último, mais profundo e fundamental de compreensão das realizações culturais. Religião e cultura, deste modo, apresentam-se como realidades de uma correlação. A oposição ou negação de um dos pólos desta correlação culmina na destruição do sentido na experiência humana, resultando, como afirma o próprio Tillich, no absurdo.

Porque somente aquilo que é o abismo do significado pode ser, ao mesmo tempo, seu fundamento. Tudo o mais está diante do abismo do absurdo [...] Quando religião e cultura se opõem, se destrói a unidade do significado, e se condena ao absurdo, ora a religião, ora a cultura. (TILLICH, 1973, p.47, 48)

A partir da consideração do “incondicionado”, ou seja, o que não experiência humana não se submete aos limites da existência, mas converge-se em seu significado profundo, o espírito apreende a realidade infinita nas realizações e expressões transitórias da existência. Esta orientação religiosa compreendida na cultura é a experiência de sentido último e fundamental na existência. A cultura, neste sentido, em seu conteúdo mais profundo remete a direciona ao infinito.

Certamente o caráter mais universal inserido por Paul Tillich à semântica de “religião” constituiu-se no instrumento fundamental para a sua metodologia da correlação ou “teologia da cultura”. A peculiaridade desta teologia está na consideração da experiência humana concreta, tendo para isso como premissa uma dimensão religiosa inerente a todas as realizações autênticas do ser humano. Esta mudança substancial atua em detrimento ao modelo anterior, centrado nos dogmas oficiais e em modelos normativo-confessionais. O que Tillich faz, sobretudo, é destacar o caráter e o fundamento transcendente da realidade humana, inserindo a indicação deste fundamento à semântica primordial da religião.

Assim, o fundamento por detrás da “teologia da cultura”, está no reconhecimento da manifestação religiosa como imanente às realizações culturais, negando a estas identificação absoluta com aquela, bem como negando que aquela seja algo alienado desta ou uma esfera particular da mesma. Paul Tillich compreende, assim, a religião como “substância profunda” contida e irrompida, por sua vez, nas mais diversas “formas” culturais.

Através das realidades existentes, através dos valores, através da vida pessoal, se faz evidente o significado da realidade incondicional; ante a qual cada coisa particular e a totalidade de todos os particulares, todo valor e todo sistema de valores, toda personalidade e toda comunidade são comovidos no mais profundo de seu auto-suficiente ser e valor. (TILLICH, 1973, p. 162)¹⁹

Sendo a religião a “substância profunda” ou a manifestação do incondicional imanente nas realizações humanas, a cultura, por sua vez, apresenta-se como a “forma” em que é acolhido este significado maior da existência, seu sentido profundo. A experiência de relação com este significado profundo é experiência religiosa. Religião, em suma, é este “significado último e mais profundo: aquela realidade que comove os fundamentos de todas as coisas, as derruba e volta a construí-las de novo” (TILLICH, 1973, p. 160)²⁰.

¹⁹ Tradução nossa.

²⁰ Tradução nossa.

A característica distinta de tal proposição para a teologia, se levado em conta a definição anteriormente dada da religião, torna-se evidente: longe de ser o estudo de um objeto particular, Deus, ou ainda a exposição de uma revelação particular e, portanto, confessional, a teologia apresenta-se como parte das ciências da religião, sendo, por sua vez, a parte sistemática e normativa (TILLICH, 1973, p.157). Tendo em vista a relação inerente entre cultura e religião, a tarefa da teologia da cultura apresenta-se, basicamente, como “estudar o teor religioso de toda cultura e de toda forma cultural” (HIGUET, 2006). Insere-se para tanto, fundamentalmente, na compreensão e descrição da experiência humana com o “incondicional”, expresso por sua vez nas várias formas das realizações culturais.²¹

3.2.2 A Fé

Corresponde ao conceito mais amplo de “religião” a definição de “fé” em Paul Tillich. Com efeito, a fé, conforme a definição tillichiana, se estabelece na relação com o infinito – no sentido do que ultrapassa as realidades imediatas, transitórias e passageiras da experiência humana. Assim, Paul Tillich fala da fé como “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente.” (TILLICH, 2001, p. 5) A fé, deste modo, relaciona-se com o próprio fundamento da existência humana. Trata-se de sua “preocupação suprema”, o elemento significativo e estruturador relacionado ao fundamento da existência e em relação ao qual, conseqüentemente, a totalidade do ser da pessoa encontra-se comprometida.

Em seu caráter mais amplo, a fé, segundo esta perspectiva, se relaciona com o que, na experiência humana, toma o caráter de imprescindível e fundamental. O sentido do termo “fundamental” implica aqui em sua prioridade absoluta diante dos demais elementos da existência. Ao “fundamental” sujeitam-se as demais preocupações da experiência humana. É

²¹ É importante destacar que, de fato, Paul Tillich, a partir de sua definição mais ampla do conceito de religião e a conseqüente proposta da “teologia da cultura”, foi o precursor e o instrumental teórico inicial para importantes estudos em que se vê relacionado teologia e cultura, como, por exemplo, se observa na relação teologia e literatura. A concepção tillichiana estabelece definitivamente o pensar teológico sobre a cultura, fatos históricos e movimentos culturais, como é o caso do “socialismo religioso”, sobre o qual Tillich se debruçou. Cultura e religião estariam a partir de então intrinsecamente relacionados no pensamento de Paul Tillich, sendo uma a substância profunda de sentido da outra.

este caráter de necessidade e atenção primordial que é salientado na expressão tillichiana “preocupação suprema” ou “preocupação última”.

Como todos os outros seres vivos, o homem se preocupa com muitas coisas; sobretudo ele se preocupa com coisas tão necessárias como alimento e moradia. Mas à diferença de outros seres vivos, o homem também tem preocupações espirituais, isto é, estéticas, sociais, políticas e cognitivas. Algumas dessas preocupações são urgentes, muitas vezes até extremamente urgentes, e cada uma delas, tanto quanto as exigências do sustento, pode ser considerada como imprescindível para a vida de um indivíduo bem como de toda uma comunidade. Quando isto acontece, a preocupação em foco exige dedicação total por parte daquele que aceita essa exigência. (TILLICH, 2001, p. 5,6)

Em relação ao caráter “supremo” da fé compreende-se seus desdobramentos nas formas concomitantes de (1) “exigência de sujeição incondicional”; (2) “promessa de realização suprema”; (3) ameaça de exclusão ao que não responde à exigência incondicional. A totalidade do ser da pessoa é comprometida a partir da experiência de fé. A este comprometimento relaciona-se tanto o caráter de exigência, quanto de ameaça e promessa salientados por Tillich.

O objeto de fé comporta uma promessa a partir da compreensão que se tem do sentido existencial atrelado a si. Com efeito, esta promessa se estabelece sempre como superação do finito e do transitório na realização do pleno ou desejado. Por conta de sua “grandeza”, justifica-se sua exigência: à realização do “incondicional” deve se sujeitar todo o ser. Sua ameaça conseqüentemente é a própria exclusão da “realização última”, o conseqüente não-sentido.

Um exemplo [...] é a fé que se manifesta na religião do Antigo Testamento. [...]o que, porém, preocupa incondicionalmente é o Deus da justiça, que é chamado de Deus Todo-Poderoso, o Deus de toda a criação, porque para todo homem e para cada povo ele encarna a justiça. Ele é a preocupação incondicional de todo judeu devoto, e por isso em seu nome é proclamado o mandamento de maior eminência: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de toda a tua força” (Dt 6.5) Nisto está expresso o que quer dizer preocupação última, estar possuído incondicionalmente [...] Este mandamento proclama inequivocamente a natureza da fé genuína e a exigência de dedicação total àquilo que perfaz a preocupação última. (TILLICH, 2001, p. 6)

Ainda que se fale da fé como relação com o infinito ou superação das realidades transitórias e passageiras da existência, elementos finitos podem ser levados à condição de objetos de fé. Este movimento, segundo P. Tillich, subverte a experiência de fé ao tratar como divino ou sagrado o que, por conta de sua transitoriedade intrínseca, é profano e secular. De fato, para P. Tillich o elemento característico ao divino é sua própria característica

incondicional. Assim, ao fazer do transitório e do finito a realidade última e significante, o ser humano faz do limite o seu “deus”: “de tudo o que o toca incondicionalmente o homem faz um “deus.” (TILLICH, 2001, p. 32). Ainda assim, para P. Tillich, este “deus” subsiste, contudo, na deturpação do “incondicional”. Trata-se em suma, de um “ídolo”, algo elevado a uma condição que excede à sua verdadeira natureza e propósito.

Quando a nação é a preocupação incondicional de uma pessoa, então o nome dessa nação se torna para ela um nome santo e à nação são dadas qualidades divinas que em muito excedem a natureza e propósito de uma nação. Essa toma então o lugar do verdadeiro incondicional, tornando-se assim um ídolo. O sucesso como preocupação última não é um desejo natural de realização de possibilidades humanas de maior alcance, e sim muito mais a disposição de sacrificar todos os outros valores da vida ao poder e ao prestígio social. (TILLICH, 2001, p. 32)

Em relação à fé, “Deus” é, sobretudo, um símbolo da fé. Trata-se do “símbolo fundamental” à indicação do que exerce no ser humana influência e dependência absoluta. Em toda afirmação de crença ou relacionamento absoluto, em que se presenciam as características de promessa, sujeição incondicional e ameaça, “Deus” converge-se no símbolo adequado da relação.²² Paradoxalmente, isto se dá mesmo com a negação ateísta, se tal ateísmo, por sua vez, se manifesta como possessão incondicional. “Deus só pode ser negado em nome de Deus” (TILLICH, 2001, p.33). Em suma, é o caráter incondicional na relação de fé que transmuta, mesmo as realidades absolutamente limitadas e passageiras, convergindo-as em divino e sagrado.

O verdadeiro ateísmo, assim, unicamente se dá enquanto indicação de rejeição e inexistência de qualquer relação incondicional. Trata-se da aniquilação de toda e qualquer “preocupação suprema”, em suma, o silenciamento da pergunta pelo sentido da vida:

²² É importante destacar a amplitude do estudo acerca de Deus em Paul Tillich. Este se dá, sobretudo, em sua “Teologia Sistemática”. A referência que se faz aqui ao caráter simbólico de “Deus” para a relação de fé está longe de abarcar o caráter mais específico desta reflexão. A questão de Deus em Tillich move-se na correlação entre “ser” e “Deus”. É deste modo que se trata em última instância, segundo este mesmo pensador, da problematização da questão ontológica em si. Trata-se da pergunta relacionada ao fundamento do ser, em suma, a origem, possibilidade e fundamento comum a tudo o que “é”. Em relação à filosofia, para Paul Tillich, trata-se do exercício primeiro e fundamental. Estamos falando aqui da própria metafísica, a filosofia que levanta a questão do ser em seu caráter primordial e não especializado: o “ser como ser”. Certamente que os desdobramentos de tal análise primordial terão implicações diretas e determinantes à reflexão em torno das especializações do ser – ou, dito de outro modo, distintas formas deste na história. Em relação ao conceito de “metafísica”, pode-se dizer que, em Paul Tillich, dá-se uma espécie de amalgamento entre esta e a “ontologia”. De tal modo que a “ontologia” acaba por confundir-se com “metafísica”, tendo sua significação comum como a pergunta pelo “ser-em-si”. A questão ontológica ou metafísica não é posta gratuitamente ao pensamento. De outro modo, é o resultado do que o pensador alemão denomina como “choque metafísico”, não sendo esta outra coisa que a possibilidade do “não-ser”. (Conf. TILLICH, 2000, p. 141)

[...] significa, por conseguinte, a rejeição da pergunta pelo sentido da vida. A indiferença diante dessa pergunta de enorme pertinência é a única forma concebível de ateísmo. Se é possível semelhante ateísmo, não queremos discutir aqui. Em todos os casos permanece de pé que aquele que nega a Deus com paixão incondicional, afirma a Deus, porque ele manifesta algo incondicional. Deus é o símbolo fundamental daquilo que preocupa incondicionalmente. (TILLICH, 2001, p.33)

É neste sentido que a pergunta pela existência ou inexistência de Deus, segundo Paul Tillich, não faz sentido. Enquanto incondicionalidade, ou expressão do que na experiência humana se apresenta como absoluto, Deus é uma realidade experimentada na existência. Ele é “certo em si mesmo” (TILLICH, 2001, p. 34). O que se estabelece como necessidade e coerência, de outro modo, é a pergunta pelos elementos “idólatras” na fé. Isto porque, mesmo reconhecendo a possibilidade do caráter incondicional da fé atuante em meio a elementos limitados, Paul Tillich não implica a estes um valor idêntico à fé como relacionamento incondicional com o infinito. Sobretudo, a fé verdadeira, na perspectiva tillichiana, implica no reconhecimento e participação no infinito. Trata-se de resgatar um sentido existencial a partir do que, em si, transpõe a existência. Fé implica, deste modo, em consciência do infinito, em relação ao qual o próprio ser humano compreende-se como parte integrante, mesmo que desta realidade participe de modo pontual e fugaz. (TILLICH, 2001, p.11)

Nesta altura de nossa investigação, de nada nos adiantaria chamar aquilo que é experimentado no ato de fé, de “Deus” ou “um deus”. Antes perguntamos aqui: Que é que fundamenta a divindade na idéia de Deus? A resposta é: Trata-se do elemento do incondicional, do que tem validade última. Isto determina o caráter do divino. Uma vez entendido isto, compreende-se também por que quase tudo “no céu e na terra” já alcançou o caráter do incondicional no decurso da história da religião. Mas também podemos compreender que na consciência religiosa do homem sempre já esteve e ainda está agindo um princípio crítico, o qual procura separar o que é realmente incondicional daquilo que reivindica para si o caráter de incondicional, mas na realidade é apenas provisório, passageiro e finito. (TILLICH, 2001, p.11).

Por conta da presença concomitante do “finito” e do “infinito” a fé comporta um elemento de insegurança, afirma Tillich. Este elemento de insegurança é, por sua vez, um desdobramento coerente à fé. Em suma, a fé ao mesmo tempo que se expressa como uma certeza ancorada além da existência - a partir da participação no infinito como realidade significativa e fonte de sentido - ela se dá na existência, ou seja, no campo do finito, a partir da experiência humana – um ser finito. Esta presença do finito é que faz da dúvida um elemento legítimo à própria fé. A dúvida, afirma Tillich, não deve ser rechaçada como elemento alheio à fé. De outro modo, ela deve ser reconhecida e vivenciada no ato de coragem. É por conta,

da insegurança que a fé exige a coragem. Paradoxalmente, certeza e incerteza atuam como elementos da fé a partir da coragem.

Com o termo “coragem” Paul Tillich quer justamente indicar o caráter de risco presente na fé. Com efeito, a fé é a afirmação do sentido em detrimento da possibilidade do “não-ser”, em relação ao qual todo ser existente se vê ameaçado. Em todo ato de fé, existe a possibilidade do fracasso.

Se a incondicionalidade da fé é certa como tal, o mesmo não ocorre com o seu conteúdo – independente do que seja. Neste sentido observa-se a influência de Kierkegaard ao pensamento tillichiano. O “salto da fé” se dá como experiência paradoxal de sentido e de ameaça ou risco. O conteúdo da fé é aceito, deste modo, por um ato de coragem. Não há certezas, apenas paixão e coragem.

O risco da fé como dedicar-se a algo que me toca incondicionalmente é de fato o maior risco que uma pessoa pode tomar sobre si. Pois se a fé de uma pessoa se evidencia como ilusória, isso pode levar a que essa pessoa perca o sentido de sua vida [...] Em última análise, toda preocupação suprema cujo objeto não é verdadeiramente incondicional leva ao desespero. Mas essa possibilidade a fé sempre precisa levar em troca. Uma preocupação suprema exige risco supremo e máxima coragem. [...] Existe uma só atitude que não encerre risco e contenha certeza imediata: a de o homem ficar entre sua própria finitude e a possibilidade de alcançar o infinito. Nisto se resumem a grandeza e a dor da existência humana. (TILLICH, 2001, p.16)

É importante observar que, inserido o elemento de dúvida na fé, fica implícito o fato de que a fé não trata simplesmente da crença em algo. Compreendida fundamentalmente como crença, a fé é radicalmente oposta a dúvida. De outro modo, o sentido fundamental da fé, repitamos aqui, é o fato de se estar tomado de forma absoluta por algo que nos exige não menos que uma dedicação incondicional. É o fato de se estar possuído da tal forma por esta realidade incondicional que, mesmo incluindo a dúvida, a fé apresenta-se como sentido último na existência.

Enquanto entrega incondicional, a fé comporta a dúvida como resultado conseqüente da seriedade de seu comprometimento. Em outras palavras, a dúvida da fé é “dúvida existencial”: “ela não pergunta se uma determinada tese é falsa ou verdadeira, nem rejeita toda verdade concreta, mas ela conhece o elemento de incerteza próprio a toda verdade existencial.” (TILLICH, 2001, p.18).

De outro modo, a coragem da fé se sobrepõe às incertezas da vida. A experiência de fé não se identifica à certeza imediata. “Não existe fé sem um “mesmo assim” que dela faça parte [...]” (TILLICH, 2001, p. 18).

3.3 A FÉ E A RELIGIÃO EM ALBERT CAMUS

“O homem é a única criatura que se recusa a ser o que ela é”, escreve Rubem Alves citando Camus (ALVES, 1990, p. 14). De fato, é nesta rejeição que brota a religião na experiência humana. Com efeito, Rubem Alves relaciona cultura e religião indicando que a cultura é o resultado direto da recusa humana perante uma subordinação total ao corpo e aos instintos naturais. A cultura é a conseqüência da desadaptação humana frente o mundo de sua existência. A tentativa incansável de objetivação dos seus desejos e expectativas.

O fato é que os homens se recusaram a ser aquilo que, à semelhança dos animais, o passado lhes propunha. Tornaram-se inventores de mundos. E plantaram jardins, fizeram choupanas, casas e palácios, construíram tambores, flautas e harpas, fizeram poemas, transformaram os seus corpos, cobrindo-os de tintas, metais, marcas e tecidos, inventaram bandeiras, construíram altares, enterraram os seus mortos e os prepararam para viajar e, na sua ausência, entoaram lamentos pelos dias e pelas noites... (ALVES, 1990, p. 17)

Sobre este prisma, salienta-se a forte presença do desejo ou privação na experiência humana. A cultura subsiste, assim, como resultado da privação e do desejo: é este o motivo primordial das artes, do pensamento e de toda a criação humana.

Desejo pertence aos seres que se sentem privados, que não encontram prazer naquilo que o espaço e o tempo presente lhes oferece. É compreensível, portanto, que a cultura não seja nunca a reduplicação da natureza. Porque o que a cultura deseja criar é exatamente o *objeto desejado* [...] O projeto inconsciente do ego, não importa o seu tempo e nem o seu lugar, é encontrar um mundo que possa ser amado. (ALVES, 1990, p. 20)

O absurdo camusiano, como já indicado nesta pesquisa, é a conseqüência da comparação e a consciência do contraste entre o desejo e a realidade. É importante observar, entretanto, que a mesma clivagem que protagoniza a experiência do absurdo é também a portadora da experiência religiosa. Assim o ser humano absurdo e o ser humano religioso tem em si uma origem comum, ainda que se observe no primeiro a “coragem do desespero” (TILLICH, 1976, p. 108-120) e no segundo a “coragem da esperança”.

Deste modo, a cultura pode ser lida a partir de seu inverso. Rubem Alves, que foi profundamente influenciado por Camus, fala assim da esperança revelada na cultura - mesmo

diante do relativo fracasso por realizar plenamente o desejo humano – como horizontes simbólicos de direções (ALVES, 1990, p. 22). Neste sentido, Rubem Alves fala da religião como o resultado legítimo da situação ambivalente do ser humano no mundo. Absurdo e religião convergem, assim, em experiências resultantes do “fracasso” da cultura: experiências ambíguas que se apresentam como testemunhas, ao seu modo, da ausência e da privação. Uma espécie de saudade do não-realizado. “E aqui que surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza.” (ALVES, 1990, p. 22).

Ao falar da religião em Camus, é preciso destacar que o problema fundamental em torno do qual converge a escrita de Camus se dá em torno do sentido da vida. Esta é sua motivação maior, o elemento propulsor majoritário de sua produção. Se a pergunta pelo sentido da vida é essencialmente religiosa, como afirma Paul Tillich, então o caráter religioso da preocupação de Camus evidencia-se nesta relação.

De fato, em “O Mito de Sísifo”, Camus expõe decididamente sua ligação extrema à pergunta pelo significado e valor da existência: subordinada a esta questão encontram-se todas as demais questões em relação as quais o pensamento pode se deter. A pergunta pela legitimidade do suicídio é deste modo a pergunta pelo próprio valor da vida. “Julgar se a vida vale ou não vale a pena de ser vivida” é a “pergunta fundamental”, o problema “realmente sério”. (CAMUS, 2008, p. 17)

Se Camus defronta-se com o sentido da vida, e a conseqüente possibilidade da irrazoabilidade da existência, inevitavelmente é posto em seu pensamento o problema de Deus, como desdobramento conseqüente e possibilidade de sentido além da existência. A religião é atrelada à pergunta pelo sentido da vida por conta de seu caráter de discurso significante. Destarte, perguntar pelo sentido da vida é também perguntar pela validade do significado existencial conjugado à religião. O problema do absurdo, deste modo, não se estabelece sem um posicionamento frente à religião. Nesse sentido, decidir-se pelo absurdo é, concomitantemente, externar o descrédito frente ao sentido proposto por uma determinada narrativa religiosa.

Deste modo, não é gratuitamente que a problemática religiosa apresenta-se tão premente nas produções de Camus. Tanto em seus romances como em seus ensaios, Camus, de fato, detêm-se de maneira significativa à religião e seus desdobramentos à existência. É assim, por exemplo, no embate entre Meursault e o capelão carcerário de “O Estrangeiro”

(CAMUS, 2005, p. 115-122), ou ainda os sermões do padre Paneloux diante da realidade da peste em Oran (CAMUS, 2006). De outro modo, a descrição das reflexões de Rieux em “A Peste” pontualmente detém-se à religião e sua relação com a existência. A própria reflexão de Camus sobre a produção romanesca de Doistoievski realizada tanto em “O Mito de Sísifo” quanto em “O Homem Revoltado”, não é feita se não a partir da relação com o eixo hermenêutico da religião e do problema de Deus no autor.

Entretanto, atrelada à problemática em torno do valor da vida e sua limitação resultante no absurdo, situa-se o amor de Camus pela existência. “Bodas”, neste sentido é um texto paradigmático. Ali se revela o “ciúme” de Camus pela vida:

Penso agora em flores, sorrisos, desejo de mulher, e compreendo que todo o meu horror de morrer está contido em meu ciúme de vida. Sinto ciúme daqueles que virão e para os quais as flores e o desejo de mulher terão todo o seu sentido de carne e de sangue. Sou invejoso porque amo demais a vida para não ser egoísta... Quero suportar minha lucidez até o fim e contemplar minha morte com toda a exuberância de meu ciúme e de meu horror. (CAMUS, 1981, p. 64)

De fato, é o amor pela vida que impõe de modo radical o problema do absurdo e conseqüentemente da religião em Camus. Amar intensamente a vida é desejar a sua eternidade e revoltar-se contra seu caráter passageiro e precário. A religião seria resposta adequada ao amor pela vida presente em Camus, se esta não fosse compreendida por este como negação da existência e renúncia ao amor.

Assim, Camus, ao mesmo tempo em que se revolta contra a existência, devido ao seu caráter de contingência, encontra-se irremediavelmente vinculado à própria existência. Destarte, é por conta de seu profundo apego a existência, como único campo possível de significação e felicidade, que se dá a sua revolta. Aceitando uma vida além da existência, o pensamento de Camus, de fato, não teria por conseqüência nem o absurdo, nem tão pouco a revolta. Estes dois elementos fundamentais de sua produção são resultados imediatos ao seu decidido apego à condição existencial.

Se a religião - em seu sentido tradicional, ou seja, narrativa de sentido que extrapola a existência - não se dá como resolução do conflito, talvez a liberdade conseqüente à desvinculação da mensagem religiosa possa ser um início, se não de resolução, ao menos de felicidade possível. Estabelecido os limites da existência de modo irrevogável, fica claro o campo de possibilidades existenciais. Resta fazer da vida passageira o melhor possível, aproveitá-la sabendo de seu início e fim.

[...] Todas as tardes nas avenidas, um velho inspirado, com um chapéu de feltro e gravata esvoaçante, atravessa a multidão, repetindo sem cessar: ‘Deus é grande, vinde a Ele.’ Todos se precipitam, pelo contrário, para qualquer coisa que conhecem mal ou que lhes parece mais urgente que Deus. A princípio, quando achavam que era uma doença como as outras, a religião tinha prestígio. Mas quando viram que o caso era sério, lembraram-se do prazer. Toda a angústia que se pinta durante o dia nos rostos se dissolve então, no crepúsculo ardente e poeirento, numa espécie de excitação desvairada, numa liberdade desajeitada que inflama todo um povo. (CAMUS, 2006, p. 109)

Estabelecido o absurdo, Camus não abandona completamente seu amor pelo mundo. Ao contrário, a lucidez do absurdo é um retorno consciente ao prazer sensorial e aos deleites insaciáveis do corpo. Se a vida não tem um princípio de razoabilidade, ainda assim, persiste uma relação de prazer radicalmente existencial. Don Juan, deste modo, converge-se em um tipo para o absurdo: representante do amor insólito e insaciável pela vida. (CAMUS, 2008, p. 83-89)

Em 1936 Camus apresentava o resultado de sua pesquisa sobre as relações entre cristianismo e helenismo. O texto, exigência para a conclusão de sua “*licence*” em filosofia e obtenção do “*Diplôme d’Études supérieures*”, de fato, foi o primeiro trabalho acadêmico de Camus e, em si, demonstra a preocupação juvenil de Camus tanto pela religião, especificamente o cristianismo, quanto pelo pensamento clássico. Estas duas presenças, como se vê, permanecem como substratos aos escritos do autor e justificam sua recorrência constante à mitologia e à religião. Falando da motivação e desenvolvimento deste texto escreve Silva:

Para o jovem Camus, a religião era apenas um sentimento do trágico e do sagrado. Ele era ao mesmo tempo estranho ao espírito religioso e profundamente marcado pela inquietação metafísica, e seu trabalho ia lhe permitir aprofundar seu conhecimento intelectual do pensamento cristão. [...] Plotino fortalece nele o desejo de compreender. Santo Agostinho opõe ao conhecimento limites intransponíveis. Plotino incita a desconfiar do arbitrário de toda fé, Santo Agostinho, dos desvaneios da razão. Camus parece então próximo dos gregos, para os quais “nosso reino é deste mundo”, e fascinado por alguns temas cristãos. Admira Plotino, que se esforça para pôr o sentimento em formas lógicas, e é igualmente seduzido pela angústia trágica de santo Agostinho. Camus se sente na encruzilhada de duas civilizações ou, antes, projeta sobre o helenismo e sobre o cristianismo suas próprias dificuldades e suas próprias aspirações. (SILVA, 1984, p. 80)

Assim, uma concepção estritamente antagonista da relação entre Camus e a religião é um equívoco resultante de uma análise superficial e apressada do pensamento de Camus. De outro modo, certamente esta relação se dá sobre uma base comum, caracterizada, por sua vez, como a busca pelos sentidos últimos da existência (CARVALHAES, 1997, p. 121).

Justamente esta base comum é que faz da temática religiosa uma recorrência constante nos mais diversos escritos de Camus. A recorrência da religião nas produções do autor é também observada por Thomas Hanna, que faz indicação ao substrato religioso nos textos de Camus:

De fato, prontamente se revela que em todas suas peças literárias Camus mantém-se basicamente preocupado com temas religiosos e morais, o que explica boa parte da força e da atração exercida por sua obra. Num dos primeiros trabalhos de Camus, os quatro ensaios líricos intitulados *Bodas*, notamos que as idéias centrais em que esse lirismo é tecido são o pecado, a morte, o dever, a imortalidade e a esperança. Esses ensaios completados nos vinte e quatro anos de vida de Camus, dão testemunho do surgimento de um pensamento religioso [...] Caracterizar Camus como um filósofo religioso e moral equivale a dizer que sua preocupação diz respeito às questões da natureza e do significado do homem, suas esperanças e possibilidades, assim como seu destino. (HANNA. *Apud*. CARVALHAES, 1997, p. 154).

É neste sentido que uma análise da religião em Camus não deve restringir-se a uma interpretação estrita do conceito de religião. Uma interpretação da religião que não leve em conta os aspectos profundamente existenciais da experiência religiosa, deixa de incluir a profundidade das experiências culturais do ser humano, muitas vezes colocadas às margens de uma reflexão teológica, por conta de uma pretensa rotulação secular.

De fato, Camus não partilha da esperança no eterno. Entretanto, ainda assim - se compreendido a busca de sentido e sua resolução, mesmo que parcial e não confessada, no absurdo e na revolta, tomados por Camus como pressupostos absolutos e norteadores da existência e estabelecidos, paradoxalmente, em relação à perspectiva do eterno – observa-se a efetividade da experiência religiosa na postura absurda e revoltada.

Isto se dá por conta da ambigüidade presente na própria recusa da religião realizada por Camus. Se Camus recusa a esperança no eterno – e neste sentido, recusa a religião enquanto narrativa de sentido para além da existência - ele não deixa, entretanto, de fixar, apaixonadamente, o eterno. Toda intensidade de sua revolta unicamente subsiste nesta fixação estabelecida em relação aos “deuses”. O sentimento religioso em Camus, deste modo, se manifesta às avessas. E, neste sentido, torna-se compreensível uma leitura “inversa” do seu pensamento, ou seja, a partir do implícito, que, por sua vez, fala contra a aparência imediata e superficial, que tende a compreender em Camus um blasfemo inquieto e não correspondido.

Se comparado aos muitos protagonistas da revolta metafísica, em suas manifestações mais exacerbadas, Camus situa-se distintamente posicionado a uma considerável distância que

permite a entoação branda de sua fala - que, dentre outras coisas, se manifesta em sua ética que recusa o niilismo e proclama a fraternidade da justiça e solidariedade humana.

Podemos afirmar, assim, que Camus, de fato, não abandona o incondicionado. Se compreendida de modo amplo e profundo, percebe-se o caráter paradoxal da experiência absurda: que sem desvincular-se do sagrado não participa, contudo deste. Destarte, o absurdo e a revolta são o reflexo direto da mais profunda paixão pela plenitude da vida. Trata-se, em certa medida, da extrapolação da religião ou, ao menos, um de seus efeitos colaterais imediatos: sendo a religião também um discurso ou experiência que direciona ao eterno, o absurdo e a revolta apresentam-se como a percepção do eterno ao mesmo tempo que a recusa da postergação de sua realidade.

Se notar-se corretamente, compreende-se que a recusa a Deus em Camus é resultado imediato de sua valorização da existência como campo de significação. Deste modo, os valores tenazmente reivindicados por Camus unicamente fazem sentido enquanto realizados na existência. A esperança posta além desta vida é objeto da revolta pelo simples fato de situar-se como realização efetiva fora da existência. Assim a felicidade em Camus é termo significativo no estrito âmbito de uma felicidade terrena. A necessidade impreterível para a realização plena tanto da felicidade quanto da justiça é a resolução do antagonismo entre desejo e realidade existencial.

Posso negar tudo desta parte de mim que vive de nostalgias incertas, menos esse desejo de unidade, esse apetite de resolver, essa exigência de clareza e coesão. (CAMUS, 2008, p. 63)

Justamente por conta desta restrição valorativa, que estabelece como juízo de valor a existência, é que Camus não se preocupa com uma refutação teórico-filosófica de Deus, do cristianismo, ou do discurso religioso convencional. De fato, Camus não poderia isto realizar, até mesmo como conseqüência de sua concepção dos limites da razão, entretanto, não é este limite o aspecto fundamental de sua não “apologia ateísta”. Camus não se digladiava com a possibilidade da existência de um sentido ancorado além da existência, pelo simples fato de, segundo sua perspectiva, não fazer sentido falar de significação para além da existência.

Não sei se este mundo tem um sentido que o ultrapassa. Mas sei que não conheço esse sentido e que por ora me é impossível conhecê-lo. O que significa para mim significação fora da minha condição? Eu só posso compreender em termos humanos. O que eu toco, o que me resiste, eis o que compreendo. E estas duas certezas, meu apetite pelo absoluto e pela unidade e a irredutibilidade deste mundo a um princípio racional e razoável, sei também que não posso

conciliá-los. Que outra verdade poderia reconhecer sem mentir, sem apresentar uma esperança que não tenho e que não significa nada nos limites da minha condição? (CAMUS, 2008, p. 63)

Se, ainda assim, podemos falar em uma espécie de manifestação essencialmente religiosa nas motivações fundamentais à produção de Camus, teremos que caracterizar tal experiência de caráter religioso como a mais dilacerante de todas: a religião em Camus é a religião que se recusa a manifestar-se apenas como desejo e esperança, esta expressão religiosa converte-se em revolta por conta de sua profunda fidelidade à existência.

Deste modo, se é possível afirmar, em Camus, a recusa do eterno, enquanto superação da existência, é preciso ter consciência que tal afirmação não equivale a afirmação da não transcendência aos dados imediatos da realidade determinada na existência. De outro modo, é justamente a partir da transcendência aos dados imediatos que se estabelece o pensamento de Camus. Se Camus tem consciência do absurdo e revolta-se é porque vislumbra o eterno, logo transcende, em certo sentido, a realidade imediata da existência.

O caráter distinto de sua experiência, entretanto, reside no fato desta transcendência não anular a experiência radical do limite na existência. De modo contrário, a transcendência em Camus culmina na amplificação da experiência de fratura, fragmentação e dor humana. Ainda assim, persiste, entretanto, o fato de que a existência em si não é suficiente para o estabelecimento do cenário camusiano. Na relação com esta existência desesperançada persiste sempre uma essência não realizada.

Se pudermos caracterizar a experiência religiosa também como a expressão que brota da relação entre o finito e o infinito na existência, então devemos questionar, necessariamente, pelo caráter religioso da produção de Camus. “Toda a obra de Camus é reveladora de um intenso desejo de união” (GUIMARÃES, 1971, p. 97) estabelecido em relação ao infinito. Assim, sua obra se expressa como nostalgia de uma felicidade fugaz e nunca plenamente alcançada. Em “O Mito de Sísifo”, faz inúmeras indicações a esta “nostalgia de unidade” que se expressa igualmente como “apetite de absoluto”. (CAMUS, 2008)

Justamente aqui reside a contribuição de Paul Tillich nesta pesquisa: seus estudos em relação à religião e a fé, relacionados com uma “preocupação suprema”, nos mostra que o pensamento de Camus nasce e é motivado por uma preocupação religiosa. Esta preocupação religiosa sustenta-se sobre os dilemas existenciais de Camus que, por sua vez, desdobram-se no limite do horizonte que interpõe o secular e o eterno. Destarte, a perspectiva do absurdo e sua conseqüente revolta, como mesmo afirma Camus, unicamente são possíveis a partir da

tensão e do paradoxo entre anseio e não realização. O anseio de Camus é o anseio por plenitude, unidade ou pertença.

Toda consciência profunda da dor existencial humana que culmine em revolta, conforme descrita por Camus, é expressão de “preocupação suprema”. Esta preocupação inclui um caráter incondicional – situado por Camus na exigência irredutível da justiça.

Assim a transcendência em Camus é sempre uma transcendência profana: ela permanece diante da porta do templo, mas recusa neste habitar. Trata-se de uma transcendência desacreditada, absurda, revoltante. Nesse sentido, a vida mais do que auto-transcendente – em suas possibilidades de bem e felicidade – é, sobretudo, profana: seu fim é delimitado e absoluto; seu fim é a morte e com ela a injustiça. Esta injustiça radical efetiva na condição humana persiste, de fato, no descrédito quanto a uma realidade além da existência: situa-se aqui todo absurdo e toda revolta e também a religião enquanto angústia suscitada pela contraposição entre o limite e o pleno.

A transcendência, nesse sentido, é em Camus também opressão, tendo em vista seu caráter profundamente desassociado da existência. Assim, por exemplo, persistir no absurdo é sempre um desafio extenuante – o que leva Camus a descrever o absurdo recorrendo a imagens que demonstram sempre a sua severidade. Dada esta severidade, fundada por uma transcendência profana, é que se compreende o flertar constante com a sua própria negação: o suicídio, a razão absoluta e a religião – no sentido estrito de uma fuga à existência. Todas estas alternativas apresentam-se como resposta, esperança, superação.

Deste modo, é preciso questionar se a religião, enquanto relação entre finito e infinito, exige necessariamente a efetividade do infinito. Quanto a isto a definição da religião em Paul Tillich parece não implicar necessariamente na crença no infinito. A relação entre finito e infinito se dá mesmo quando o infinito é estabelecido como imaginação ou desejo. Esta imaginação é, de fato, efetiva na experiência existencial humana, o que demonstra a universalidade da experiência religiosa. Nesse sentido, a religião poder ser definida como a apreensão da transcendência na realidade humana, mesmo que uma transcendência imaginada, desacreditada, profana.

Esta transcendência “profana” implica igualmente na possibilidade do sagrado “profano”. O que aparenta ser absolutamente contraditório é possível quando se observa que, mesmo na absolutização da existência e conseqüentemente na negação do eterno, persiste a consciência do ideal, do justo, do perfeito (estes, por sua vez, ausentes da existência). O

sagrado “profano” é a afirmação do que é perfeito na impossibilidade da perfeição. Seu caráter sagrado está na consciência de sua necessidade e na reivindicação persistente e revoltada diante de sua ausência. Este sagrado aponta para a profunda fratura na experiência existencial humana, direcionando para uma realidade impossível.

Assim, enquanto experiência simbólica, a experiência do sagrado, assim caracterizada, aponta para o vazio e, em um contraditório movimento de inversão, aponta para a própria existência. Estabelece um anseio e um desejo absurdo que culmina na revolta. Neste sentido esta experiência do sagrado as avessas é odiosa porque não satisfaz, não responde: este sagrado é tudo, ao mesmo tempo em que não é nada.

Deste modo concluímos afirmando a vigência da religião em Camus, que, paradoxalmente não implica em uma superação da existência, amplamente presente na experiência religiosa tradicional. De modo contrário, dá-se uma imersão profunda na existência. Nesta inversão, não será surpresa afirmar, assim, que a religião em Camus dá-se como religião profana: o “incondicionado”, em relação ao qual Paul Tillich faz menção, permanece presente, entretanto, como elemento confrontador e motivador da criação revoltada. Este “incondicionado” em Camus carece de realidade quando desfeita sua relação de oposição com a existência. A religião se expressa, assim, como experiência de confronto: angústia que brota da fidelidade aos dados imediatos da existência.

CONCLUSÃO

O pensamento de Camus se estabelece em relação às perguntas fundamentais inerentes a condição humana. Assim, seu pensamento pergunta pelo sentido da vida. Atrelado à pergunta pelo sentido da vida encontra-se a perspectiva do absurdo e a ação revoltada camusiana. É como resposta a pergunta pelo sentido da vida que se dá seu posicionamento frente à religião. Com efeito, perguntar pelo sentido da vida culmina no juízo frente às narrativas religiosas, que, imanentes à existência, em geral, direcionam para a extrapolação desta, a partir de uma realização da plenitude além da existência.

Camus é irredutível quanto à valorização da existência em seu pensamento. Esta converge no campo de evidências possíveis para a sua tomada de decisão na vida. Neste sentido, recusa uma metafísica que, negligenciando a realidade imediata, implica em uma “aposta” e renúncia às evidências da existência: estas, por sua vez, tidas como a única realidade sensível e significativa às reflexões humanas em torno do sentido da vida.

Entretanto, se Camus questiona-se pelo sentido da vida é porque ama profundamente a vida. Isto foi demonstrado, sobretudo, em seus “ensaios argelinos” – “Bodas” e “O Averso e o Direito”. Por amar profundamente a vida, Camus deseja a plenitude da vida, sua durabilidade. De outro modo, ao estabelecer a existência de modo absoluto, exige que esta plenitude seja realizada na própria existência. A felicidade, para Camus, unicamente faz sentido enquanto felicidade estritamente terrena.

Deste modo se estabelece a perspectiva tanto do absurdo quanto da revolta em Camus. Em primeiro lugar, o absurdo é a consciência da impossibilidade da plenitude na vida. Assim, o absurdo é forjado na tensão permanente entre o desejo de plenitude e a realidade finita da existência. O drama do ser humano absurdo é, deste modo, o drama de um profundo desejo impossível.

Corroborar para a efetivação do absurdo na experiência humana o limite da razão. Neste sentido, a produção ensaística de Camus nos diz muito. O ensaio, como gênero literário mediador entre filosofia e literatura, indica o interesse de Camus pelo raciocínio estabelecido através de imagens, em detrimento do tratado filosófico que se estabelece, sobretudo, a partir do aprofundamento dos conceitos e sua autorização em uma determinada tradição.

Camus não invalida completamente a razão, entretanto, aponta os seus limites no que concerne às respostas dadas as perguntas pelo sentido da vida. A vida é absurda, dentre outras coisas, porque é irracional. Nesse sentido, o absurdo é a não adequação da vida aos seus sistemas racionais. O pensamento - que, em sua motivação primordial, é resposta e tentativa frente aos dilemas e fragmentação da vida – acaba por evidenciar o não-sentido da existência, sua profunda separação em relação ao desejo humano por lógica e explicação. A irracionalidade, assim como a morte, compõe o quadro de oposição necessário ao absurdo: são, por sua vez, os elementos de uma relação excludente onde se insere o desejo por razão e eternidade. Assim, Camus chega afirmar: o absurdo não se encontra exclusivamente nem no ser humano, nem no mundo – trata-se, enfim, da consciência de oposição entre ambos.

No absurdo, a experiência de morte, sobretudo, apresenta-se como a dura sentença diante da existência. A morte, assim, assegura a dramática assimetria existencial humana. Esta morte sentencia como ilusão os muitos movimentos e preocupações frenéticas concebidas no cotidiano: trabalho, vaidade, a busca pelo sucesso, etc. Deste modo, cômico do limite radical imposto pela morte, bem como da indiferença profunda entre o ser humano e o mundo de sua existência – indiferença muitas vezes partilhada pela própria sociedade em relação ao indivíduo –, o absurdo se estabelece, então, como o esfacelamento dos cenários existenciais humanos. É, nesse sentido, que o absurdo exige, necessariamente, a lucidez.

Estabelecida a lucidez, torna-se perceptível a irrazoabilidade do mundo. É esta irrazoabilidade que conduz a pergunta pelo próprio valor da vida. O suicídio, então, é analisado por Camus em relação direta à experiência do absurdo. O questionamento quanto à atitude radical suicida demonstra, dentre outras coisas, a gravidade do problema absurdo e o quanto este atinge os fundamentos da própria vida humana.

Se Camus rejeita o suicídio como possibilidade legítima ao ser humano absurdo, é porque estabelece a necessidade da consciência absurda para a felicidade fugaz e pontual da existência. Esta felicidade é resultado da extrema liberdade advinda desta mesma consciência. Sabendo-se do limite imposto pela morte, o ser humano estabelece como valor o instante. Toda existência adquire nova importância. A alegria fugaz e passageira deve ser alcançada pela *sensorialidade*. Novamente faz-se um retorno ao Camus da juventude, imerso nos deleites possíveis em meio a uma existência destituída de sentido absoluto.

Ainda assim, ao afirmar a necessidade da renovação da consciência absurda, observa-se a afirmação dramática da vida em Camus. Nesse sentido, é melhor recolher da vida suas

possibilidades escassas que refugiar-se ou esquivar-se em devaneios e ilusões. Assim atrela-se a revolta ao absurdo camusiano.

A revolta é a persistência da tensão necessária ao absurdo. Ela inclui os dois pólos da assimetria. O pólo do desejo e, também, o pólo da realidade. Assim, a revolta é exigência constante de unidade e plenitude diante de uma existência caracterizada por fragmentação e limite. Esta revolta é metafísica justamente no que concerne à sua recusa em conformar-se ao mundo. Assim, recusa reconhecer um criador de uma ordem injusta – quando o reconhece, o faz unicamente com o propósito de sublevação.

Quanto à revolta, é importante destacar que esta, enquanto princípio de justiça, deve incluir sempre dois pólos: o pólo negativo e positivo. Assim, a revolta, necessariamente, deve concomitantemente recusar a injusta e afirmar a justiça. Negligenciado um dos pólos, a revolta culmina na justificativa da violência e do assassinato, direcionando-se contra sua própria natureza.

Deste modo, Camus reserva uma parte considerável de “O Homem Revoltado” para a análise dos movimentos de revolta que pendularam entre uma afirmação absoluta e uma negação igualmente absoluta. Tais expressões extremas da revolta, apesar de, em sua origem, serem motivadas pelo anseio de justiça, culminam em seu contrário. Por isso mesmo, os extremos da revolta devem ser julgados a partir do princípio de revolta que implica em solidariedade e exigência de justiça entre os seres humanos.

A revolta fidedigna aos seus princípios, segundo Camus, não faz mais que afirmar uma humanidade a partir da recusa obstinada a todo poder ou ordem que a queira negligenciar. Ao comportar um pólo negativo, ou seja, a recusa àquele que oprime, deve apresentar também um caráter profundamente positivo, que subsiste na consciência do que é justo e, mesmo em detrimento da vida, deve ser afirmado e defendido.

Assim, é importante destacar também que a revolta em Camus é um princípio de ação que atua contra o individualismo. Evocando uma justiça, que transcende a individualidade e se estabelece como natureza humana, esta revolta é, propriamente, um limite imposto à ação absurda. Neste sentido, a liberdade absurda é liberdade limitada não só pelos limites inerentes à existência, mas também pela exigência de justiça atuante em cada indivíduo e sociedade.

No que concerne especificamente à religião, procuramos, a partir de Paul Tillich, distinguir duas características concernentes à religião. Em primeiro lugar, enquanto narrativa de sentido que extrapola a existência, convergindo para além desta, a recusa de Camus é

irremediável. O profundo apego de Camus à existência o impede de participar de tal narrativa. Entretanto, enquanto experiência existencial situada na relação entre o finito e infinito, o caráter religioso na obra de Camus torna-se premente.

É, neste sentido, que recorremos ao pensamento de Paul Tillich. Com efeito, Tillich indica a efetividade da preocupação religiosa mesmo diante da negação do eterno. Relacionando religião e fé as ambigüidades da existência, propõe-se analisar até que ponto a vigência da experiência religiosa motiva o pensamento de Camus.

Com efeito, concluímos que Camus apresenta tanto uma “preocupação suprema” quanto relação com o “incondicional”. Sua preocupação suprema transfigura-se na vida, a partir das implicações da injustiça na existência. Esta preocupação acaba por convergir em sua revolta. Contraditoriamente, esta revolta apresenta-se como elemento significativo e estruturador da existência. A revolta é oposição ao niilismo, é ética e também sentido.

Se o objeto da fé encontra o comprometimento da totalidade do ser, o mesmo se dá com a revolta: sua seriedade e comprometimento implicam no sacrifício da própria vida, ao mesmo tempo em que implicam também na participação da totalidade do ser revoltado.

O que se encontra em jogo na revolta, assim como na experiência de fé, é inegociável. Se a justiça não se estabelece plenamente na existência, não é por isso que será suspensa a reivindicação revoltada. A exigência de simetria e unidade persiste ante o impossível.

Desta forma subsistem no discurso de Camus os três aspectos salientados por Paul Tillich na experiência de fé: exigência, promessa e ameaça. Assim, se o absurdo e a revolta não implicam em promessa de realização plena, equivalem, por outro lado, na promessa de realização possível: ter consciência que a única realidade é a existência, delimitada pela morte, equivale na vida profunda e verdadeira, livre de ilusões. A esta promessa de realização atrela-se tanto a exigência de lucidez permanente, quanto a ameaça de exclusão desta felicidade exíguas. A perspectiva camusiana é clara: quando o ser humano renega a liberdade e criatividade do absurdo e da revolta, renuncia a possível alegria abraçando o torpor das ilusões e esquivando-se do real a partir da esperança que foge à existência.

Pode-se falar de um Deus na experiência de Camus? Certamente que sim. Já aponta para esta possibilidade sua relação extática com a natureza em seus primeiros escritos. Entretanto, quando se recorda as palavras tillichianas que relacionam o divino ao incondicional, a pergunta pela divindade em Camus conduz pela pergunta sobre o incondicional em seu pensamento. Nesse sentido, a pergunta e a exigência pelo sentido na

vida não é silenciada nunca em seus escritos, pelo contrário, é dilacerante e conseqüente. Nisto o ateísmo em Camus é unicamente relativo: persiste uma divindade ainda que profana. Esta divindade é cultuada pela revolta: trata-se da perfeição e da justiça impossível.

BIBLIOGRAFIA

1.1 FONTES PRIMÁRIAS (Obras de Albert Camus e Paul Tillich)

Básica:

CAMUS, Albert. *Ensayos*. 4. ed. Tradução de Julio Lago Alonso. Madrid: Aguilar ediciones, 1981.

_____. *O Homem Revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *O Estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. *A Peste*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. *O Mito de Sísifo*. 6. ed. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2008.

TILLICH, Paul. *Moralidad y Algo Mas*. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1974.

_____. *A Coragem de Ser*. 5. ed. Trad. Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *Filosofia de la Religion*. Buenos Aires: Megapolis / La Aurora, 1976.

_____. *Teologia Sistemática*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

_____. *Dinâmica da Fé*. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. *Amor, Poder e Justiça – Análises ontológicas e aplicações éticas*. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. *Teologia Sistemática*. 5. ed. Revista. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia e Edição Sinodal, 2005.

Complementar:

CAMUS, Albert. *Diário de Viagem: a visita de Camus ao Brasil*. Tradução de V. R. Chaves. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1978.

_____. *A Queda*. 9. ed. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *O Exílio e o Reino*. 6. ed. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *Estado de Sítio*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

1.2 TESES E DISSERTAÇÕES

AMITRANO, Geórgia Cristina. *Ecos da Razão e Recusa: uma filosofia da revolta de homens em tempos sombrios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

CARVALHAES, Cláudio. *Albert Camus e o Cristianismo*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1997.

CASTRO, Sandra de Pádua. *Peste e Estrangeiridade em 'Estado de Sítio' de Albert Camus*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. Dissertação (Mestrado em Letras) - Curso de Mestrado em Letras, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

GERMANO, Emanuel Ricardo. *O Pensamento dos Limites: contingência e engajamento em Albert Camus*. São Paulo: USP, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

LAMEIRINHA, Cristianne Aparecida de Brito. *O Sentido do Exílio em 'La Peste' de Albert Camus*. São Paulo: USP, 2006. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Língua e Literatura Francesa, Departamento de Letras Modernas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SILVA, Nilson Adauto Guimarães da. *A Revolta na Obra de Albert Camus: posicionamento no campo literário, gênero, estética e ética*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. Tese (Doutorado em Letras Neolatinas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SILVA, Salvelina. *Os Modos de Ser em Sartre, Camus e Graciliano Ramos e a Alteridade Radical*. Florianópolis: 2003. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) - Curso de Pós-graduação em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

1.3 FONTES ELETRÔNICAS

HIGUET, Etienne Alfred. A Teologia em Programas de Ciências da Religião. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 9, 2006. São Bernardo do Campo: UMESP. Disponível em: <www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio09/a-teologia-em-programas-de-ciencias-da-religiao/> Acesso em: 13 out. 2009.

JOURDAN, Camila. Albert Camus: fenomenologia e Absurdo. *Anais de Filosofia*. Revista da pós-graduação da Universidade Federal de São João Del Rey, n. 10, p.305-315, jul. 2003. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/Pagina/anais/Arquivos/camila.pdf>> Acesso em: 22 set. 2009.

PEGORARO, Olinto. Paul Tillich e o Existencialismo. In: *Revista Eletrônica Correlatio*, vol. 3, n. 5, Junho de 2004. São Bernardo do Campo: UMESP. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/issue/view/150>> Acesso em: 16 jan. 2010.

1.4 FONTES SECUNDÁRIAS

Básica:

ALVES, Marcelo. *Camus: entre o sim e o não a Nietzsche*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001.

ALVES, Rubem. *O que é Religião?* 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

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

BARRETO, Vicente. *Camus. Vida e Obra*. 2. ed. Paz e Terra, s/ data.

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

BRISVILLE, Jean Claude. *Albert Camus*. Trad. de Rui Guedes da Silva. Lisboa: Editorial Presença, 1962.

DANIEL, Jean. *Camus – A Contracorrente*. Galaxia Gutenberg, 2008.

GONZÁLEZ, Horacio. *Albert Camus - A libertinagem do Sol*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GUIMARÃES, Carlos Eduardo. *As Dimensões do Homem – mundo, absurdo, revolta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

LEBESQUE, Morvan. *Camus por ele próprio*. Tradução de Maria José Palla e M. Vilaverde Cabral. Lisboa: Portugália Editôra, 1967.

MATHIAS, M. Duarte, *A Felicidade em Albert Camus*, Bertrand Editora, Lisboa, 1978.

MAUROIS, André. *De Proust a Camus: vida e obra dos maiores escritores franceses do século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.

PINTO, Manuel da Costa. *Albert Camus - um elogio do Ensaio*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

TODD, Olivier. *Albert Camus: uma vida*. Trad. Monica Stahel. Rio de Janeiro: Record, 1998.

Complementar:

ABBAGNANO, Nicola. *Introdução ao Existencialismo*. São Paulo: Martins, 2006.

ABRAMO, Cláudio. *A Regra do Jogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

BARTHES, Roland. *Inéditos – Volume 4: Política*. Editora Martins Fontes. São Paulo, 2005.

BOSI, Alfredo. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BROMBERT, Victor. *Em louvor de anti-heróis - figuras e temas da moderna literatura européia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

CRISTALDO, Janer. *Mensageiros das Fúrias – Uma leitura camusiana de Ernesto Sábato*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1983.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FIORAMO, Giovanni & PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FINKELSTEIN, Sidney. *Existencialismo e Alienação na Literatura Norte-Americana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

FOULQUIÉ, Paul. *O Existencialismo*. 3. ed. São Paulo: DIFEL, 1975.

GILES, Thomas Ransom. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.

GRENZMANN, Wilhelm. *Problemas y figuras de La literatura contemporânea: Claudel, Bernanos, Mauriac, Gide, Sartre, Camus, Anouilh, Eliot, Greene, Marshall, Hemingway, Wilder*. Version española de Rafael de La Vega. Madrid: Editorial Gredos, 1963.

HOLANDA, Lourival. *Sob o signo do silêncio - Vidas secas e O estrangeiro*. São Paulo: EDUSP, 1992.

JOLIVET, Regis. *As Doutrinas Existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. Trad. Antonio de Queiros Vasconcelos e Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1953.

KAUFMANN, Walter. *Crítica de La religion y La filosofía*. Trad. Marcela Pineda Camacho. México: Fondo de Cult. Economica, c1983.

KUSHEL, Karl-Josef. *Os Escritores e as Escrituras*. São Paulo: Loyola, 1999.

LEFEBVRE, Henri. *El Existencialismo*. Trad. Ana Ostrovsky. Buenos Aires: Lautaro, c1948.

LEITE, Roberto de Paula. *Albert Camus: notas e estudo crítico*. São Paulo: Edaglit, 1963.

- LUIJPEN, Wilhelmus A. Maria. *Introdução à Fenomenologia Existencial*. São Paulo: Edusp, 1973.
- MAGALDI, Sábato. *Aspectos da Dramaturgia Moderna*. São Paulo: Conselho Estadual da Cultura/Comissão de Literatura, 1964.
- MOUNIER, Emmanuel. *A Esperança dos desesperados: Malraux, Camus, Sartre, Bernanos*. Trad. Naumi Vasconcelos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MUMMA, Howard. *Albert Camus e o teólogo*. São Paulo: Carrenho Editorial, 2002.
- NETO, Lúcio Varejão. *De Mersault a Meursault: visões do absurdo*. 2. ed. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. São Paulo: Editora Moraes, 1984.
- PELLEGRINO, Hélio. *A Burrice do Demônio*. 2. ed. Rocco: 1988.
- POLLMANN, Leo. *Sartre y Camus*. Version española de Isidro Gomez Romero. Madrid: Gredos, 1973.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- RIBEIRO, Hélder. *Do absurdo à solidariedade: a visão do mundo de Albert Camus*. Editorial Estampa, 1996.
- RICOEUR, Paul. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.
- RODRIGUES, Urbano Tavares. *De Florença a Nova York*. Lisboa: Portugália Editora, 1963.
- ROWLEY, Hazel. *Tête-à-Tête: Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre*. Tradução de Adalgisa Campus da Silva. Editora Objetiva, 2006.
- SARTRE, Jean Paul. *Introdução a O Estrangeiro*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/ data.
- _____. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SARTRE, Jean Paul et al. *Marxismo e Existencialismo: controvérsia sobre a dialética*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- VV. AA. *Paul Tillich: 30 anos depois – introdução à Teologia Sistemática*. Revista Estudos de Religião. n. 10. São Bernardo do Campo: IMS, 1995.

1.5 ARTIGOS

BARBOSA, João Alexandre. O ensaísmo enviesado de Albert Camus. In: *Revista Cult*. São Paulo: Editora Bregantini, ago. de 1998.

GUTIÉRREZ, Jorge Luís. A Revolta do Homem Absurdo. In: *Filosofia, Ciência e Vida*. São Paulo: Editora Escala, abril de 2008.

SAVIGNEAU, Josyane. Ícone Repaginado. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 3 de jan. 2010. Caderno Mais, p. 6. Entrevista com Olivier Todd.

SILVA, Nilson Aduino Guimarães da. Albert Camus e a busca dos clássicos. In: *Calíope: presença clássica / Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Vol. 1, n. 1 (1984). Rio de Janeiro: 7 Letras, 1984.