UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS EDUARDO BERNARDO

MISÉRIA E GRANDEZA DO HUMANO ABSURDO:
UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA PRESENTE NA OBRA DE
ALBERT CAMUS.

SÃO PAULO
2020

EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO DE CARLOS EDUARDO BERNARDO

CARLOS EDUARDO BERNARDO

MISÉRIA E GRANDEZA DO HUMANO ABSURDO:
UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA PRESENTE NA OBRA DE
ALBERT CAMUS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientação: Professor Doutor Franklin Leopoldo e Silva.

SÃO PAULO
2020

Ciente,

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B518m Bernardo, Carlos Eduardo
 Miséria e grandeza do humano absurdo: uma
 antropologia filosófica presente na obra de Albert
 Camus / Carlos Eduardo Bernardo ; orientador
 Franklin Leopoldo e Silva. - São Paulo, 2020.
 117 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
 concentração: Filosofia.

 1. Antropologia filosófica. 2. Sistemica. 3.
 Absurdismo. 4. Revolta. 5. Humanismo. I. Silva,
 Franklin Leopoldo e, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Carlos Eduardo Bernardo

Data da defesa: 20 / 02 / 2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Franklin Leopoldo e Silva

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 20 / 04 / 2020

(Assinatura do (a) orientador (a))

Folha de Aprovação
CARLOS EDUARDO BERNARDO

MISÉRIA E GRANDEZA DO HUMANO ABSURDO: Uma
Antropologia Filosófica Presente Na Obra de Albert Camus.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo, com o objetivo da obtenção do grau de Mestrado em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Professora(a) Doutor(a) Neide Coelho Boechat

Doutor Caio Caramico Soares

Professor(a) Doutor(a) Ana Maria Oliveira Yamin

SÃO PAULO
2020

Dedicatória

Dedico este trabalho a minha avó, Idalgisia Pinto de Arruda (*In Memoriam*).

“Para fazer uma pessoa são necessárias duas pessoas, para formar o caráter de um homem basta apenas uma pessoa, a mãe!”

Agradecimentos

A todos os que de algum modo contribuíram e que acreditaram que essa pesquisa se concretizaria

Muito especialmente ao Professor Doutor Franklin Leopoldo e Silva por orientar-me com muito esmero e um cuidado sem igual.

O absurdo é o homem trágico diante de um espelho.

(CAMUS, Cadernos II, p.88)

RESUMO

Neste trabalho se aborda a leitura dos escritos de Albert Camus com vistas à elaboração de uma antropologia filosófica. Tendo em vista que o escritor algeriano exerceu sua arte por cerca de trinta anos, produzindo escritos de estilos muito variados, e, a bem da verdade, poucos ensaios filosóficos, nos deparamos com o problema: é possível que haja em sua obra uma imagem do humano, que possa constituir uma filosofia antropológica? A presente pesquisa assume que essa imagem do humano na obra de Camus, não apenas é existente, como em sua obra também estão fincados princípios basilares para a elaboração de uma antropologia filosófica; esses princípios são os problemas recorrentes com os quais lida o autor e que se bem alinhavados podem revelar essa filosofia antropológica difusa e não sistematizada, porém dotada de coerência. Apesar da complexidade do assunto é possível resumir a presente pesquisa, de modo satisfatório, como uma hermenêutica, uma leitura compreensiva da obra camusiana e o seu resultado como a explicitação do esboço dessa filosofia antropológica não programática e difusa nesta mesma obra. Tanto a finalidade quanto o caminho percorrido, são ousados e repletos de sutis armadilhas. São examinados os ensaios, as narrativas e as peças teatrais; também se aborda vez ou outra, algumas entrevistas e breves artigos. O núcleo forte deste escrito é a compreensão e explicação quanto ao caráter da obra de Camus, enquanto uma obra problemática que diferente da sistemática se estrutura em torno de problemas e não de temas. A pesquisa encontra o eixo problemático sobre o qual gira toda a sua obra. Tendo realizado isso, segue-se na apresentação e elucidação do que, tradicionalmente, se entende por antropologia filosófica, para, a partir de então, apontar o modo como se configura a antropologia filosófica na obra de Camus. Aplicando sobre a obra determinada forma de leitura que respeita a sua escrita, reconhecida, em discussão prévia, como uma escrita problemática, cuja leitura segue o seu modo sistêmico de ser. Estrutura-se, desta forma, ao menos um esboço dessa antropologia filosófica, em que são atacadas e respondidas (preservando-se os limites impostos pelo caráter não sistemático da escrita de Camus) as perguntas sobre a origem; a natureza e o destino do humano.

Palavras-chave: antropologia filosófica, problemática, sistêmica, absurdismo, revolta, humanismo.

ABSTRACT

This work deals with the reading of Albert Camus's writings with a view to elaborating a philosophical anthropology. Given that the Algerian writer has practiced his art for about thirty years, producing writings of varying styles, and, indeed, few philosophical essays, we are faced with the problem: it is possible that there is in his work an image of the human that can constitute an anthropological philosophy? The present research assumes that this image of the human in Camus's work is not only existent, but also in his work are laid basic principles for the elaboration of a philosophical anthropology; these principles are the recurring problems with which the author deals and which, if well aligned, can reveal this diffuse and non-systematized but coherent philosophical anthropology. Despite the complexity of the subject, it is possible to summarize the present research satisfactorily as a hermeneutic, a comprehensive reading of the Camusian work, and its result as the outline of this nonprogrammatic and diffuse anthropological philosophy in this work. Both purpose and path are bold and full of subtleties. The essays, the narratives and plays are examined, as well as some occasional interviews and brief articles. The strong core of this writing is understanding and explanation of the character of Camus's work, as a problematic work that differs from the systematic is structured around problems and not themes. Research finds the problematic axis upon which his entire work revolves. Having done this, it follows in the presentation and elucidation of what is traditionally understood by philosophical anthropology, from then on to point out the way in which philosophical anthropology is configured in Camus's work. Applying to the work a certain form of reading that respects its writing, recognized in previous discussion as a problematic writing, whose reading follows its systemic way of being. In this way, at least one outline of this philosophical anthropology is structured, in which are attacked and answered (preserving the limits imposed by Camus's non-systematic character); the questions about origin, the nature and destiny of the human.

Key Words: philosophical anthropology, problematic, systemic, absurdism, revolt, humanism.

Sumário

O absurdo é o homem trágico diante de um espelho.	9
INTRODUÇÃO	1
1 O EIXO PROBLEMÁTICO DA OBRA CAMUSIANA	7
1.1 A BUSCA DO PROBLEMA.	7
1.2 UM BREVE ESBOÇO BIOGRÁFICO DE ALBERT CAMUS.	11
1.3 ANÁLISE DO PROBLEMA.	14
1.4 UM HOMEM MEDITERRÂNEO, UM PENSAMENTO COMEDIDO.	23
2 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	25
2.1 – QUESTÕES: OS UMBRAIS DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA.	25
2.2 – ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA – O QUE TU ÉS?	27
2.3 – O MÉTODO.	29
2.4 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE ALBERT CAMUS AO MODO DE UM HUMANISMO.	30
3 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA PRESENTE NA OBRA DE ALBERT CAMUS.	42
3. 1 – A ORIGEM DO HUMANO – O PROBLEMA DE DEUS.	45
3. 2 – A NATUREZA COMO ORIGEM DO HUMANO – SALUT! LA TERRE MÈRE.	54
3. 3 – NATUREZA HUMANA E CONDIÇÃO HUMANA – OS PROBLEMAS CAMUSIANOS COMO PARADOXOS.	59
3. 4 – A PESTE – A REVOLTA COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA DIANTE A ABSURDIDADE DA MORTE.	74
4 – “O HOMEM É SEU PRÓPRIO FIM”. O DESTINO DO HUMANO COMO PROBLEMA PARADOXAL NA CONCEPÇÃO CAMUSIANA	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.	98
OBRAS DE CAMUS	98
OBRAS SOBRE CAMUS.	99
OBRAS DIVERSAS	100
ANEXO	104

INTRODUÇÃO

A pretensão em dar um tratamento sistemático à obra de Albert Camus sempre se nos afigurará fadada ao malogro. Embora possam nos objetar que tal tratamento alguns já tenham feito não nos sobrará, então, certo gosto oculto de insuficiência? A insuficiência se dá a conhecer porque a própria obra camusiana parece resistir à sistematização mesmo que não resista necessariamente a certo grau de organização, a uma espécie de ordenamento que capte e torne perceptíveis as relações, nem sempre explícitas, entre seus escritos e alinhavadas pela procura de “[...] justificativa intelectual para a ‘sensibilidade absurda’” (BARRETO, **Camus**: vida e obra, p. 45).

Diante dessa dificuldade, pretende-se que um tratamento *sistêmico* a uma obra não sistemática seja capaz de deslindar qual seja o princípio, ou elementos, ou os eixos que lhe conferem o teor de unidade.

A abordagem “sistêmica” é o empreendimento de uma interpretação dinâmica que considera as transformações do objeto de estudo, segundo Capra (1995): “Ela se concentra nas inter-relações, nas interconexões e na interdependência [...] Estuda os princípios de organização, e considera os processos como sendo mais fundamentais que a estrutura” (p. 222). O pensamento “sistemático”, diferentemente, destaca mais a estrutura do que os processos, ainda que esses sejam desenvolvidos sobre os princípios da razão, constituindo uma arquitetura do conhecimento. Por esse motivo, o sistemático rejeita o contraditório, ou faz dele apenas o nascedouro do não contraditório, logo, transitório, fadado a evanescer no interior do sistema absoluto.

Em entrevista concedida a Pierre Beger, Camus afirmou que acerca de sua produção literária:

Não creio, no que me diz respeito, nos livros isolados. Em certos escritores, parece-me, as obras formam um todo em que cada uma delas é esclarecida pelas restantes e em que todas se contemplam umas às outras. (CAMUS IN: BRISVILLE, 1962, p. 265)

A declaração de Camus acerca da relação interna entre suas obras é o indicativo claro de que estão articuladas ao modo de uma totalidade, existem em correlações e interconexões, mas também na assunção de toda a absurdidade da condição humana,

aceitando o paradoxo, o contraditório como elemento integrante do universo. Sua obra se constitui no modo de totalidade sistêmica, e não sistemática, sendo que, tanto o primeiro modo, quanto o segundo, se ocupa de totalidades. Todavia, o sistemático ambiciona, quando não constitui mesmo, uma totalidade fechada, completa em si mesma; já o sistêmico pretende uma totalidade aberta dinâmica. Esse tipo de totalidade se configura e cresce na medida em que vai sendo laborada, sem ter em si um limite predeterminado ao modo de uma estrutura.

Portanto, executar uma interpretação sistêmica das obras do filósofo e literato algeriano, *Albert Camus (1913-1960)*, é uma tarefa ambiciosa e sedutora, e que esconde em si mesma, muitos perigos. Todavia, a atração que os escritos de Camus exercem sobre os pesquisadores hodiernos não os intimida ao propósito de lhe interpretar o pensamento, ainda que se detenham numa leitura compartimentada de sua produção, isso fica evidente ante a bibliografia de títulos que de algum modo o fazem. Trabalhos acadêmicos, em especial no âmbito da Teoria Literária, lhe têm sido dedicados; também, obras de teor poético e informativo; mesmo especulações um tanto místico-espiritualistas. Seriam benéficas todas essas abordagens, ou constituir-se-iam noutras mais armadilhas capazes de enredar ao pesquisador e pô-lo em risco constante de perda de foco?

Elaborar, ao menos um esboço da concepção camusiana acerca do humano, ou seja, de sua *antropologia filosófica*, requer que sejam identificadas possíveis *linhas mestras* sobre as quais se estruture o seu pensamento sobre o humano. Essas linhas mestras resultam de atividades estéticas e reflexivas com implicações éticas, a partir de determinados problemas que estão sempre presentes em sua produção, estes problemas são de natureza filosófica e conferem a toda a sua produção escrita uma unidade. Logo, os problemas se constituíriam em uma espécie de “fio condutor”, pelo qual se orienta o pensamento do autor. Portanto, a tarefa proposta se configura ainda mais ambiciosa e difícil, pois esbarra nas dificuldades inerentes ao próprio *corpus* de sua obra e modo de escrita.

Primeiro, porque a obra de Camus não está organizada ao modo de um pensamento sistemático, donde se poderia fazer um recorte de sua concepção particular sobre o humano. Segundo, porque seu pensamento se apresenta em gêneros literários muito distintos: o romance; a novela; o ensaio; o teatro e os artigos. Disto, decorre um

terceiro e mais grave problema, a necessidade em propor, justificar e encontrar a relação lógica entre esses escritos, pressupondo que esta relação exista ainda que de modo subjacente, enquanto fio condutor de sua *opera omnia*. E por fim, em quarto lugar, destaca-se que a variedade de escritos exige do pesquisador a delimitação precisa a guisa de especialização, impondo sobre a tarefa a limitação refletida ao modo de espelho.

Dado o objetivo deste escrito e a necessidade premente em escapar a estes perigos, na consecução da interpretação da obra camusiana partiu-se do pressuposto de *André Marois* (1885-1967), crítico e literato francês, segundo o qual, o pensamento de Camus se apresenta tensionado entre duas teses, que constituem dois polos extremos de toda a sua obra: a consciência do absurdo e a revolta, como resposta a essa consciência. Os ensaios: “O Mito de Sísifo” e o “O Homem Revoltado” são as obras que apresentam abordagem filosófica destas duas teses fundamentais. Os romances e peças serviriam a encarnação dos conceitos, assim argumenta *Emmanuel Mounier* (1972), e antes dele *Jean-Paul Sartre* (1966), ainda que a argumentação em ambos os autores seja relativamente diferente em sua ênfase.

Paul Viallaneix (1925-) nos alerta que é um erro procurar nos romances camusianos ilustrações de sua teoria filosófica, segundo ele, esse erro foi introduzido originalmente na história das interpretações da obra de Camus, por *Jean-Paul Sartre* (1972) ao interpretar *O Estrangeiro* à luz de *O Mito Sísifo*.

Considerando que Albert Camus nutria pouquíssima confiança na capacidade da razão em criar um sistema, uma filosofia completa que explique o mundo, esse interdito pode ser aceito. Todavia, ressalva-se que isso nada obsta que haja na obra de Camus problemas basilares, em torno do qual gravitam seus escritos; a crítica de Viallaneix deve ser entendida, sobretudo, quanto ao erro em atrelar a obra de Camus ao Existencialismo, pois esta corrente filosófica era considerada por Camus como um sistema explicativo do mundo fechado em si mesmo, portanto, indigno de que nele se deposite qualquer confiança.

Ao construir a estrutura da possível visão camusiana sobre o ser humano, segue-se a percepção de *André Maurois*, acerca da tensão entre o binário: o absurdo e a revolta. Conjuga-se tal percepção ao destaque dado por *Jean Claude Brisville* (1922-

2014) sobre o modo pelo qual Camus constrói seu pensamento entre aquilo que chamara de ‘duas verdades’ (*L’Envers Et L’Endoit*): o sol e a história, outra tensão entre o binário, constituição natural do mundo e a construção artificiosa da história. Serve-se também da tese de *Charles Moelller (1912-1986)*, para quem Camus, escrevera tentando uma revalorização do humano, em um mundo em que, tanto Deus, quanto a natureza, mantém-se em mutismo absurdo.

O objeto exige pesquisa bibliográfica e análise das obras de Albert Camus; também a análise comparativa da literatura produzida por comentaristas de sua obra.

Essa metodologia dará ensejo à análise hermenêutica das obras de Camus, em desdobramentos espiralados, percorrendo do texto aos diversos contextos, tendo como ponto recorrente a problemática do humano.

Do corpus

A delimitação do *corpus* está fundamentada na busca em descrever qual seja uma concepção possível do humano e a considerar em como essa concepção se faz presente na escrita de Camus. A investigação não segue a ordem cronológica dos seus escritos, antes uma ordem problemática, que segue o anúncio de uma intuição originária, conforme o relato de Camus no prefácio escrito por ocasião da reedição da obra *O Avesso e o Direito*, à qual se constitui em ponto de partida para a presente investigação, pois nela, se estabelece determinados problemas recorrentes em sua produção que justificam a tese proposta: o conjunto de problemas filosóficos serve como indicativo de certa unidade filosófica em sua produção, porém não propriamente como unidade temática, mas, especificamente uma unidade problemática!

Tendo localizado os eixos problemáticos, volta-se a atenção para o ensaio *O Mito de Sísifo* (1942), posto que este ensaio apresente ao público o questionamento acerca do que é a vida humana. Essa pergunta coloca em questão o problema mesmo do que seja o ser humano, fincando assim o marco inicial da orientação antropológica de suas reflexões.

Após a abordagem ao ensaio supra, munido da problemática do absurdo, enquanto fator próprio que caracteriza a futilidade da vida e dos esforços humanos, o pesquisador defronta-se com um universo rigoroso de conceitos que necessitam de uma explicação orientada racionalmente, mas calcada nas experiências possíveis do humano,

e não apenas no plano inteligível, abstrato, pois essas experiências geralmente não são plenamente racionalizáveis.

Diante desta necessidade tomam-se as narrativas como encarnações dos conceitos (fórmula de Maurois), outrora dados no ensaio, e conjunto de relações (fórmula de Mounier) que une como fio de Ariadne, todas as passadas possíveis do labirinto camusiano.

A consciência do absurdo é ilustrada no âmbito do indivíduo nas seguintes narrativas: *O Estrangeiro* (1942); *A Peste* (1947), e, *A Queda* (1956). Já a dimensão coletiva desta tomada de consciência do absurdo é também ilustrada em *A Peste*.

Apesar da constatação da nossa condição absurda, há no Mito de Sísifo uma espécie de apologia à vida e à necessidade de se gozar da felicidade mesmo em absurdidade. Estas duas instâncias lançam raízes numa espécie de “religião da natureza” (fórmula de Moeller) delineada a partir do ensaio, *Núpcias* (1943), presente também em *O Verão* (1954), e alicerçam a rejeição tácita ao suicídio, conforme figura no encerramento da obra.

Todavia, o problema do absurdo permanece, a racionalização do mundo e as consequências nefastas da dominação ideológica exercida sobre as mentes e as vidas de milhões de pessoas, inclusive sobre muitos intelectuais, resulta no homicídio, e sua justificativa “lógica”, de milhares, até mesmo de milhões de pessoas na Europa Oriental, e noutras partes do globo. A revolta considerada em seu ensaio, *O Homem Revoltado* (1951) constituir-se-á em resposta ao absurdo examinado em o Mito de Sísifo, mas também numa rejeição a toda forma de opressão, violência que se justifica a partir de um lugar abstrato contra a humanidade concreta, contra as pessoas de carne, ossos e sentimentos! Albert Camus se posiciona contra os totalitarismos, tanto de direita, quanto de esquerda, e, sua crítica aberta à violência revolucionária, conforme *O Homem Revoltado*, o levou, por fim, ao rompimento das relações com Sartre e com a maioria dos membros do círculo dos intelectuais franceses, posto que ao se aproximar do término da primeira metade do século XX havia um “fascínio quase patológico da violência” (JUDT, 2007, p. 179) que dominara enorme quantidade de escritores na França.

A intuição de Maurois, acerca da constituição binária do pensamento camusiano, é análoga a proposta de *Robert de Luppé* (1922-) ao analisar a dramaturgia de Albert Camus, de acordo com Luppé, Camus escreveu peças de teatro absurdo e de teatro revoltado. *Calígula* (1938/1944) e *O Mal-Entendido* (1942-1943), contam-se como

teatro absurdo, enquanto, *O Estado de Sítio* (1948) e *Os Justos* (1950), contam-se como teatro revoltado.

Há um tênue limite entre o absurdo e a revolta, esse limite pode ser percebido na função pragmática e mesmo trágica assumida nas peças, disto resulta a necessidade em se levantar a função desveladora de sua arte cênica, como certa feita expressou-se Camus, sobre o seu teatro, dizendo dele, “ser o convento onde se recolhia para refletir sobre a condição humana”.

A intenção ao aproximar-se deste *corpus* é encontrar o vínculo comum entre as diferentes produções camusianas, que constitui o substrato de sua concepção acerca do humano, a ideia que faz da natureza e (ou) da condição humana, que perpassa as diversas representações em seus escritos.

Cada artista mantém, assim, no fundo de si mesmo, uma fonte única que alimenta durante a sua vida o que ele é e o que ele faz [...] Por mim, sei que a minha fonte está em O Averso e o Direito, nesse mundo de pobreza e de luz em que vivi por muito tempo [...]

(CAMUS, O Averso e o Direito, Pref.1954)

1 O EIXO PROBLEMÁTICO DA OBRA CAMUSIANA

1.1 A BUSCA DO PROBLEMA.

A obra de Albert Camus é reconhecida como uma das mais marcantes produções escritas do século XX. O relativo isolamento do *mise en scène* filosófico francês, a partir da publicação de *O Homem Revoltado* (1951), a premiação com o Nobel (1957), e sua insistente recusa ao título de filósofo, preferindo antes o título de artista, fizeram com que a face filosófica de sua obra não recebesse da posteridade, o reconhecimento que lhe é devido dado à profundidade de seu pensamento e a liberdade de suas reflexões, que se desenvolvem em constante crítica às concepções filosóficas que se pretendem detentoras de domínio total dos problemas da realidade.

O fato de que Camus não tenha erigido um edifício filosófico logicamente estruturado, um sistema, ou mesmo que ele não tenha se intitulado um filósofo – ainda que tivesse esse título acadêmico – não inviabiliza o reconhecimento do estatuto filosófico de suas obras, além dos ensaios propriamente ditos, seus escritos versam sobre problemas existenciais, sobre o drama da existência do humano no mundo.

A natureza “problemática” da escrita de Camus que o lhe outorga uma posição entre os filósofos, pois a sua sensibilidade estética e o seu pensamento arguto estão afinados com as incertezas e anseios de seus contemporâneos, cuja expressão se dá nestes mesmos problemas.

Reale e Antiseri (2006) na ‘Apresentação’ de sua monumental “História da Filosofia” caracterizam muito bem o que seja o pensamento filosófico no Ocidente e sua inextricável associação com a abordagem a uma problemática.

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. Assim como na pesquisa científica ideias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as teorias filosóficas são tentativas de solução de problemas filosóficos. (Reale, Antiseri, 2006, p. 5)

Os autores caracterizam a filosofia como uma atividade humana centrada na solução de problemas filosóficos, portanto, sem os problemas não haveria atividade filosófica, esses problemas são a própria razão de ser da reflexão filosófica. Continuam eles:

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo ou um caos? A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e o sofrimento dos inocentes, vítimas e carnílices – tudo acabará no absurdo, desprovido de sentido? [...] Eis, portanto, alguns problemas filosóficos de fundo que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de ideias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente. (Reale, Antiseri, 2006, p. 5)

Seguido da afirmação da inevitabilidade dos problemas filosóficos, temos um breve sumário de alguns dos mais espinhosos dentre esses problemas e asseverativa de que, “as mentes mais elevadas da humanidade” refletiram sobre e a partir desses problemas. Portanto, o debruçar-se sobre esses problemas, em certo sentido, constitui já a participação no grande fluxo da história da filosofia, que, ainda de acordo com os mesmos autores, “[...] é a história dos problemas filosóficos, das teorias filosóficas e das argumentações filosóficas¹” (Idem, p. 5).

A consideração acerca do caráter problemático da filosofia mais que um caráter sistemático poucas vezes foi tão bem proposta, quanto nos escritos do filósofo alemão, *Nicolai Hartmann* (1882-1950).

¹ É curioso que Reale e Antiseri façam apenas quatro menções a Albert Camus e lhe dediquem apenas um parágrafo (sete linhas), entre “Os pensadores mais representativos do existencialismo”, 3º tópico, no décimo segundo capítulo da obra tomada por referência, lembrando que o volume em questão consta de 496 páginas, edição brasileira.

Hartmann desenvolve suas teorias em uma época de grande conturbação no cenário filosófico, seus escritos eram metodicamente elaborados, o filósofo alemão prezava por um rigor e tratamento comparável às ciências físicas.

A *ética* é o campo no qual se tem reconhecido as mais vigorosas influências de Hartmann, porém ele trouxe também enormes contribuições para a *metafísica*², enquanto *ontologia*. Neste sentido, a metafísica seria a investigação racional do “ser enquanto ser”, ou seja, uma “teoria do ser”. Se distinguirmos a metafísica da ontologia, teremos, de acordo com *Bochenski* (1951, p.216) algo como: a ontologia que analisa a estrutura do *ente*, ou seja, a sua essência, enquanto a metafísica “expande as proposições da existência, [...] os juízos sobre a existência dos entes”.

A metafísica investiga mais além dos problemas singulares e busca uma visão total da realidade, neste projeto ela se faz como uma teoria que labora com uma racionalidade incorporando a fantasia e o sentimento numa abordagem que pode ser reconhecida como *existencial*.

Portanto, se justifica a inclusão da doutrina de N. Hartmann na filosofia do ser, ainda que este filósofo não queira ser senão um ontólogo, mas pratica também a metafísica, como se vê, por exemplo, em seu desenvolvimento da lei e da força. (BONCHENSKI, 1951, p. 216)

A pretensão teórica da metafísica em elaborar sistemas totalizantes, segundo Hartmann, é um equívoco, pois estabelece *a priori* determinados princípios e os desenvolve mediante a dedução. Hartmann considera que essa abordagem inverte o caminho da verdadeira atividade filosófica, partindo de respostas dadas para então construir um edifício metafísico; em sua perspectiva, a metafísica deve conectar interrogações, perguntas que não encontrarão nelas mesmas a suas respostas, posto que, se move no terreno rarefeito da especulação.

Sustentando sua abordagem, Hartmann analisa a *Metafísica* de Aristóteles onde concluí encontrar a primazia dos *problemas* em face do próprio *sistema*. Ainda conforme *Bochenski* (1951, p.259).

Hartmann examinou de maneira original e grandiosa a natureza do "problema". O problema, mesmo neste caso, é direcionado a um

² Hartmann trata a metafísica sob um aspecto muito específico (o qual discorreremos em seguida), logo, o juízo que dela faz, talvez não deva ser estendido à metafísica em geral.

objeto cognoscível, sempre pressupõe uma mistura peculiar do conhecido e do desconhecido. Os problemas mostram que já se sabe alguma coisa sobre o que se está perguntando, mas, ao mesmo tempo, não se sabe desde que é desejado. A "aproximação ao problema" é o trabalho mais importante do filósofo.

A conclusão de Hartmann de que a atividade filosófica é fundamentalmente uma aproximação à problemática, ou seja, de que a filosofia é feita a partir de certos problemas; da reflexão sobre esses problemas e na conseqüente tentativa em elucidá-los; somada a admissão do estatuto filosófico a todo pensador que de uma forma ou outra tenha se debruçado sobre esses problemas, inserindo-se no fluxo da história da filosofia, como consideram Reale e Antiseri, fundamentam a localização e conseqüente participação de Albert Camus na história da filosofia e colocam a necessidade do reconhecimento de sua contribuição ao infindo debate filosófico.

Todo o precedente resulta em um justo questionamento: Como identificar e distinguir os problemas filosóficos na obra camusiana?

Na consecução do projeto em se distinguir, identificar e mesmo reconstruir os problemas camusianos, não é possível contar com ferramentas outras que não o uso da razão; a hermenêutica que pretenda compreender necessita adentrar no âmago da obra removendo camadas para explicitar pressupostos que integram uma espécie de dimensão do não-dito, esses pressupostos e mesmo a lógica com à qual labora um autor tem uma gênese histórica cujo o contexto deve ser conhecido pelo intérprete.

Cumprida estas tarefas, reconstruindo racionalmente o conjunto de problemas filosóficos relativos à obra do autor, a unidade filosófica se justifica a si mesma, enquanto “unidade problemática”!

Os problemas filosóficos nucleares ao pensamento de Camus podem ser rastreados até seus escritos de juventude, reunidos em forma de anotações em seus *Cadernos (Carnets, 1935-1942)*. Todavia, há numa coletânea de ensaios, escrita pela mesma época, uma essencial sensibilidade, segundo Brisville, pela qual todos os livros seguintes, “[...] parecem pedir-lhe emprestado um pouco de sua ternura, e todos de alguma maneira encontram um eco nela” (BRIVISLLE, 1962, p. 33).

O presente capítulo versa sobre essa obra do jovem Camus, intitulada: “O Avesso e o Direito” (*L'Envers et L'Endroit*), breve coletânea de ensaios escritos nos

anos de 1935-1936, publicados em 1938 e reeditados em 1954, edição que consta de importante prefácio do autor³. De acordo com Vicente Barreto (1975) os textos de *O Averso e o Direito* são “considerações sobre a velhice, a religião e a morte. [...] encontramos em forma embrionária e mal alinhavadas quase todos os temas que viriam mais tarde constituir o corpo da obra de Camus.” (BARRETO, 1975, p. 30).

Naturalmente a identificação de determinados temas na obra de um autor não implicam necessariamente sua pertença a esta ou àquela escola literária ou filosófica, todavia, a recorrência a certos problemas filosóficos indica quais sejam suas ocupações fundamentais, os pensamentos do autor gravitariam em torno desses problemas, formando assim *eixos problemáticos*, por meio dos quais o pensamento não sistemático se configuraria como uma unidade organizada, ou pelo menos, uma busca coerente em relação aos problemas.

Realmente, encontram-se na obra *O Averso e o Direito* estes eixos problemáticos em torno dos quais é possível organizar as reflexões filosóficas de Albert Camus? E se, ali se encontram, quais são esses eixos? Estas são as questões que o presente capítulo pretende responder, partindo inicialmente por um breve olhar sobre sua biografia no intuito de que esta revele os dados que se constituem em elementos seminais de sua obra.

1.2 UM BREVE ESBOÇO BIOGRÁFICO DE ALBERT CAMUS.

Albert Camus (1913-1960) nasceu em 7 de Novembro, em *Mondovi*, departamento de *Constantine*, na *Argélia*, sua mãe *Catherine Sintés* e seu pai *Lucien Camus* eram trabalhadores de uma pequena vinícola, a orfandade, por parte de pai, alcançou precocemente o pequeno Camus – cerca de seis meses de idade – seu pai é morto em combate na *Batalha de Marne*, no ano 1914, logo ao início da 1ª Grande Guerra. Sua mãe, seu irmão mais velho e o pequeno Camus mudam-se para *Argel* e passam a habitar junto à sua avó no humilde bairro de *Belcourt*. Sua mãe desgastar-se-á prestando serviços domésticos e sua avó ser-lhe-á uma tutora impositiva, mas zelosa de seu pequeno.

³ A tradução portuguesa (vide nas referências bibliográficas) desta reedição é aquela que tomamos por base para o presente escrito.

Argel é uma cidade *Mediterrânea* cercada pela vida e pela morte, representadas pela imensidão do mar e do deserto, onde sol imponente e sempre presente marcará a vida e a obra de Camus, menino, garoto e rapaz que mesmo em meio à pobreza jamais deixou de se beneficiar da luminosidade e da vitalidade do astro rei, essa figura luminosa sempre estará no horizonte sensível, e reflexivo de Camus e imprimirá desde muito cedo a marca indelével do conflito entre a luz e as sombras que traz em si, como é possível notar nas considerações que tece acerca da Grécia em seu escrito de juventude *Nouvelles Littéraires*:

A Grécia no-lo ensina, a Grécia à qual temos de voltar sempre. A Grécia é a sombra e a luz. Nós outros, homens do sul, bem sabemos que o sol tem sua face escura. (*Nouvelles Littéraires*. In: MOELLER, 1958, p.37).

Em *Louis Germain*, seu professor na escola comunal, encontra uma espécie de tutor e a orientação “paterna” que tão cedo lhe fora tirada. Germain deliberadamente lhe dará aulas particulares preparando-o para o pedido e obtenção de uma bolsa de estudos no *Liceu*. Sua carreira escolar é brilhante, atlético, envolve-se com a natação, com a dança, a interpretação e o futebol – *Racing Universitaire de Argel* – destaca-se e cativa a todos os seus colegas, e mesmo sendo visível o contraste entre a classe social donde vem e aquela à qual pertence à maioria dos outros estudantes; puseram-lhe o apelido de “Príncipezinho”.

Intelectualmente Camus também demonstra qualidades excepcionais e interesse acentuado pelos estudos, todas as quartas-feiras frequenta a *Biblioteca Municipal* retirando dali os romances que lia na solidão de seu quarto e muitas vezes para seus familiares que praticamente não sabiam ler. Aos dezesseis anos tem as primeiras crises de tuberculose, seu estado debilitado requer instalações mais confortáveis, por isso irá instalar-se na casa de seu tio *Gustave Acault*; um comerciante devotado aos negócios e apaixonado pela leitura. Seu tio provocava-lhe à discussão, ao pensamento e à reflexão e será através dele que Camus retomará o contato com aquele que será seu professor de filosofia, mestre, amigo e inspirador *Jean Grenier (1898-1971)*.

Grenier foi o responsável pelo despertar em Camus uma paixão incontrolável pelo Mediterrâneo e o fascínio pelos belos corpos bronzeados; juntos sonhavam com a integração do humano à natureza e acima de tudo, *Grenier* corporificou toda uma tradição filosófica e literária à qual, como bom mestre, transmitiu a Camus: *Dostoiévski*,

Nietzsche, Montherland, André Gide, Malraux. M. Luiza Borralho destaca a importância de *Jean Grenier* para carreira literária Camus.

Pergunta uma vez o aluno ao mestre como conciliar a sua hesitação entre a Literatura e a Filosofia. A resposta é um livro de Jean Grenier, *As Ilhas*, indicará a Camus a síntese possível. (BORRALHO, 1984, p. 23)

Jean Grenier foi um filósofo e escritor prolixo, lecionou em diversas instituições: *Instituto Francês*, em Nápoles, *Universidade de Alexandria*, no Cairo, *Universidade de Argel* – onde Camus foi seu aluno. Grenier também nutriu amizade e relações com diversos intelectuais de sua época: *Jean Paulhan (1856-1931)*, *André Gide (1869-1951)*, *Jean Cocteau (1889-1963)*, além de muitos outros. Seu interesse maior foi pelo problema da espiritualidade, a mística cristã – o *quietismo*⁴ – sobretudo o conceito taoísta do *Wu-Wei*⁵, além de suas discussões tardias sobre a *pintura não-figurativa*. Embora tenham seguidos itinerários diferentes os dois foram amigos por toda a vida, até o trágico acidente que ceifou a vida de Camus, em 1960. Jean Grenier foi quem, em 1968, publicou as memórias de Camus a ele confiadas.

Camus obteve *Licenciatura em Filosofia (1933)*, *Certificado em Psicologia (1934)* – neste ano casou-se com *Simone Hié* – além de ligar-se ao *Partido Comunista* e nutrir contatos com grupos *Nacionalistas*, ainda ao final de 1934 obteve *Certificado de Estudos Clássicos e Literários*. Em 1936 rompe seu casamento com Simone Hié, viaja para Europa Central, onde experimentou momentos de extrema tristeza, amargura e solidão, já em Argel muda-se para casa *Fichu* – inspiração de seu escrito *A Casa Mourisca (1933)*. Rompe com o *Partido Comunista (1938)*, foi redator, diretor teatral jornalista correspondente, tentou alistar-se para o combate (1939), mas a saúde debilitada foi motivo de sua dispensa, dirige um jornal clandestino da *Resistência: Combat*, quando em *Oran (1941)* foi professor de um colégio onde refugiava e protegia clandestinamente judeus perseguidos. Camus esteve envolvido em questões estéticas: polêmica com os Surrealistas; políticas dentre às quais se destacam seus protestos contra a ditadura franquista na *Espanha*, e, o problema da ocupação francesa em *Argel*;

⁴ **Quietismo.** Doutrina mística que alcançou sua maior difusão na Espanha e na França, ao longo do século XVII, e que fazia consistir a perfeição humana na aniquilação da vontade, no estado de total indiferença de espírito e na vida de união contemplativa com Deus. (SCHLESINGER& PORTO, 1982, p.224)

⁵ De acordo com *Mokusen Miyuki* – tradutor e comentarista do clássico taoísta: “*A Doutrina da Flor de Ouro*”, o *wu-wei* é o estado de não fazer, uma postura interior de ausência de desejo *wu* que coloca o homem em harmonia com a natureza *wu-weitzu-jan*.

atividades sociais – humanitárias como o protesto contra a repressão e o uso de tortura em *Madagáscar*, o apelo exitoso para que não sejam punidos com a morte alguns resistentes gregos, e além de tudo isto se envolveu em vivas polêmicas filosóficas, sendo a principal aquela com o Existencialismo, cujo ensaio *O Homem Revoltado* (1951) é o principal estopim, seguido pelas críticas existencialistas de *Francis Jeanson* (1922-2009) escolhido a dedo por Sartre para responder a Camus, na Revista intitulada *Les Temps Modernes* (1952), principal veículo de propagação da filosofia existencialista.

Em 1957 Camus é contemplado com o *Prêmio Nobel de Literatura*, em *Estocolmo* e *Upsala* ele pronuncia os discursos acerca do papel do artista no século XX. Três anos depois, em 4 de Janeiro de 1960, morre num acidente automobilístico próximo a *Lourmarin* em companhia de *Michel Gallimard* que conduzia o veículo.

1.3 ANÁLISE DO PROBLEMA.

Tem sido especulado que Camus inicia sua trajetória reflexiva pela afirmação de uma espécie de “religião da natureza” (*Núpcias*), passa à reflexão sobre o absurdo (*O Mito de Sísifo*) e culmina na afirmação da revolta (*O Homem Revoltado*)⁶. Estes são possíveis estágios identificáveis na obra camusiana, embora, seja necessário ter cuidado em considerar de modo absoluto a distinção entre estes estágios, seria mais prudente, considerando a natureza difusa e pouco sistemática de seus escritos, que se tenha em conta a possibilidade de interpenetração dos estágios, com ênfases, mais ou menos variáveis entre eles. Assim como “*O Averso e o Direito*”, a obra “*Bodas em Tipasa*” é impregnada de uma mesma atmosfera, onde uma espécie de “juízo estético” sobressai-se em relação ao entendimento, isso pode resultar do fato de que ambas as obras tenham sido compostas na mesma época (1936-1937).

No *Prefácio*, reedição de 1954, Camus justifica a sua recusa, até àquela época, à reedição da referida obra, indiretamente atribui a pouca idade em que a compusera (vinte e dois anos) o fato de “[...] sua forma sempre me parecer desajeitada” (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Pref. p.9); mas o verdadeiro motivo, segundo consta é

⁶ Esse é aproximadamente o esquema adotado pelo crítico Charles Moeller, *Coleção Literatura do Século XX e Cristianismo. Volume I, O Silêncio de Deus, Flamboyant*, 1958.

que Camus estava ligado de mais íntimo afeto a esses escritos de juventude, do que, aos escritos de maturidade, posto que tenha escrito imbuído de um afeto que, tomando como referência *Parain*⁷, pode descrever como *amor verdadeiro*: “Quer dizer, e tem razão, que há mais verdadeiro amor nestas páginas desajeitadas do que em todas as que se seguiram” (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Prefácio. p.10).

Camus reconhece nesta obra a fonte originária de suas inspirações e faz confissão pública deste reconhecimento:

Cada artista mantém, assim, no fundo de si mesmo, uma fonte única que alimenta durante a sua vida o que ele é e o que ele faz [...] Por mim, sei que a minha fonte está em *O Averso e o direito*, nesse mundo de pobreza e de luz em que vivi por muito tempo e cuja recordação me preserva ainda dos dois perigos contrários que ameaçam todos os artistas: o ressentimento e a satisfação. (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Pref. p. 11)

Os ensaios que compõem a obra têm caráter relativamente autobiográfico, memórias da infância pobre em *Argel* e de algumas de suas viagens podem ser identificadas, mas como bem salienta *Brisville* (1962) o que se apresenta nestes ensaios são mais frutos da sensibilidade do que do pensamento, sensibilidade que capta os problemas fundamentais da existência, que ao longo de sua carreira terão de ser enfrentados, na “[...] sua forma ainda incipiente, como numa água um pouco turva, surgem as imagens das contradições que Camus, mais tarde, se esforçará, vivendo-as, por ultrapassar e tornar fecundas.” (BRIVISLLE, 1962, p. 33)

Cinco são os ensaios que compõem a obra: *A Ironia*; *Entre o Sim e o Não*; *Com a Morte na Alma*; *Amor à Vida*, e, *O Averso e o Direito*. Mesmo considerando que a seguinte relação dos problemas centrais, em cada ensaio, é constatável por meio de uma leitura atenta dos mesmos, é prudente destacar que outras leituras são possíveis e que, como foi frisado anteriormente, assim como há interpenetração dos estágios reflexivos no itinerário camusiano, pode ser notado também uma interpenetração dos problemas, que se desdobram e sobrepõem-se no interior e ao longo dos ensaios.

A Ironia: o ensaio versa sobre a *velhice*; Camus narra a história de uma velha que se acreditava doente, essa senhora julgava que a morte era-lhe um destino mais

⁷ *Brice Parain* (1897-1971), filósofo e diplomata (“Agrégation de Philosophie Institut National des Langues et Civilisations Orientales”).

digno que estar sob os cuidados de outrem, no contraponto desta visão, o autor nos apresenta um rapaz que ignora o juízo que faz uma pessoa que se reconhece excluída do convívio social, seu pensamento (do rapaz) era que “[...] mais vale estar a cargo dos outros do que morrer.”(CAMUS,O Averso e o Direito, A Ironia, p. 32) Camus destaca o quão insensível pode ser a juventude, que na ânsia de viver não consegue distinguir a fraqueza e o cansaço de quem não se considera mais apto para gozar a vida. Enquanto, acometida de crises no momento de maior fraqueza, a atenção da velha volta-se para Deus, o consolo da religião lhe afigurava como único horizonte possível, mas o renascimento da esperança jogava-lhe de volta aos interesses humanos, àquilo que poderíamos identificar como ‘antropocentrismo do bem viver’. No ambiente já acrescido de outras personagens, surge a proposta de juntos irem ao cinema, mesmo confessando que não gostava de cinema, posto que, não conseguia compreendê-lo – supõe-se que não soubesse ler, ou que problemas auditivos lhe dificultassem o entendimento, dois males que acometiam a mãe de Camus – agarra-se, então, ao único rapaz que parecia compreendê-la, compreender que ela “[...] não queria estar só. Sentia horror da solidão [...] não se tranquilizava senão com o homem [...]” (CAMUS, O Averso e o Direito, A Ironia, p. 35). No desenrolar da trama, o autor joga com a solidão, com sensibilidade aguda de quem capta o poder que a solidão possui em suscitar na alma humana o pensamento da morte e assim, talvez, aguçar um medo latente de Deus.

Ainda neste ensaio (A Ironia) entra em cena a personagem do velho, nele pode-se visualizar a ferida causada pelo desprezo juvenil que acomete a sua alma “Os novos não sabem que a experiência é uma derrota e que é preciso perder tudo para saber um pouco”. (CAMUS, O Averso e o Direito, A Ironia, p.37) O homem idoso já cumpriu seu papel, já serviu aos interesses mundanos, já advogou a causa dos prazeres e dos ideais, a velhice é época do desapego às tradições e aos saberes consolidados, a velhice reconhece as máscaras com as quais se encobrem as mazelas da juventude, e, que na vida em sociedade a aparência se posta acima da verdade.

O problema de Sísifo se insinua na reflexão do velho: “Os jovens gostam do bilhar e das cartas que se não parecem com o trabalho imbecil de todos os dias” (CAMUS, O Averso e o Direito, p. 38) Como não notar a evocação do rolar cotidiano de nossa pedra para o topo do penhasco e vê-la rolando abaixo para retornar, então, ao esforço vão e imbecil? A categoria da lassidão, tão cara ao pensamento de Camus, encontra aqui seu prenúncio. Outra forma de expressar o absurdo do viver humano é sua

tradução metafórica na caminhada teimosa do velho, o velho, como Sísifo, insiste em caminhar, pode-se inferir aqui que o caminhar é o viver:

Ele caminhava agora, na doce teimosia do seu passo. Estava só e velho. No fim de uma vida, a velhice transforma-se em náusea. Tudo termina em deixar de ser ouvido [...] O seu passo miúdo apressa-se: amanhã tudo vai mudar, amanhã. De repente descobre que o amanhã será semelhante, e depois de amanhã, todos os outros dias. E irremediável descoberta esmaga-o. São ideias como esta que nos fazem morrer. Há quem se mate por não poder suportá-las [...] (CAMUS, *O Averso e o Direito, A Ironia*, p. 40-41).

Este caráter repetitivo da condição humana é analisado de forma minuciosa em *O Mito de Sísifo* (1942), neste ensaio o amadurecimento do problema faz-se notar na introdução de um lampejo de esperança na atitude sisífica. “Cada grão dessa pedra, cada estilhaço mineral dessa montanha cheia de noite, forma por si só um mundo. A própria luta para atingir os píncaros basta para encher um coração de homem. É preciso imaginar Sísifo feliz.” (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 152)

No término do ensaio o neto se encontra no enterro, o sol brilhava sobre todos, embora a avó já não pudesse desfrutar desta dádiva, como *Mersault* em face da notícia da morte de sua mãe, em *O Estrangeiro* (1947), a criança duvida da sinceridade de suas próprias lágrimas, pois não sabe mentir diante da morte. O escrito termina com a grande ironia: todos participam do sol e das trevas, da vida e da morte!

Entre o Sim e o Não: o ensaio segundo, chama atenção já desde o seu título, pois não é possível deixar de notar a influência, já neste ponto, do filósofo dinamarquês, *Søren Kierkegaard* (1813-1855), sobretudo, a reminiscência ao clássico “Ou-Ou: Um Fragmento de Vida⁸”, frisemos que Kierkegaard é um dos filósofos que influenciaram profundamente o pensamento de Camus, dele o argelino hauri o tratamento para com as ideias do paradoxo, do absurdo e, que Camus se insere por meio de Kierkegaard (e também de Nietzsche) na tradição daquilo que se tem chamado “pensamento humilhado”.

Camus está sempre posto entre duas “verdades” opostas, da pobreza e da luz, do sol e da história (*O Averso e o Direito*, Prefácio. p. 11), e, é nessa situação paradoxal que se desenrola necessidade relacional humana, o ato de ter que decidir-se. Neste

⁸**Einther/Or.** (Danish: Enten – Eller). Obra de Kierkegaard publicada em dois volumes, em 1843, sob o pseudônimo Victor Eremita.

ensaio o problema fulcral é uma das coisas que mais afligem a humanidade e para a qual não temos uma justificativa plausível: a doença, Camus ilustrará a absurdidade da doença anos mais tarde no romance *A Peste* (1947).

Camus abre o ensaio num lirismo que remete o leitor, as mais remotas lembranças de sua formação inicial:

Se é verdade que os únicos paraísos são aqueles que se perderam, e sei como hei-de (sic) chamar a esta qualquer coisa de terno e de inumano que hoje reside em mim. Um emigrante regressa à sua pátria. E eu recordo. Ironia, rigidez, tudo se cala e aqui estou repatriado. Não quero ruminar a felicidade. É bem mais simples e é do fundo do olvido, torno a trazer até mim, se conservou sobretudo a recordação intacta de uma pura emoção, de um instante suspenso na eternidade. (CAMUS, *O Averso e o Direito, Entre o Sim e o Não*, p.51)

Neste parágrafo, Camus transpõe um problema com o qual se ocupou nos tempos em que era universitário, é notório que sua tese universitária, redigida em 1936, lidava com as relações entre o helenismo e o cristianismo por meio das obras de Plotino e Santo Agostinho. Nos escritos de Plotino a alma neste mundo se apresenta como errante, um peregrino que separado de sua pátria paradisíaca (o Uno) esforça-se numa jornada contemplativa por retornar à pátria. O exílio da alma, a condição de estrangeiro e errante, a perda do paraíso, serão problemas desdobrados poeticamente nos escritos de Camus, sobretudo, na saga de *Jean-Baptiste Clamence*, o juiz penitente de *A Queda* (1956); porém é como cenário da vida, a jornada ou caminhada, que se anuncia a fatalidade do adoecer.

Aqui as memórias de Camus dominam a narrativa, a avó hipocondríaca e dissimulada, a mãe presa ao mutismo e à quase inumanidade, o garoto temente e temerário de si e do outro. A casa da infância domina o ensaio, “[...] aquela casa! [...] seu próprio corpo está impregnado daquela casa.” (CAMUS, *O Averso e o Direito, Entre o Sim e o Não*, p. 54); a solidão, que suscita todo tipo de recordações, e a ingenuidade natural da criança (e de sua mãe), será dominada pela expressão poderosa da avó. O menino é afetado pelo silêncio da mãe e tagarelice da avó, descobrirá antes o silêncio do outro, do que sua própria existência. Mas, o que deve levar de sua formação familiar?

A criança crescerá, aprenderá. Criam-no e pedir-lhe-ão reconhecimento, como se lhe evitassem a dor. A sua mãe terá sempre estes silêncios. Ele crescerá na dor. Ser um homem, é o que conta. A

avó morrerá, depois a mãe, ele. A mãe sobressaltou-se. Ela teve medo. Ele tem um ar idiota a olhar assim para ela. Que vá fazer os seus trabalhos de casa. A criança fez os seus trabalhos. Hoje está sentado num café sórdido. É agora um homem. Não é isso que conta? Bem pode crer-se que não, porque fazer os seus trabalhos e aceitar ser um homem apenas conduz a ser velho. (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Entre o Sim e o Não, p. 40-41).

Aqui o problema do humano, ou do caminho formativo do humano que se insinua para futuros desdobramentos, notadamente em *O Mito de Sísifo* e ainda mais em *O Homem Revoltado* (1951): “O homem é a única criatura que recusa ser o que é [...]” (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p. 21).

O problema da simplicidade, ou transparência da natureza é contraposto à complexidade com que os humanos constroem seu mundo de artifício. Como compreender a solidão vivendo em meio a multidões? Como ser solidário, quando na vida familiar sentimo-nos solitários? A essas perguntas não formuladas, o ensaio nos apresenta alguém que adormece levando consigo “[...] a imagem desesperadora e terna de uma solidão a dois”. (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Entre o Sim e o Não, p.60-61).

Há no ensaio ao menos três problemas dignos de menção: a situação limítrofe e ambígua da condição humana: “Já esta hora é com um intervalo entre o sim e o não, deixo para outras horas a esperança ou o desgosto de viver” (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Entre o Sim e o Não, p. 63). A ausência e busca do pai, para auferir sua auto identidade, problema fundamental em seu derradeiro romance *O Primeiro Homem* (1958):

— É verdade que me pareço com meu pai?

— Oh! És teu pai pintado e escarrado. [...] Foi sem convicção que ele falou do pai. Nenhuma lembrança, nenhuma emoção. Sem dúvida, um homem como tantos outros. (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Entre o Sim e o Não, p. 65)

A indiferença enquanto estigma da percepção do absurdo, instaurado pela oposição natural da simplicidade do mundo e a complexidade artificiosa colocada pelos humanos sobre a natureza:

Não quero voltar a descer este declive tão perigoso. É verdade que olho por última vez a baía e as suas luzes, que o que cresce então para mim não é a esperança de melhores dias, mas indiferença serena e primitiva por tudo e por mim próprio. Mas é preciso quebrar esta curva demasiado indolente e demasiado fácil. E preciso da minha

lucidez. Sim, tudo é simples. São os homens que complicam as coisas. (CAMUS, O Averso e o Direito, Entre o Sim e o Não, p. 66-67)

Com a Morte na Alma: esse ensaio move a atenção do leitor para aquilo que se insinua no ensaio precedente, a “religião” da natureza. O estrangeiro em viagem a Praga se encontra absorto em si mesmo; confessa sua fraqueza perante o mundo moderno, um desprendimento em relação às finanças, julga que se raciocina demasiado e que se emaranha nas tramas da mesquinharia, talvez até da economia, o raciocínio aqui pode ser traduzido por cálculo.

Ainda que exalte o valor das viagens “[...] por isso que as viagens o esclarecem.” (CAMUS, O Averso e o Direito, Com a Morte na Alma, p. 78), continua de modo análogo à alma plotiniana, um peregrino vazio em busca da pátria: “Perdia-me nas sumptuosas igrejas barrocas, tentando reencontrar nelas uma pátria, mas saindo mais vazio e mais desesperado destas enganadoras entrevistas a sós comigo mesmo.” (CAMUS, O Averso e o Direito, Com a Morte na Alma, p.76). Camus descreve vividamente as belezas artificiais, os sons dos sinos, as rústicas construções, mas ainda mais marcantes são as belezas naturais, “[...] cachos de pombos que se desprendiam da velha torre e também qualquer coisa como um perfume de ervas e de nada, fez nascer em mim um silêncio todo cheio de lágrimas que me pôs a dois dedos da libertação” (CAMUS, O Averso e o Direito, Com a Morte na Alma, p.75-76). É dada a caracterização da experiência estética como se fora um antegoço da liberdade, tudo muito próximo da caracterização que se apresenta em momentos diversos de *Bodas em Tipasa*.

Esta terra é sem lições [...] entrega-se inteiramente aos olhos e a gente a conhece a partir do instante em que se goza. Seus prazeres não têm remédio, e suas alegrias permanecem sem esperança. O que ela exige são almas clarividentes, isto é, sem consolação. Ela pede uma profissão de lucidez como se faz uma profissão de fé. (CAMUS, 1964, p. 22-23)

Camus incorpora ao problema do silêncio ao assombro diante da natureza, e faz ressoar a máxima de *Wittgenstein (1889-1951)*, no *Tractatus*: “O que não se pode falar, deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 1968, 7, p. 129), naturalmente, não sem o lirismo que lhe é peculiar: “Este silêncio interior que me acompanha nasce do curso lento que conduz o dia a este outro dia.” (CAMUS, O Averso e o Direito, Com a Morte na Alma,

p.85). Sua descrição da estadia na cidade, as paredes do quarto, o restaurante fedorento, revela que o mundo humano espelha a condição humana “[...] estava diante do mundo e, projectado à minha volta, povoava o universo de formas semelhantes a mim” (CAMUS, O Averso e o Direito, Com a Morte na Alma, p. 87), por isso, o confronto da natureza com a racionalidade revela a insignificância humana e mergulha os homens num estado de profunda angústia, daí, os homens insistem em organizar racionalmente o mundo, para nele e dele se sustentarem: “Felizmente há idealistas⁹ para arranjar as coisas.” (CAMUS, O Averso e o Direito, Com a Morte na Alma, p. 90).

Amor à Vida: todos, ou a maioria das pessoas no mundo ocidental, conhecem o famoso dito de Jesus, onde o coração do homem está posto, ali também estará o seu tesouro ¹⁰. Esta expressão emblemática foi, em certo sentido, desenvolvida filosoficamente por *Santo Agostinho* (354-430), principalmente ao analisar o modo de relação sob a base da concepção de ‘uso e fruição’¹¹ (*lat. frui aut uti*), coisas que devemos usar e aquilo que devemos amar. Neste ensaio, Camus lida com o problema do amor; e o amor pode ser posto naquilo que se deve, bem como, naquilo que não se deve, estendendo a noção de *indiferença*, o autor discorre sobre o modo como o trabalho se constitui em uma fuga da realidade, substituindo, por vezes, na ordem das relações a prioridade que exige o humano: “[...] minha mulher morreu mas, (sic) por sorte, tenho grande monte de expediente a redigir para amanhã.” (CAMUS, O Averso e o Direito, Amor à Vida, p. 97).

De certa forma, o enraizamento contribui para a construção das máscaras com as quais os homens dissimulam de sua verdadeira condição, certo é que longe “[...] dos nossos, da nossa língua, desligados de nossos todos os apoios, privados das nossas máscaras [...] ficamos inteiramente com a nossa própria aparência.” (CAMUS, O Averso e o Direito, Amor à Vida, p. 97). Esse desnudamento se configura como necessário para que o humano intua o quanto mais é digna de amor é a natureza do que qualquer obra humana, disto resulta que o humano é vocacionado ao desespero, talvez, mesmo, porque seja vocacionado ao amor e: “Não há amor à vida sem desespero de

⁹O caráter das obras de Camus leva a considerar que seja possível que por idealistas se entende aqueles que constroem um projeto para um mundo melhor a partir de uma ideia abstrata do humano, que não corresponde ao humano concreto, em suas paixões, dores, amores e desilusões, um aspecto fulcral no modo ideológico de pensar.

¹⁰ Citação livre do Evangelho de São Mateus, capítulo sexto (6º) e versículo vinte e um (21).

¹¹ Sugerimos ao leitor, a obra de Santo Agostinho: A Doutrina Cristã, especificamente Livro I, 20, 22.

viver” (CAMUS, *O Averso e o Direito, Amor à Vida*, p.101). Mas, o que é esse amor? Como Camus o apresenta no ensaio?

Contrário à ideia cristã de amor, esse afeto é descrito como impulso de posse, de obtenção, que renasce após cada nova consecução: “[...] eu estava imóvel e tenso, sem forças contra aquele impulso imenso que queria pôr o mundo entre minhas mãos” (CAMUS, *O Averso e o Direito, Amor à Vida*, p.102) esse problema encontrará amplo desdobramento em *O Mito de Sísifo*, em especial no capítulo *O Donjuanismo*: “Não é por falta de amor que Don Juan vai de mulher em mulher [...] Mas é porque ele as ama com idêntico entusiasmo e sempre com inteireza, que lhe é necessário repetir esse dom e esse aprofundamento” (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 89).

O Averso e o Direito: a vida e a morte sob o mesmo sol! Uma mulher que compra seu próprio túmulo, o adorna, visita-o periodicamente aos domingos. “Perto da morte, quis abrigar os seus velhos ossos” (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Idem, p.105), o animal humano pode prever para prover, logo, a previsão da morte implica em provisão para morte; na solidão mostra-se a oportunidade do autoexame, tópico constante e valioso para a filosofia antiga, retomado perspicazmente por *Heidegger* (1889-1976) e depois por *Hannah Arendt* (1906-1975). Camus faz desta instância a tomada de percepção da finitude.

[...] posta em presença de si mesma, confrontando o que ela era e o que devia ser, tornando a achar o elo de uma corrente sempre partida, penetrou sem esforço os secretos desígnios da Providência. Por meio de um estranho símbolo, compreendeu mesmo um dia que estava morta aos olhos do mundo. (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Idem, p. 106-107)

Ocorre uma inversão no cenário: um homem observa da janela os raios de sol tremeluzindo entre as cortinas, o “[...] Janeiro que me põe assim em frente ao avesso do mundo” (CAMUS, *O Averso e o Direito*, Idem, p. 108), o sol transfigura a realidade das coisas insufla o desejo e uma expectativa ardente de comunhão com a natureza (tema goethiano por excelência¹²), a necessidade premente de afirmar-se cidadão deste mundo, simplesmente humano.

¹² Embora tenha sido um leitor frequente de Goethe, o que demonstra diversas anotações em seus *Primeiros Cadernos*, 1939 -1942, o tema da comunhão com a natureza pode resultar da influencia sempre presente com do filosofo, Jean Grenier, seu professor a partir de 1930 e amigo por tudo a vida.

Entre a felicidade e a consciência de si, consciência que se revela a condição paradoxal. Qual alternativa escolher? A vida na ironia de que se supõe saber alguma coisa, ou o reconhecimento tácito de que todo o seu saber não lhe dá garantias?

O puro e simples reconhecimento de que ciência não é sempre a ciência, mas sim uma abertura para a incerteza, “[...] não estou certo de ter razão” (CAMUS, *O Averso e o Direito*, idem, p. 111). De qualquer modo ambas as personagens estão postas sob a luminosidade do mesmo sol, são partícipes de uma mesma condição.

1.4 UM HOMEM MEDITERRÂNEO, UM PENSAMENTO COMEDIDO¹³.

A resposta positiva às questões inicialmente formuladas encontra fortes evidências comprobatórias. Na obra *O Averso e o Direito*, apresentam-se de modo um tanto insipiente, alguns problemas filosóficos que foram desdobrados e mesmo redefinidos ao longo de toda carreira literária de Camus, muito de seu pensamento de maturidade gravita em torno destes que podem ser considerados os eixos problemáticos de sua produção. Alguns dos problemas filosóficos são: A temporalidade exaure as possibilidades de realização do humano? Havendo Deus, porque ele se mantém em silêncio diante do sofrimento e da morte inocente? Se a razão não pode dar conta em legislar sobre o mundo, o que ela é capaz de fazer? Quais são os limites da ação humana? A condição humana é uma aporia permanente? O amor é possível? É lícito matar por um ideal?¹⁴

A dificuldade que se sobrepõe a essa “taxonomia” da problemática camusiana, pode ser representada na seguinte questão: Os problemas que ocupam o pensamento de Camus não fazem dele um representante típico do Existencialismo?

¹³ “Comedido” é o particípio da palavra “comedir”, do latim: *commetire*, *commetiri*, que se aplica a algo que é regulado convenientemente. Essa palavra quando aplicada ao pensamento de Camus pretende sublinhar a qualidade por este alcançada, como um pensamento bem regulado que busca não se colocar em nenhum ponto extremo e se expressa com moderação; esse pensamento resulta de certa circunscrição que reflete o espírito grego, que tanto influenciou o autor, na busca de uma “justa medida”. Por essa razão, também tem sido identificado como “Pensamento Mediterrâneo”, pois esse mar se situa (no meio) entre a Europa e a África.

¹⁴ Aqui estão listados apenas dos problemas mais evidentes, ao longo do escrito se fará o desdobramento reflexivo que suscitará a visão de outros problemas, alguns de modo claro e inequívoco, enquanto outros, apenas em forma de tênue esboço.

Convencionou-se identificar Camus ao Existencialismo, e, é inegável que por certo tempo, até um violento rompimento, seu pensamento alinhara-se ao dos existencialistas, mormente a *Jean-Paul Sartre (1905-1980)*, porém, a partilha de problemas filosóficos comuns não implica necessariamente na pertença a uma mesma escola filosófica. O que possibilita a identificação de um pensador a certa escola filosófica, não é absolutamente os problemas que ele aborda, antes é o tratamento peculiar que ele lhes aplica. Camus está próximo dos existencialistas, em relação aos temas e autores sobre os quais eles se debruçam, mas distante em seu tratamento e em suas conclusões:

Se as premissas do existencialismo se encontram, como creio, em Pascal, Nietzsche, Kierkegaard ou Chestov, então estou de acordo com elas. Se as suas conclusões são as dos nossos existencialistas, não concordo com elas, pois são contrárias às premissas. (Bibliothèque de la Pléiade, p. 1927: In: BORRALHO, 1984, p. 164).

A obra de Camus desenvolveu-se de forma a constituir o que tem sido chamado ‘filosofia do absurdo’¹⁵, embora se enfatize que as obras existencialistas têm seu núcleo na constatação do *absurdo da vida* – e esta constatação é realmente um tema recorrente em seus escritos –, há a possibilidade de que o *verdadeiro* ponto de intersecção das obras existencialistas – francesas – seja mais a convocação ao *engajamento*, que a própria constatação da *absurdidade*. Se assim for, é provável que toda uma geração tenha que repensar as inúmeras associações feitas acerca de Camus com o Existencialismo.

¹⁵Para uma abordagem mais específica a esse assunto, recomenda-se a leitura de: PIEPPER, Annemarie. Albert Camus – A Pergunta Sobre O Sentido Numa Época Absurda. In: FLEISCHER, Margot (Org.). Filósofos do Século XX: Uma Introdução. (Coleção História da Filosofia). Porto Alegre – RS. Editora UNISINOS. 2006.

2 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

2.1 – QUESTÕES: OS UMBRAIS DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA.

A história da espécie humana é motivo de admiração e assombro, duas atitudes do espírito que, segundo Platão e Aristóteles, são necessárias à reflexão filosófica. Construímos a grandeza de nosso mundo não apenas nos monumentos de pedra, e atualmente de aço e vidro, mas em uma diversidade maravilhosa de culturas, que desde a descoberta do fogo e a invenção da roda, fizeram as civilizações registrarem sua marca indelével sobre a natureza até a descoberta e manipulação do átomo, que pode provocar a hecatombe, o fim da espécie e quiçá do próprio planeta. As condições de vida nas sociedades contemporâneas revelam que avanços técnico-científicos não são seguidos por um equivalente avanço ético. Como equacionar os avanços nas diversas áreas do saber com as gritantes manifestações de ódio, de violência, de preconceito generalizado e do vergonhoso abismo da desigualdade social?

Somente por meio de paliativos e anestésias ideológicas a humanidade parece capaz de escamotear a sensação de impotência e culpa interior que arrasta indivíduos às mais funestas consequências: depressão; angústia e suicídio!

Imaginando dois eixos perpendiculares pode ser dito que: o humano está engajado em uma busca horizontal e outra vertical, representando a busca pela satisfação das necessidades materiais e a outra pela satisfação das necessidades imateriais. Assim, a humanidade busca tudo aquilo que necessita para viver, e busca também aquilo que dê significado e sentido a esse viver.

O significado do viver, segundo *Max Scheler (1847-1928)*¹⁶, é dado numa série de categorias “espirituais”, constituídas em particularidades exclusivamente humanas, tais como: *coisa; substância; espaço e tempo*. Mas o detentor exclusivo destas particularidades distinguindo-se de outras espécies propõe a si mesmo a seguinte questão: “O que é o Homem?”.

¹⁶ Caso não haja outra indicação, todas as citações ou menções do filósofo alemão Max Scheler provém obra “**Diferença Essencial Entre o Homem e o Animal**”: In: *A Situação do Homem no Cosmos*”, traduzida por Artur Mourão, 2008, ou de uma tradução livre da edição espanhola, traduzida do alemão por José Gaos, “**El Puesto del Hombre em El Cosmos**”, Editorial Losada, 1943, (Vide dados completos em “Referências Bibliográficas”).

Essa pergunta (O que é o homem?) está entre as mais importantes questões propostas pela Filosofia, sendo, talvez a mais enigmática, constitui o ponto de partida da “Antropologia Filosófica” e o núcleo das mais controversas discussões entabuladas entre os filósofos ao longo dos séculos, perpassando desde a “filosofia ética” de Sócrates, inspirada na máxima inscrita no pórtico do templo do oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo” e despertando a muitos pensadores e pensadoras que fizeram dela o *leitmotiv* de suas inquirições e teorias sobre o humano.

A espécie humana é inquiridora e na sede do autoconhecimento questiona-se a si mesma, concomitantemente questiona a todos e sobre tudo. Alguns exercitam a sua mente de modo mais agudo na busca por respostas. A razoabilidade exige que estes se conscientizem de que quanto mais aprendem sobre si mesmos, mais sensíveis devem se tornar à admissão da grandeza de sua própria ignorância.

A busca pela resposta e a conclusão subsequente, bem poderia ser ilustrada por uma breve crônica que se conta sobre um episódio na vida de *Friedrich Nietzsche* (1844-1900). Conta-se que certo dia Nietzsche, absorto em seus pensamentos, vagava por um parque em Berlim, sua compenetração era tamanha que não percebeu que devia retirar-se, pois o parque estava prestes a encerrar seu horário de funcionamento ao público. Um dos guardas do parque observava-o de longe e julgando que fosse um indigente que pretendia dormir no parque, interpelou-o:

— Quem é você? De onde vem? Para onde vai?

Nietzsche com olhar distante e em tom melancólico lhe respondeu:

— Isto é exatamente o que me tenho perguntado há quarenta anos, e, ainda não cheguei a saber as respostas!

Originalmente as perguntas dirigidas a Nietzsche não tinham um sentido filosófico imediato, porém, ele as tomou como questões análogas, ou correspondentes às três principais perguntas da antropologia filosófica: Quem é você? (O que é o Homem?). De onde vem? (Qual é a sua origem?). Para onde vai? (Qual é o seu destino?). Estas perguntas se inter-relacionam e são de valor inestimável à investigação da antropologia filosófica.

2.2 – ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA – O QUE TU ÉS?

Importa ao menos que se explicita o que seja o conceito de antropologia filosófica, segundo Lima Vaz (1993):

Na relação $S \rightarrow O$ que se constitui no domínio da Antropologia filosófica, o homem é objetivado, mas conserva, enquanto *objeto*, a sua natureza de *sujeito*, de modo que a relação se formula como $S \rightarrow O (S)$. Com efeito, a Antropologia filosófica tem em mira construir um discurso sobre o *homem-objeto* (epistemologicamente), formalmente considerado como *sujeito* (ontologicamente). (LIMA VAZ, 1993, p. 20)

Nessa conceituação a antropologia filosófica trata de uma relação cujo âmbito epistemológico envolve dois termos, *sujeito* e *objeto*, mas no âmbito ontológico o objeto se reconhece como sujeito, o que em tese significa que ontologicamente a relação envolve três termos: O humano é objeto de sua inquirição sendo ele mesmo o sujeito inquiridor, logo, objeto de seu próprio questionamento¹⁷.

Esse modo de compreender e de fazer a antropologia filosófica no mundo contemporâneo tem origem na atividade filosófica de *Max Scheler*.

Depois de constatar que a cultura europeia possuía três ideias irreconciliáveis do ‘homem’, que inspiraram respectivamente uma antropologia teológica, outra filosófica e uma terceira científico-natural, Max Scheler apresenta o seu projecto (sic) de uma doutrina englobante do ser humano. MOURÃO (2008, Apud SCHELER, 2008, p.4)

Essa “doutrina englobante do ser humano” pretende ser um discurso unitário, coerente e sistêmico que trate do ser humano e suas relações. Lima Vaz ressalta que a concepção de antropologia filosófica proposta por Scheler tem por característica “[...] reformular a concepção clássica do homem [...]” (LIMA VAZ, 1993, p. 134); considerando “[...] o rápido e amplo desenvolvimento das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) e das ciências biológicas [...]” (Ibidem, p.134), posto que esses avanços resultem “[...] uma revisão profunda no problema das relações do homem com a natureza” (Ibidem, 134). Não se trata de uma soma dos saberes particulares sobre o humano, mas da necessária determinação de um princípio essencial às concepções que lidam com o humano, interpretando-as filosoficamente.

¹⁷ Esse dado nos reporta à consideração da possibilidade de que ocorra um desdobramento do “eu” na atividade do pensamento. Talvez haja alguma relação, ainda que análoga, com aquilo que nos diz Platão acerca do pensamento ser um “diálogo da alma consigo mesma” (*Sofista*, 263e).

A exigência do caráter filosófico, em todas essas concepções, consiste no fato de que, desde seu início, elas procuram uma determinação original, unitária e abrangedora do ser humano. Isso significa que a Antropologia filosófica remonta a um princípio essencial, caracterizado pela *originalidade*, *unidade* e *totalidade*. Keller (1977, Apud GADAMER e VOGLER, 1977, p. 6-7)

As características deste princípio essencial indicam naquilo que é naturalmente inessencial¹⁸, uma pertença ao modo de ser comum a todo humano; por *originalidade*, entende-se aquilo que é *fundamental*; por *unidade*, aquilo que é *coeso* e por *totalidade* “[...] o valor que percorre todas as partes de uma estrutura” (KELLER, Ibidem, p. 7).

As características destacadas auxiliam na compreensão de a quão equivocada é certa concepção materialista, exatamente por considerar a antropologia filosófica como uma espécie de catalogação ou síntese de conhecimentos sobre o ser humano, obtidos a partir do advento de correntes científicas contemporâneas.

Antes que o homem estivesse em condições de se conhecer sob todos os aspectos e julgar-se e modo completamente objetivo, a antropologia teve que aguardar o aparecimento de uma concepção científica da sociedade e da cultura, à qual se acrescentaram o darwinismo, a psicologia moderna e a experiência acumulada pela história contemporânea. [...] A antropologia filosófica tem as características de uma ciência sintética que só pôde surgir em nossos dias, quando é permitido tirar proveito das safras armazenadas pelas diferentes ciências particulares, assim como da prática e experiência da história contemporânea. A antropologia filosófica exhibe duplo feitio: de uma parte generaliza e sintetiza os resultados obtidos pelas ciências particulares; de outra, ela pretende ultrapassar por sua atividade crítica todas as concepções limitadas que alternativamente se aplicam a reduzir a natureza humana a suas origens animais ou à superioridade intelectual; à sua dinâmica afetiva ou às manifestações axiológicas; a seus estados de espírito puramente subjetivos ou à sua substância apenas social, enfim, reduzir o homem àquilo que ele é ou àquilo que ele vale. (GOULIANE, 1969, p. 22)

O que escapa a tal concepção é que a necessidade de “ultrapassagem crítica” é também a negação da catalogação, a relação entre a antropologia filosófica e os saberes envolve uma integração valorativa, ou seja, é o valor especificamente humano das contribuições dos diversos saberes que integra e perpassa a estruturação de uma antropologia filosófica.

¹⁸ Muito da cultura humana não é essencial para os humanos. O fato de algo ser realizado naturalmente não significa que seja essencial, representa apenas a realização de uma das múltiplas possibilidades no horizonte das realizações humanas.

2.3 – O MÉTODO.

Qual é o método apropriado para se realizar esse trabalho? Como construir essa antropologia filosófica englobante; dinâmica e que integre os valores especificamente humanos sem que seja um mero catálogo de informações sobre o ser humano?

Não temos ao nosso dispor uma concepção antropológica unitária, também não é possível negar a possibilidade da construção de múltiplas “imagens” do humano considerando as contribuições das ciências naturais. É fato que tomando isoladamente, por exemplo, a psicologia ou a biologia seja possível construir uma sistemática própria de antropologia. Por outro lado, impõe-se a necessidade em se considerar outras possibilidades que em certo sentido não se submetem as exigências das ciências experimentais.

Desde a revivescência da investigação antropológica filosófica sob a pena de Max Scheler três tendências têm sido seguidas como possibilidades fecundas.

1. Antropologia a partir da esfera espiritual do homem (“antropologia de cima”);
2. Antropologia a partir da apreensão da natureza do homem (“antropologia de baixo”);

Antropologia da facticidade fenomenal, da constituição vivida e existencial do homem (“antropologia do interior”). Keller (1977, Apud GADAMER e VOGLER, 1977, p. 5)

Keller (1997, p. 5) realiza uma classificação onde arrola alguns dos principais teóricos em antropologia filosófica em uma ou outra dessas tendências: *Nicolai Hartmann (1882-1950)*; *Ernest Cassirer (1874-1945)* e *Erich Rothacker (1888-1965)* representam uma antropologia de cima; *Arnold Karl Franz Gehlen (1904-1976)* e *Adolf Portmann (1897-1992)* lidam com a antropologia de baixo e *Karl Jaspers (1883-1969)*; *Gabriel Marcel (1889-19730)*; *Jean-Paul Sartre (1905-1980)*; *Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)* e *Ludwig Binswanger (1881-1966)*, à antropologia interior.

Essas possibilidades da antropologia filosófica foram levadas em efeito com a ocorrência de interferências entre elas, nenhuma delas se apresenta de modo puro, mas basicamente todas são perpassadas umas pelas outras, algumas de forma mais acentuada e outras de forma mais branda.

De acordo com Lima Vaz, importa à antropologia filosófica contemporânea a construção de uma imagem pluriversal do humano que reconheça “[...] a pluridimensionalidade dos sentidos que a experiência do ser revela ao homem [...]” (1991, p. 141), este reconhecimento supõe uma inversão na compreensão acerca dos vetores que delimitam o lugar ontológico do sujeito: na concepção clássica (*Homem universal*) esses vetores são convergentes no sujeito, a partir do objeto; na concepção pluriversal, eles irradiam, “[...] segundo a modalidade da abertura do sujeito às várias regiões do ser que se oferecem ao seu conhecimento e à sua ação” (1991, p. 141).

A tecnicidade da abordagem filosófica ao problema antropológico tende a estimular certa resistência em reconhecer contribuições de autores não especializados no assunto e, sobretudo, autores assumidamente não sistemáticos. Afinal, como um escritor cuja fama se deve principalmente aos romances, poderia se inserir no escopo de investigações tão áridas e rigorosas? Sobre essa questão se pretende debruçar a reflexão no próximo capítulo.

2.4 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE ALBERT CAMUS AO MODO DE UM HUMANISMO.

A tese de que a obra de Albert Camus é portadora de uma antropologia filosófica, parte de dois pressupostos: Primeiro, os problemas filosóficos são em certo sentido, *comensuráveis*, ou seja, cada nova etapa do pensamento filosófico herda problemas não elucidados de etapas precedentes¹⁹. Segundo, o pensamento de Camus se formou no interior da cultura europeia; ele foi um de seus mais ativos interlocutores; foi contemporâneo das mais expressivas correntes filosóficas que grassavam no cenário europeu; suas obras indicam que em seu horizonte sensível e intelectual certa imagem do humano se fazia presente e mesmo que não a tenha posto de forma sistemática, legou a possibilidade em ao menos esboça-la, a partir dos problemas com os quais lida em sua escrita, o que fora realizado no capítulo precedente, onde identificamos aquilo que fora chamado de “eixos problemáticos”.

¹⁹ Conforme já foi tratado a ideia da *comensurabilidade dos problemas filosóficos* foi desenvolvida pelo filósofo alemão Nicolai Hartmann. No cenário nacional o professor doutor Mário Ariel González Porta (PUC-SP) explora habilmente essa ideia, aplicando-a, porém, a sistemas filosóficos fechados, o que não é o caso das ideias de Camus, enquanto o modo de Hartmann lhe é mais aplicável, desde que se o faça com a devida cautela.

Consideremos a consecução da antropologia filosófica como a tentativa em solucionar o mais agudo enigma proposto ao ser humano, “o humano mesmo” – uma reminiscência ao enigma proposto pela Esfinge ao “homem” Édipo? – Max Scheler escrevera que a polissemia relativa à palavra “homem”, agravada pelo advento do darwinismo, caracteriza a época contemporânea de modo tal que “[...] podemos dizer que em nenhuma época da história o homem resultou tão problemático para si mesmo como na atualidade” (SCHELER, 1943, p. 26); essa problematicidade deflagrou uma crise na imagética que o homem fazia de si mesmo.

As questões abertas por essa crise do mundo contemporâneo são aquelas mais especificamente voltadas para o conhecimento que o humano tem de si, acerca de sua origem, de sua natureza e, por fim, de seu destino. Não é o caso que estas questões tenham estado fora da pauta filosófica no decorrer dos séculos, o diferencial está no tratamento dado a essas questões. Cassirer (1977) destaca que a filosofia antropológica se distingue dos outros ramos da investigação filosófica exatamente por não ser um “contínuo desenvolvimento de ideias gerais” (p. 26), que poderia ser descrito em termos de dialética hegeliana, lógica, clara e distinguível em suas etapas.

A filosofia antropológica, por outro lado, apresenta um caráter totalmente diverso. Se quisermos apreender-lhe (**sic**) o significado e sua verdadeira importância, precisamos escolher não o estilo épico de descrição, mas o dramático. Pois defrontamos, não com um pacífico desenvolvimento de conceitos e teorias, senão um embate entre forças espirituais em conflito. A história da filosofia antropológica está cheia das mais profundas paixões e emoções humanas. Não se ocupa de um problema teórico isolado, por mais geral que seja seu âmbito; nela está em jogo todo o destino do homem, clamando por uma decisão final. (CASSIRER, 1977, p. 27)

Esse caráter dramático da antropologia filosófica incide diretamente sobre o humano enquanto “objeto”, possibilidade epistemológica e também, enquanto “sujeito”, possibilidade ético-axiológica. Daí a realização de uma antropologia filosófica (filosofia antropológica, na linguagem de Cassirer) viceja uma forma de humanismo. De acordo com o filósofo *Pedro Dalle Nogare* (1982) um dos significados possíveis para a palavra humanismo é aquele de caráter *especulativo*-filosófico, passível, conforme o mesmo autor, de ser compreendido em dois sentidos: (a) o *sentido lato*, no qual o:

[...] humanismo filosófico pode significar qualquer conjunto de princípios doutrinários referentes à origem, natureza, destino do homem. Posso, por exemplo, perguntar: Qual é o humanismo de Spinoza? Isto

é: Qual é a visão que Spinoza tem do homem? (NOGARE, 1982, p.15)

(b) o *sentido estrito*, neste o humanismo filosófico é:

[...] qualquer doutrina que em seu conjunto dignifique o homem. E aqui é que os humanismos divergem e proliferam numa gama de gradação que é difícil determinar. (NOGARE, 1982, p.15)

No ano de 1952, *Pierre Berger* em entrevista a Albert Camus lhe perguntou se ele propunha um “novo humanismo”, ao que lhe respondeu Camus: “Eu não sou humanista. Pelo menos no sentido em que se entende essa palavra”. (BRISVILLE, 1962, p. 264).

Mas, que sentido pode ter esse humanismo? Ou, antes, o que se pode e o que se deve dizer acerca do significado da própria palavra humanismo?

Muitos são os sentidos possíveis do termo *Humanismo*, exemplificando isto, *Nogare* apresenta, além do sentido supracitado, mais dois sentidos que podem ser atribuídos a essa palavra.

O humanismo *histórico-literário*, aquele que:

[...] lança suas raízes nos séculos XIII e XIV, conhece seu máximo esplendor durante os séculos XV e XVI e continua irradiando luz nos séculos XVII e XVIII. Caracteriza-se pelo estudo dos grandes autores da cultura clássica, grega e romana, dos quais tenta imitar as formas e assimilar os valores humanos [...]. (NOGARE, 1982, p.15)

Esse sentido é o mais comum nas abordagens gerais ao humanismo. Considerando a resposta de Camus a Brisville – “[...] não sou humanista. Pelo menos, no sentido em que se entende essa palavra” – fica claro que ele não está ligado à tradição humanista, no sentido histórico-literário.

O terceiro (3º) sentido fundamental da palavra humanismo é o *ético-sociológico*, este é:

[...] o humanismo que visa tornar-se realidade, costume e convivência social. Também aqui não é fácil encontrar um ponto de vista comum. Parece-nos que a perspectiva mais geralmente aceita (por Santo Tomás, Kant, Marx, Max Scheler, etc.) e a mais realista considera humanista aquela doutrina que atribui ao homem, à sua realização na sociedade e na história, o valor de fim, de forma tal que tudo esteja subordinado ao homem, considerado individual e socialmente, e que o

homem nunca seja considerado como meio ou instrumento para algo fora de si. (NOGARE, 1982, p. 16)

Camus também não está ligado ao humanismo, no sentido ético-sociológico, e ainda que não seja, a rigor, um pensador existencialista, seu modo de escrita, sua participação nas mesmas fontes e sua proximidade relativa ao existencialismo, conduz à conclusão de que ele, muito possivelmente, concordasse em certo sentido com as palavras de Jean-Paul Sartre acerca do humanismo ético-sociológico:

O existencialismo dispensa-o de todo julgamento deste gênero; o existencialismo não tomará nunca o homem como fim, porque ele está sempre por fazer. E não devemos crer que há uma humanidade à qual possamos render culto, à maneira de Augusto Comte. O culto da humanidade conduz ao humanismo fechado sobre si de Comte, e, é necessário dizê-lo ao fascismo. É um humanismo com o qual não queremos nada. (SARTRE, 1978, p. 21)

O humanismo ético-sociológico pretende a não instrumentalização do humano, pretende que todas as coisas se subordinem ao humano e não o contrário; desta forma ao humano cabe sua realização histórica e social. Todavia, o existencialismo supõe que o preço a pagar por este modo de humanismo seja alto em demasia, sendo um risco que o pensamento existencialista opta por não correr: tal risco seria a necessidade em postular a existência de uma natureza humana, do “Humano ideal” que permitiria afirmações muito gerais e “verdadeiras” sobre o que os homens *devem ser*; logo, uma aceitação de valores objetivos que concederiam sentido ao mundo humano. Esse humano ideal relacionado a certos valores objetivos – que a visão existencialista considera como valores arbitrários – poderia se constituir num forte dispositivo de manipulação de massas que daria ensejo a regimes totalitários fundamentados sobre ideologias que no fundo revelam-se niilistas. Sartre menciona o fascismo; Camus, mais do que mencionar, discorre sobre o fascismo e o nazismo como fenômenos niilistas paralelos.

Mussolini e Hitler procuraram sem dúvida criar um império, e ideólogos nacional-socialistas pensaram explicitamente no império mundial. No que eles diferem do movimento revolucionário clássico é no seguinte: na herança niilista optaram pela divinização do irracional e só por essa, em vez de divinizarem a razão. (CAMUS, A. O Homem Revoltado, p.243)

Por outro viés, Camus considera o comunismo um fenômeno da mesma ordem do fascismo, embora com finalidades diferentes.

Não é justo identificar os fins do fascismo com os do comunismo russo. O primeiro representa exaltação do carrasco pelo próprio carrasco. O segundo, mais dramático, a exaltação do carrasco pelas suas vítimas. (CAMUS, A. O Homem Revoltado, p. 332)

A solução de Sartre via existencialismo, consiste em que a realização do humano seja sempre um *projecto*, logo, o humanismo existencialista em resumo propõe que:

[...] o homem está constantemente fora de si mesmo, é projectando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentais que ele pode existir; sendo homem esta superação e não se apoderando dos objectos (sic) senão em referência a esta superação, ele vive no coração, no centro desta superação. Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjectividade (sic) humana. (SARTRE, 1970, p. 268)

Ainda assim, o existencialismo reconhece que é necessária a efetividade da dimensão ética, cujo ancoradouro é a subjetividade, o famoso axioma existencialista de que “o homem escolhe-se ao escolher todos os homens”, dito de outro modo, “o ato individual envolve toda a humanidade”, implica numa simples e definitiva noção de fraternidade, conforme explicou em entrevista a *Benny Lévy* (1980); fraternidade que fora do cristianismo, só fundamenta-se coerentemente no marxismo. Portanto, o humanismo existencialista se constitui, por um lado, em um humanismo especulativo-filosófico (no sentido lato), e, por outro lado, um humanismo ético-sociológico.

Mas se Camus não é a rigor um existencialista, essa dupla qualificação pode ser aplicada ao modo de humanismo presente em suas obras? Qual seria o seu modo de antropologia filosófica?

Camus não está ligado ao humanismo no sentido do ético-sociológico, mas defende que “o homem é o seu próprio fim [...] único fim possível do homem” (CAMUS, O Mito de Sísifo, p.109). Porém, não se trata aqui de uma ideia trans-histórica e universal do homem, radicada no humanismo moderno, cujas raízes se encontram no humanismo histórico-literário, culminando na concepção de Humanidade proposta pelo Iluminismo. Essa imagem bem demonstra o laço entre o humanismo filosófico e o histórico-literário.

Talvez a melhor forma de entender o laço que une essas duas concepções de humanismo seja um breve olhar sobre o estudo da antiguidade clássica (o classicismo) que considere os desenvolvimentos dos humanismos posteriores. Werner Jaeger (1888-

1961) ao introduzir sua obra “Paideia”, em certo sentido leva em efeito essa tarefa ao descrever a natureza do humanismo grego.

Jaeger inicia confirmando que a ideia original de “humanismo” provém dos gregos, eles nos legaram uma forma de considerar toda a existência de modo que ela é penetrada e formada por uma matéria básica que é o Homem. Jaeger (2001) afirma ainda que a descoberta dos gregos é “[...] não de um *eu* subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana” (p. 14), ou seja, o humanismo grego não se confunde com o individualismo. Jaeger destaca o caráter formativo deste humanismo, o qual identifica com [...] a genuína *Paidéia* grega (p.14), o *autêntico ser* do homem deveria ser formado a partir da ideia do Homem. E isso significa “[...] a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa. Como vimos, a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade.” (p.15). Neste ponto destaquemos o anúncio do aspecto normativo que foi mantido pelos humanismos posteriores e friseemos que este Homem (ideal) como ‘conceito’ é abstrato, mas como ‘projeto’ é histórico, continua Jaeger:

Este ideal de Homem, segundo o qual se devia formar o indivíduo, não é um esquema vazio, independente do espaço e do tempo. É a forma viva que se desenvolve no solo de um povo e persiste através das mudanças históricas. Recolhe e aceita todas as transformações do seu destino e todas as fases do seu desenvolvimento histórico. (JAEGER, 2001, p. 15)

Portanto, essa humanidade buscada pelos gregos não é uma atemporalidade absoluta; conforme equivocadamente advogavam os “humanismos e classicismo de outros tempos” (p. 15), embora fosse uma construção conceitual. Segundo Jaeger, estavam ligadas ao ambiente histórico e dele recolhiam e aceitavam todas as transformações.

Os humanismos posteriores, renascentistas, modernos e até mesmo o iluminista, herdaram essa abstração, mas não preservaram o enraizamento histórico do Homem ideal.

A sua estética *vita contemplativa* é a forma originária do humanismo e da vida erudita dos tempos modernos. O pressuposto de ambos é um conceito abstrato e anti-histórico, que considera o espírito uma região de verdade e beleza eternas, acima do destino e das vicissitudes dos povos. (JAEGER, 2001, p. 16)

Jaeger considera isso perigoso e alerta quanto à outra atitude, contrária a essa, mas igualmente perigosa, à qual ele chama de “historicismo sem limite”, o que por fim, poderia engendrar outros ídolos atemporais, quiçá, Progresso; Evolução ou mesmo a História.

A abordagem de Jaeger descortina-nos a força do espírito grego, o humanismo na perspectiva dos gregos está enraizado na vida comunitária, “os ideais que se manifestam nas suas obras surgiram do espírito criador de homens profundamente informados pela vida superindividual da comunidade” (p.16). Portanto, é o homem político, é a revelação prática do Homem ideal, e esse, segundo Jaeger, é o fato fundamental ainda não claramente compreendido pelos humanismos, mas que deve orientar essencialmente todo futuro humanismo.

Camus movimenta-se noutro tipo de humanismo, aquele que se liga à concepção de tragédia, de destino em Ésquilo e aquele que se fundamenta na experiência trágica da vida humana como sofrimento e dor, de modo semelhante aos dramas de Sófocles. Neste contexto a vida política interessa naturalmente, mas não se impõe, porque é sempre uma regulação para prever o que está “mais adiante”. Para Camus toda essa prevenção é fútil, ainda a priorização da dimensão política pode falsear nossa condição trágica na medida em que enfatiza a condição social.

O homem não é apenas social. Ao menos a sua morte pertence-lhe. Somos feitos para viver ligados aos outros. Mas só morreremos verdadeiramente para nós. (CAMUS, Cadernos, V, p. 317)

E citando Goethe, ele escreveu: “A política nunca pode provocar poesia.” (CAMUS, Cadernos, III, p.186) Assim, seu interesse pelas tragédias e motivos gregos bem revelam o caminho criativo que há de seguir.

Os mitos não têm vida por si mesmos. Aguardam que os encarnemos que um único homem atenda a seu apelo no mundo, e eles nos oferecem sua seiva intata (sic). (CAMUS, 1964, p.82)

Na obra camusiana a encarnação do mito implica o reconhecimento do caráter trágico da vida humana, e esse não se faz como uma tarefa coletiva ou sociológica, mas ocorre raramente a um “único homem”, aqui e acolá e esse homem será um estrangeiro entre os seus; assim como, Íon foi um estrangeiro em sua própria pátria e entre os seus e

Merseault é um estrangeiro neste mundo, retrato da alma aflita que reconhece o absurdo da existência.

A inspiração grega de Camus pode ser compreendida como uma tentativa de resgate do humanismo antigo, mas empreendida de modo mais intuitivo do que intelectual. O enraizamento histórico do Homem ideal, constantemente referido por Jaeger, foi também contemplado pelo crítico Otto-Maria Carpeaux (1978) ao tecer considerações sobre a diferença entre os humanismos modernos e humanismo dos gregos. A diferença fundamental, segundo Carpeaux, está em que o humanismo grego radica-se na experiência humana, enquanto os modernos radicam-se no ideal humano.

Mas não é um humanismo satisfeito e suficiente, porque o humanismo grego nunca esquece da precariedade do mundo, pela possível ira dos deuses, nem da tristeza deste mundo que nos impõe o silêncio piedoso no fim da tragédia. (CARPEAUX, 1979, p.61)

As considerações de Carpeaux não pretendem negar que o humano tornou-se problemático, desde já a partir da passagem do mito ao logos, sobretudo da filosofia socrática, mas destaca que há diferenças marcantes entre o modo inquiridor da filosofia antiga e o modo “legislativo” das filosofias moderna e contemporânea. Compreendendo que o legislativo estabelece um modelo de humano a partir do qual as ações humanas devem ser julgadas *a priori*, a partir do qual todos os humanos devem ser medidos.

Camus rejeita esse tipo de articulação racional, pois a considera um *suicídio filosófico*:

[...] uma atitude existencial [...] uma maneira cômoda de designar o movimento pelo qual o pensamento se nega a si próprio e tende a ultrapassar-se naquilo que faz sua negação. (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 56)

Essa atitude é uma tentativa em escamotear o absurdo da existência, pois é a absurdidade o resultado da comparação, diz-nos, não está nem no homem, nem no mundo, mas no confronto entre esses dois elementos: “[...] Nasce do seu confronto” (CAMUS, o Mito de Sísifo, p. 44), aliás, Camus lembra uma máxima de Sören Kierkegaard, “[...] a origem dos nossos males está na comparação” (CAMUS, Cadernos, I, p.31).

O humanismo filosófico pretende produzir uma moral, uma ética de aplicação universal fundamentada em uma determinada imagem do humano posta previamente

pela razão, daí o tênue vínculo entre o humanismo especulativo-filosófico e o ético-sociológico. Camus considera que essa imagem do homem não é capaz de dar ensejo à realização da humanidade no humano, pois está é projetada a partir “de fora”, sendo que, os homens confiantes no poder desta mesma razão, de alguma forma, nutrem-se da esperança em que nossa espécie a alcance.

Na perspectiva da obra *O Mito de Sísifo*, a “esperança” é um fator agravante, já que a considera “a esquivia mortal”, que pela perspectiva religiosa posterga a felicidade para outra vida, enquanto pela perspectiva secular é a “batota dos que vivem não pela própria vida mas (Sic) por qualquer grande ideia que a ultrapassa, a sublima, lhe dá um sentido e a atraiçoa” (CAMUS, *o Mito de Sísifo*, p. 19)²⁰.

Não significa que Camus não reconheça a necessidade da ação ética, mas apenas que ele considerava muito improvável que a razão seja capaz de fundar uma ética universal ou um novo tipo de moral. A influência de *Nietzsche* (1844-1900) e Kierkegaard, do *anticristo* e do *teólogo*, engendra em Camus a recusa de deixar-se absorver pela *massa anônima* ou conduzir-se pela *mentalidade de ovelhas*, ele teme cair na mais degradante situação: *a perda-sede si mesmo*, esse seria o resultado da submissão à heteronomia. Logo, coloca a ênfase no indivíduo, se vale pensar numa transformação, de acordo com Camus se dá no nível individual; referindo-se, por exemplo, a atividade do artista enquanto escritor, ele advoga que a transformação é possível apenas numa dialética entre o autor e o leitor, o movimento dificilmente transcende este limite. Mas, ainda que transcendesse, jamais o poderíamos saber ao certo, pois, seria uma transcendência para dentro dos limites de outra subjetividade que não a nossa.

Daí a função do artista – o escritor – estar adstrita a uma atitude que não tenciona transformar ou reformar o mundo, embora, possa teorizar a possibilidade em fazê-lo, esta não é a primeira preocupação do escritor. No discurso de recepção do *Prêmio Nobel* (1957) a divergência entre sua concepção acerca do papel do escritor e aquela intrínseca ao ideal do escritor engajado foi muito bem expressa.

Por isso é que os verdadeiros artistas nada desprezam; obrigam-se a compreender em vez de julgar. E, se têm partido a tomar neste

²⁰ Em seu desenvolvimento posterior a esperança há de ser reinventada na obra de Camus; assunto de grande relevância em nosso próximo capítulo.

mundo, não pode ser senão o de uma sociedade na qual, segundo a palavra enfática de Nietzsche, já não reinará o juiz, mas o criador, quer seja ele trabalhador ou intelectual. Ao mesmo tempo, o papel do escrito não se desliga de obrigações difíceis. Por definição, não pode ele pôr-se, hoje em dia, ao serviço dos que fazem a história; está ao serviço dos que a sofrem. (CAMUS, Discurso da Suécia, pp. 121-122)

Na sua relação com o mundo, o escritor busca compreendê-lo e não julga-lo, pois a sua função não é de juiz, mas sim de criador, ele não faz a *História*, mas a suporta. E suportando-a o faz junto a todos os outros homens, atestando assim sua impotência e sua humanidade, e ao mesmo tempo, a potência da sua humanidade. É enquanto homem que nos posicionamos no mundo dos homens, e isso é o que importa. Camus chega a dizer – *O Artista e seu Tempo* (1953) que:

Como artistas, talvez não tenhamos necessidade alguma de interferir nos negócios do mundo. Como homens, entretanto temos. O mineiro explorado ou baleado, os camponeses escravos, os colonizados, a legião de perseguidos em todo mundo – precisam de todos aqueles que possam falar e comunicar seu silêncio, com eles mantendo contato. (In: FINKELSTEIN, 1969, p. 115)

Temos aqui uma afirmação atenuada por uma ressalva, Camus é em certo sentido um “herdeiro” de Nietzsche, portanto, diz: “*talvez*”; coloca para seu público, “*talvez não tenhamos que interferir*”, e, na sequência diz em qual condição é possível que venhamos a interferir nos negócios do mundo: na condição de homens.

Refletindo sobre aquilo que considera como fonte da alienação. Na literatura norte-americana, o crítico Sidney Finkelstein debruça-se sobre o vínculo entre a filosofia existencialista e sua manifestação literária no EUA, discorre em especial sobre a obra de Albert Camus, acerca da concepção camusiana sobre a ação do artista, conforme a citação supra, ele expressa o seguinte juízo.

Esta afirmação, se amplamente aceita por artistas, poderia elevar, apreciavelmente, o nível humanístico das artes contemporâneas. Mas tem limitações. Não promete descobrir as razões da exploração ou da perseguição. Não é afirmação de quem se identifique com o oprimido ou o explorado, que partilhe suas lutas e jubile-se com suas vitórias. É, outra vez, o “gesto”. Ele, o artista, falará pelos “humildes”. Suas mãos estão limpas. (FINKELSTEIN, 1969, p. 115)

Ainda que discordemos do juízo negativo que *Finkelstein* pronuncia acerca da obra de Camus, é possível concordar parcialmente com suas observações, pois a natureza da obra de Camus está repleta de possibilidades, mas também de limitações.

Diante de tudo o que se pode examinar insiste em algumas perguntas, tais como: foi Camus um anti-humanista? Sua afirmação da transformação do “homem só”, de sua realização individual, não suprime a possibilidade da ação na comunidade dos homens?

É possível que o humano realize sua humanidade de modo mais contundente, atue junto a outro e este a outro, assim por diante, até que o volume deste acontecimento seja maior que a individualidade. Encontraremos esse percurso de forma bem delineada na obra “A Peste”, porém, na proposta de Camus, essa não é uma inferência direta, ou seja, ele não apresenta como um projeto teórico, mas desenvolve a narrativa como uma possibilidade existencial. Podemos aludir que a concepção filosófica de Camus reporta à responsabilidade de cada indivíduo, de modo que esta se afirme em independência e num caráter inquebrantável. Em um primeiro momento, essa questão se afigura ao contraponto da concepção de Sartre, que valoriza a responsabilidade individual tendo-a na relação com o *outro*, que se expressa no *engajamento* filosófico; político e social. Pois, a responsabilidade do homem sobre si mesmo, nos diz Sartre, o torna [...] *responsável por todos os homens*. (SARTRE, 1978, p. 6). Retomar a comparação entre o percurso de Camus e o projeto de Sartre, embora pareça um lugar-comum, neste contexto, nos importa à compreensão de ambos tendo saído de realidades tão distintas, cruzado por certo tempo de caminhos paralelos, ao término, separados constituíram concepções tão diferentes acerca da condição humana.

Hanna Arendt soube discernir com muita perspicácia os diferentes rumos que seguiram cada proposta filosófica – de Camus e de Sartre – a partir de pressupostos comuns:

[...] O absurdo da existência e a repulsa do *esprit serieux* são apenas pontos de partida para cada um deles. Camus parece ter se voltado a uma filosofia do absurdo, enquanto Sartre parece estar trabalhando em alguma nova filosofia positiva e mesmo em um novo humanismo. Camus provavelmente protestou contra ser chamado de existencialista porque para ele o absurdo não assalta o homem como tal ou no mundo como tal, mas apenas quando os homens são postos juntos. (ARENDT, 1994, p. 124)

Camus constata a absurdez da existência como um dado, revelado no mundo, mas não inerente ao mundo:

Fui depressa demais quando disse que o mundo era absurdo. Tudo o que se pode dizer é que esse mundo não é razoável. Mas o que é absurdo é o confronto desse irracionalismo e desse desejo desvairado

de clareza, cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 34)

Podemos constatar, a partir do raciocínio de Camus, que o absurdo não existe como entidade autônoma, existe apenas como consciência, consciência de uma relação. Essa consciência pressupõe vida; vida à qual o absurdo não pode negar, pois o fazer consiste em dissolver-se em si mesmo. Portanto, a vida é mais originária que o absurdo, e na escala dos entes é o humano quem se conscientiza da relação com o mundo, gerando assim o absurdo, na medida em que o humano almeja a reconciliação de todas as coisas para alcançar o seu fim, donde a “filosofia do absurdo”, como alguns a têm chamado, anuncia seu objeto central: o homem, este como ente finito, porém realizável! O “[...] homem é o seu próprio fim [...] único fim possível do homem” (CAMUS, O Mito de Sísifo, p.109).

Que é homem, para tu te lembrares dele?

(Sal. 8, 5)

O que é o homem? Eles o estudam, como corpo, a fisiologia, como alma, a psicologia, como ser social, a sociologia. Sabemos do homem como uma natureza que conhecemos, como a natureza de outros seres vivos, e como de uma história que conhecemos depurando criticamente a tradição, compreendendo o sentido da atividade e o pensamento dos homens e explicando os eventos por razões, situações e realidades naturais. Nossos estudos do homem trouxeram um conhecimento múltiplo, mas não o saber do homem em sua totalidade.

(JASPERS, K. 1953, p. 53)

3 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA PRESENTE NA OBRA DE ALBERT CAMUS.

Desde o alvorecer da espécie humana perguntas como: “por que estamos aqui?”; “de onde viemos?” e “para onde vamos?” têm sido colocadas e respondidas de múltiplas formas. Os versos em epigrafe exemplificam essa realidade; no primeiro deles o salmista maravilhado pela grandeza das obras divinas dirige aos céus a pergunta sobre sua própria humanidade; na citação seguinte, o filósofo existencial, Karl Jaspers (1883-1969), recoloca essa mesma pergunta em face do conhecimento construído em aproximadamente três mil anos de história que os separam (o salmista do filósofo), reconhece o acúmulo de múltiplo conhecimento sobre a espécie humana, admitindo, porém, que esse conhecimento não concedeu ao humano tudo o que ele gostaria de saber de si, não é um “saber total sobre o homem”.

Neste escrito, a pergunta: “o que é o homem?” é dirigida a Camus; e, é perfilada uma tentativa de resposta que apresente a partir do interior de sua obra uma “imagem do ser humano”. Sendo a face filosófica de sua obra reconhecida como uma filosofia do absurdo, alguns deduziriam que até mesmo a colocação desta pergunta seja absurda. Porém, fazer do absurdo objeto de reflexão não significa necessariamente torna-lo racionalizável, significa antes seguir as relações conceituais possíveis que fazem do assunto um problema para o pensamento. Desta forma, colocar para Camus a pergunta em epigrafe, exige tratar de conceitos familiares ao pensamento filosófico, tais como, existência; natureza; contingência; necessidade; facticidade; história e humanidade. Na obra camusiana esse tratamento é feito de modo peculiar quase que transversalmente, mas especialmente porque a escolha do ‘método’ reflexivo de Camus se constitui numa

imagética. (CAMUS, Caderno Nº 1, Primeiros Cadernos, p. 18) “Só se pensa através de imagens. Se queres ser filósofo, escreve romances”.

O que é o ser humano? Na obra de Albert Camus até mesmo dizer que o humano consiste em um ‘ser’ é algo que exige cautela. A obra de Camus não nos permite compreender o ‘ser humano’ como um ente dotado de uma natureza, de uma essência que o torna especificamente humano, marcado por uma fixidez inerente a ele. No decorrer da obra podemos verificar que o humano não é exatamente um ser, no sentido descrito acima; o humano não é dotado de uma natureza, de uma essência. O humano é aquilo que se pode chamar de um ‘ente²¹ fáctico’; nesta perspectiva, o humano está lançado no mundo, sujeito a fortuidade da natureza, diante da qual se esforça inutilmente por libertar-se, posto que seja ele mesmo também produto desta natureza.

É evidente, então, que a ideia de facticidade faz parte de seu modo de compreender o humano. De onde Albert Camus retirou o conceito de facticidade incorporando-o ao seu pensamento?

A partir de 1930, o círculo intelectual francês sofreu muita influência da filosofia alemã, os intelectuais franceses faziam intercâmbio passando longos períodos de estudos nas principais universidades da Alemanha²². Nesta mesma época, na França, obras de iminentes filósofos alemães eram traduzidas para o idioma gálico, dentre essas, a editora Gallimard traduziu os escritos de Martin Heidegger, o que provocou um avanço nos estudos filosóficos, mormente nas áreas da fenomenologia, ontologia e metafísica, em abordagens que privilegiavam temas como: o ser; a existência; a angústia e a morte.

Como os *Primeiros Cadernos* de Camus datam de 1935 a 1942 e neles já são citados diversos filósofos existenciais – S. Kierkegaard; L. Chestov; K. Jaspers – muito provavelmente ele hauri da obra destes filósofos o conceito de facticidade. Em Junho de 1938, Camus registra a intenção de escrever uma obra que trate do absurdo, concluída em 1941 e publicada em 1942 sob o título “O Mito de Sísifo: Um Ensaio Sobre o

²¹ Segundo Emmanuel Carneiro Leão (1966, pp. 10-11) “Ente significa tudo que de algum modo é: o homem, as coisas, os acontecimentos, até mesmo o Nada, enquanto é Nada, i.é, enquanto tem significado, seja positivo ou negativo para existência”. A concepção de facticidade é elucidada no corpo do texto.

²² Tony Judt (2007) descreve com minúcias o influxo da filosofia alemã sobre os intelectuais franceses na década de 1930. (Vide: JUDT, T. Passado Imperfeito. Nova Fronteira, 2007, capítulo 4, em especial, PP 11-115).

Absurdo”. Nesta obra encontram-se longas ponderações sobre o pensamento heideggeriano, em especial no que tange à condição humana.

Heidegger considera friamente a condição humana e anuncia que essa existência é humilhada. A única realidade é a “preocupação” em toda a escala dos seres. Para o homem perdido no mundo e para as suas distrações (sic) esta preocupação é um medo breve e fugidio. Mas tome esse medo consciência de si próprio e torna-se angústia, clima perpétuo do homem lúcido “no qual a existência se reencontra”. (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 36)

Entre os filósofos existenciais que influenciaram Albert Camus, Heidegger é quem mais se ocupa com o problema da facticidade, desenvolvendo-o de modo detalhado. Em sua monumental obra *Ser e Tempo* (1927), Heidegger discorre sobre o problema da espacialidade do humano e neste contexto apresenta a conceituação de facticidade:

Chamamos de *facticidade* o caráter de fatualidade do fato da presença em que, como tal, cada presença sempre é. À luz da elaboração das constituições existenciais básicas da presença, a estrutura complexa desta determinação ontológica só poderá ser apreendida em si mesma como *problema*. O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente “intramundano”, de maneira que esse ente possa ser compreendido como algo que, em seu “destino”, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seu próprio mundo [...] *A facticidade não é uma fatualidade do fatum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da presença assumido da existência, embora, desde o início, reprimido*. (HEIDEGGER, 2006, p. 102 e 194)

Enquanto a presença do homem seja análoga à presença doutros entes, ou seja, à fatualidade, se difere, pois, no encontro da consciência do ente humano com o fato do existir junto a outros entes, sendo deles diferente. Desta forma, se descobre como um ‘eu’, mas um eu que sofre sempre o apelo da participação no mundo junto aos entes projetando-se como que em campo aberto aquilo que deve ser. Heidegger constrói uma antropologia filosófica rigorosa, ainda que tenha confessado não ser esse seu intuito influenciou muitos daqueles que vieram a refletir filosoficamente sobre o humano.

Karl Jaspers (1883-1969), outra influência da filosofia existencial sobre Camus, expressa o conceito de facticidade e o problema da frágil condição humana nos seguintes termos:

O homem está sozinho no mundo imenso e mudo. Foi preciso que o homem surgisse para emprestar linguagem ao mutismo das coisas. O

silêncio da natureza ora lhe parece estranho, inquietante, impiedosamente indiferente ora lhe parece favorável, despertando-lhe confiança e apoiando-o. O homem acha-se sozinho em meio à natureza de que, não obstante é parte. Somente com seus companheiros de destino ele se transforma em homem, em si mesmo e deixa de estar solitário. (JASPERS, K. 1973, p. 46)

O estranhamento e a sensação de abandono causado pelo mutismo do mundo frente à consciência do humano que até certo ponto sente-se identificado com ele, exige, segundo Jaspers, a solidariedade humana que cumpre a ruptura com o poder insistente da solidão humana. Em certa fase do pensamento de Camus essa solução será tida como um dos elementos componentes do ‘suicídio filosófico’, cuja crítica executa em *O Mito de Sísifo*. Certo é, porém, que o encontro de Camus com o problema da facticidade humana ocorre bem cedo e figura já como um problema em sua obra de juventude “*O Avesso e o Direito*” (1937).

Porque, enfim, o que me impressionava não era o mundo feito à medida do homem – mas que voltava a fechar-se sobre o homem. Não. Se a linguagem daquelas terras se harmonizava com o que ressoava profundamente em mim, não era porque respondia às minhas perguntas, mas porque as tornava inúteis. Não eram acções (sic) de graças que podiam me subir aos lábios, mas aquele *Nada* que não pode nascer senão diante de paisagens esmagadas pelo sol. Não há amor à vida sem desespero de viver. (CAMUS, *Amor à Vida*, In: *O Avesso e o Direto*, pp.100-101)

Nota-se aqui a percepção aguda da consciência que distingue desde este mundo, a vanidade do “mundo feito à medida do homem” e o mutismo absurdo do mundo frente a o questionamento humano. Enquanto fato da natureza, o homem se reconhece nela ao ponto de amar sua vida até o desespero, posto que, precise dela distinguir-se para ser o que é, logo, ele se faz num conflito constante contra o que ele é. A facticidade do humano é um elemento constitutivo da antropologia camusiana, nasce cedo em suas reflexões e se encontra robusto em seus escritos de maturidade (CAMUS, A. *O Homem Revoltado*, p. 21). “O homem é a única criatura que se recusa a ser o que é.”.

3. 1 – A ORIGEM DO HUMANO – O PROBLEMA DE DEUS.

Nesta concepção da facticidade humana estão postos pelo menos dois problemas filosóficos: a discussão entre “natureza versus condição humana”, em um nível mais

profundo o problema da origem do humano. Trabalhar na estruturação de uma antropologia filosófica implica em pensar na forma como se respondem três perguntas básicas acerca do humano: Qual é a sua origem? Qual é a sua natureza? Qual é o seu destino? A pretensão em construir ou ao menos esboçar uma filosofia antropológica a partir do interior da obra de um determinado autor pressupõe que seja possível encontrar as respostas, ou ao menos alguns apontamentos que vislumbrem determinadas questões. Neste contexto, nos interessa investigar os escritos de Camus para compreender qual ideia da origem humana subjaz em sua obra.

Diante deste quadro, poderíamos nos colocar algumas questões: se o humano é um ente fáctico lançando no mundo natural, deve-se presumir que fora lançado por algo ou por alguém? O próprio Camus não se eximiu desse problema. Já em outubro de 1946 escrevera, (Primeiros Cadernos, Caderno Nº 5, p. 338) “E que o grande problema do tempo é o conflito. Condição humana. Natureza humana. – mas se há uma natureza humana, donde vem ela?”. O que as obras de Camus propõem acerca da origem do humano? Há um papel para a personagem Deus em sua abordagem problemática?

Decerto os livros de Camus estão repletos de referências a Deus; à fé; à religião ou à religiosidade e inclusive ao cristianismo. É temerário, senão mesmo equívoco, fazer afirmações semelhantes à do crítico Charles Moeller (1958, p. 84) “Camus ignora a religião cristã; também não é um filósofo. Sua descrença instala-se no ponto de junção da ignorância religiosa e do ressentimento”. O fato de Camus não se considerar um filósofo, embora tivesse obtido essa titulação acadêmica em 1935, não obsta sua competência em tratar de temas relacionados à religião e também não há qualquer razão para se acreditar que Camus sofresse de “ignorância religiosa”; aliás, se encontram em seus ensaios, sobretudo em “O Homem Revoltado” (1951), páginas de profunda reflexão sobre a religião cristã e também acerca do problema do sagrado no mundo. Já em 1942, Camus expôs sua posição acerca da ideia de Deus e a implicação para sua própria cosmovisão (Primeiros Cadernos, p. 205) “Segredo do meu universo: imaginar Deus sem a imortalidade humana”. Em 1959 ao ser questionado por Brisville se poderia explicar o significado desta assertiva, respondeu (BRISVILLE, 1962, p; 271) “– Posso. Tenho o sentido do sagrado e não creio na vida futura. É tudo.”.

Portanto, afirmar que Camus era um ateu não corresponde à verdade; de acordo com o testemunho de Jean Grenier, ele mesmo negara peremptoriamente (GRENIER,

1963, p. XI) “Eu não acredito em Deus, mas eu não sou tampouco um ateu – tal como Benjamin Constant eu encontro na irreligião algo vulgar e banal”.

Talvez possamos recolocar o problema a partir de como Camus trata da existência Deus, estabelecendo a distinção proposta por Norman Geisler e Paul Feinberg (1989, p. 212) entre “crença em” e “crença que”. No primeiro caso, a “crença em” é uma atitude de decisão da fé em Deus com base naquilo que Ele é – ou conforme ensina o teísmo, a fé em Deus de acordo com o que Ele revelou de si – já no segundo caso, a “crença que” consiste em acreditar que Deus existe por intuir alguma evidência ou razão para essa crença; a “crença que” reconhece que existe Deus, porém não se considera capacitada para dizer que tipo de Deus ele é; assim, se constitui em uma espécie de agnosticismo teológico que pode conduzir o indivíduo a uma atitude rejeição dos conceitos dogmáticos de Deus, principalmente o teísmo. Aniello Montano examina a rejeição camusiana à ideia de Deus, sobretudo na perspectiva teísta:

O Deus cuja existência ele recusa a reconhecer e a quem nega reverenciar é o Deus apresentado pelos cristãos como *Amor* e *Providência*, o Deus que intervém ativamente na história em defesa dos justos e dos inocentes, o Deus que *derruba* os orgulhosos e *exalta* os humildes, que *aflige* os opressores e *consola* os oprimidos. (MONTANO, A. In. G. PENZO, GIBELLINI, R. 2000, p. 479)

Para Camus esse conceito teísta de Deus não se sustenta posto que, o mundo está marcado pelo Mal e pela dor, de tal modo que reverberam em suas personagens as perguntas milenares acerca do problema do Mal e da existência do bom Deus. (MONTANO, A. Ibid., 2000, 480) “Por que um Deus que ama as suas criaturas e que deveria protegê-las tolera, então, que elas sofram? Qual é a justificação, caso se acredite na existência de Deus, da presença do mal e da dor no mundo?”. Na Antiguidade a incompatibilidade entre a existência de Deus e do Mal foi explorada de muitas formas e uma expressão lógica que se tornou clássica é aquela apresentada por Epicuro (séc. IV-III a.C.):

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede? (EPICURO, 1980, p. 20)

A consequência lógica desse argumento é que se há dor e mal no mundo, logo não há Deus, pelo menos não o Deus compassivo e bondoso. Montano argumenta que a posição tomada por Camus inverte a lógica cristã dos *Padres de Igreja*, por exemplo, Clemente, Orígenes e Agostinho, segundo a qual o mal não existe, ele é ausência de Deus (Bem); em Camus, Deus não existe, ele é ausência do mal, se há mal no mundo, então não há Deus! Essa análise de Montano se sustenta na consideração de que Camus dominava o conhecimento sobre a *Patrística*, em especial, Santo Agostinho, pois, em 1936 fora diplomado em estudos superiores em Filosofia com a tese, “Metafísica Cristã e Neoplatonismo”. Portanto, a tese de que incorrera numa inversão (consciente ou não) da fórmula patrística é coerente com sua reflexão sobre a existência de Deus calcada na percepção do mutismo divino.

Essa persistente percepção da ausência de Deus no mundo, suscita em sua obra, um desinteresse pelas escatologias, sejam elas religiosas ou seculares, pois a escatologia aponta para a eternidade, um ponto extramundano igualmente rejeitado por Camus (O Mito de Sísifo, p. 111): “Todas as Igrejas são contra nós, não ignoramos. Um coração assim tenso exime-se ao eterno e todas as Igrejas, divinas ou políticas, aspiram ao eterno”. Por outro lado, Camus se interessa por este mundo, ele se ocupa de um valor sagrado intramundano, daí que tinha um “sentido do sagrado sem a crença na vida futura” a ética humana, por essa perspectiva, se funda não no transcendente, mas sim no imanente.

Todavia, raiz do mal neste mundo exige investigação, pois, se nos afigura injustificado e banal, a razão pede um princípio único que o explique; Montano sugere que o princípio explicativo do mal fora abandonado pela filosofia contemporânea, e, coloca em contraste o modo como o trata Camus e o modo como o trata outro iminente filósofo de orientação filosófica análoga, Jean-Paul Sartre:

Camus não aceita a teoria da *contingencia* desenvolvida por Sartre desde a publicação, em 1936, de *A náusea*. A existência humana e a dor de que sofre não podem ser *contingentes*, ou seja, carentes de uma causa que justifique a sua presença. Exigem, pelo contrário, a determinação de uma causa geradora específica. Dizer – como diz Camus – que o mal presente no mundo é *absurdo* não significa que é inexplicável, ou que não é o efeito de uma causa. Significa apenas que ele é *o que não deveria ter lugar*, porque não é logicamente justificável. Sua presença no mundo real provoca aquela insondável oposição entre realidade e desejos humanos que Camus indica com o termo absurdo. (MONTANO, A. op.cit. p. 481)

A hipótese da contingência do mal fere a abordagem camusiana no seu cerne: a noção de absurdo, pois coloca a absurdidade da vida nesta mesma categoria, ou seja, o absurdo é contingencial. No romance “A náusea” as duas são colocadas *pari passu*, de modo tal que Vergílio Ferreira (FERREIRA, V. In. SARTRE, J-P. 1970, p. 148) aponta a centralidade desta “descoberta” no romance de Sartre, com as seguintes palavras: “A descoberta máxima de *La Nausée* é da contingência do ser, do absurdo do existente [...]”. No olhar crítico de Camus jogar “o dado do mal na conta da contingência” faz cessar o caminho da ação possível, pelo menos da ação fundada na condição humana, ou seja, a condição absurda, por essa razão, sua crítica do romance, *A Náusea*, julga que essa característica conduz a obra para um desfecho com ares de escapismo transmundano:

Constatar o absurdo da vida não pode ser um fim, mas apenas o começo. Esta é uma verdade da qual partiram todos os grandes espíritos. Não é esta descoberta que interessa, e sim, as consequências e as regras de ação que se tira dela. No final desta viagem para as fronteiras da inquietação, Sartre parece permitir uma esperança: a do criador que se liberta ao escrever. (CAMUS, 2002, p. 136)

Sobre essa condição de absurdidade nos deteremos noutro momento, importa agora debruçarmo-nos na insistência camusiana na busca de um princípio único para o mal, busca a qual o conduz certamente para uma metafísica, neste ponto torna-se evidente para Camus que o mal está na raiz das coisas, como diz Montano (op. cit, 2000, p. 482): “É coessencial ao mundo. Não tem alcance natural ou histórico, mas metafísico”. Como uma troça baudelairiana poderíamos concluir que, se a causa do mal no mundo é Deus, então “Deus é o Diabo”, o que se afigura inconcebível. Logo, não há Deus, ou ainda, se há Deus, ele é “surdo” e “cego”, totalmente indiferente à tragédia humana, portanto, culpado, ele é a “causa do mal” por omissão.

Mas não há reciprocidade entre Deus e humanidade, diante da indiferença de Deus em relação ao sofrimento humano, a humanidade responde acusando-o de ser o único responsável pelos seus males. Essa polêmica entre a humanidade e Deus é uma constante nos escritos de Camus, e é justificada na medida em que convencionalmente uma parcela considerável entre os homens o considera poderoso para intervir. Essas acusações contra Deus demonstram a importância de Deus na obra de Camus, mesmo que a invocação de Deus pelas personagens camusianas sejam desesperançadas, ela indica um valor atribuído à pessoa de Deus.

E o desafio continuamente lançado contra ele por tantos personagens camusianos é, quase, uma invocação e um chamado, ainda que certamente sem nenhuma esperança. Em relação ao não valor do mal, Deus é ainda apontado como um bem e, portanto, como valor. E o escândalo está todo aí. Nessa ausente intervenção de Deus no mundo para eliminar o mal que o habita. (MONTANO, A. op. cit., 2000, p. 482)

Camus concorda com os princípios da ‘filosofia da existência’, embora discorde de algumas de suas premissas, como por exemplo o problema de Deus. Conforme o colocam alguns existenciais é um ponto de discordância, a despeito da recusa da noção de Deus— dentre os quais podemos provisoriamente e nesse contexto podemos incluir Camus.

A origem da filosofia da existência está intimamente ligada ao pensador e literato Soren Kierkegaard, o qual influenciou profundamente a filosofia contemporânea em sua atitude de reação ao “espírito de sistema”, ao materialismo e também à massificação instaurada na sociedade industrial. Educado no luteranismo, escreveu reflexões cristãs sobre a angústia; a solidão e o desespero da pessoa humana frente a Deus; a insuficiência da razão para o encontro com Deus; a fé cristã como paradoxo existencial não racionalizável e o sentido trágico do destino humano, embora recusasse a alcunha de filósofo, imprimiu na filosofia da existência a presença indelével da temática religiosa e o problema de Deus. Heidegger por exemplo ocupara-se de estudos acerca da fenomenologia da vida religiosa, em 1957, ao discorrer sobre o que chamou de “onto-teo-logia” colocou-se à seguinte pergunta:

“[...] como Deus entra na filosofia?”, a partir da essência da metafísica [...] A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar. Tendo isto em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está cada vez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer. (HEIDEGGER, 1983, p. 201)

De modo análogo Sartre ao traçar as linhas diretivas de uma “psicanálise existencial”, na quarta parte de “O Ser e o Nada”, coloca o problema de Deus, o *Em-Si-Para-Si*: aquele que é a essência de seu próprio ser. Tendo previamente definido o homem como “desejo de ser” e “projecto”. Sartre (1997, p. 693) afirma que: “[...] o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser

Deus²³”. Essa insistência no problema de Deus e sua submissão às instâncias da interioridade da vida subjetiva, herdada em grande parte de Kierkegaard, levou o marxista Roger Garaudy a considerar os representantes da filosofia da existência intitulados “ateus”, como “místicos sem Deus”.

Uma consequência inelutável desse subjetivismo absoluto é que não deixa de fora da subjetividade senão o nada. O ateísmo desesperado da *paixão inútil* de Sartre acha-se no coração mesmo da fé de Kierkegaard, antepassado de todos os místicos sem Deus. (GARAUDY, 1968, p. 51)

A ideia de colocar Camus no rol dos místicos sem Deus é tentadora, e, talvez, bastante justa, Tarrou, personagem emblemática de “A Peste” (CAMUS, 1969, p. 241), revela sutilmente a faceta mística camusiana no conhecido diálogo com o médico, Rieux “– Claro. Podemos ser santos sem Deus, é o único problema concreto que hoje conheço.” Segundo os críticos da obra de Camus, ambas as personagens (Rieux e Tarrou) se revelam em muitos sentidos como alter-egos do escritor franco-argelino²⁴. Importa esclarecer que o possível enquadramento de Camus, na suposta “mística sem Deus”, não faz necessária sua catalogação junto ao “ateísmo” (mesmo qualificando de “desesperado”, como o faz Garaudy). Afinal, o ateu, por conta da semântica, é considerado aquele que nega a existência de qualquer deus, o que não reflete o caráter dos escritos camusianos; estes mantêm em suas personagens uma polêmica constante contra Deus, essa característica de suas obras leva Sartre (1964, p. 120, *apud*, MONTANO, A. Op. cit., 2000, p.483) a lançar sobre Camus a acusação de que ele não representava um pensamento ateuista “[...] existe um ódio de Deus que aparece nos seus livros que nos diz que você é mais um ‘antiteísta’ do que ateuista”²⁵. Neste aspecto o

²³ A Professora Doutora Neide Coelho Boechat (UNIFAE) integrante da Banca, na sessão de Defesa desta Dissertação, destacou que essa citação deve ser cautelosamente apreciada, para que não se atribua a Sartre à crença na existência de Deus, para que tomando essas palavras não façamos dele um *teísta*; o ateísmo sartriano é notório, sendo confirmado por ele mesmo em diversas ocasiões e escritos. Retomando brevemente o contexto da citação, a Dra. Boechat explicou-nos como Deus na obra de Sartre figura como um símbolo, a imagem que representa o anseio humano pela perfeição que jamais pode ser satisfeito.

²⁴ Brisville (1962, p. 64) diz: “Parece que Camus confiou muito de si mesmo ao diálogo destas duas personagens que entre si partilham algumas de suas nostalgias mais tenazes.” Já, Maurois, (1966, p. 370) comenta: “No diálogo do médico e de Tarrou, adivinha-se um diálogo de Camus com Camus. [...] Em Camus, criança de Belcourt, coexistem Tarrou e Rieux, o desejo de ser santo sem Deus e a vontade de fazer seu dever cotidiano”.

²⁵ A citação consta no ensaio de Aniello Montano vertida como originalmente fora escrita: “[...] *il y a une haine de Dieu qui paraît dans vos livres et l'on a pu dire que vous étiez 'antithéiste' plus encore qu'athée*”. A tradução no corpo do texto é nossa.

crítico Charles Moeller ao examinar o libelo de Camus contra os cristãos, endossa a apreciação de Sartre:

É, pois, inevitável que muitos ignorem a mensagem, sem que por isso devam ser culpados. O motivo derradeiro do antiteísmo de Camus é o segredo de Deus; nenhum cristão pode ter coragem de reprovar-lo, por saber que “também ele, muitas vezes, renegou Deus”, *e um Deus que ele conhecia*, ao passo que muitos filhos deste século recusam um Deus que não conhecem; porque muitas vezes os “filhos da luz” se contentam em dizer “Senhor, Senhor!” embora apresentando em suas vidas uma autêntica caricatura de Deus, pois as suas crenças são um “ateísmo prático”. (MOELLER, 1958, pp. 88-89)

A apaixonada negação do divino, o apelo ao problema do mal, do sofrimento e as acusações constantes que suas personagens alçam contra os céus dão razão às considerações de Sartre e Moeller; considerando as distinções elaboradas por outro filósofo existencialista, Gabriel Marcel (1889-1973), Moeller aponta a diferença entre ateísmo e antiteísmo segundo a qual é possível afirmar que o ateísmo busca suas bases no âmbito das *razões*, ou seja, na *ordem lógica*, enquanto o antiteísmo busca suas bases no âmbito da *vontade*, portanto, na *ordem psicológica*. Ainda segundo Moeller, a recusa de Deus em Camus se alimenta nas duas ordens, num movimento dialético. Para Montano (op. cit., 2000, p. 483) “[...] o homem de Camus, embora desiludido com o Deus *Amor e Providencia*, continua a crer em sua onipotência e, não esperando mais dele solução para os seus problemas, acusa-o e imputa-lhe todo mal do mundo”. Ainda pleiteia que a atitude de Camus revela-se também na rejeição da História, visando inocentar o humano de qualquer culpa pelo mal, no que corrobora com a crítica dirigida à Camus por Sartre.

No fundo do antiteísmo de Camus revela-se um reconhecimento, talvez inconsciente do teísmo (MONTANO, A. op. cit., 2000, p. 484): “Ou seja, reconhece-se-lhe [a Deus] a liberdade e a possibilidade de modificar e/ou corrigir o curso dos acontecimentos históricos.”. Posto que Sartre finque sua posição no ateísmo, a posição adotada por Camus se lhe afigura àquela de alguém que cria um espantalho de uma grande ideia para melhor combatê-la; a justeza ou não desta asseverativa não pode ser aquilatada no escopo deste escrito, todavia, é inequívoco que as críticas de Sartre no que tange a esse assunto, contribuindo em demasia para que se possa examinar a perspectiva camusiana acerca de Deus enquanto um problema.

Resta ao exame as questões iniciais – Qual a concepção, tem Camus, acerca da origem do humano? A personagem Deus desempenha algum papel nesta problemática? – Primeiro, resta uma forte tonalidade de agnosticismo teológico (CAMUS, Primeiros Cadernos, p. 272): “Creio cada vez mais que não devemos estabelecer um juízo sobre Deus a partir deste mundo, que não é senão um esboço que lhe saiu mal.”. Depois, resta também um ceticismo em relação ao *Deus Providência*, já posto como *problema* desde a juventude (CAMUS, A Ironia. In: O Averso e o Direito, p. 33) “Mas renasça a esperança da vida e Deus não tem força contra os interesses do homem”. E, por fim, o antiteísmo exacerbado, que polemiza contra Deus e o condena por seu mutismo, a análise da atitude de Ivan Karamazov feita por Camus revela contundentemente a escolha do humano contra Deus:

Ivan Karamazov toma partido dos homens e acentua a inocência destes. Afirma ser injusta a condenação à morte que os esmaga. No seu primeiro movimento, pelo menos, longe de advogar o mal, ele defende a causa da justiça que coloca acima da divindade. Portanto, não nega a de forma alguma a existência de Deus. Refuta-o em nome de um valor moral. A ambição do revoltado romântico era falar a Deus de igual para igual. O mal corresponde então ao mal; a soberba à crueldade. O ideal de Vigny é, por exemplo, corresponder ao silêncio com o silêncio. Trata-se, sem dúvida, neste caso, de o homem se alçar ao nível de Deus, o que já o coloca numa situação de blasfemo. Mas não se pensa em contestar nem o poder nem o lugar da divindade. Este blasfemo é reverente, pois que toda a blasfêmia, no fim de contas, é participação no sagrado. (CAMUS, A. O Homem revoltado, pp. 82-83)

Revela-nos deste modo que o enfrentamento entre as personagens camusianas e Deus tem seu ponto nevrálgico na concepção moral de sua obra, a moral absurda é exigência mundana posta sobre uma “pedra de toque” transmundana que oscila entre Deus e a Natureza. Talvez seja esse o mais absoluto ponto de discórdia entre Camus e o existencialismo, pois, para o existencialismo não é possível que haja outra pedra de toque que não o próprio homem, evidentemente Camus recusa esse antropocentrismo. A ideia que têm do homem e suas respectivas concepções morais distanciam-se mais e mais na medida em que o pensamento de Camus vai amadurecendo.

De modo análogo, ainda que parta de princípios comuns aos filósofos existenciais, de Kierkegaard a Chestov, Camus recusa aportar onde o faz a filosofia da existência, ou seja, ele recusa o divino. O homem absurdo, enquanto personagem camusiana tem que recusar a Deus, enquanto os existenciais aceitam Deus como

resposta para o absurdo. Reconhecendo o absurdo como uma verdade inescapável, (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 49) “[...] vemos que o pensamento existencial, para Chestov, pressupõe o absurdo, mas o demonstra para o dissipar”. Camus elogia o modo como Chestov detecta ao absurdo, mas rejeita a saída que proposta por Chestov, o qual cita:

A única saída verdadeira encontra-se precisamente no ponto em que não há saída para o julgamento humano. Se assim fosse, para que precisaríamos nós de Deus? Só nos voltamos para Deus a fim de obter o impossível. Quanto ao possível, os homens bastam. (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 48)

Camus conclui que essas palavras resumem a filosofia de Chestov e ainda toda filosofia existencial, essa posição caracteriza o salto da consciência do absurdo para algum ponto na eternidade, ela não apenas desfigura o absurdo, como o dissipa em Deus.

Se há absurdo, é no universo do homem. A partir do momento em que a sua noção se transforma em trampolim de eternidade, deixa de estar ligado à lucidez humana. O absurdo já não é essa evidência que o homem constata sem consentir. A luta está sofismada. O homem integra o absurdo e faz desaparecer nessa comunhão o seu caráter essencial, que é oposição, discórdia e divórcio. Este salto é fuga. (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 48-49)

Em Camus a lucidez exige a manutenção do absurdo, a rejeição do salto da fé que funda a esperança (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 169) e questiona “[...] como não ver esse mergulho que caracteriza todo o pensamento existencial, nessa teimosia, nessa comensuração de uma divindade sem superfície, a marca de uma lucidez que renuncia a si própria?”. Portanto, em nome de uma razão particular, comedida e lúcida de seus limites, o homem deve rejeitar a Deus, porque vive em seu próprio universo, marcado pelo absurdo do mutismo divino.

3. 2 – A NATUREZA COMO ORIGEM DO HUMANO – SALUT! LA TERRE MÈRE²⁶.

Se o teísmo não resolve o problema da origem na abordagem camusiana – considerando a possibilidade em dissociar ambos, Deus e a origem humana – isso porque se não é possível encontrar o Pai, Bondade e Providência, nos escritos de

²⁶ Lat.:Salve! Mãe Terra.

Camus, talvez tenhamos que considerar a presença da *Mãe*, ora chamada de *Terra*, ora chamada de *mundo*, ou apenas *Natureza*, ela se mostra generosa; abundante; consoladora e fiel aos seus filhos.

Chama atenção o modo como amadurecido em intelecto e sensibilidade, Camus descreve o fim da vida de sua personagem Tarrou, em *A Peste*, o que constitui uma das mais belas descrições do romance: *Mme. Rieux*, a mãe do médico, se posta ao lado do leito de Tarrou e acompanha seus últimos momentos, seu gesto maternal, pousar a mão nos cabelos daquele homem enfermo, fazer-lhe sentir o afago que, talvez, o remeta à infância aonde “tudo ia bem”.

[...] Tarrou tinha a cabeça voltada para a Sra. Rieux. Olhava para a pequena sombra abatida perto dele, numa cadeira, com as mãos juntas sobre as coxas. E contemplava-a com tanta intensidade que a Sra. Rieux, pondo um dedo sobre os lábios, levantou-se para apagar a lâmpada de cabeceira. Mas, por trás das cortinas, o dia filtrava-se rapidamente, e, pouco a pouco, quando as feições do doente emergiram da sombra, a Sra. Rieux pôde ver que ele continuava a olhá-la. Curvou-se sobre ele, endireitou o travesseiro e, ao levantar-se, pousou um instante a mão sobre os cabelos úmidos e emaranhados. Ouviu, então, uma voz abafada, vinda de longe, dizer-lhe obrigado e que tudo agora ia bem. Quando ela se sentou de novo, Tarrou fechara os olhos, e o rosto esgotado, apesar da boca lacrada, parecia sorrir de novo. (CAMUS, 2002, p. 251-252)

A humanidade desta experiência foge das categorias da racionalidade, estão implicadas as mais profundas necessidades e anseios humanos, talvez, essa mãe tenha sido inspirada na Virgem, a *Pietà*, que despeja sobre seu filho os últimos gestos de amor, ou num mundo sem Deus, essa inspiração provenha da Natureza, a Mãe Terra, que abre os braços para receber seu filho dileto. De qualquer forma, não é possível julgar isso categoricamente, porém, a incerteza do mundo desprovido de um sentido inerente, nos oferece a cada vez tentamos construí-lo à nossa imagem, levando a percepção de que a natureza é maior e de que ela não se submete.

O homem camusiano está situado entre Deus e a natureza, essa condição aparece como problema recorrente. Postas na situação de diálogo unilateral com o Divino suas personagens frustram-se e revoltam-se. Mesmo a natureza não entabula uma conversação com o humano, porém ela não lhe é indiferente, já que provê o consolo ante a crueza da vida, enquanto em Deus não há consolo algum, essa condição é bem representada na imagem daquela velha senhora (CAMUS, *A Ironia*, In: *O Averso e o*

Direito, p. 35) que: “[...] não queria estar só. Sentia já horror da sua solidão, a prolongada insônia, a ilusória conversa a sós com Deus. Ela tinha medo, não se tranquilizava senão com o homem [...]”. A natureza dá aos homens, a terra; o mar; os aromas das flores e toda uma abundância de cores e sabores que compensam no plano sensível qualquer apelo não respondido da razão.

Desta forma, se justifica que o homem se sinta desobrigado de render culto a qualquer divindade, pois, a natureza se apresenta suficientemente divina. Quem precisa de deuses quando se tem o mar? E os mitos para que servem se há realidade pulsante da viva natureza?

Bem pobres são os que têm necessidade de mitos. Aqui os deuses servem de leitões ou de pontos de referência na caminhada dos dias. Descrevo e digo: “Isto é vermelho, isto é azul, isto é verde. Isto é mar, a montanha, as flores”. E para que falar em Dioniso a fim de dizer que gosto de esmagar os frutos de aroeira para cheirar-los? Será mesmo dedicado a Ceres o velho hino em que pensarei mais tarde sem constrangimento: “Feliz o vivente que na terra viu tais coisas”. Ver e ver nesta terra – como esquecer a lição? Nos mistérios de Elêusis, bastava contemplar. Mesmo aqui, eu sei que nunca me aproximei suficientemente do mundo. Preciso ficar nu e depois mergulhar no mar, todo perfumado ainda das essências da terra, lavá-las naquele, e enlaçar sobre minha pele o amplexo pelo qual há muito tempo suspiram, lábios colados aos lábios, a terra e o mar. (CAMUS, *Bodas em Tipasa*, 1964, pp. 9-10)

Esta breve passagem demonstra que em sua consideração, acerca da relação do homem com a natureza, o autor não economiza o lirismo; não é difícil ver a sensibilidade acurada que se posta anelante de desejo em gozar de uma comunhão profunda com o mundo do qual está cônica de que “[...] nunca se aproximou suficientemente”. Aqui não se trata de ignorar a dimensão trágica da condição humana, mas antes, de destacar a *busca pela felicidade* que apesar de se apresentar sempre ao alcance também sempre se apresenta a alguns passos de distância; esse é um problema precoce, *Bodas* (1936), que continuará a ser maturado mesmo quando o problema do absurdo tiver já saturado toda a obra de Camus; não é arbitrário o fato de que o *Mito de Sísifo* (1942) se conclua com a imaginação de Sísifo feliz, e que Camus escreva, em 1943, (CAMUS, *Primeiros Cadernos*, Caderno 4º, p. 258) que a narrativa *A Peste* (1947) proponha o “[...] grande problema a resolver [...]”; é possível ser-se feliz e solitário?”.

Charles Moeller (1958) ao examinar a obra de juventude de Camus, ressalta que sua produção literária imiscui-se no que fora reconhecido como *literatura da felicidade*; embasa esse juízo citando o crítico André Rousseaux (1896-1973) em sua definição deste modelo literário e sua distinção doutro semelhante, a *literatura da salvação*.

Esta distinção é aplicada por A. Rousseau, na *Littérature do XXe. Siècle, t. III, Paris, 1949, p. 65-6*. Um trecho lhe esclarecerá o sentido: “Enquanto a literatura da felicidade dosa as razões que tem para conciliar a vida entre o pessimismo e o otimismo, a literatura da salvação põe em jogo o nosso destino entre a angústia e o desespero”. De um lado, temos Montaigne, Voltaire, Rabelais, Rosnard; do outro lado, Pascal, Nerval, Baudelaire, Rimbaud. “Nosso século é o da ressurreição fulminante da ideia e da literatura da salvação”. Malraux oscila continuamente entre os dois polos, salvação e felicidade, ao passo que Camus, apesar das aparências, está do lado da literatura da felicidade. (MOELLER, 1958, rodapé, p. 30)

A felicidade seria resultado da plena comunhão com a natureza, Moeller escrevera algures que a devoção do homem à natureza constituíra uma religião, à qual chamou: *religião da natureza*. Reconhecesse o valor sagrado da natureza para o homem camusiano quando este (CAMUS, 1964, p. 42) confessa: “[...] esse entendimento amoroso da terra com o homem liberto do humano – ah!, bem que a ele me converteria se já não fosse minha religião.”.

Portanto, há um valor sagrado na natureza, e, essa mesma natureza se situa em face de humano como sua originadora, o homem dela provém e a ela retornará, todo fascínio da alma nada é, pois, paisagens naturais “[...] assim tão puras secam a alma e a sua beleza é insuportável. Nesses evangelhos de pedra, de céu e de água está escrito que nada ressuscita” (CAMUS, Ibid., 1964, 43). Logo, a busca incessante do prazer sensível consiste no itinerário existencial de uma consciência lúcida que reconhecesse aberta para a comunhão que resulta neste prazer, mas, por circunstâncias que não é capaz de controlar, necessita fazer uma parábola que parte da interioridade (a alma) despejando-se na exterioridade (a natureza). A imagem é inequívoca: a comunhão da alma com o mundo, isso de modo análogo à proposta do neoplatonismo, porém, diferindo dele por seguir uma via intramundana.

Que há de estranho encontrar, na terra, essa união que Plotino desejava? A Unidade exprime-se aqui em termos de sol e mar. Ela é sensível ao coração por certo gosto de carne que constitui sua amargura e sua grandeza. Entendo que não há felicidade sobre-humana, nem eternidade fora da curva dos dias. Esses bens irrisórios e

essenciais, essas verdades relativas são as únicas que me comovem. (CAMUS, *Ibid.*, 1958, 32).

Camus dirá que a condição humana consiste, sobretudo, em estar em busca da “pátria da alma”, mas, os homens levantam barreiras, impedimentos que obscurecem a visão da “terra da promessa” e desviam-lhe de seus caminhos, confiando demasiadamente na razão universal, de modo tal, tramam fio por fio a tessitura da separação entre o homem e o mundo, representações que pretendem explicar o mundo, eliminando a condição de absurdo, mas que ao invés disto, acentuam sua alienação.

Essa razão universal, prática ou moral, esse determinismo, essas categorias que explicam tudo, podem provocar riso do homem honesto. Não têm nada a ver com o espírito. Negam a sua verdade profunda que é a de estar acorrentado. Nesse universo indecifrável e limitado, o destino do homem toma daí em diante o seu destino. (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 33-34)

Desligado da pátria, o homem está preso, acorrentado à nostalgia inexplicável, ambiciona atribuir sentido ao mundo e nisto encontra a resistência da natureza, Camus escreve alhures (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 30): “Essa nostalgia de unidade, esse apetite de absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano”. O homem absurdo é aquele que reconhece o sentimento de nostalgia e admite que: “[...] a constatação desta nostalgia como um facto não implica que deva ser imediatamente satisfeita” (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 30). A única solução possível é a admissão de sua miserabilidade, da indigência da alma que grandiosa é também natureza, e a esta está submetida; recusar a natureza é recusar-se o que se é (CAMUS, *Primeiros Cadernos*, Caderno Nº 6, p. 397): “O homem é o único animal que recusa ser o que é”. A aceitação dessa condição num mundo envenenando de infelicidade constitui a conversão à religião da natureza (CAMUS, 1964, p. 9): “Não é tão fácil a gente tornar-se o que se é, reencontrar sua medida profunda. Mas, em olhando a espinha sólida de Chenuá, meu coração acalmava-se numa estranha certeza. Eu aprendia a respirar, integrava-me e realizava-se”. O homem absurdo mantém sua consciência lúcida e confessa: “O mundo é belo e, fora dele, não há salvação” (CAMUS, *Ibid.*, 1964, p. 44).

Para participar dessa “salvação”, o homem que se quer “devoto” da Mãe Terra, deve preencher alguns requisitos e em consequência gozará de certas prerrogativas. Quais são as exigências da natureza e o que ela promete aos seus filhos?

O que ela exige são almas clarividentes, isto é, sem consolação. Ela pede uma profissão de lucidez como se faz uma profissão de fé. Terra singular que dá ao homem que ela alimenta seu esplendor e sua miséria a um tempo! A riqueza sensual de que o homem sensível desta terra é provido, não há como estranhar que coincida com a mais extrema miséria. Não há verdade que não traga consigo seu amargor. (CAMUS, Ibid., 1964, p. 23)

O consolo ofertado pela natureza é a perpetuação da beleza que nesta vida consome o devoto fiel (CAMUS, Ibid., 1964, p. 44) e isso basta: “Sei apenas que o céu durará mais do que eu. E a que chamarei eternidade senão àquilo que continuará depois de minha morte?”.

A concepção de natureza como fonte originária do humano, sua pátria da qual está desviado, ou antes, expatriado; a devoção a certo sensualismo sem maldade, constituído em trajetória de retorno à natureza, a autopercepção da condição peregrina da alma neste mundo, são elementos constitutivos do possível, porém frágil solução dada por Camus ao problema da origem do humano. A sensibilidade posta de que somente a terra tem poder para consagrar um pacto entre o amor e a revolta, em que as divindades são aquelas que sabem calcar os pés à terra vermelha.

Eu sentia... mas que dizer? que desmedida? como consagrar o acordo do amor com a revolta? A terra! Neste grande templo que os deuses desertaram, todos os meus ídolos têm pés de barro. (CAMUS, Ibid., 1964, p. 47)

3.3 – NATUREZA HUMANA E CONDIÇÃO HUMANA – OS PROBLEMAS CAMUSIANOS COMO PARADOXOS.

No ensaio *O Averso e o Direito* Albert Camus esboça o problema mais agudo de uma antropologia filosófica; colocada em versos de rara beleza a condição humana é expressa como um paradoxo insolúvel, mantendo-se ligadas em tensão constante as antípodas constituintes deste fenômeno: a *necessidade* e a *contingência*, ou ainda, aquilo que em nossa espécie é da *ordem do ser* e aquilo que é da *ordem do sendo*.

Aliás, *paradoxo* é um termo muito apropriado para definir a condição humana pela perspectiva em que figura na obra de Camus. Esse termo, de longa história na tradição filosófico-teológica, como categoria lógica, assemelha-se às *antinomias*, contradições no raciocínio que estabelecem problemas “insolúveis”, às vezes, chamados *dilemas*. No sentido religioso, o paradoxo está relacionado com os “[...] direitos da fé e

da verdade do seu conteúdo em oposição às exigências da razão.” (ABBAGNANO, 1999, p. 742). Dois filósofos religiosos são importantes para a formação do pensamento de Camus acerca do modo de ser e da condição paradoxal do ser humano, Blaise Pascal (1623-1662) e Kierkegaard, pensador dinamarquês já introduzido neste escrito no tratamento da questão da origem humana e o problema de Deus.

O filósofo Blaise Pascal influenciou muitos aspectos do pensamento camusiano, sobretudo, dentro deste contexto, a forma paradoxal que descreve a condição humana e como esse modo ressoa na concepção própria de Camus acerca desse assunto.

O cerne da concepção filosófica de Pascal é a contraposição complementar entre dois tipos de conhecimento, e conseqüentemente, dois modos como o humano se apropria desses conhecimentos. O primeiro tipo de conhecimento se realiza pela via da razão (e suas mediações), obtém-se o conhecimento exato, lógico e discursivo, a isso ele chamou ‘espírito geométrico’ (**fr.** *esprit de géométrie*); o segundo tipo se realiza pela via do afeto, da emoção, ou *coração*, palavra frequentemente usada por Pascal, e que de acordo com um de seus mais destacados estudiosos (GOUHIER, 2005, p. 87) “[...] designa o lugar privilegiado onde se exerce a pressão divina”, obtém-se o conhecimento que ultrapassa o mundo exterior, um conhecimento agudo e intuitivo, capaz de apreender o indizível, o religioso, o moral; a isso ele chamou ‘espírito de finura’ (**fr.** *esprit de finesse*).

O modo pelo qual Pascal compreende o ser humano e sua condição no mundo é paradoxal na medida em que entende o homem situado entre dois extremos: “Que é o homem dentro da natureza afinal? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada, um ponto intermediário entre tudo e nada.” (PASCAL, Pens. IV. 72). Para Pascal o substrato desta condição é a oposição entre a natureza divina do espírito humano e a natureza humana da matéria falha e pecaminosa. A grandeza do humano está na exata medida em que reconhece sua miséria propriamente dita, em que a dúvida e a incerteza caracterizam o conflito incessante dos dois polos que o constituem. É somente em Deus, e para Deus, que o homem pode encontrar força para viver, ainda que viva com a morte!

A imagem camusiana do humano se constitui em um ente dotado de uma natureza paradoxal e para compreender em que consiste natureza humana não se pode separá-la de sua condição.

Camus, seguindo Pascal, assume haver no humano um vazio insuportável que resulta no estado de profundo tédio. Essa condição absurda é capaz de colocar o homem em desespero.

Nada é mais insuportável ao homem do que o repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. No mesmo instante virá do fundo de sua alma o tédio, a escuridão, a melancolia, a pena, o despeito, o desespero. (PASCAL, Pens. II. 131).

Esse estado é paradoxal, tanto mais quando o homem reconhece que sua condição existencial está tensionada entre a grandeza e a miséria de ser o que é. Nas palavras de Pascal:

[...] e é certo que, à medida que os homens se esclarecem, tanto acham grandeza como miséria no homem. Numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é, pois, miserável, uma vez que o é; mas é bem grande, uma vez que o sabe. (PASCAL, Pens. VI. 416).

Notemos que Pascal joga com o dado de que a consciência da miserabilidade implica já na sua grandeza, não podendo ser doutro modo, posto que, somente o que é grandioso pode ser miserável, e, vice-versa, um aspecto da condição ilumina o outro, um faz o outro ser compreensível, essa é uma das razões pelas quais Camus diz do humano: “O homem é a única criatura que recusa ser o que é [...]” (CAMUS, O Homem Revoltado, p. 21). Há um paradoxo tão contundente que nem mesmo o absurdo pode se furtar a ele, pois: “Para afirmar que a vida é absurda, a consciência tem a necessidade de existir”. (CAMUS, O Homem Revoltado, p. 15).

Não seria essa consciência absorta no absurdo, ela mesma paradoxal, na medida em que se situa estendida entre a imanência e a transcendência; a finitude e a infinitude?

Neste ponto cabe considerar qual a marca indelével impressa na obra de Camus pela reflexão de Kierkegaard. O pensador dinamarquês considera o “eu” do homem como paradoxal “[...] síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, uma síntese, em suma.”. (KIERKEGAARD, 1969, p. 43). Os polos antitéticos que integram não se excluem, porém mantêm-se em relação constante de tensão constituindo o eu do homem, que, em primeira e em última instância é um eu relacional.

O eu é uma relação que se relaciona consigo mesma. Dito de outra maneira, ele é, na relação, a orientação interior da mesma; o eu não é a relação mas (sic) o voltar-se da relação sobre si mesma. (KIERKEGAARD, 1969, p. 43)

Portanto, para Kierkegaard, o humano constrói-se a si próprio numa relação que parte da interioridade, segue em direção ao outro, almejando alcançar sua realização em Deus (o Totalmente Outro). Esse itinerário se faz necessário porque em determinada época nossos primeiros pais caíram desta relação com o Totalmente Outro, essa queda introduziu o *pecado* no mundo e o pecado fez de nós uma espécie de falta e de absurdo, essas duas imperfeições são capazes de nos conduzir (e constantemente conduzem) a angústia e ao desespero!

A caminhada da alma rumo à realização de si tende a ser trilhada na passagem por três estádios: o estético; o ético e o religioso. Na teoria de Kierkegaard parece não haver uma necessidade absoluta de que o indivíduo passe por cada estádio dos estádios, inclusive há indicativos de indivíduos que se situam divididos entre estádios, que, por exemplo, vivendo no estádio estético flutuam em dados momentos no estádio ético, e, assim pode ocorrer igualmente em outros estádios. Segue, o modo como os estádios são compreendidos em sua obra.

No estádio estético o indivíduo se volta para as coisas terrenas e humanas, para a satisfação imediata de seus desejos; todavia, por serem relativas, são incapazes de satisfazer o desejo de absoluto; somente um absoluto pode satisfazer esse desejo, e sendo esse absoluto o “Totalmente Outro”, não se encontra no alcance da paixão estética.

No estádio ético o desejo se posta ante um princípio, ou norma, que exigirá a exteriorização de uma disposição interior; que ele queira o outro; que ele ame; que ele se dê ao outro, de modo a valorizar a consciência que a ética supõe despertar!

O estádio religioso realiza-se na relação com o Totalmente Outro; nele a fraqueza do estádio ético é ultrapassada, posto que, o ético coloca *telo*i relativos que não podem satisfazer o desejo fundamental pelo absoluto, para tanto, somente o *telo*s absoluto é suficiente.

Disto resulta que a antropologia filosófica de Kierkegaard, ou seja, a concepção que ele faz do homem, dá ênfase à categoria do *paradoxo* representado em seus escritos

pelo binômio *desespero/esperança (fé)* e sua importância para constituição do eu. Pois o paradoxo tem índice ontológico, radicando-se no mais profundo do homem, onde se oculta o desejo de “falta” que se manifesta em querer ser o outro e em última instância o Totalmente Outro.

Camus há de manter-se fiel ao princípio kierkegaardiano, o humano é um ser de relação. É de suma importância, a constituição relacional do eu, para a constatação do absurdo, pois o homem absurdo não se realiza, como pretendem alguns, porque o mundo seja inerentemente absurdo: “Fui depressa demais quando disse que o mundo era absurdo. Tudo o que se pode dizer é que o mundo não é razoável em si mesmo.” (CAMUS, o Mito de Sísifo, p. 34). Se o mundo fosse absurdo *per si* essa absurdidade lhe seria dado inerente, mas o homem absurdo revela que o absurdo do mundo não lhe é inerente, embora seja factual, é uma relação ou resulta de uma relação entre o homem e o mundo: “O absurdo nasce deste confronto entre o chamamento humano e o desrazoável silêncio do mundo.” (CAMUS, o Mito de Sísifo, p. 40). Não é por menos que Camus diz de Kierkegaard “[...] talvez o mais atraente de todos, [...]”. Por qual razão? Por que ele “[...] faz mais que descobrir o absurdo, vive-o pelo menos quanto parte da sua existência” (CAMUS, o Mito de Sísifo, p. 38). Desta forma a categoria do desespero subsumisse na categoria do absurdo, como se pode concluir das seguintes palavras:

Nada mais profundo, por exemplo, que o ponto de vista de Kierkegaard segundo o qual o desespero não é um facto mas (sic) um estado, o próprio estado do pecado. Porque o pecado é o que afasta de Deus. O absurdo, que é o estado metafísico do homem consciente, não conduz a Deus. Talvez esta noção se esclarecesse se eu arriscasse esta enormidade: o absurdo é o pecado sem Deus. (CAMUS, o Mito de Sísifo, p. 54-55)

Nisto Camus também se mantém fiel a Kierkegaard, onde aponta sua discordância com Chestov, pois admite o absurdo como “contrário da esperança” (CAMUS, o Mito de Sísifo, p. 49). Enquanto o filósofo russo demonstra o absurdo para “o dissipar” e o faz na esperança da fé, o homem absurdo sabe que está agrilhado ao absurdo, portanto, o desespero enquanto categoria existencial testemunha a manutenção do próprio absurdo!

A consciência do absurdo faz com que o humano se indisponha constantemente contra a natureza e contra si mesmo, posto que, também ele, seja “natureza”. Porém,

consciente de sua condição, cindido da natureza, desejará unir-se novamente a ela. A sua percepção mais premente participa de uma natureza dada, específica e imediata, mas também tem de realizá-la na sua condição de alheamento da natureza como um viajante que necessita chegar à pátria.

Na literatura filosófica, tanto o termo *natureza*, quanto o termo *condição*, aplicados ao ente humano, têm longa história e envolvem vasta gama de conceitos dos quais somente alguns serão tratados no escopo deste escrito, não com o devido aprofundamento dos quais são dignos, porém, com o cuidado necessário para que se possa compreender como o homem absurdo, o homem camusiano, é um ente dotado de uma natureza específica, ainda que deveras paradoxal. Ele é um ente natural, a necessidade é aquilo que revela seu modo de ser, enquanto natureza na Natureza.

Talvez o modo mais exitoso de explicar o binômio conceitual, *necessidade/contingência* aplicado à ideia de natureza humana, conforme figura na filosofia antropológica de Camus, seja apelando para os conceitos laborados por um de seus mais rigorosos influenciadores: o filósofo Martin Heidegger. Cabe frisar que quando é dito que Albert Camus sofreu influência de quaisquer pensadores, sejam eles filósofos ou literatos, essa afirmação não significa que ele adere *ipsis litteres* às doutrinas sobre as quais se debruça, Camus é avesso à aderência, seu *modus operandi* é aproximar-se doutras concepções, interiorizá-las por meio da reflexão, captar sua afecção à sensibilidade para em seguida trazê-las à tona reconfiguradas de acordo com as especificidades de sua cosmovisão; peculiarmente orientada a partir do problema central: o absurdo; (CAMUS, A. O Mito de Sísifo, p. 35) “A partir do momento em que foi reconhecido, o absurdo é a paixão mais lancinante de todas”. Dito isso, pode-se referir ao modo como Heidegger distingue o modo de existir humano, denominando-o por “presença” (**al.** *Dasein*²⁷), do modo de existir dos demais entes como existência (**al.** *Existenz*). Ainda que Heidegger use a palavra *dasein*, traduzida aqui por “presença” em referência ao modo de existir humano, não quer dizer que ele a use exclusivamente para o modo de ser humano, pois em sua ‘analítica do ser’ explora toda a capacidade polissêmica desta palavra originária. Num sentido muito amplo, *dasein* é modo de ser de todos os entes, que se distingue no ente humano na medida em que ele tem consciência

²⁷ Comumente a palavra alemã *dasein* na obra “Ser e Tempo” de Heidegger tem sido traduzida por “ser-aí”, seguimos a tradução revisada de Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, Vozes, 7ª edição, 2006.

de sua existência junto a outros entes, ou melhor, que está presente junto a outros entes (**al. *Mitsein***), portanto, o modo essencial do ente humano é um dado a partir de sua existência donde ocorre a possibilidade da consciência, fazendo desta no ente humano: presença.

Posto que, até então, a ideia de determinação da existência do ente humano a partir de sua consciência, herdada do racionalismo cartesiano, era o modo mais amplamente aceito como princípio de discussão da filosofia antropológica, a proposta de Heidegger não apenas se mostra inovadora como também de difícil compreensão fora de um círculo muito restrito de pensadores, sobre esse caráter inovador da filosofia de Heidegger, Macdowell observa-se que:

É verdade que Heidegger sublinhou, com maior clarividência que as correntes neo-escolásticas, o primado do ser sobre o compreender, rejeitando o ponto de partida da autoconsciência. De fato, mesmo a asserção de que o sujeito e seu pensar são, essencialmente, algo entitativo não ressalva suficientemente o primado do ser, quando se põe como condição de possibilidade do conhecimento do objeto como objeto a reflexão constitutiva do sujeito sobre si mesmo. Na verdade, sujeito e objeto, ou mais precisamente, o ser-aí-ser e o ente intramundano são descobertos simultaneamente e à base da pré-compreensão do ser como tal, que os engloba e determina no seu ser. Portanto, o homem não se define adequadamente senão em função do próprio ser, e esta relação constitutiva para o ser basta para caracterizar o seu ser. (MACDOWELL, 1970, p. 219)

Esse modo de compreender o ser do humano, em Heidegger, emoldura a problemática do *anthropos*, naquela que é reconhecida como a compreensão existencial do ser. Dito de outro modo, o homem existe junto com outros entes, mas sua existência é marcada por uma angustia lancinante, posto que esteja aberto a todas as possibilidades, tanto do ganhar-se, quanto do perder-se a si próprio. Heidegger destaca:

A presença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a presença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser da presença*. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela ser ontológica. (HEIDEGGER, 2006, 48)

Lançado na natureza junto às coisas, o humano não é exatamente como as coisas são, ou seja, com continuidade, permanência e assim por diante, o humano é *sendo*, ou ainda, se *perfazendo*, e, neste movimento do sendo, já em Camus, na categoria do homem absurdo, é que se coloca a questão do sentido, ou, melhor ainda, da falta dele (o absurdo) da existência humana que é presença (na fórmula heideggeriana) junto com outros entes.

Se eu fosse árvore entre árvores, gato entre os animais, esta vida teria um sentido, ou melhor, este problema é que não o teria, porque eu faria parte deste mundo [...] O que me parece tão evidente, mesmo contra mim, devo sustentá-lo. E que faz o fundo deste conflito, desta fractura entre o mundo e o meu espírito, senão a consciência que dele tenho? Tal conflito, se eu quero portanto (sic) mantê-lo, é por uma consciência perpetua, sempre renovada, sempre tensa. Eis o que, neste momento, eu tenho de fixar. (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 67)

Coparticipação na natureza e a consciência do alheamento dela são o estofo do conflito perene entre o espírito (o homem) e o mundo. Enquanto as coisas, ou seja, o mundo permanece e é indiferente, o espírito se reconhece como impermanente, como aquele que tem de se “preocupar” (*cuidar*) de sua existência, essa intuição heideggeriana marcou muito o pensamento de Camus.

Heidegger considera friamente a condição humana e anuncia que essa existência é humilhada. A única realidade é a “preocupação” em toda a escala dos seres. Para o homem perdido no mundo e para as suas distrações esta preocupação é um medo breve e fugidio. Mas tome esse medo consciência de si próprio e torna-se a angústia, clima perpétuo do homem lúcido “no qual a existência se reencontra”. Este professor de filosofia escreve sem tremer e na linguagem mais abstracta do mundo que “o carácter finito e limitado da existência humana, é mais primordial que o próprio homem”. Interessa-se por Kant, mas para reconhecer o carácter limitado de sua “Razão Pura”. E para concluir nos termos das suas análises que “o mundo nada mais pode oferecer ao homem angustiado”. (CAMUS, O Mito de Sísifo, p.36-37)

Camus não desvenda o abrangente leque de possibilidades da palavra “preocupação” (**al. *Sorge***) tal como a manuseia Heidegger, ele parece tomá-la em seu sentido mais imediato, o que o filósofo alemão também o faz, ainda que Heidegger não se restrinja a esse uso. Inwood (2002) afirma que Heidegger usa três palavras que carregam o significado de cura/cuidado; ocupação e preocupação: *Sorge*; *Besorgen* e *Fürsorge*. O modo como Camus se refere ao conceito heideggeriano sugere que ele está a laborar com o significado mais comum, (INWOOD, 2002, p.26) “*Sorge*. ‘cura (cuidado)’ é ‘propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que

concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno”. Daí a pertença à natureza que revela o caráter contingente da condição temporal do ente humano, pelo lado da natureza, o humano está inserido no tempo, ou antes, participa dele, mas pela contingência ele se vê marcado pela finitude. A Morte está inscrita na natureza dos entes, porém somente os entes humanos têm consciência dela e é a consciência da morte o apelo da preocupação, “[...] a existência dirige então a si própria um apelo por intermédio da consciência” (CAMUS, A. O Mito de Sísifo, p. 37) uma “percepção” a partir de dentro da própria existência que afirma que o existente é finito, que pertence “[...] ao tempo e reconhece nesse horror que o empolga o seu pior inimigo. Amanhã, ele desejava amanhã quando todo o seu ser lhe devia recusar. Essa revolta na carne é o absurdo” (CAMUS, A. O Mito de Sísifo, p. 26)

Agrega-se a isso que a consciência do absurdo como paradoxo exige do homem a sua manutenção, como em Pascal e relativamente em Kierkegaard há uma espécie de confissão absurda: esse paradoxo é irretocável, devemos, à semelhança de Sísifo, aprender não apenas a conviver com ele, o que é inevitável, mas, sobretudo, a regular nossas vidas por ele, o que corresponde a atravessar, ou antes, permanecer nos desertos²⁸ do pensamento, escreveu Camus, “[...] quero saber se o pensamento pode viver nesses desertos” (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 34).

O homem absurdo o é na medida em que cômico de sua condição de absurdidade, não se rende à tentação de tomar a noção própria de absurdo pelo o sentimento do absurdo, pois (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 42) “O sentimento do absurdo não deve entretanto (sic) confundir-se com a noção do absurdo. Funda-a, e nada mais. Não se resume a ela senão num rápido instante que julga o universo.” Aqui temos a distinção entre o absurdo como dado da natureza e o absurdo como a ideia que dele fazemos, é necessário determo-nos um pouco mais nesta distinção, posto que, sua apreciação desatenta é capaz de suscitar um erro de juízo, a saber, que é um dado inerente da natureza, todavia não é esse o caso, Camus destaca que resulta de uma relação à designa pela imagem do ‘confronto’.

²⁸ Ludmila Carvalho Fonseca indica a influência da situação geográfica da Argélia, entre o Mediterrâneo e o Deserto do Saara, sobre o escrito de Camus, acrescentando que ele em certa época incursionara pelas regiões desérticas. Vide: FONSECA, L. C. O Envolvimento e Ruptura de Albert Camus Com o Pensamento de Sua Época, Disponível em <https://revista.ufrj.br/index.php/garrafa/article/view/7899/6363>.

Fui depressa de mais quando disse que o mundo era absurdo. Tudo o que se pode dizer é que o mundo não é razoável em si mesmo. Mas o que é absurdo é o confronto desse irracionalismo e desse desejo desvairado de clareza, cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem como do mundo. É, de momento, o seu único elo. Sela-os um no outro como só o ódio pode unir os seres. É tudo o que posso discernir claramente nesse universo sem medida onde a minha aventura prossegue. (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 34)

É da natureza do humano colocar-se a questão do sentido, assim como é da natureza da *natureza* recusar-lhe o sentido como imposição da razão, enquanto razão universal.

Essa razão universal, prática ou moral, esse determinismo, essas categorias que explicam tudo, podem provocar o riso do homem honesto. Não têm nada a ver com o espírito. Negam a sua verdade profunda que é a de estar acorrentado. Neste universo indecifrável e limitado, o destino do homem toma daí em diante o seu sentido. (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 33-34)

Essa ininteligibilidade do mundo é como a chave para o sentido do próprio homem, uma espécie de *reductio ad absurdum*, somente na admissão dessa recusa é que é possível estar gravitando na esfera de um sentido possível. Se ao contemplar sua condição natural (CAMUS, Primeiros Cadernos, Caderno Nº 6, p. 397) “O homem é o único animal que recusa ser o que é”, o homem absurdo percebe a necessidade de aprofundar-se em seu ser, e, para isso, tem que tornar-se a exata realização daquilo que recusa em si, natureza, na fórmula camusiana (CAMUS, 1964, p.9) “Não é tão fácil a gente tornar-se o que se é, reencontrar sua medida profunda”, nota-se o quão paradoxal é este problema; pois, o enfrentamento com a verdade é um problema que ilumina-o mostrando o quão sujeito à dor e ao sofrimento ele se encontra. Daí o homem ser naturalmente um ente que sofre, (CAMUS, O Averso e o Direito, Prefácio, p.23): “O homem parece-me por vezes como uma injustiça em marcha [...]”. Esse confronto com a verdade indica que o homem há de sofrer, pois, (CAMUS, 1964, p.23): “Não há verdade que não traga consigo seu amargor”, a verdade é uma ambição humana, que somente se cogita na esfera dos humanos, por essa razão, o mutismo da natureza é justificado, já que nela as coisas são o que são, enquanto no movimento de recusa e de afirmação, o homem se faz de si mesmo um problema, conforme fora observado noutro momento deste escrito Hanna Arendt (1994, p. 124) frisou que para Camus “[...] o absurdo não assalta o homem como tal ou no mundo como tal, mas apenas quando os homens são postos juntos”, assim, a condição paradoxal do ser humano neste contexto

revela o indivíduo dotado de *uma natureza* gregária que simultaneamente instaura *uma condição* conflituosa ao concretizar-se junto a outros indivíduos, e, o estigma da individualidade patenteia-se no fato de que mesmo na vida em sociedade a morte seja solitária (CAMUS, Caderno Nº 5, Primeiros Cadernos, p. 317) “O homem não é apenas social. Ao menos a sua morte pertence-lhe. Somos feitos para viver ligados aos outros. Mas só morremos verdadeiramente para nós”.

Dito isso, penetra-se em uma esfera da obra camusiana pouco explorada, a dimensão político-social. O pouco interesse por essa face do pensamento camusiano ocorre porque Camus é identificado com a abordagem existencial dos problemas é visto como uma espécie de pensador da interioridade, o que, em hipótese, o coloca no lado oposto às filosofias das correntes histórico-sociais. Camus, todavia, não se furta à responsabilidade em pensar sobre os problemas dessa esfera do viver humano, mesmo que por certo ângulo considerasse a ambição do pensamento político-social uma quimera. Em 1945 (CAMUS, Caderno Nº 5, Primeiros Cadernos, p. 309), escreveu: “Refazer o mundo é uma tarefa insignificante. Não se trata de refazer o mundo, mas de refazer o homem”. Ou seja, o problema posto sob a égide do homem enquanto sujeito histórico –se move numa certa textura social, ao mesmo tempo em que a alimenta – se mostra, aos olhos do pensador como de menor importância quando não se leva em consideração a transformação do indivíduo, dito de outra forma, indivíduos que não transformaram a si mesmos continuarão a sofrer e a fazer sofrer em qualquer sociedade que venham a instaurar, (CAMUS, Caderno Nº 5, Primeiros Cadernos, p. 321) “Para que um pensamento modifique o mundo, é preciso antes de mais nada (sic) que modifique a vida daquele que o assume. É preciso que se transforme em exemplo”.

Diante deste cenário é necessária precaução para não incorrer na suposição de que Camus era um anti-humanista, embora ele estivesse cômico das concepções anti-humanistas de sua época, como se deduz de uma citação que faz do filósofo, *G. Palante* (1862-1925): “O humanismo é a invasão do espírito clerical no terreno do sentimento... É a frieza glacial do reino do Espírito” (CAMUS, Caderno Nº 5, Primeiros Cadernos, p. 365). Ele mesmo não se considerava avesso ao humanismo, como já foi visto, o próprio

Camus se considerava um humanista “de outra ordem²⁹”, por isso, não nutria essa aversão pelo humanismo, mas considerava *limitado*³⁰.

Tem qualquer coisa a fazer, não duvide disso. Cada homem dispõe de uma zona maior ou menor de influência. Deve-a tanto aos seus defeitos como às qualidades. Mas não importa, ela ali está imediatamente utilizável. (CAMUS, Caderno Nº 3, Primeiros Cadernos, p. 140)

Sua afirmação de transformação do “homem só”, de sua realização individual, não suprime a possibilidade da ação na comunidade dos homens, apenas não a tem como o fator central, tampouco é uma necessidade absoluta, embora seja uma possibilidade. É possível que o homem realize sua humanidade de modo mais contundente, atue junto a outro e este a outro, assim por diante até que o volume deste acontecimento seja maior que a individualidade, esse movimento final pode ser compreendido como uma perspectiva transversal de seu pensamento. Pode-se afirmar que a concepção filosófica de Camus reporta à responsabilidade de cada indivíduo de modo que, esta responsabilidade, se afirme em independência e num caráter inquebrantável. É tentador neste percurso frisar como essa concepção camusiana se constitui num contraponto à concepção de Sartre, à qual também valoriza a responsabilidade individual tendo-a na relação com o *outro* que se expressa no *engajamento* filosófico, político e social; pois, a responsabilidade do homem sobre si mesmo, nos diz Sartre, o torna [...] *responsável por todos os homens*. (SARTRE, 1978, p. 6).

Sendo assim, é possível dizer que: essa abordagem problemática encetada por Camus trancafia o humano no solipsismo? O homem absurdo, o humano da filosofia antropológica de Camus, está posto numa redoma isolado da comunidade dos homens? Tomando a descrição do universo sob a ótica do homem absurdo é possível chegar à outra conclusão?

O homem absurdo entrevê assim um universo ardente e gelado, transparente e limitado, em que nada é possível, mas tudo é concedido e após o qual só há o desmoronamento e o nada. Ele pode então decidir aceitar viver em tal universo e tirar dele as suas forças a sua recusa à esperança e o testemunho obstinado de uma vida sem consolação (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 76)

²⁹ Vide: capítulo Dois (2), parte Quatro (04).

³⁰ (CAMUS, Caderno Nº 4, Primeiros Cadernos, p. 274) “O humanismo não me aborrece: chega mesmo a sorrir-me. Mas acho-o limitado”.

No momento inicial da filosofia do absurdo a imagem do humano reflete esse isolamento, o homem absurdo está alheado da natureza em todas as suas expressões inclusive relação aos outros homens. Sendo a personagem Meursault a representação mais fidedigna desse humano absurdo. As características da personagem, conforme descreve Sartre em sua análise da narrativa, confirmam que se trata de um humano isolado e fechado em si (SARTRE, J-P. Introdução. In. CAMUS, *O Estrangeiro*, p. 17): “De qualquer modo aí temos *O Estrangeiro*, desligado de uma vida. Injustificado, injustificável, estéril, instantâneo, já desamparado pelo autor, abandonado em troca de outros presentes”.

Porém, a reflexão sobre o absurdo não para neste estágio, contrariando essa perspectiva solipsista Camus desenvolve a reflexão de modo tal que o homem absurdo há de se descobrir como um ente não totalmente fechado em si mesmo, mas como um ente aberto, que se contempla como quem sofre e como alguém que contempla o sofrimento e a dor em sua espécie, essa absurdidade monstruosa não pode mantê-lo prisioneiro no desespero (CAMUS, Caderno Nº 5, Primeiros Cadernos, p. 306): “O que é notável no homem não é o desesperar, mas o ultrapassar ou esquecer o desespero.”; mesmo Sartre em sua análise havia vislumbrado esse horizonte “O estrangeiro é também um homem entre homens.” (SARTRE, J-P. Introdução. In. CAMUS, *O Estrangeiro*, p. 11).

O problema proposto no primeiro parágrafo de *O Mito de Sísifo* deve ser julgado por uma perspectiva individual, posto que a morte seja um fenômeno solitário, e, o suicídio ainda mais, pois que é um ato individual absoluto (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 13) “Só há um problema filosófico verdadeiramente sério é o suicídio. Julgar se a vida merece ou não ser vivida é responder a uma questão fundamental da filosofia”. A reflexão acerca da absurdidade conduz o autor à noção de *revolta* que resulta numa abordagem que integra o individual no coletivo, pois a revolta está intrinsecamente ligada à condição única de todos os indivíduos de sujeição ao sofrimento. (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 13) “Tiro assim do absurdo três consequências que são a minha revolta, a minha liberdade e a minha paixão”, a publicação de *O Mito de Sísifo*, ocorre em 1942; nele já vemos prenunciado como seu desenvolvimento subsequente o problema da revolta; a reflexão em torno deste problema será publicada em 1947 sob o título *O Homem Revoltado*, no mesmo ano, publicasse uma construção imagética do problema agora proposto na narrativa *A Peste*. Ocorre na publicação de *O Homem*

Revoltado a mudança de foco do problema do suicídio para o problema do homicídio (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p. 13) “Este ensaio propõe-se proceder, ante o homicídio e revolta, a uma reflexão iniciada em torno do suicídio e da noção e absurdo.” Logo, não se trata de duas reflexões estanques, mas correlacionadas, constituindo até mesmo uma continuidade e um desdobramento no pensamento do autor. Partimos aqui da seguinte hipótese: a continuidade constitui também o movimento da reflexão antropológica da dimensão individual para a esfera do coletivo. A Peste é a narrativa camusiana que melhor representa a revolta contra a condição absurda do sofrimento na comunidade dos homens, sobre essa narrativa nos deteremos mais adiante, importa agora verificar como o ensaio *O Homem Revoltado* representa esse desdobramento do pensamento camusiano, onde o homem absurdo é visto sob a perspectiva de sua inserção na comunidade dos homens. Como discernir esse movimento?

Se grande parte do ensaio *O Mito de Sísifo* focaliza problemas que são qualificados como metafísicos, *O Homem Revoltado* incorpora esses problemas e se debruça ainda sobre outros de caráter mais imediato, relativos à vida coletiva. A lucidez da razão individual não se furta ao questionamento sobre a absurdidade da vida em sociedade, essa absurdidade corporificada nos regimes comunista e nazista, segundo Camus (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p. 12), esses regimes totalitários resultantes de ideologias niilistas põem em lume a necessidade desse questionamento, pois na era das ideologias os próprios juízos racionais são confundidos por “[...] campos de escravos sob o estandarte da liberdade, os massacres justificados pelo amor do homem ou de uma super-humanidade, [...]”. A revolta é considerada em uma chave que ultrapassa e atravessa a esfera individual, fundando-se em um valor que pode ser enunciado como solidário:

Na revolta, o homem ultrapassa-se no seu semelhante e a partir deste ponto de vista é que a solidariedade humana se torna metafísica. Simplesmente, por agora tratar-se apenas da solidariedade que nasce na servidão. (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p. 30)

Logo, ainda em sintonia com *O Mito de Sísifo* no contexto de *O Homem Revoltado* é a atitude do indivíduo que fundada nesse valor, de modo paradoxal, que agora abarca todos os indivíduos enquanto atitude de revolta (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p. 38) “Eu revolto-me, logo existimos”. Essa revolta é, então, análoga ao

cogito, só noutro campo que não o do pensamento, ela é a primeira evidência existencial, que une todos os humanos numa mesma condição. O esboço dessa tese está posto e Camus se refere a ela como desenvolvimento — o autor diz progresso — da reflexão, da experiência e da sensibilidade do indivíduo a coletividade.

Entretanto, veja-se o primeiro progresso que o espírito de revolta proporciona a uma reflexão a princípio penetrada do absurdo e da aparente esterilidade do mundo. Na experiência absurda, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, adquire a consciência de se ter tornado colectiva: passou a ser uma aventura de todos. O primeiro progresso de um espírito impressionado com sua singularidade consiste portanto (sic) em reconhecer que partilha essa mesma singularidade com todos os homens e que a realidade humana, na sua totalidade sofre com a distância relativa a si própria e ao mundo. O mal que o apenas um homem experimentava converteu-se em peste colectiva. (CAMUS, O Homem Revoltado, p. 37).

A atitude de revolta marca a singularidade humana, resultante da percepção individual da absurdidade que, por sua vez, é uma experiência comum à nossa espécie, que se contempla separada de si e do mundo, porém, simultaneamente, unida neste sofrimento e no interior do próprio distanciamento. Em sua consciência, ainda que solitária, o espírito humano se percebe solidário a todos os entes de mesma espécie na participação dessa condição alegorizada pela peste, que une as singularidades numa coletividade que, apesar da absurdidade, reconhece um valor comum que exige a revolta contra sua perda. Esse valor como *natureza humana* se garante enquanto oposição ao absurdo na afirmação axiológica da vida. É somente no valor da vida que o absurdo pode se apoiar, pois (CAMUS, O Homem Revoltado, p. 15): “Para afirmar que a vida é absurda a consciência tem necessidade de existir”, resulta dessa constatação, a rejeição, tanto do suicídio, quanto do homicídio, como consequência lógica de uma filosofia que pretenda, sem anular a si própria, a manutenção da noção de absurdo (CAMUS, O Mito de Sísifo, p. 69): “Viver é fazer viver o absurdo”. Diante deste cenário Etcheverry (1971) afirma que “[...] os heróis de *La Peste* são simultaneamente testemunhas e vítimas. A peste a todos derruba, indiferentemente: o gozador e o filantropo, o sacerdote e o ímpio. O mal e a morte têm a última palavra” (p.114). Todavia, a obra camusiana é dialética e se “o mal e a morte têm a ultima palavra” só a podem ter porque se pronunciam “no bem e na vida” dos homens, sem estes não há confronto; daí a resposta à pergunta “que vem a ser o homem revoltado?” ser também uma resposta dialética: (CAMUS, O Homem Revoltado, p. 25) “Um homem que diz não. Mas se recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, a partir do seu primeiro movimento.” É no

âmbito desta condição paradoxal que as personagens de *A Peste* alegorizam o movimento de revolta, tendo por estofo a confronto contra o mal e a morte e a manutenção do absurdo enquanto a vida insiste em se afirmar.

3. 4 – A PESTE – A REVOLTA COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA DIANTE A ABSURDIDADE DA MORTE.

Em 1719 publica-se em Londres o romance “*A Vida e estranhas e surpreendentes aventuras de Robinson Crusoe de York, marinheiro*” (*The Life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe of York, mariner*), a obra teve enorme repercussão não apenas na sociedade inglesa, mas também alcançou grande êxito em toda *Europa*; seu autor, o escritor inglês, *Daniel Defoe* (1660-1731), nascido entre os *dissidentes*³¹ era um entusiasta do comércio e dotado de fé na religião do progresso.

A obra reflete as disposições de seu autor que são também características do espírito europeu de sua época. O romance consiste em uma narrativa das aventuras de um naufrago que luta para sobreviver em uma ilha “deserta”, no âmbito literário, sociológico e filosófico reveste-se de importância para a compreensão de como se configuram os *mitos do individualismo moderno*, pois, a acentuada projeção do gênero romanesco no século *XVIII* na *Inglaterra* delineia a metamorfose da fé *Reformada* na própria concepção da moral vigente na classe burguesa ascendente. A personagem deste romance o marinheiro Robinson Crusoe se encontra imbuída destas mesmas características com as quais, ao encontrar um nativo da ilha, *Sexta-feira, tenta educa-lo*. O romance é escrito em tom realista, com características de uma obra picaresca e moralizante, pois há em Robinson aquele ar de pícaro que isolado de todos os homens se pretende criador e organizador de uma nova sociedade.

³¹ Dissidentes, (*Dissenters*) assim eram chamados os protestantes não anglicanos, eles não tinham autorização para estudarem nas Universidades, mas, sua condição econômica de burguesia em ascendência lhes permitia dar excelente educação aos filhos, por meio dos melhores preceptores, ou em países do exterior.

A leitura de “[...] *Robinson Crusoe* [...]” é capaz de suscitar diversas perguntas: O romance de Defoe descreve simbolicamente o burguês em sua época? Seria o naufrágio uma alegoria da absorção do burguês em sua individualidade representada pela ilha? O autor propõe a (re) apresentação da sociedade como “ilhas” isoladas umas das outras, cada qual constituindo um mundo somente para si?

As respostas a essas questões, positivas ou negativas, são alternativas válidas que ressoam nas possibilidades de leitura da obra que pode ser considerada uma alegoria; Defoe usa da capacidade de alegorizar a condição humana sob a chave metafórica ou simbólica que em certo sentido viria a influenciar Albert Camus. Em um dentre os escritos de Defoe Camus busca a frase com a qual epigrafa a narrativa *A Peste*: “É tão razoável representar uma espécie de aprisionamento por outro, quanto representar qualquer coisa que existe por alguma coisa que não existe³².” (CAMUS, *A Peste*, p. de frontispício)

Não causa estranheza o fato de que o escritor argelino tenha colhido em Defoe esta frase tão significativa acerca da capacidade humana em representar, por meio do romance, o “cativeiro” em que se encontra a humanidade³³, ainda que este poder, por si mesmo, não altere a realidade objetiva, ele é capaz de submergir nela e transpô-la em linguagem e como a própria linguagem também sofre seus “aprisionamentos”, ela apenas expressa outro aprisionamento que pode ser identificado como o *aprisionamento da consciência*. Esse nível subjacente e a possível sobreposição de ambos integrara a perspectiva de Camus, logo, ainda durante o período em que confeccionava a narrativa, confessou:

Quero exprimir por meio da peste a asfixia de que todos sofremos e a atmosfera de ameaça e de exílio em que vivemos. Quero do mesmo passo alargar esta interpretação à noção de existência em geral. A peste dará a imagem daqueles que nesta guerra tiveram a sua parte de reflexões, de silêncio — e a peste do sofrimento moral. (CAMUS, Caderno Nº 4, Primeiros Cadernos, p. 249)

De modo análogo ao que ocorre na história das interpretações do romance de Defoe, *A Peste*, de Camus, tem sido considerado por alguns como um escrito alegórico, Charles Moeller (*Universidade de Louvaina*), propõe a existência de quatro dimensões

³² *Il est aussi raisonnable de représenter une espèce d'emprisonnement par une autre que de représenter n'importe quelle chose qui existe réellement par quelque chose qui n'existe pas.*

³³ É sintomático, também, que Defoe tenha publicado, em 1727, um escrito acerca da peste que castigou Londres (1665): *Diário do ano da peste – Journal of the plague year*.

simbólicas expressas no romance, sendo que todas têm validade, de acordo com a profundidade que se perscrute o escrito; são elas:

1º - Epidemia – medicinal.

2º - Ocupação Nazista – Durante a II Guerra Mundial.

3º - O Mal e o sofrimento no mundo.

4º - O mal moral.

Ler em *A Peste*, a dimensão primeira, que trata a peste como uma epidemia que assola mais aos corpos que as almas dos homens, é manter-se postado defronte aos átrios do problema que nos apresenta o romance; Camus conhecia as condições sanitárias das cidades da *Argélia*, o odor, a dor e o sofrimento de seus concidadãos e todas as nuances das precárias condições em que viviam. Há uma perda substancial para quando se desconsidera os aspectos supra e, embora a dimensão social seja importante, deve-se frisar que ela não esgota os significados possíveis, antes, propicia o início de uma árdua caminhada ao interior, rumo a profundidades simbólicas que não se mostram imediatamente ao leitor, ainda que se seja possível vislumbrar seus indícios. Segundo o autor (CAMUS, Caderno Nº 4, Primeiros Cadernos, p. 229) “*A Peste* tem um sentido social e um metafísico”.

De certa forma a dimensão material, mais imediata, importa pouco ao autor, isso se evidencia na referência a *Oran*, cidade em viveu, que faz dela algo indiferente, não o cenário ideal e assim também ocorre com o seu século que também não o é, por essa razão ele pode dizer:

Os curiosos acontecimentos que são objeto desta crônica ocorreram em 194... em Oran.[...] A própria cidade, vamos admiti-lo, é feia [...] Como imaginar, por exemplo, uma cidade sem pombos, sem árvores, e sem jardins, onde não se encontra o rumor das asas, sem o sussurro de folhas? Em resumo: um lugar neutro. (CAMUS, 2002, p. 9)

Quando Pierre de Boisdeffre, no breve ensaio introdutório ao romance, realiza uma crítica provocativa a essa fala do narrador acerca da suposta neutralidade do cenário ele diz: “*Não há lugar neutro para um romancista bem dotado [...]*” e reestabelecendo uma comparação constante na carreira de Camus, completa “[...] *de uma aldeia deserta, com as janelas fechadas devido ao verão, onde ele passou apenas*

um dia, Sartre soube dar-nos uma inesquecível visão de Argos.” (BOISDEFFRE, 1969, p. 48). Essa aparente disparidade coloca diante do interprete problemas que transcendem a questão estilística rumo a problemática hermenêutica. Essa neutralidade é na narrativa camusiana um dado substancial às coisas? Camus teria sido incapaz de haurir o significado inerente ao fenômeno Oran? Ocorre que haja na obra de Camus um potencial simbólico à espera de ser liberto?

Camus concebe o mundo em constante fluxo, daí considera a neutralidade das coisas enquanto “qualidade” fluídica, sempre susceptível ao preenchimento, as coisas, então, estão sempre marcadas por uma neutralidade, cabe ao autor preenche-las de significado, o que ocorre a Camus é que a neutralidade está também nele. Ainda no ano de publicação da narrativa o autor se dá conta de quanto estava absorto no *niilismo* que contagiara grande parte do mundo europeu de sua época e num de seus *Carnets* (CAMUS, Caderno Nº 5, Primeiros cadernos, p. 357) confessa: “Reli todos estes cadernos — desde o primeiro; O que me saltou à vista: as paisagens desaparecem pouco a pouco. O cancro moderno também me rói a mim.” Mesmo que de forma autocrítica Camus considerasse que sua sensibilidade estética estava comprometida pelo niilismo. É evidente, com sua concepção filosófica orientada pelo problema do absurdo, seu olhar contemplava as coisas conforme o caráter assessorio a que são reduzidas, mas, ele não deixará de realizar o que considerava o estatuto próprio da arte.

O próprio da arte é fixar *em fórmulas eternas o que flutua no vago das aparências* (Schopenhauer). A arte destaca o objecto da sua contemplação do rio veloz dos fenômenos, e esse objecto que na corrente monótona e uniforme não era mais que uma molécula invisível, torna-se Pluralidade Infinita que submerge e afoga a Vida. (CAMUS, Escritos de Juventude, p. 239)

Portanto, a significação de que carecem as coisas, subjaz no aquém ou no além destas, sendo metaforizadas, ou simplesmente *ilustradas* pelas coisas mesmas, sem que sejam absolutamente àquilo que fixam para eternidade.

Emmanuel Mounier (1905-1950) soube ver a importância de Oran na narrativa *A Peste*, de acordo com sua leitura, Oran simboliza o cerceamento, o aprisionamento em que se encontra o homem absurdo, abandonado à sua própria condição solitária:

Porque o homem absurdo não é um homem libertado, é um homem cercado [...] Orã, diante das portas fechadas, imerso em sua peste, lançando esses cidadãos separados do mundo uns sobre os outros, ao

mesmo tempo em que sobre a sua solidão, empreendendo, com suas cartas sem respostas, “uma conversa com um muro”, é a condição humana. (MOUNIER, 1972, p.69)

É exatamente na solidude que o valor da vida humana se revela, surge como necessidade premente de solidariedade e o faz mesmo no coração ardente da revolta, (CAMUS, O Homem Revoltado, p. 36) “A solidariedade dos homens baseia-se no movimento de revolta e este, por sua vez, só nessa cumplicidade encontra justificação”. Já fora dito que em seu semelhante o homem revoltado efetua a ultrapassagem de si mesmo, na medida de sua revolta, daí que própria solidariedade se estabelece não apesar das determinações individuais, senão a partir dessas próprias determinações.

Retomando o trecho de uma passagem supracitada (CAMUS, Caderno Nº 4, Primeiros Cadernos, p. 249) “Quero exprimir por meio da peste a asfixia de que todos sofremos e a atmosfera de ameaça e de exílio em que vivemos. Quero do mesmo passo alargar esta interpretação à noção de existência em geral.” No princípio uma simples constatação, ordenamos o mundo, mas o mundo não se sujeita; o divórcio entre o humano e a natureza se mostra no rosto horrendo, expressão do sofrimento humano (CAMUS, Caderno Nº 3, Primeiros Cadernos, p.181) “Organiza-se tudo: É simples e evidente. Mas o sofrimento humano intervém e altera todos os planos”. A Peste apresenta a quebra da regularidade criada na vida cotidiana, uma espécie de expurgo da natureza, na narrativa, os agentes desse expurgo são os ratos, arautos do absurdo, os portadores do bacilo.

Era como se a terra se purgasse de uma carga de humores a rebentar em furúnculos. Imaginem o espanto da cidade, em sossego até então, e em poucos dias perturbada, como um homem vigoroso que sentisse de repente o sangue agitar-se e revolucionar-se. (CAMUS, A Peste, p. 72)

A lição primeira que se pode tirar de A Peste é que a sensibilidade à absurdidade do mal e da morte no âmbito coletivo faz coincidir as forças da revolta de cada indivíduo (CAMUS, Caderno Nº 4, Primeiros Cadernos, p. 217) “A Peste, [é] a equivalência profunda dos pontos de vista individuais perante o mesmo absurdo”. Daí o sentido social e metafísico encontrar-se colimados entre os polos do absurdo e da revolta.

Se as personagens do Padre Paneloux e do Doutor Rieux coincidem na revolta diante da morte do filho do Senhor Othon, mesmo sendo dois homens dotados de

personalidades e visões de mundo tão diferentes, não o fazem porque a morte seja absurda no seio da vida, mas porque a morte em determinadas condições é injustificada e injustificável (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p. 141): “O protesto contra o mal que reside mesmo no coração da revolta metafísica é, neste caso, significativo. Não é o sofrimento da criança que deve considerar revoltante em si próprio, mas o facto de tal sofrimento não ser justificado.” A injustiça é confrontada com o apelo à justiça, o ato da revolta é dialético e isso porque se ele nega, não renuncia, aceita a responsabilidade de viver por sua humanidade, mesmo que a absurdidade o cerque por todos os lados. Afinal:

Que vem a ser um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas, se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, a partir do seu primeiro movimento. Um escravo que durante toda a sua vida recebeu ordens considera subitamente inaceitável uma nova ordem. Qual é o conteúdo desse “não”? (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p.25)

Cada homem absurdo carrega em si a semente do homem revoltado, no momento certo essa semente germinará; o sofrimento; o mal e a morte são os “fertilizantes” necessários para o rebento da revolta.

Um homem, Bernard Rieux; o médico; o cronista e a testemunha de seu tempo, conforme observou Brisville, não se fez uma testemunha isenta (BRISVILLE, 1962, p. 62): “[...] mas testemunha comprometida, no sentido de recusar o crime e de tomar partido da vítima, [...]”. O autor da crônica de Oran se reconhece em posição privilegiada para narrar a história dos seus e ainda assim fazer parte dela ativamente, ele (CAMUS, *A Peste*, p. 274) “[...] ficou deliberadamente com a vítima e buscou aproximar-se de seus concidadãos nas certezas comuns a todos – o amor, o sofrimento e o exílio. Assim, experimentou as angústias alheias e conheceu todos os perigos.” A ordem em que o médico-protagonista apresenta as “certezas comuns a todos” reveste-se de certa importância: o amor, o sofrimento e o exílio.

O modo como o humano vive o amor é talvez o modo mais especificamente humano de ser, todavia, o amor muitas vezes precisa ser provocado, precisa que se coloque sob a ameaça de perda total do modo humano de ser para que se manifeste, ou então se perca de vez. Por volta de 1948, ou seja, um ano após a publicação de *A Peste*, Camus escreveu (CAMUS, *Caderno Nº 6, Primeiros Cadernos*, p. 424) “Sou um ser torcido. Não posso conhecer a minha capacidade de amar senão através da minha

capacidade de sofrimento. Antes de sofrer, não sei.” Já podemos ver com certa clareza a relação entre o amor e o sofrimento, o homem absurdo une-se ao outro em amor apenas em face do sofrimento. O sofrimento constitui a condição fundamental da alma exilada, a narrativa plotiniana apresenta a alma peregrina no exílio, em busca do Uno, a unidade na esfera do humano só ocorre com a entrega em amor. Camus escreveu que faria da separação (por antonomásia o exílio) “o grande tema do romance”.

“Nada tinham pedido à peste. Tinha criado pacientemente no coração de um mundo incompreensível, um universo só para eles, muito humano, onde os dias eram partilhados entre a ternura e o hábito. E eis que não era já suficiente ficarem separados do próprio mundo, era ainda preciso que a peste os separasse das suas modestas criações quotidianas. Depois de lhes ter cegado o espírito, arrancava-lhe o coração” Na prática: no romance há apenas homens sós. (CAMUS, Caderno Nº 4, Primeiros Cadernos, p. 256-257)

A mais tocante representação dessa condição de exílio, em *A Peste*, é a personagem Raymond Rambert, o exilado do amor, um jovem jornalista e homem contemporâneo; um adepto da felicidade. Rambert está incidentalmente em Oran, fazia uma reportagem quando a peste surpreende a todos, deixara em Paris a mulher amada e o exílio se lhe torna insuportável:

Mas, se havia exílio, na maior parte dos casos era o exílio em casa. E, embora o narrador só tenha conhecido o exílio de todos, não deve esquecer aqueles, como o jornalista Rambert ou outros, para quem, pelo contrário, as agruras da separação se intensificavam, porque, viajantes surpreendidos pela peste e retidos na cidade, se encontravam afastados, ao mesmo tempo, do ente a quem não podiam juntar-se e de seu país. No exílio geral, eram os mais exilados, pois se o tempo despertava neles, como em todos, a angústia que lhe é própria, estavam também presos ao espaço e chocavam-se sem cessar de encontro aos muros que separavam o seu refúgio empestado da pátria perdida. (CAMUS, *A Peste*, p. 68)

As palavras de Rieux demonstram compreensão do drama de Rambert, apesar deste tê-lo acusado de incapacidade de compreendê-lo. Rieux realmente o compreendia, ele mesmo se separara de sua esposa enferma, e, não tivera mais notícias de seu estado de saúde até aquele momento. Rambert protesta: – *Mas não sou daqui!* (CAMUS, *A Peste*, p. 79), o núcleo de sua argumentação chama atenção para as implicações pessoais de seu caso, além disto, ele não tinha quaisquer vínculos afetivos com aquele povo, desejava apenas ser feliz e sua felicidade está longe da li, o médico busca convencê-lo que naquelas circunstâncias qualquer crise pessoal é absorvida pelo coletivo e seu destino está intimamente ligado ao destino dos cidadãos de Oran. Protestando contra

essa condição, ele decide que sairá clandestinamente de cidade, pois apesar de tudo, a dimensão coletiva, o interesse público, diz ele, [...] *é feito da felicidade de cada um*. (CAMUS, A Peste, p. 80). O coração revoltado de Rambert ainda pulsa na frequência da percepção individual daquele absurdo; mesmo sem poder auxiliar Rambert em seu intento, o médico não o desaprova, Camus reconhece, em sua personagem, a felicidade como um supremo valor, ainda que próprio Rieux tenha sacrificado a sua felicidade não faz disto argumento contra aqueles que não fazem o mesmo.

[...] – Porque não me impede então de partir? Dispõe de todos os meios.

Rieux abanou a cabeça com o seu movimento habitual e respondeu que isso era problema de Rambert, que escolhera a felicidade, e que ele, Rieux, não tinha argumentos a contrapor. Sentia-se incapaz de julgar o que era bem ou mal naquele caso.

– Nessas condições, por que me diz que devo me apressar?

– É talvez porque também tenho vontade de fazer qualquer coisa pela felicidade. (CAMUS, A Peste, p. 178-179)

Todavia, a disposição de Rambert se altera, vemos nela aquela espécie de *metastrephō*³⁴, que os antigos gregos consideravam sinal de mudança interior na qual se nos mostra um “novo homem”, quando tudo está pronto, quando já devia estar longe da cidade, ele decide ficar e continuar a lutar contra a peste ao lado de Rieux, Tarrou e os demais homens. Ele que acusará Rieux de defender apenas uma ideia em detrimento do amor: – *É uma idéia, e uma idéia curta, a partir do em momento em que se desvia do amor [...]* (CAMUS, A Peste, p. 144) descobre, por fim, que [...] *pode haver vergonha em ser feliz sozinho*. (CAMUS, A Peste, p. 183).

A atitude de Rambert, como uma “conversão”, resultou de todo um afetamento da experiência absurda, do sofrimento individual que se percebe como inserido na mesma condição pestilenta de todos os homens, uma evidência irrefutável de que...

Na nossa provação quotiana, a revolta desempenha o mesmo papel que o “cogito” na ordem do pensamento; é a primeira evidência. Mas semelhante evidência arranca o indivíduo à sua solidão. É um lugar-

³⁴ Jaeger demonstra como os em gregos, em especial Platão, anteciparam em séculos ao cristianismo na criação e uso do conceito de “conversão” no âmbito da educação filosófica: Rep. 518 C-D. A palavra empregada por Platão nesta passagem é *περιαγωγή*, porém a expressão varia. *Μεταστροφή* usa-se também, assim como os verbos *περιστρεφῆσθαι* e *μεταστρεφεσθαι*. Todos estes termos tendem a evocar a mesma ideia metafórica: o ato de volver a cabeça e de dirigir o olhar para o Bem divino. (JAEGER, 2011, p. 889 nt.)

comum que baseia em todos os homens o primeiro valor. Eu revoltome, logo existimos. (CAMUS, O Homem Revoltado, p. 38, os grifos são nossos)

Esse arranque da solidão, inserção da consciência individual na coletividade, constitui uma das palavras-chave para compreensão da dimensão simbólica no romance: a *solidariedade*. É a solidariedade que conduz o homem ao sacrifício da felicidade própria com vistas à realização de felicidade do outro; Rieux, por exemplo, saberá ao final do romance que sua esposa morreu na *Suíça*, perderá o amigo Tarrou e ainda assim não terá a ideia exata de seus motivos. As medidas de quarentena não tinham poder sobre ele. Por que, então, não foi ao encontro de sua esposa ao obter notícias sobre o agravamento do estado de sua saúde? O que levou Rieux a desviar-se da amada? (CAMUS, A Peste, p.184) “– Nada no mundo vale que nos afastemos daquilo que amamos. E, contudo, também eu me afasto, sem que possa saber por quê.” O sacrifício de si – de sua própria felicidade pessoal – em Rieux, dirá a ele noutro momento, é fruto de certa honestidade e não fruto de heroísmo.

O heroísmo premeditado é algo do qual Camus nutria profunda desconfiança, isso levou Brisville a destacar o que chamou de heroísmo espontâneo e inocente (BRISVILLE, 1962, p. 64) de Joseph Grant, o pequeno funcionário da Câmara, o artista infindo, que deixará por um tempo a sua escrita sobre a “égua alazã” para unir-se às formações sanitárias na luta contra a peste.

Sem vacilação, com boa vontade que lhe era peculiar, afoitara-se, pedindo apenas ensejo de ser útil em pequenos serviços. Estava muito velho para o resto. Das dezoito às vinte horas podia dedicar-se. E ouvindo os agradecimentos calorosos de Rieux, espantara-se:

— Não é difícil. Temos peste e é necessário defender-nos claro. Ah! Se tudo fosse tão fácil! (CAMUS, A Peste, p. 155)

Há em torno de Grant toda uma problemática relativa à criação no mundo em condição de absurdo, o homem revoltado também pode ter uma face inusitada de inocência e um ar pueril. A singeleza de Grant bem o demonstra, todo o cuidado em compor um início perfeito para seu escrito, a insistência quase irritantemente perfeccionista em escolher as palavras certas para descrever o galope de égua alazã, talvez indique a procura daquela unidade perdida que faria do mundo novamente um lugar de sentido.

O autor das crônicas de Oran reconhece Grant como o verdadeiro herói de *A Peste*, pois encarna em si, busca pela unidade com o mundo, aquele espírito de medida tão precioso para o homem mediterrâneo.

Se é verdade que os homens seguem modelos e exemplos chamados heróis, se é absolutamente necessário haver um deles nesta história, o narrador indica o herói insignificante, humilde, que apenas tinha um pouco de bondade no coração e um ideal aparentemente ridículo. (CAMUS, *A Peste*, p. 157)

Jean Tarrou, o amigo dos prazeres normais, aquele que almeja a santidade sem Deus, coloca em destaque o problema do mal que os homens infligem uns aos outros, ou seja, o mal moral.

Tarrou, filho de um procurador-geral, passou sua juventude numa inocência, quase reprovável, cega de si mesma.

“Quando eu era jovem, vivia com a idéia da minha inocência, isto é, sem idéia nenhuma. Não sou do gênero atormentado, comecei como convinha. Tudo me corria bem, senti-me à vontade com a inteligência, melhor ainda com as mulheres, e, se tinha algumas inquietações, passavam com tinham vindo [...] (CAMUS, *A Peste*, p. 214)

Para o aprofundamento do problema do mal moral, Camus parte da inocência primeira, inocência que não deixa de lembrar o jovem Camus e seus escritos, mas, como este, Tarrou não pode permanecer para sempre “imaculado”. [...] *Um dia, comecei a refletir. Agora...* (CAMUS, *A Peste*, p. 214). O caminho da reflexão o desperta, ilumina. Teríamos aqui uma alusão às *Luzes* que despertaram a *França* desatando-a do domínio da fé?

Tarrou nutria belos e puros sentimentos em relação a seu pai, a admiração e o amor, todavia, estes se partiram num episódio em que ao assisti-lo no tribunal agindo em toda a sua eloquência, na petição de condenação à morte de um determinado réu.

Transformado pela toga vermelha, nem bonachão nem afetuoso, sua boca fervilhava de frases imensas que, sem parar, saíam dela como serpentes. E compreendi que ele pedia a morte daquele homem, em nome da sociedade, e que pedia até que lhe cortassem a cabeça. (CAMUS, *A Peste*, p. 216)

Tarrou não pode deixar de fixar o réu, uma criatura patética, acossado, lamentável em sua mísera culpabilidade. Então, Tarrou condenou-se junto à condenação, tornou-se um com ele, pois, a *condenação à morte*, e esse consentimento

mudo diante da condenação faz-se em estigma de nossa culpabilidade. Mounier soube contemplar muito bem este movimento na alma de Tarrou e seu espelho da humanidade.

A inocência da humanidade desaba maciçamente com a descoberta do carrasco. “Somos todos culpados”, afirma Tarrou, após Salavin e Tolstoi. Ou todos infectados, o que dá no mesmo. A culpa torna-se então o fundo ser, ou um fundo do ser. (MOUNIER, 1972, p. 92)

Ao deixar a casa paterna, Tarrou torna-se um “ativista”, um homem engajado na luta contra a pena de morte, contra o [...] *mais abjeto dos assassinatos* [...] (CAMUS, A Peste, p. 217), ele tem a consciência profunda da culpabilidade humana, a partir da qual pode ser considerado, em certo sentido, o núcleo da condição *pestífera*, e, ainda assim, rejeita o assassinato e posta em defesa da vida humana.

Um pestífero é alguém que dá a morte, ou é cúmplice da morte dos outros. Tarrou o diz:

[...] Há muito tempo tenho vergonha, uma vergonha mortal, de ter sido, ainda que de longe, ainda que de boa vontade, por minha vez, um assassino. Com o tempo compreendi apenas que até os melhores que os outros não conseguiam impedir, hoje, de matar ou deixar matar, porque estava na lógica em que viviam, e que não se podia fazer um gesto neste mundo sem correr o risco de fazer morrer. Sim, continuei a ter vergonha, aprendi isso – que estávamos todos na peste – e perdi a paz. (CAMUS, A Peste, p.220)

O drama recorrente dos escritos camusianos é a recusa da violência; Tarrou não consente no assassinato do outro, todavia reconhece a absurdidade da vida em sociedade onde cada indivíduo é posto numa relação injusta com o outro indivíduo e o poder da morte se camufla como possibilidade em cada gesto. A descoberta desta verdade é o ponto de partida para a sua santidade.

Mas, é realmente possível, a partir desta descoberta, se fundamentar a busca da santidade? A ameaça mesma da morte não carrega germe de toda concepção do mal no mundo?

Neste ponto a solidariedade é um problema que desempenha um importante papel. É pela solidariedade que se unem os seres humanos, para o bem e para o mal, por isso a espécie carrega de forma muito peculiar a possibilidade em fazer viver e em fazer morrer. Apenas por retórica é possível fazer nossas as palavras de Caim, em pergunta aos Céus: “[...] sou guardador do meu irmão?” (Gn. 4, 9b).

Aquela premissa de Rieux a Rambert, segundo a qual o destino individual é absorvido pelo coletivo em face da peste, exclui a absorção do próprio indivíduo, assim sua decisão revoltada mantém-se como decisão individual, este é mais um dos paradoxos que no seio absurdo da vida, pois todos estão na mesma situação, como certa feita (CAMUS, *A Peste*, p. 149) afirmou Rieux: “Já não havia mais destinos individuais, mas uma história coletiva que era a peste e sentimentos compartilhados por todos”. Essa situação se torna *condição*, ainda que a transformação somente seja possível após a tomada de consciência da periculosidade da peste. Esta conjuntura requer uma tomada de decisão; Tarrou o sabia, os moldes tradicionais da religião pautada na crença em Deus não eram eficazes para seu movimento.

Todo esvaziamento do Sagrado, operado pela percepção do absurdo no mundo, colocará sobre os ombros do homem um peso demasiado, peso impossível de suportar, e, ao arrogar-se ao *status* divino, o homem não se eleva, antes, rebaixa-se à estatura mais abjeta que se possa conceber, no capítulo sobre a Revolta e a Revolução, Camus trata desse difícil assunto.

[...] Deus, a existir, é talvez isto ou aquilo, mas em primeiro lugar, o senhor da morte. Se o homem pretende converter-se em Deus, arroga-se o direito de vida e de morte sobre os outros. Fabricando cadáveres e sub-homens, ele próprio não passa de um sub-homem em vez de ser um deus: nada mais representará do que um servidor ignóbil da morte. (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p. 331-332)

Importa notar que todo o contexto das palavras, supracitadas, abarca uma ampla reflexão, levada em efeito pelo autor, acerca do desenvolvimento histórico do pensamento contemporâneo e suas consequências, é deste pensamento que se nutrem as personagens de Rieux e Tarrou, um pensamento marcado pelo ateísmo e pelo antiteísmo, por corações que nem sempre conseguem alinhar-se na revolta e descambam para a revolução, isso de tal modo que não espanta a reação de estranheza de Rieux ante as palavras de Tarrou.

– Em resumo – disse Tarrou com simplicidade –, o que me interessa é saber como alguém pode tornar-se um santo.

– Mas você não acredita em Deus...

– Justamente. Poder ser um santo sem Deus é o único problema concreto que tenho hoje. (CAMUS, *a Peste*, p. 222)

No desenvolvimento da obra camusiana, ocorre uma espécie de sobreposição na ordem dos problemas que se seguem; pensemos como ele abre o ensaio *O Mito de Sísifo*, seu problema inicial é expresso de forma análoga (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 13), porém tem como centro um problema referente a outro assunto: o suicídio: “Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: é o suicídio”.

A gravidade do problema acerca da possibilidade da santidade sem Deus se mostra em toda a sua força. É possível viver a santidade num mundo onde não há Deus?

A resolução desse problema se encontra esboçada já nos *Primeiros Cadernos* do jovem Camus:

[...] vós sabeis que não sou muitas vezes religioso. Mas acontece-me ser, vós sabeis que eu não preciso de Deus e que só posso ser no momento em que posso fingir ser, porque vais partir um comboio e a minha oração ficará sem futuro. (CAMUS, *Caderno Nº 3, Primeiros Cadernos*, p. 145)

Camus o diz: [...] *minha oração ficará sem futuro*. Está em lume a necessidade do agir hoje, não há esperança vindoura, apenas o agora urgente que clama pela ação. Na impossibilidade em se ter esperança vindoura, fundada na fé em Deus, deve-se inverter o percurso de nossa vida, por essa perspectiva, ocorre novamente uma “*conversão*”, o movimento da percepção do absurdo à revolta solidária.

[...] Sim, continuei a ter vergonha, aprendi isso – que estávamos todos na peste – e perdi a paz. Ainda hoje procuro, tentando compreendê-los a todos e não ser inimigo mortal de ninguém. Sei apenas que é preciso fazer o necessário para deixar de ser um empestado e que só isso nos pode fazer esperar a paz, ou, na sua falta, uma boa morte. É isso que pode aliviar os homens e, se não os salvar, pelo menos fazer-lhes o menos mal possível e até, às vezes, um pouco de bem. E foi por isso que decidi recusar tudo o que, de perto ou de longe, por boas ou más razões, faz morrer ou justifica que se faça morrer. (CAMUS, *A Peste*, p.220)

Tarrou passa pela transformação, sua mudança é inequívoca, ele coloca-se ao lado das vítimas, ele almeja que haja entre os flagelos, as pestes e as vítimas uma terceira categoria de homens: *os verdadeiros médicos*.

“Seria necessário, sem dúvida, que houvesse uma terceira categoria, a dos verdadeiros médicos, mas é um fato que não se encontram muitos e que isso deve ser difícil. Foi assim que decidi pôr-me do lado das

vítimas, em todas as ocasiões, para limitara os prejuízos. No meio delas, posso ao menos procurar como se chega à terceira categoria, isto é, à paz.” (CAMUS, *A Peste*, p.221)

Para Tarrou não há meio termo, seu empenho quase solitário, se insere no contexto coletivo, fazendo-se muito solidário, e o levará a morte. Sua morte não carrega a esperança do mundo vindouro, mas, a esperança de tornar este mundo um pouco melhor a todos os que sofrem, na esperança de que ainda se possa experimentar a paz no mundo de dor.

É paradigmático que próximo ao fim da peste, quando a peste começa a se enfraquecer e já é possível vislumbrar as pessoas recobrando a saúde, Tarrou esteja às portas da morte. Em uma narrativa tão entrecortada por referências bíblicas e mitológicas, como não evocar a imagem de Moisés, que após vencer diversas agruras na condução dos hebreus à *Terra Prometida* foi proibido em entrar nela³⁵? Se o Deus do *Antigo Testamento* tem suas injustiças, a morte de Tarrou confirma que as injustiças do mundo sem Deus são ainda mais insuportáveis! Pois, a morte de Moisés tem uma dimensão redentora diante do Deus em que ele cria, sua obra interrompida foi uma obra consumada. Ocorre na morte de Tarrou alguma significação redentora?

Sua morte põe fim a uma obra a realizar-se.

– [...] Não tenho vontade de morrer e vou lutar. Mas, se a partida estiver perdida, quero ter um bom fim.

Rieux abaixou-se e apertou-lhe o ombro.

– Não – disse. – Para ser santo, é preciso viver. Lute. (CAMUS, *A Peste*, p. 248)

Rambert reconhece a possível culpabilidade em ser feliz sozinho, Grant que posterga a sua criação perfeita para ajudar na cura do mundo imperfeito de enfermidades, Tarrou não deseja morrer, mas, resigna-se se este fim for inevitável; Rieux, que sempre se resignou ao seu destino, em nome de algo mais forte que os une – a solidariedade – insiste a Tarrou não desista de viver. Assim, a revolta contra o mal, o sofrimento e a morte, enfim, a revolta contra o absurdo une indivíduos de compleições

³⁵ Estas são algumas das mais comoventes passagens do Antigo Testamento, onde Moisés, já um ancião, vê ao longe o fruto de seu trabalho sem poder desfrutá-lo, mas consciente que outros serão beneficiados por seu labor. (Vide. *Dt. 32, 48-52 & 34, 1-4.*)

tão diferentes, não em uma “oração sem amanhã”, mas na construção de um amanhã possível para o humano revoltado.

“É sempre a febre de unidade que tudo arrasta.”
(CAMUS, Caderno Nº 3, Primeiros Cadernos, p. 179)

4 – “O HOMEM É SEU PRÓPRIO FIM”. O DESTINO DO HUMANO COMO PROBLEMA PARADOXAL NA CONCEPÇÃO CAMUSIANA.

Ocorre que o humano está situado no espaço, inserido numa relação ambígua, porém real e contundente com o tempo. O humano sabe de sua finitude, reconhece que é o único ser mortal em toda a natureza, porque na natureza, cada espécime de sua espécie replica o outro, enquanto o humano se faz constantemente numa singularidade irrepetível. O problema do fim do humano é de especial importância para a reflexão de qualquer filosofia antropológica. Antes do tratamento específico a este problema, conforme figura na proposta dos escritos camusianos, cabe traçar a distinção terminológica-conceitual necessária daquilo que se entende pela palavra ‘fim’. Na palavra ‘fim’ é possível distinguir quatro significados, Abbagnano (1995) os expõe da seguinte forma:

1ª limite, no sentido com que Aristóteles diz: “a natureza procura sempre o Fim”, ou seja, “foge do infinito” (*De gen. an. I, 1, 715 b, 16*); [...] 2ª término ou perfeição, como o sentido que frequentemente tem a palavra grega *télos*. Neste sentido diz-se que uma coisa “chegou ao Fim” sobre uma coisa terminada; 3ª motivo ou causa final, no sentido da quarta das quatro causas aristotélicas. Neste sentido a palavra italiana *scopo*, a francesa *but*, a inglesa *purpose* são mais bem empregadas, pois têm caráter objetivo, quer se entenda Fim como imanente à natureza, quer se entenda como motivo de um comportamento humano; é o termo final do projeto ou do plano no qual se refere. 4ª intuito ou alvo, ou seja, Fim em seu aspecto subjetivo, mas que pode ser diferente do alvo atingido. (ABBAGNANO, 1999, p. 475)

Neste capítulo o problema do ‘fim do humano’ será tratado sob a perspectiva de que essa ideia de *fim* constitui uma conjunção entre a primeira (1ª) significação é a quarta (4ª) significação. Tal escolha não é arbitrária, antes reflete certas intuições encontradas na obra do autor algeriano: primeiro, que o fim do humano não representa um encontro da perfeição, do *télos* de algo, como sugere de modo mais imediato a significação segunda (2ª), é patente que essa significação até pode ser levada em conta, sendo que o fim da realização humana como uma espécie de concretização de um ‘projecto’ não é estranho ao pensamento camusiano, considerando que projeto seja uma autodeterminação da interioridade que devidamente ajustada às possibilidades do ente

humano., Em suma, seria a realização deste mesmo ente³⁶, mas mesmo essa aproximação deve ser feita com muita cautela, pois pode facilmente induzir a aceitação de uma determinação extrínseca ao humano, A segunda observação que realizamos refere-se mais especificamente a significação terceira (3ª), aquela que indica o fim como realização de um propósito, é a que tem maior probabilidade de suscitar a ideia de uma determinação extrínseca ao indivíduo, sendo assim distante da noção camusiana, como ficou demonstrando na discussão em torno do problema sobre a origem do humano. Ainda que se mantenha uma perspectiva imanente, o humano camusiano, não rejeita uma metafísica, a ideia e a atitude de revolta coletiva põe em lume a ultrapassagem do indivíduo, do humano no humano mesmo.

O indivíduo não é portanto (sic) e por si só esse valor que quer defender. São precisos pelo menos todos os homens para o formar. Na revolta, o homem ultrapassa-se no seu semelhante e a partir deste ponto de vista é que a solidariedade humana se torna metafísica. Simplesmente, por agora trata-se da solidariedade que nasce da servidão. (CAMUS, O Homem Revoltado, p.30)

Trata-se, então, do risco escandaloso ao qual correu Camus, e, foi duramente punido por isso, da admissão de que mesmo o mais agnóstico dentre os homens só pode negar com muita dificuldade que haja no ser humano algo permanente, aquilo que fora já considerado pelos gregos e transformado em dogma pelo cristianismo, aquilo que tem sido reconhecido sob o nome de ‘natureza humana’; o que Camus disse ser o valor que “[...] preexiste a toda e qualquer acção, [e que] contradiz as filosofias puramente históricas, dentro das quais o valor se conquista (se é que se conquista) no fim da acção.” (CAMUS, O Homem Revoltado, p. 28). Considerando que os aspectos da *corporeidade*; do *psiquismo* e da *espiritualidade* anelam pela unidade do *ser*, oscilando constantemente, deste ao *não-ser*, conforme explanação de Lima Vaz (1995, V. II, p. 146), a categoria de *realização* “[...] não no domínio do existir simplesmente, mas no domínio do *sentido* da vida, no qual a existência está lançada como existência propriamente humana e que se desenrola sob o signo da *insecuritas*” exige a autorrealização da unidade constantemente referida nos escrito de Camus, a exemplo da citação em epigrafe, coloca em destaque a situação de tensão entre o que o *humano é* e o que ele *pretende ser*, de modo autêntico, em relação a si mesmo, o que não o exime da

³⁶ Ainda que se introduza a ideia de que o projeto fundamental de humano é tornar-se Deus, conforme a já citada concepção de Jean-Paul Sartre, não se descarta essa hipótese tendo em conta que o próprio Camus comungava com a ideia extraída dos aforismos de Nietzsche acerca da necessidade da assumpção por parte do homem de certo estatuto divino, tornando-se fundador de novos e mais nobre valores.

autenticidade em relação ao outro, antes é essa “boa-fé” para consigo que funda a possibilidade da relação autêntica com o outro. Essa tensão é confrontada primeiramente na própria interioridade humana (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p. 21): “O homem é a única criatura que recusa ser o que é [...]”, donde o fim corpóreo do humano (1ª) cessa a possibilidade de seu fim subjetivo (4ª), mas o fim natural do humano (3ª), não se confunde com seu fim subjetivo, que é livre de *per si*, enquanto os outros fins são postos determinados de modo independente em relação à vontade do humano.

Todavia, a afirmação da tentativa, e, não apenas da necessidade da realização de si mesmo, como consecução de um *projecto* subjetivo, não garante sua realização, outrossim, o que ocorre no coração da própria vida temporal e fática se radica a certeza de que qualquer projeto, por mais nobre que seja, está sujeito às vicissitudes dessa existência alienada da Natureza, logo, mesmo o mais íntimo conhecimento de si, ainda estará provavelmente fadado ao fracasso, enquanto projetar uma realização plena de sentido.

Mesmo este coração que é meu ficar-me-á para sempre incompreensível. O fosso entre a certeza que tenho de minha existência e o conteúdo que tento dar essa certeza, nunca estará cheio. Serei para sempre estranho a mim mesmo. (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 32)

A manutenção paradoxal do absurdo sustenta a revolta, que por sua vez, funda a solidariedade humana que demove o coração da inércia em que se encontra devido ao efeito anestésico da esperança engendrada, tanto pelo viés religioso, quanto pelo secular.

Mas, tal como os suicídios, os deuses mudam com os homens. Há varais maneiras de saltar, sendo o essencial saltar. Estas negações redentoras, estas contradições finais que negam o obstáculo que ainda não saltamos, tanto podem nascer (é o paradoxo que visa este raciocínio) de uma certa inspiração religiosa como da ordem racional. Aspiram sempre o eterno e é nisso somente que dão o salto. (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 56)

Importa retomar aqui a breve elucidação feita por Camus a Brisville (1959), acerca da seguinte declaração (Caderno Nº 4, Primeiros Cadernos, p. 205) “Segredo do meu universo: imaginar Deus sem a imortalidade humana”; o que significa que há em

sua obra “[...] o sentido do sagrado [...]”, todavia, sem qualquer crença “[...] na vida futura”.

Deduz-se disto que a vida presente ainda que seja paradoxal é o único cenário em que o humano pode, tendo “desaprendido a esperança”, fazer-se e perfazer-se constantemente na tentativa de realização de si. Ao homem absurdo, agora homem revoltado, cabe escolher o maior bem, o absurdo congrega em si toda indiferença ao mundo e mesmo assim ele paradoxalmente (CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 78) “[...] incita à maior quantidade de experiências.” Todavia, mesmo neste impulso *hedonista*, o espírito Mediterrâneo insufla na ideia de humano de Albert Camus, a recusa dos extremos e a busca de um ponto de equilíbrio, de mesura (CAMUS, *O Homem Revoltado*, p. 404): “Há, portanto, para o homem, uma ação e um pensamento possíveis ao nível médio que é o seu. Todo empreendimento mais ambicioso se revela contraditório”. O exemplo paradigmático da ação que encontra esse ponto é o das personagens de *A Peste*, conforme demonstrado, elas não deixam dúvidas quanto ao fato de que ao menos o valor do amor é permanente na natureza e por extensão no próprio humano. Mesmo em face da morte o amor insiste em afirmar sua realidade do fenômeno humano; a morte e o amor estão irmanados no coração do humano, o médico Rieux deduz (*A Peste*, p. 158): “[...] Amar, morrer, não há outro remédio [...]”. E como humano não consegue recusar a existência do amor, posto que seja um modo existencial, é nesse reconhecimento que ação ética, ou moral orientará a vida humana.

Não a moral, mas a realização. E não há outra realização senão a do amor, isto é, a da renúncia a si mesmo e do corte radical com o mundo. Ir até o fim. *Desaparecer*. Dissolver-se no amor. Será a força do amor que será criadora, em vez do Eu. Abismar-se. Desmembrar-se. Aniquilar-se na realização e na paixão da verdade. (CAMUS, *Primeiros Cadernos*, Caderno Nº 6, p. 433)

O amor está posto aqui não como uma esperança, mas como a possibilidade de ser vivido autenticamente, de mover o eu em direção ao outro; se é que “É preciso imaginar Sísifo feliz” (*O Mito de Sísifo*, p. 152), talvez, porque mesmo no coração do deus pulse esse amor a si mesmo que a guisa de Mikhtin ou do Cristo escarnecido na cruz, transmuta a ofensa ou tudo aquilo que tenciona feri-los em objeto de sua própria glória.

O amor vívido, situado como polo nessas oposições, nesses paradoxos tão bem iluminados pelos autores prediletos de Camus: Pascal; Kierkegaard; Nietzsche. Dostoievski, não deixa que a vida seja consumida mesmo no seio morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A caminhada assume sentido enquanto nela se caminha; não um sentido pleno, completo, o pleroma dos gregos, porém, um sentido relativo ao caminhante que ousa desbravar uma trilha nunca dantes percorrida. É fato que o problema do absurdo na obra de Albert Camus tem sido tratado por múltiplos ângulos através da obra de autores variados, suas referências servem como lâmparas que iluminam a trajetória da presente reflexão, seus escritos são raros tesouros de conhecimento que serviram de inspiração e exemplo.

O *projecto* de explicitar uma *imagem do humano*, uma antropologia filosófica implícita na obra do escritor algeriano não é algo que se encontre corriqueiramente no panorama das investigações filosóficas, e, para dar início a esse percurso foi necessário partir de uma intuição quanto ao caráter da obra de Camus, lendo-a e buscando compreendê-la não como um *sistema*, mas como uma tessitura, um emaranhado de problemas que tem como eixo a noção de absurdo, e este apontado já desde os seus escritos de juventude, com especial destaque para o livro *O Averso e o Direito*, tomado como ponto de partida desta reflexão. O absurdo já se insinua de modo a ser considerado, em determinada altura do itinerário do autor, o eixo problemático de toda a sua obra.

A pretensão em deslindar o conjunto da obra, inquiri-la como um tudo, desvelando suas, nem sempre claras, relações internas, sua coerência e respeitando as transformações que sua escrita sofreu ao longo dos anos (tendo em vista que não se trata de um pensador sistemático), exigiu um tratamento *sistêmico*, que proporcionou o desvendamento dos princípios, dos elementos que conferem unidade à sua obra. A abordagem empregada, conforme foi demonstrado, não prioriza a estrutura do pensamento e sim os processos pelos quais cada um deles se plasma na existência do autor.

Após constatar a natureza problemática dos escritos de Albert Camus e firmar a perspectiva da melhor forma para abordá-los, a reflexão se debruça na tarefa de descrever e explicar o que seja uma antropologia filosófica, toda descrição da filosofia antropológica segue próxima do modo explanatório outrora laborado em determinadas obras contemporâneas, em especial, as obras de Henrique C. L. Vaz e de Pedro Dalle Nogare. A necessidade dessa tarefa se justifica tendo em conta que a proposta de

explicitar a imagem do humano na obra de Camus se confronta com a dificuldade inerente à assistemática desta mesma obra, o que influí na própria antropologia filosófica ali subjacente, fazendo com que difira daquilo que tradicionalmente é reconhecido como antropologia filosófica. Todavia, se três são os problemas basilares de qualquer filosofia antropológica, as perguntas sobre a origem; a natureza e o destino do humano, a presente inquirição mergulha na obra camusiana com a intenção de desvendar quais sejam as intuições, reflexões e *insights* ali dispostos pela sensibilidade do autor referidos a esses problemas.

Descobre-se, então que a sensibilidade é a palavra chave para se compreender que: a filosofia antropológica de Camus é uma forma de humanismo. Um humanismo não racionalista, calcado na concepção trágica do fenômeno humano, herdada dos gregos e refundida na sensibilidade existencial que rejeita quaisquer formas de escamotear a complexidade da condição humana. Essa condição é descrita *pari passu* à noção de natureza humana, ideia não desprezada por Camus, pois em sua obra, a natureza do humano, insere esse humano na *ordem do ser* e a *condição humana* o insere na *ordem do sendo*, desta forma o fenômeno humano se nos apresenta como um paradoxo, já que participa tanto da necessidade, quanto da contingência.

Assim, a presença do humano no mundo é marcada por um modo de relação, no qual ele estando presente no mundo, do mundo se distingue transcendendo-o. Essa dupla relação suscita no homem a percepção de que é um ente cuja constituição íntima é dependente da natureza, estando ligada a ela de forma essencial, mas cujo modo de ser no mundo ocorre de maneira alienada em relação à natureza, numa ruptura fundamental entre o modo de estar no mundo e o modo de ser no mundo. Disto resulta uma sede de unidade fundamental que orienta o humano em basicamente todas as expressões de seu modo de ser, uma busca de unidade que se assemelha àquela da alma plotiniana em direção ao Uno.

Porém, se a concepção plotiniana também pode ser tomada por uma concepção teológica, a escritura de Camus, em primeira leitura, parece excluir tal hipótese. Na sua obra a pretensa indiferença em relação à figura divina, levou críticos a considera-lo integrante de uma dentre as diversas correntes ateístas tão comuns em sua época no círculo da intelectualidade francesa; entretanto o exame mais atento do conjunto de seus escritos revela que toda a sua obra gravita em torno de uma forma

peculiar de agnosticismo teológico traduzido no grito de revolta e conflito interminável entre suas personagens e a imagem do Deus, criador, bondoso e compassivo. Posto que, esse Deus a existir se mantém distante da espécie humana e mudo em relação ao seu sofrimento, o homem absurdo recusa a sua origem a essa paternidade e busca, então, na própria natureza e fonte de sua existência, em atitude que revela lucidez e mesmo humildade por conceder a si próprio apenas o que percebe em si mesmo no estofo da natureza: a necessidade de íntima relação com a natureza e a sensibilidade de sua presença no mundo como ente, vivente, finito, disposto ao gozo e aberto ao sofrimento.

Conclui-se que o paradoxo é a categoria fundamental para a possibilidade da resposta ao problema sobre a natureza humana, no trajeto que percorre o tratamento existencial de Pascal a Heidegger e especialmente nos escritos de Kierkegaard. Firma-se a noção de que, na obra de Camus, tanto a natureza, quanto a condição humana são categorias que se fazem presentes, constituindo os polos tensionados entre os quais se afirma a vida humana, primeiro, em cada indivíduo, e, segundo, na coletividade humana; neste ponto o esboço traçado pela sensibilidade absurda, aquela que revela o absurdo como resultado do divórcio entre a consciência e o mundo, enquanto categoria individual impulsiona à resposta necessária que se constitui na revolta, e, essa enquanto categoria coletiva.

Temos, então, uma correlação entre as reflexões de Camus acerca do absurdo e da revolta configuradas a modo de um desdobramento. *O Mito de Sísifo* e *O Estrangeiro* problematizam o absurdo, o primeiro no âmbito *teórico* e o segundo, no âmbito *dramático*; já *O Homem Revoltado* e *A Peste* problematizam a revolta, e isso é feito de forma semelhante àquela das duas primeiras obras. *Sísifo* e *Meursault* representam os paradigmas do absurdo; *Prometeu* e *Rieux* e toda gama de personagens de *A Peste* representam os paradigmas da revolta.

A passagem da esfera individual para a esfera coletiva marca a diferença na tônica da sensibilidade camusiana para quem a felicidade agora, ainda que dependente da decisão individual, não deve se realizar solitária, conforme a expressão resultante do dilema de Rambert, personagem de *A Peste*, a própria felicidade solitária pode ser vergonhosa, donde desponta a solidariedade fruto gerado no seio do amor! Portanto, se o indivíduo há de amar-se a si mesmo, e ele não pode deixar de se amar, há de amar também ao outro; esse amor é realização do humano no mundo, é o único momento do

qual é possível dizer que o desejo de unidade se satisfaz, no mundo da natureza e na natureza mundana, efêmera, miserável e grandiosa do humano, pois que é neste mundo que se encontra o fim do homem, “o homem é o seu próprio fim [...] único fim possível do homem” (CAMUS, O Mito de Sísifo, p.109)!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

OBRAS DE CAMUS

CAMUS, A. **La Peste**. Paris – France. Éditions Gallimard. 1947.

_____. **Le Premier Homme**. Paris – France. Éditions Gallimard. 1994.

_____. **Récits et Théâtre**. Paris – France. Éditions Gallimard. 1958.

_____. **Théâtre, Récits, Nouvelles**. Paris, Gallimard, 1963.

_____. **A Peste**. Trad. Graciliano Ramos, Rio de Janeiro. Editora Delta. 1969.

_____. **A Peste**. Trad. Valerie Rumjanek Chaves, Rio de Janeiro/São Paulo. Editora Record. 2002.

_____. **O Mito de Sísifo – Ensaio Sobre o Absurdo**. Trad. Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas, Lisboa. Livros do Brasil. S/D.

_____. **O Aveso e o Direito Seguido de Discursos da Suécia**. Trad. Sousa Victorino, Lisboa. Livros do Brasil. S/D.

_____. **O Homem Revoltado**. Trad. Virginia Motta, Lisboa – Portugal. Livros do Brasil. 1951.

_____. **Cartas A Um Amigo Alemão**. Trad. José Carlos González e Joaquim Serrano, Lisboa – Portugal. Livros do Brasil. S/D.

_____. **Primeiros Cadernos**. Trad. António Quadros, Lisboa – Portugal. Livros do Brasil. S/D.

_____. **Escritos de Juventude**. Trad. António Quadros e António Ramos Rocha, Lisboa – Portugal. Livros do Brasil. 1972.

_____. **O Estrangeiro**. Trad. Valerie Rumjanek Chaves, São Paulo, Editora Record – Círculo do Livro. S/D.

_____. **A Queda**. Trad. Valerie Rumjanek Chaves, Rio de Janeiro. S/D.

_____. **O Primeiro Homem**. Trad. Teresa Bulhões da Fonseca e Maria Luiza Newlands Silveira, Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira. 1994.

_____. **Bodas em Tipasa**. Trad. Sérgio Milliet, São Paulo. Difusão Européia do Livro. 1964

_____. **Calígula Seguido de O Equívoco**. Trad. Raul de Carvalho, Lisboa. Livros do Brasil. S/D.

_____. **A Queda**. Trad. José Terra, Lisboa – Portugal. Livros do Brasil. S/D.

_____. **Os Possessos – Peça em 23 Actos, Adaptada do romance de Dostoievski**. Trad. Armando Ferreira, Lisboa – Portugal, Livros do Brasil. S/D.

_____. **Esperança do Mundo** – Cadernos (1935-37). Trad. Raphael Araujo e Samara Geske, São Paulo, Editora Hedra, 2014.

_____. **A Desmedida na Medida** – Cadernos (1937-39). Trad. Raphael Araujo e Samara Geske, São Paulo, Editora Hedra, 2014.

_____. **A Guerra Começou, Onde Está a Guerra?** – Cadernos (1939-42). Trad. Raphael Araujo e Samara Geske, São Paulo, Editora Hedra, 2014.

_____. **A Inteligência e o Cadafalso e Outros Ensaio**s. Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco, 2ª Edição, Rio de Janeiro, Record, 2002.

OBRAS SOBRE CAMUS

ARENDT, H. **O Existencialismo Francês**. In: HEUVEL, Katrina Van. (Org.) *O Perigo da Hora – O Século Vinte nas Páginas do The Nation*, Trad. Daniel Piza. São Paulo. Editora Página Aberta Ltda./Editora Scritta. 1994.

BARRETO, V. **Camus: Vida e Obra**. Rio de Janeiro. José Álvaro, Editor S.A./Instituto Nacional do Livro (MEC). S/D.

BOISDEFFRE, P. de. **Vida e Obra de Albert Camus**. Trad. Abelardo Fonseca. In: CAMUS, A. **A Peste**. Rio de Janeiro. Editora Delta. 1969.

BORRALHO, M. L. **CAMUS**. Porto-Portugal, RÉ S Editora, 1984.

BRISVILLE, J.C. **Albert Camus** – In: *Coleção Biografia de Bolso* – Trad. Rui Guedes da Silva, Lisboa, Editorial Presença. 1962.

DAMASIO, C. R. H. . **Noções Gerais Sobre o Existencialismo na França**. In: *Anais da Jornada de Estudos Franceses (I JEF)*. Maringá – PR. Universidade Estadual de Maringá, Depto. de Letras. 1993.

DUBOIS, L. (Org.). **Camus et le Sacré**. Poitiers – France. Edition des Amitiés Camusiennes. 2009.

FERREIRA, G. **“Esculpir em Argila”: Albert Camus: Uma Estética da Existência**, 2009, 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. **Albert Camus: Temporalidade e Natureza Humana**. Hypnos, São Paulo, Ano 11, Nº 17, pp. 127-134. 2º Semestre, 2006.

GRENIER, J. Préface. In. CAMUS, A. **Théâtre, Récits, Nouvelles**. Paris, Gallimard, 1963.

LEITE, R. de P. **Albert Camus: Notas e Estudo Crítico**. São Paulo. Editora Edaglit. 1963.

MAUROIS, A. **De Proust a Camus: Vida e Obra dos Grandes Escritores Franceses do Século XX.** Trad. Fernando Py. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 1965.

MOELLER, C. **Literatura do Século XX e Cristianismo. Vol. I : O Silêncio de Deus.** Trad. Augusto Sousa. São Paulo. Editora Flamboyant. 1958.

MOUNIER, E. **A Esperança dos Desesperados: Malraux – Camus – Sartre – Bernanos.** Trad. Naumi Vasconcelos. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra. 1972.

MUMMA, H. **Albert Camus e o Teólogo.** Trad. Paulo Roberto Purim. São Paulo. Carrenho Editorial. 2002.

PIEPER, A. **Albert Camus: A Pergunta Sobre O Sentido Numa Época Absurda.** In: FLEISCHER, M (Org.). **Filósofos do Século XX: Uma Introdução.** (Coleção História da Filosofia). Trad. Benno Dischinger, Porto Alegre – RS. Editora UNISINOS. 2006.

ÖSTERLING, A. **Discurso de Recepção.** In: CAMUS, Albert. **A Peste.** Trad. Graciliano Ramos, Rio de Janeiro. Editora Delta. 1969.

RICHTER, L. **Esperança e o Absurdo na Obra de Franz Kafka & Explicação Enciclopédica.** In: CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo – Ensaio Sobre o Absurdo.** Trad. Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas, Lisboa – Portugal. Livros do Brasil. S/D.

SARTRE, J-P. **Introdução.** In: CAMUS, A. **O Estrangeiro.** Trad. Rogério Fernandes, Lisboa – Portugal. Livros do Brasil, S/D.

STRÖMBERG, K. **Pequena História da Atribuição do Prêmio Nobel a Albert Camus.** In: CAMUS, Albert. **A Peste.** Trad. Graciliano Ramos, Rio de Janeiro. Editora Delta. 1969.

VIALLANEIX, P. **O Primeiro Camus.** In: CAMUS, Albert. **Escritos de Juventude.** Trad. José Carlos Gonzalez, Lisboa – Portugal. Livros do Brasil. S/D.

OBRAS DIVERSAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.** Trad. Sérgio Milliet, São Paulo. Martins Fontes. 1999.

A BÍBLIA SAGRADA. Trad. Pe. Antônio Pereira de Figueiredo, Editora Guarabau, Rio de Janeiro, 1956.

BOCHENSKI, I. M. **La Filosofia Actual** (In: Breviários) 2ª Edição, Traducción, Eugenio Imaz, México – Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica, 1951.

CAPRA, F. **O Tao da Física Revisitado: Uma conversa com Fritjof Capra conduzida por Renée Weber.** In: Ken Wilber (Org.) **O Paradigma Holográfico e Outros Paradoxos: Uma investigação nas fronteiras da ciência.** Trad. Maria de Lourdes Eichenberger e Newton Roberval Eichenberger, São Paulo, Cultrix, 199

CASSIRER, E. **Ensaio Sobre o Homem**. Trad. Dr. Vicente Felix de Queiroz, São Paulo, Martins Fontes, 2012.

CORETH, E. **Que é o Homem?** Elementos para uma antropologia filosófica. Trad. Maria de Lourdes Stiegler, Lisboa, Verbo Editorial, 1988.

COSTA, J. S. **Max Scheler: O Personalismo Ético**. – In: Coleção Logos – São Paulo. Editora Moderna. 1996.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Trad. Bento Prado Junior e Alberto Alonso Munoz, São Paulo, Editora 34, 1ª Edição, 2010.

ETCHEVERRY, A. (S.J.). **O Conflito Actual dos Humanismos**. In: Nova Série “Filosofia e Religião”, Vol.12º. Trad. M. Pinto dos Santos, Porto – Lisboa. Livraria Tavares Martins. 1975.

FINKEELSTEIN, S. **Existencialismo e Alienação na Literatura Norte-Americana**. Trad. Edney Célio Oliveira Silvestre, Rio de Janeiro. Editora Paz & Terra. 1969.

FRANKL, V. E. **Um Sentido Para a Vida**. Trad. Victor Hugo Silveira Lapenda, Aparecida – São Paulo. Editora Santuário. 1989.

FOUCAULT, M. **Linguagem e Literatura**. In: MACHADO, Roberto. **Foucault, a Filosofia e a Literatura**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2001.

GADAMER, H-G. & VOGLER, Paul. **Nova Antropologia: O homem em sua existência biológica, social e cultural**. Antropologia Filosófica (Vols. 6-7). Trad. Vários, São Paulo. E.P.U., Editora da Universidade de São Paulo. 1977

GONZÁLEZ PORTA, M. A. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

GOUHIER, H. **Blaise Pascal: Conversão e Apologética**. Trad. Éricka Mario Itokazu e Homero Santiago, São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

GOULIANE, C. I. **A Problemática do Homem: Ensaio de Uma Antropologia Filosófica**. Trad. Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro. Editora Paz & Terra. 1969.

GRANGER, G.-G.. **Por um Conhecimento Filosófico**. Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar, Campinas – SP, Editora Papirus, 1989.

HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**. Trad. E Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro, 1966.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. Revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback, 7ª edição, Bragança Paulista, SP / Petrópolis, RJ, Editora Universitária São Francisco / Editora Vozes, 2006.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

JAEGER, W. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. Trad. Artur M. Parreira, 4ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

JASPERS, K. **Introdução ao Pensamento Filosófico**. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, 2ª edição, São Paulo, Editora Cultrix, 1973.

_____. **La Filosofía: Desde el Punto de Vista de La Existencia**. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953.

JOLIF, J-Y. **Comprendre L'Homme: Introduction à Une Anthropologie Philosophique I**, Paris, Cerf, 1968.

JUDT, T. **Passado Imperfeito: Um Olhar Crítico Sobre a Intelectualidade Francesa no Pós-Guerra**. Trad. Luciana Persice, Rio de Janeiro, 2007.

LIMA VAZ, H. C. **Antropologia Filosófica – Volume: 1**. Edições Loyola, São Paulo, 3ª Edição, 1993.

_____. **Antropologia Filosófica Volume: 2**. Edições Loyola, São Paulo, 2ª Edição, 1995.

MACIEL, L. C. **Sartre: Vida e Obra**. Rio de Janeiro. José Álvaro, Editor S.A./Instituto Nacional do Livro (MEC). S/D.

MARÍAS, J. **Antropologia Metafísica**. Trad. Diva Ribeiro de Toledo Silva, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1968.

MONDIN, B. O Homem, **Quem é ele?** Elementos de Antropologia Filosófica. Trad. R. Leal Ferreira e M. A.; S. Ferrari; Revisão de Danilo Morales, São Paulo. Edições Paulinas, 1980.

MORENTE, M. G. **Fundamentos de Filosofia: Lições Preliminares**. Trad. Guillermo de La Cruz Coronado, São Paulo. Editora Mestre Jou. 1967.

MORIN, E. **O Enigma do Homem**. Trad. Fernando de Castro Ferro, Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1979.

MORÃO, A. Apresentação In: SCHELER, M. **Diferença Essencial Entre o Homem e o Animal**: In: A Situação do Homem no Cosmos. Trad. Artur Mourão, Covilhã, Portugal, Lusofia Press, 2008.

NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Artur Mourão, Lisboa – Portugal. 1988. Edições 70.

NOGARE, P. D. **Humanismos e Anti-Humanismos: Um a Introdução à Antropologia Filosófica**. Petrópolis. Editora Vozes. 1982.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia, Volume 6: De Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Trad. Ivo Storniolo, São Paulo: Paulus, 2006.

SARTRE, J-P. (FERREIRA, Virgílio.). **O Existencialismo é Um Humanismo**. Trad. Virgílio Ferreira, Lisboa – Portugal. Editorial Presença. 1970.

_____. **O Existencialismo é Um Humanismo.** In: Coleção Os Pensadores. Trad. Virgílio Ferreira, São Paulo. Abril Cultural S. A. 1978.

_____. **As Palavras.** Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira, 1984.

_____. **Sartre no Brasil:** A Conferência de Araraquara Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra; São Paulo. UNESP. 1986.

_____. **Questão de Método.** In: Coleção *Os Pensadores*. Trad. Bento Prado Junior, São Paulo. Abril Cultural. 1978.

_____. **O Testamento de Sartre.** Trad. Agência O Estado, Porto Alegre – RS. L&PM Editores. 1986.

_____. **Que é a Literatura?** Trad. Carlos Felipe Moisés, São Paulo, Editora Ática, 3ª Edição, 2004.

SCHELER, M. **Diferença Essencial Entre o Homem e o Animal:** In: A Situação do Homem no Cosmos. Trad. Artur Mourão, Covilhã, Portugal, Lusofia Press, 2008.

_____. **El Puesto del Hombre em El Cosmos.** Trad. José Gaos, Buenos Aires, Editorial Losada, 1943.

SILVA, F. L. **Metafísica e História no Romance de Sartre.** São Paulo, pp.52-55, CULT – Revista Brasileira de Literatura – Ano III, Nº 34, Maio, 2000.

_____. **Arte, Subjetividade e História em Sartre e Camus.** Olhar (Ufscar), São Carlos, V. 2, Nº 3, pp. 9-23, 2000.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus.* Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Editora Nacional, 1968.

ANEXO