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

Bruno Oliveira Martinelli

A Filosofia Camuflada de Jean-Paul Sartre e Albert Camus

São Paulo
2011

Bruno Oliveira Martinelli

A Filosofia Camuflada de Jean-Paul Sartre e Albert Camus

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

São Paulo
2011

Bruno Oliveira Martinelli

A Filosofia Camuflada de Jean-Paul Sartre e Albert Camus

Banca Examinadora

Prof. Dra.Thana Mara de Souza

Dr. Caio Caramico Soares

UNIVERSIDADE DE SÃOPAULO
São Paulo
2011

Ao meu pai, João, e à minha mãe, Sonia, cujo apoio incondicional, em todos os caminhos que escolhi percorrer, deu-me liberdade e segurança. Ao meu irmão, Jonas, fiel amigo. À Sheila, amor desejado e vivido.

AGRADECIMENTOS

Ao *Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva*, por me ensinar, na prática, que a excelência e a dignidade intelectual são extensivas à humildade e à simpatia.

À*Prof. Dr. Olgária Mattos Ferres*, pela atenta leitura e pelas ricas sugestões no exame de qualificação.

Ao *Dr. Caio Caramico Soares*, por oferecer não só a mim, mas ao público, sua inestimável contribuição intelectual para a compreensão das filosofias de Jean-Paul Sartre e de Albert Camus, que no exame de qualificação confirmou-se através das sugestões brilhantes a mim oferecidas.

Ao *Prof. Dr. Marco Aurélio Werle*, cuja generosidade e praticidade abriram caminhos.

À *Bruno Gomes de Melo*, que mesmo à vezes distante, é para mim o exemplo da amizade incondicional e perene.

À *Alex Alves de Almeida*, por mostrar-se sempre disposto a contribuir nos momentos mais difíceis.

A todos os amigos que compartilharam comigo as alegrias vividas na equipe de Futebol de campo da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Às secretárias do Departamento de Filosofia: especialmente a *Geni, Maria Helena, Verônica e Marie*, pela competência e agilidade aliadas ao bom-humor.

À *Valdilena Rammé*, pela ajuda com as traduções do Francês para o Português.

À FAPESP, pelo apoio financeiro.

RESUMO

Em nosso trabalho, procuramos demonstrar as fundamentações éticas de Albert Camus e de Jean-Paul Sartre perceptíveis em seus primeiros escritos. Partimos de uma análise da situação histórica dos autores no momento da composição de seus ensaios fundamentais, *O ser e o Nada* e *O mito de Sísifo*, para, em seguida, atribuir às iniciativas dramatúrgicas, *As Moscas e O mal-entendido,* uma fidelidade e complementareidade em relação aos ensaios. Notamos que nessa transposição de idéias para a dramaturgia não ocorrreu prejuízo no que toca às concepções ou recomendações éticas opostas surgidas na década de 1940.

No entanto, a diferença fundamental entre os autores permaneceu camuflada até o momento da querela da década de 1950. Apresentar suas inconciliáveis noções éticas inscritas nos dramas concebidos e montados durante a Segunda Guerra Mundial, e analisar o percurso literário e filosófico até o momento da polêmica e rompimento definitivo, nos dará a oportunidade de aventar e demonstrar que a camuflagem de ambas filosofias era provisória e que estavam, desde *As Moscas e O mal-entendido,* condenadas a combater-se.

Palavras- chave: Camus - Sartre – Dramaturgia – Ética - Polêmica

RÉSUMÉ

Dans notre étude, nous démontrons les fondements éthics d'Albert Camus et Jean-Paul Sartre perceptible dans ses premiers écrits. Nous partons de la situation historique des auteurs au moment de la composition de leurs essais fondamentaux, *Être et le Néant* et *Le Mythe de Sisyphe,* pour ensuite être affectées à des initiatives dramaturgique, *Les mouches* et *Le malentendu,* la loyauté et la complémentarité pour les essais. Nous notons que la mise em œuvre d'idées pour la drama il n'y avait pas de préjudice à l'égard des conceptions éthiques opposées ou des recommandations découlnat des années 1940 .

Toutefois, la différence fondamentale entre les auteurs sont restés cachés jusqu'à ce que la querella des anées 1950. Présent inconciliables leurs notions éthiques donnée dans les drames conçus et construits au cours de la Seconde Guerre mondiale et d'analyser le parcours littéraire et philosophique jusqu'à ce que la controverse et la rupture definitive nous donner la possibilité de proposer et de démontrer le camouflage des deux philosophies est temporaire et qui, depuis *La mouche* et *Le Malentendu,* a été condamné à combattre.

Mots-clés: Camus – Sartre- Éthique Dramaturgie – Controverse

ABSTRACT

We intend demonstrate the ethics fondations of Albert Camus and Jean-Paul Sartre, as we can perceive it dans the beginning of both authors . We start with an analisys of the historic situation at the time of de composition of *L'Être et le Néant* , *Le Mithe de Sysiphe* and, after, we intend to show that the dramaturgie works, *Les Mouches* and *Le Malentendu*, maintain fidelity to the test works. We note that in dramatic discussion of the ideas there is a significate continuity in the ethic opposition and in the recomendations appeared in 1940.

We think that fondamentals differences between the authours remain hidden until the polemic that ocurred in 1950. We pretend to present the inconciliable notion that appeared in the ethic dramas conceived during the Secon War; we also pretend to analyse their littéraire and philosofic journey at the moment of the controverse and rupture, and at this moment we'll may show that camouflage was temporary and theirs philosophies had, since Les Mouches et Le Malentendu, a contradictory destination.

Key-Words; Camus – Sartre- Drama- Ethics- Controversy

Sumário:

Introdução 11

Capítulo I: A Guerra e a Dramaturgia Jean-Paul Sartre 14

Albert Camus 24

Situação histórica dos autores 28

Liberdade asfixiada e as alternativas para resistir 35

Trincheira literária privilegiada: a dramaturgia 41

***As Moscas* de Sartre: resistência, liberdade e violência 44**

***O mal-entendido*: reconstrução e articulação de uma idéia 49**

Propostas éticas na dramaturgia 54

Capítulo II: A História e a natureza humana Popularidade de Sartre no *front* literário 56

Texto de transição: a história em pauta em *Materialismo e Revolução* *64*

Textos de circunstância: instabilidade teórica 71

***Os comunistas e a Paz:* fim da instabilidade 82**

A natureza absurda: a fundamentação filosófica de Camus em *O mito de Sísifo* . *92*

A história da Revolta 105

Capitulo III: Revolução e revolta

Artista e revolucionário 118

Posição política sartreana: inevitabilidade da crítica 132

A polêmica 141

***As moscas* e *O mal-entendido*: camuflagem e filosofia 155**

Bibliografia 162

Introdução

Jean-Paul Sartre e Albert Camus são escritores conhecidos pela variedade e quantidade de suas obras literárias, bem como pela notabilidade que obtiveram em virtude da repercussão de alguns de seus textos mais influentes. Seus escritos mais significativos datam em sua maioria entre os anos de 1939 e 1960, alguns alcançando enorme sucesso, que variou conforme o registro utilizado e a autoridade atribuída a cada autor devido à repercussão específica no registro pelo qual é frequentemente citado. O escritor francês, morto em 1980, é lembrado sobretudo no meio acadêmico por seu trabalho filosófico, ou seja, por textos pautados pela argumentação como meio de veicular seu pensamento. Seu trabalho de maior expressão nesse registro foi sem dúvida o ensaio *O Ser e o nada*[1] . O escritor argelino, morto em 1960 num acidente de carro, é mais frequentemente reconhecido por sua obra romanesca (inclusive ganhando o Prêmio Nobel de 1957[2]) , Seu romance de maior repercussão foi *O estrangeiro* [3]

Mas o reconhecimento de crítica ou o sucesso editorial numa determinada área da literatura não os impediu de utilizarem quase todos os registros literários disponíveis: escreveram críticas e artigos para jornais, escreveram e publicaram romances, dramaturgia, ensaios filosóficos e livro de contos. Foram tantos e diversificados os espaços utilizados para veicularem suas ideias e histórias que parece-nos difícil equipará-los a outros escritores no tocante à variedade de registros que utilizaram [4].

---

1 **Sartre**, Jean-Paul - *O Ser e o Nada* - Petrópolis : Vozes, 1997 trad. Paulo Perdigão

2 A Sartre também será oferecido o Prêmio Nobel de Literatura. Porém, em carta veiculada no *Le figaro* , em 23 de outubro de 1964, Sartre justifica sua recusa do Prêmio: não queria ser institucionlaizado nem pelos prêmios do Oeste (capitalista), nem do Leste (socialista). Seus motivos estariam conformes a uma postura de, um lado, engajamento-responsabilidade do escritor – e, de outro, independência para transitar na crítica de ambos os blocos que se confrontavam. (cf.p.237 *in* "Sartre"; sob a direção de Mauricette **Berne**- Bibliothèque nationale de France/ Gallimard;2005)

3 **Camus**, Albert- *L' étranger*- Gallimard: Paris-1942

4 Para ilustrar, escolhemos dois textos em cada registro literário, respectivamente, de Jean Paul **Sartre** e Albert **Camus**:

Reunião de contos: *O muro* (*Le mur* - Gallimard: Paris- 1939-) e *O exílio e o Reino(L'exil et le royaume* - Paris : Gallimard, 1957)

Ensaios *O ser e o Nada* (op.cit) e *O Homem Revoltado*(*L'homme révolté*- Gallimard: Paris-1951)

Dramaturgia: *As Moscas* (*Les Mouches* in *Théatre I* , 1947; Gallimard) e *Malentendu* - Gallimard: Paris-1947 -20º edição

Romance: *A Náusea* (*La nauseé* - Gallimard: Paris-1938) e " O estrangeiro"(*L' étranger*-Gallimard: Paris-1942)

Se foi pelos textos que redigiram para periódicos que puderam ser lidos por uma parcela maior da população francesa, especialmente durante a Resistência e recém-livres[5] da Ocupação, foram, porém, as obras filosófica de Sartre e a romanesca de Camus que obtiveram maior repercussão no meio literário, denotando uma aparente excelência de cada um nesses registros. Mas a diversidade dos registros utilizados comprova a capacidade notável dos dois em transitar no *domínio* da literatura, recurso através do qual tanto Sartre quanto Camus puderam difundir amplamente suas idéias.

Contudo, Pierre Henri-Simon fornece-nos uma interpretação que separa qualitativamente o"Sartre filósofo" e "Camus escritor", diferenciando-os por situá-los numa posição de excelência num registro específico:

Camus é um escritor, e é pela potência do estilo que seu pensamento de filósofo ganhou impulso, se impôs ao mundo. Sartre também é um escritor, aliás menos original e menos puro, mas ele poderia se dispensar de o ser: o vigor de sua dialética e a riqueza de sua cultura bastariam para elevá-lo"[6]

Artigos de Jornal: escreveram mais para os veículos aos quais estavam vinculados ou como fundador(Sartre) ou por ser principal ou mais notável editorialista (Camus): *Les temps modernes* (existente até os dias de hoje) e *Combat:* o conjunto de editoriais(principalmente os clandestinos) foi organizado em *Camus à Combat : éditoriaux et articles d'Albert Camus, 1944-1947*- édition établie, présentée et annotée par Jacqueline **Lévi-Valensi**- Paris : Gallimard, 2002

Crítica literária: notadamente as que escreveram cada um para uma obra do outro. Sartre : *Explicacion sur L' Étranger* publicado em *Cahiers du Sud,* número 253, fevereiro de 1943, posteriormente inserido em *Situations I*- trad. Cristina Prado -Cosacnaify-2005; e Camus (*Le mur*, de Sartre) publicado no *Alger Republican* à 12 de março de 1939.

Aventuraram-se também no teatro. Fizeram-no todavia amadoristicamente, no caso de Sartre, ou mambembe, no caso de Camus. Obtiveram pouca ou nenhuma expressão nessa atividade. Albert Camus interpretou na Argélia na *troupe* teatral *Radio-Alger* durante quinze meses, nos anos de 1936 e 1937, pelo interior da Argélia (p.xxx -"Théâtre, recits et nouvelles"org. Roger **Quilliot**- Galimard: Paris; 1962) e Sartre atuou em "Bariona", peça escrita por ele em poucos dias e encenada em 1940, quando estava na prisão em Trèves (p.374 - **Contat,** Michel e **Ribalka,** Michel- "Les écrits de Sartre"- Gallimard, 1970)

5 A "voz" de Camus era mais escutada durante a ocupação, em virtude da grande tiragem do Jornal clandestino *Combat* do qual era editorialista. (*"à l'eté 1940 , le premier Bulletin de propagande de Frenay fut raconté a 18 exemplaires. Au milieu de 1942 ' Combat', son sucesseur , tirait à 40.00 exemplaires , pour culminer à 300.000 em 1944"* **Muracciole**, Jean François *La France pendant la seconde guerre mondiale*- Librarie generale Française, 2002). Após a guerra, com a criação de *Les temps modernes* Sartre passou a exprimir-se também através de textos nessa revista, sobretudo sobre política.

6 *" Camus est un ecrivain , et c'est par la puissance du style que sa pensée de philosophe a pris son élan , s'est imposée au monde. Sartre aussi est un écrivain, d'ailleurs moins original et moins pur, mais il pourrait se dispenser de l'être: la vigueur de sa dialethique et la richesse de sa culture suffiraient à le porter"* (p.15) **Simon**, Pierre-Henri *Présence de Camus* - Librarie Mizet: Paris-1961.

Um outro autor enaltece as qualidades literárias de Sartre, ao mesmo tempo em que afirma Camus não ter sido filósofo. Discordamos em parte, sobrteudo porque Michel Winock não considera em Camus a iniciativa em suas declarações à respeito de *O mito de sísifo*, texto pretensamente filosófico, na forma e na intenção especulativa. No entanto, será útil transcrevê-la para mostrar como a transitoriedade no campo da literatura é evidente em Sartre e em Camus: *"Lui seul peut se vanter de réussir tant dedans en une seule personne , de pratiquer tant activités(...) ni Mauriac, ni Gide, ni Malraux, ni même Camus, qui avaient um grand public, mais qui n'étaient pas philosophes.*

Parece-nos que a interpretação seja propositadamente radical para evidenciar a Filosofia de Sartre e a Arte de Camus. Mas a comparação não atenta por exemplo para a carreira dramatúrgica particularmente fecunda de Jean-Paul Sartre, nem para o fato de que publicou um romance antes mesmo de sua obra principal, *O ser e o nada* . E preserva ainda menos a profundidade filosófica presente nos ensaios camusianos_ *O mito de Sísifo* e *O homem revoltado* _ , que apresentam inclusive um notável diferencial evidenciado pela complementareidade do raciocínio camusiano. Portanto, diferenciações qualitativas não poderiam ter lugar nas análises acerca da filosofia sartreana e camusiana: a gama de literatura de que dispuseram revela sobretudo que as distorções baseadas em comparações qualitativas não dão conta da complexidade de suas noções interpenetrantes de Filosofia e Arte.

Esta atribuição de excelência que busca diferenciá-los qualitativamente seria o reflexo ou de uma maior repercussão, ou de um maior reconhecimento de público e crítica, que não poderia, contudo, confiscar-lhes a característica literária primordial: a disposição para exprimir-se no universo literário, despidos de qualquer preconceito fomal que pudesse engessá-los. Preocupados em conformar a escolha do registro literário a uma situação determinada, contribuíram para a literatura do século XX, revelando suas idéias através da forma que melhor se adequava à intenção e ao momento histórico vivido. Essa transitividade será a marca primordial pela qual os pensamentos camusiano e o sartreano lograram exprimir-se, de diversas formas, visando variados públicos e fundamentados por uma ética camuflada até o rompimento definitivo.

Personne n'aurait pu ou ne pouvait égaler Sartre , l'homme orchestre" (p.499- **Winock**, Michel , *Le siècle des intelectuels*- Éditions du seuil , 1997, 1999). E sobre a admiração recíproca: *"Une admiration certaine, mais bornée par des 'si' et des 'mais' qui laissent dernier d'entrée um conflit possible entre les deux écrivains"* (p.501,idem)

Capítulo I: A guerra e a dramaturgia

Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre fez-se notar na Filosofia do século XX após a repercussão de seu estudo sobre ontologia do ponto de vista fenomenológico, isto é, quando utilizou o método fenomenológico para compreender as aparições do ser no mundo. As análises e descrições do ensaio conduzem a conclusões que se destacam pela originalidade.

A revelação de que nossa consciência é constituída por subterfúgios criados por nós mesmos, como quando agimos na "má-fé"[7], percebida em todos os homens sem exceção, é particularmente original. Da constatação de que todo homem escamoteia ou renega o fato de que seu ser será sempre incompleto, fadado ao fracasso e sem possibilidade de definição, poderíamos inferir apressadamente que não há sentido para viver. Diante do aparente pessimismo, a conclusão a que se chega é exatamente a de que não há sentido para o homem, que suas ações e seus desejos não são guiados nem por uma causa que os impulsiona nem se dirigem a um fim pré-estabelecido ou conhecido. A contingência radical seria a lei ontológica para os seres humanos, tanto no que diz respeito ao desdobramento de suas ações, isto é, no âmbito da objetividade concreta, quanto para as vontades, esperanças e ideias que se constituem subjetivamente. Isto é, nem os fatos futuros são presumíveis, nem poderemos premeditar nossos sentimentos e pensamentos que virão. No entanto, o suposto pessimismo desta constatação é ilusório, pois será estabelecido neste ensaio que nosso ser, por não estar fadado a nada nem ser guiado por nada, é absolutamente livre para ser (fazer) o que quiser. O caminho da consciência é absolutamente livre, e as minhas ações são signo daquilo que deverei ser. Constituo-me no tempo e no espaço sendo aquilo que projeto ser, a despeito dos subterfúgios(possibilitados por condutas pautadas pela má-fé) de que disponho para evitar a percepção de minha incompletude insuperável. Em resumo, o que Sartre desejou nos apontar em seu texto de análise ontológica foi justamente a inconsistência do ser do homem, mas para

7 Ver capítulo 2 da Primeira Parte de *O ser e nada (* op.cit,p.92 a 115)

evidenciar o fato de que vivenciaremos a auto-promessa de constituição plena agindo. Sua valiosa contribuição para a história da filosofia decorre dessa análise minuciosa: movimento da consciência que busca preencher-se na medida em que seu ser é, contrariamente, o não-ser, eterna busca de ser acabado, contínuo deslocamento para um sentido que se extraviará necessariamente, movimento guiado pela certeza de que nada nem ninguém poderá barrar nossas escolhas a não ser nós mesmos.

A consciência é a nossa liberdade. E a liberdade para Sartre é nosso único dado ontológico: depois da redação de *O Ser o Nada* a história da filosofia passa a contar com uma inspeção detalhada do Ser que rejeita inclusive a ideia de uma essência que o gerasse, guiasse ou constituísse. O ser livre, o não-ser do homem, está completamente, para o bem ou para o mal, absorto em sua contingência fundamental. O homem está sozinho e sem ter a que se fiar a não ser em suas infinitas possibilidades de ação. Deve portanto, por poder, "desbravar" o seu caminho livremente.

Para compreendermos o processo de construção de *O ser e o Nada*, será preciso retornar aos primeiros escritos de Sartre[8], bem como situá-lo no contexto histórico de suas primeiras produções literárias. É sabido que antes da eclosão da guerra e de sua prisão, o filósofo declarava-se e agia apoliticamente, dedicando-se sobretudo aos estudos filosóficos, especificamente aos estudos sobre a fenomenologia hursserliana e a ontologia heiddegeriana, e interessando-se timidamente por assuntos políticos, afirmação reforçada pelo fato de que nas eleições de 1936 Sartre não se apresentou para votar[9].

Mesmo no seu conto mais significativo e no romance escritos antes da Segunda Guerra (*O muro* e *A Náusea* [10]), percebemos a intenção de interpor na história criada inquietações posteriormente notadas em *O ser e o Nada*, como a compreensão filosófica da consciência,

8 Visando o o propósito dessa pesquisa, não nos deteremos nos ensaios de Filosofia de Sartre anteriores a " O ser e o nada". O percuso se delineará a partir desse ensaio, exatamente porque o surgimento da tese sobre a liberdade ontológica será o fundamento a partir do qual pretenderá, no decorrer de sua obra de pós-guerra, uma aproximação com o marxismo. Elegemos, todavia, dois textos anteriores a " O ser e o Nada" que, embora sejam um conto e um romance, revelam à sua maneira o projeto de exame da consciência individual em Sartre.

9 cf. p.ex **Contat** e **Ribalka** (Op.cit. .p.27- Cronologia) Também em *Sartre*- **Bertholet**, Denis Èdition Perrin, 2005: *" La victoire électorale de mai a fait plaisir à Sartre, mais n'a secoué son indifférence. Il n'a pas voté"*(p.169)

10 Conto publicado primeiramente na *La nouvelle revue française* , número 286, julho de 1937, p.38-62; e que depois fez parte da reunião de contos com título homônimo , editado em janeiro de 1939 (cf. p.26 e p.67 de **Contat e Ribalka**, op.cit); **Sartre,** Jean Paul , *La nauseé*- Gallimard: Paris-1938

abordando a questão da existência através do auto-exame. Além disso, não percebemos nessas narrativas a iniciativa de abordar o tema da intersubjetividade sob o viés da compreensão da alteridade como centro das relações humanas. Sendo assim, não podemos dizer que haja nestas histórias interesse em compreender como se daria uma conformação intersubjetiva que adequasse ou amenizasse os conflitos vividos, seja nas questões mais objetivas(caso de *O muro*)seja nas questões postas a si mesmo pela consciência(caso de *A Náusea*).

A consciência individual, o indivíduo como centro de suas próprias decisões, era já nestes textos o objeto de análise e eixo investigativo, balizando a redação das histórias e revelando os protagonistas, Roquentin e Ibbieta, como consciências individuais escolhendo agir no mundo. Nessa medida, nenhum agente exterior terá mais influência nas ações de ambos do que suas subjetividades, que se encarregarão e se responsabilizarão sozinhas de suas escolhas .

Seu primeiro romance publicado, *A Náusea*, retrata a vida de um historiador, Roquentin, que num dado momento de sua vida percebe a inconsistência de seu ser, angustiando-se a propósito dessa auto-revelação. Inebriado com essa "tomada de consciência" , começa a interrogar-se sobre sua existência e tenta frustradamente dotá-la de um motivo que a justifique. Ao verificar que estamos "à deriva" no mundo e que nada nos atém ou nos torna perene para nele nos eternizarmos, Ronquentin sente-se "abandonado". A partir de então a náusea irrompe seu ser; ela é o sentimento angustiante que experimentamos no exato momento da percepção do "abandono".

Isto equivale a dizer que todo o percurso traçado em busca de ordenação que explique nossa existência é, num momento específico e arrebatador, lançado para fora e dá lugar à percepção da contingência fundamental dos fatos que seguem sem explicação ou causa. Percebe-se a influência filosófica aplicada à questões implícitas no romance: o filósofo dispõe de um lugar e de um personagem para situar e vivificar um esboço das teorias ontológicas que desenvolverá no detalhe em seu ensaio de 1943. Em *La force de l'âge ,* Simone de Beauvoir nos dá a oportunidade de ver qual era o estímulo de Sartre para a redação deste romance: *"exprimir sob uma forma literária*

verdades e sentimentos metafísicos".[11]

Os textos posteriores de Sartre mostrar-se-ão - sobretudo *O ser e o Nada* - empenhados em desenvolver a noção de que a existência concreta deveria ser nosso único parâmetro filosófico , isto é, depois do espanto causado pela conformação do pensamento metafísico ao plano terrestre (que no caso de Roquentin é vivido pelo sentimento da náusea) é tarefa humana interpretar por e para si este mundo. Toda a realidade é humana, tudo o que chamamos mundo, essa união significante entre os homens e as coisas, é humano. Todo fenômeno que se apresentar ao homem será para que este o interprete segundo seus próprios, e únicos possíveis, instrumentos de avaliação. Para além do homem, só há ou engano (se enxergarmos a realidade através de uma raiz transcendente que a gerou) ou estaticidade (as coisas, os objetos, sem a valoração humana não possuem, em si mesmos, sentido).

Ao mesmo tempo, Sartre acompanha o desenrolar das Guerra Civil espanhola, que teve início em julho de 1936[12], e que, na obra de Sartre, é interpretada pelo conto *O muro*. É a primeira manifestação literária de Sartre em que retrata confrontos surgidos de diferenças políticas: o personagem Pablo Ibbietta é capturado e intimado a delatar seus companheiros. Fiando-se na certeza de que nenhuma escolha sua modificará o absurdo daquela condição, mente dizendo que o líder da insurreição está escondido no cemitério. Ele o faz mais por desapego à sua vida - conclusão à qual chega na espera pela sua "sessão" de tortura - que para proteger seu líder. No entanto, pelo fato de que duas consciências não estão nunca conectadas - nem convergem para um sentido que resultaria numa conformação -, a delação mentirosa passa a ser verdadeira, pois o delatado muda seu roteiro original de fuga e esconde-se, traindo-se sem o saber, no cemitério. Ou seja, Sartre

11 .. exprimer sous une forme littéraire des vérites et des sentiments métaphysiques". Citado por **Contat** e **Ribalka** (op.cit.,p.63) do livro *La force de l'âge* de Simone de Beauvoir. Além disso, nessa organização de escritos sartreanos nos é revelado percurso de Sartre até a publicação de *A Náusea*. As constatações mais importantes são duas: o fato de que a idéia de " A náusea" surgiu primeiramente no outono de 1931 como um ensaio intitulado *La Légende de la vérité*, cuja alteração para romance fora proposta por Simone de Beauvoir e aceita por Sartre. A outra constatação é que o romance fora enviado para a avaliação intitulado *Melancolia* e que Gaston Gallimard propusera a alteração, também aceita, para *A náusea*. (p.62,idem)

12 É possível dizer que os dois textos de Sartre, o romance e o conto, são concebidos, senão ao mesmo tempo ao menos durante um mesmo período de elaboração.

constrói uma história sobre conflitos que se dão por causa de diferenças políticas, mas a intenção do conto, o motivo pelo qual foi escrito, é precisamente o de ilustrar a tese de que há um "muro", não como local efetivo de execução dos prisioneiros, mas simbolicamente existente entre duas consciências. A individualidade insuperável, a consciência independente e auto-gestora, seria de fato, para Sartre, naquela época, barreira para a conformação de vontades e desejos, sejam eles políticos ou individuais.

O filósofo está "engajado", no período anterior à guerra, na análise da consciência no nível individual, isto é, numa análise da maneira como o homem deverá se relacionar com os objetos que o rodeiam, mesmo que estes objetos sejam as outras pessoas[13].

Até em seu texto mais engajado, anterior à segunda guerra mundial , cujo cenário é a guerra civil espanhola, a ambientação de um conflito político é, todavia, pano de fundo para o desenvolvimento de questões filosóficas que estariam em germe e que ele desenvolveria posteriormente em seu ensaio eminente : a manifestação da consciência individual num mundo que lhe é hostil pelo fato de que este mundo constituído de coisas(objetos) e de pessoas que são apreendidas pela consciência também como objetos(porque seus pensamentos são inescrutáveis para todo aquele que não os pensa) serve como empecilho(ou móbil) para o seu livre trânsito. Tanto no romance como no conto já estão presentes as questões filosóficas que prepararam de certa forma a análise da atividade da consciência (sua liberdade) que se percebe num mundo constituído (facticidade) e constituível por ela (atividade livre do indivíduo). As barreiras e possibilidades existenciais inscritas pela consciência no mundo, e o espanto que elas nos causam desde então, permeiam o enredo das duas histórias e fazem com que elas possam ser classificadas como iniciativas brilhantes do jovem escritor.

Pensamos então que antes da Segunda Guerra Mundial e de todas as questões intelectuais e políticas que ela suscitará ou imporá, o filósofo empenhou-se em preparar os temas que estarão

13 O Outro encarado como objeto é uma das teses centrais desenvolvidas na forma de uma análise da consciência diante do outro, presente em *O ser e o Nada,* precisamente na Terceira Parte do livro: "O para-outro" cf. **Sartre**,J.P - *L' Être et le Néant* -Gallimard-Paris -1957

presentes em *O ser e o nada*, publicado durante a guerra.

Analisamos assim as duas obras não-filosóficas de Sartre não para diminuí-las ou acusá-las de mero uso da literatura para inserir arbitrariamente conceitos e vocabulário filosófico, desrespeitando os limites de cada registro: o conto e o romance não são definitivamente a explicitação crua do pensamento filosófico sartriano. Ao contrário, têm o mérito de ilustrar concepções filosóficas através da extrapolação dos limites do ensaio, registro que, em sua grande maioria, não apresenta referências diretas a situações concretas. Sartre consegue conciliar e até mesmo preparar suas questões filosóficas posteriores mediante o ofício de escritor de romance e de contos. Dessa maneira iniciou sua carreira de escritor de romances e contos ao mesmo tempo em que desenvolvia e escrevia textos filosóficos, nos quais a capacidade para argumentação e sua erudição filosófica apresentada rendeu-lhe um notável reconhecimento como escritor de Filosofia.

Sartre empreendeu uma obra de grande magnitude. Tanto no que diz respeito aos seu tamanho (724 páginas de densa argumentação) quanto ao propósito filosófico nela contida. O título do "ensaio de ontologia fenomenológica" é um fiel indicador do que se verificará em sua leitura. Pensar a ontologia a partir da fenomenologia é inquirir a respeito do ser sob uma perspectiva de que esse ser só será compreendido se for considerado como situado num mundo, isto é, ou percebido pelos homens(no caso dos objetos-coisas), ou através das ações (humanas) que nos constituirão.

O ser e o Nada fornece-nos uma análise das experiências que escolhemos vivenciar para nos constituir, sempre em relação com a exterioridade, ou seja, em relação com as coisas e com os outros, mas do ponto de vista de uma consciência que deseja "manejar" estes objetos. E é por causa dessa constante busca de constituição para ser que o nosso ser, o ser do homem, é cunhado, pela primeira vez, precisamente neste ensaio, como não-ser. É impregnado pelo nada que permeia, estimula e possibilita a existência humana. Nosso ser é sempre incompleto, sempre inacabado, inconstituível. É justamente o inverso ontológico dos objetos, que são, e cujo ser é estático, até mesmo quando os significamos para utilizá-los, objetiva ou subjetivamente. O ser, para Sartre, são

ou seres dos objetos ou o ser de um outro humano que objetificamos no momento em que o abordamos pela atividade consciente que transcende-se a si e ao objeto para enfim apreendê-lo.

É claro que Sartre não faz este raciocínio para reduzir os homens a coisas. Sua insistência reside primeiro na tese de que consciência é pura transcendência, ou seja, dirige-se sempre para fora (de) si na busca incessante de compreensão do mundo. E que cada consciência, cada homem, empreende da mesma forma esse movimento para fora. Isto equivale a dizer que todos os homens, cada um a sua maneira, são uma consciência transcendente que deseja apreender os objetos que se lhe apresentam. A sua subjetividade é central em qualquer relação que se estabeleça. Mesmo que todas as circunstâncias, adversidades ou facilidades influenciem a maneira como a consciência interpreta o que aborda, o único juíz, que poderá ser o portador de decisão, é o próprio indivíduo.

Sartre, em 1943, ano de publicação de *O Ser e o nada* (e também de *As Moscas*), estava suficientemente convencido de que a consciência individual era a única medida possível para a nossa ação no mundo. O ensaio veio para comprovar as teses esboçadas em seus escritos anteriores, qual seja, a de que o homem é refém de sua própria consciência, ele é obrigado ontologicamente a tomar decisões em todas as situações em que está necessariamente engajado. Mesmo que não deseje fazê-lo, a liberdade é um dado ontológico que o obriga a escolher. A liberdade, tradicionalmente referida a um desejo e eventualmente a uma conquista, para a qual nos dirigiríamos sem a certeza de a obter, é pela primeira vez identificada ao ser humano. Somos apenas liberdade e nada mais. Nossas ações a exprimem a todo momento e não temos a alternativa de não a exercer. Desse modo, somos também responsáveis pelas consequências de nossas ações, na medida em que são os únicos agentes propulsores das ocorrências neste mundo. Sendo obrigatoriamente livres, somos igualmente responsáveis por nossa liberdade.

Pablo Ibbieta, personagem delator de *O muro* é o símbolo de que as preocupações sartreanas desde os primeiros escritos até o ensaio tendiam para a inquirição do funcionamento da consciência do agente, isto é, de sua subjetividade diante da facticidade. Embora a ação de Ibbieta estivesse

referida a um movimento político – naquele momento demasiado incipiente para ser completamente compreendido -, as indagações sartreanas não se baseavam , por exemplo, no levantamento da questão acerca da resposta fascista ao anarquismo latente numa Espanha dilacerada na Guerra civil. A questão principal que se coloca no conto é: em que medida nossas escolhas individuais repercutem no mundo? Delatar ou mentir equivale a salvar um companheiro de luta? No fundo a intenção filosófica do conto é a mesma de *O ser e Nada.*

As questões morais, no conto, se diluem nas inúmeras possibilidades que não são nunca adequadamente apreendidas pela consciência alheia. A intersubjetividade é uma quimera, uma impossibilidade ontológica. Ibbietta não delatou, mas causou a morte do companheiro. Some-se a isso que não mentiu por heroísmo, mas por indiferença e desprezo por sua própria vida. Em outras palavras, o que o Outro faz ou fará é, no momento da ação, inapreensível para mim(podendo causar inclusive, se estivermos numa situação-limite, sua morte), constituindo assim por um lado uma deficiência de minha consciência, mas que, por outro, representa o privilégio da interpretação arbitrária acerca dos dados que se nos apresentam. É por isso que Sartre insiste nesta apreensão dos outros como objetos colocados diante de nós por nossa subjetividade. É da constatação da individualidade de nossa consciência que surge a tese de que o móbil da ação é de exclusividade de seu autor.

Embora se esboçe questões filosóficas no romance e no conto, será no terreno da argumentação que Sartre alcançará notoriedade. Essa posição atribuída não diminui entretanto a qualidade literária e até a força política do conto, que poderia servir como veículo de denúncia para as torturas e mortes ocorridas na Espanha. E *A Náusea*, ainda que claramente prenhe das reflexões que se verificarão no ensaio posterior, constitui por si uma significativa representação da obra romanesca de Sartre. Mas queremos contudo ressaltar e destacar uma obra de fôlego como *O ser e o nada*, que exprime notavelmente tanto a erudição necessária para compô-la como exibe a preparação paciente da argumentação que visa a uma conclusão convincente.

Além disso, a construção de conceitos a partir da retomada da argumentação de outros pensadores possibilitou a emergência de novas concepções, ao mesmo tempo incorporadas e contrapostas à tradição. Sobretudo porque estas concepções trouxeram consigo a originalidade que se é observada nas linhas deste ensaio. Para justificar a existência de um ser que se constitui fazendo-se no mundo, isto é, através de suas ações e não anteriormente a elas, Sartre empreende uma descrição fenomenológica do Ser que culmina numa conclusão acerca da liberdade humana. A originalidade está certamente presente na abordagem da questão pela viés ontológico, bem como pelo método fenomenológico. Mas percebemo-la sobretudo pela subversão do vocabulário filosófico tradicional, permitindo desse modo definir o ser do homem, seu não-ser, como sendo a própria liberdade.

Antes de *O ser e o nada*, a tradição filosófica pensou, na maioria das vezes, o conceito " liberdade" por intermédio da dicotomia liberdade/necessidade. Neste ensaio, contudo, a liberdade é descrita como a única necessidade a que o homem está "condenado", justamente porque Sartre conseguiu extrair de suas análises acerca do Ser conclusões de cunho antropológico. Longos períodos de descrição e compreensão do ser dos objetos, do não-ser do homem, do movimento perpétuo da consciência, das condutas de má-fé, da relação entre as consciências etc, serviram para revelar ao final do ensaio a intenção de antropologizar a ontologia, mediante a estatização (objetos) das coisas e a consequente obsolescência das mesmas – se abordadas sem nenhuma relação conosco - e revelando o constante e transcendente movimento da consciência que nos dota de atividade própria, não obstante a incompletude de que padecemos em nossa existência. Sartre desprendeu-se portanto da tradição, utilizando-a[14] certamente, mas ultrapassando seus limites ao revelar a existência da liberdade ontológica como necessidade humana. Em poucas palavras, o homem é livre a despeito de o querer. É necessário que sejamos livres.

14 Como podemos comprovar , por exemplo, pelas inúmeras referências a Descartes(retomando e assentindo à teoria do *cogito* para ultrapassá-la, fazendo-o ao descrever uma atividade da consciência- o *cogito préreflexivo*- que se daria antes ou em concomitância ao que Sartre chama de *cogito-reflexivo).(* cf.p.20 e segs, *O ser e o Nada* op.cit , nas quais há esse alargamento da concepção do *cogito* cartesiano).

É portanto devido ao ensaio de ontologia fenomenológica que podemos dizer que Sartre, no terreno da argumentação, redigiu uma obra de excelência, inscrita na história da filosofia como a primeira tese que identifica totalmente o homem com a liberdade.

Albert Camus

Albert Camus, assim como Sartre, alcançou notoriedade no meio literário no começo da década de 1940, precisamente em 1942, ano de publicação de *O estrangeiro*. Com a publicação deste romance, Albert Camus, naquele momento um funcionário de jornal, vindo anos antes da Argélia, provou de imediato a recepção efusiva:

"Esse estranho romance, cujo sucesso foi tão rapidamente considerável e que colocou Camus na vanguarda dos escritores de pós-guerra."[15]

É possível a partir da observação dos caracteres de seu personagem, enxergar uma interpretação de mundo por trás dessa narrativa. A história é protagonizada por um homem comum, que tem poucos amigos, que namora uma garota que não ama, que não vê sua mãe com frequência. A princípio, este enredo parece não ter força para ser pretexto de um romance. Mas o esboço de desconfiança se esvai no momento em que a irrelevância existencial é escancaradamente revelada e funde-se ao cotidiano de Mersault, descrita mediante a narrativa seca e direta do autor, fraturando a eventual expectativa de que o romance aspire a qualquer tipo de alento ou "saída" existencial. Camus economiza na descrição, sugerindo um personagem alheio ao mundo e desapegado de desejos. Nada na história é contagiante ou alegre; o leitor é, ao contrário, precavido do marasmo, reforçado pela angustiante apatia que o calor escaldante ajuda a impor. Meursault, o herói do romance, é um homem despido de sonhos, sem muitas esperanças, que vive uma vida sem aventuras. É um personagem passivo, varrido pelas circunstâncias impostas pelo mundo e pelos outros homens. Mas é justamente a simplicidade do personagem e a indiferença dele em relação ao mundo e a do mundo em relação a ele que são, nessa obra, retratados com genialidade.

Meursault é visto de antemão como um criminoso pela sociedade, não somente por causa

15 *"Cet étrange roman , dont le succès fut si rapidement considérable et qui plaça Camus au premier rang des écrivans d'aprés guerre ..."*. Roger **Quilliot** escreve uma apresentação do romance na qual enfatiza o fato de que a história de *O estrangeiro* é desvinculada do primeiro romance de Camus escrito mas não publicado, *La mort heurese*(publicado postumamente em 1971). Não há, para Quilliot, salvo o estilo, semelhança entre os dois romances. p.1912- **Camus**, Albert- *Théâtre, recits et nouvelles* Gallimard,1962-org. Roger Quilliot

do crime que de fato cometeu[16], mas sobretudo porque permanece indiferente àquilo que muitos consideram importante do ponto de vista das convenções sociais. Para ele pouco importava casar-se ou não; entristeceu-se quando sua mãe morreu, mas não caíra em prantos; assustou-se com a morte do árabe causada por ele, mas não a lamentou a não ser na ocasião em que estava sendo questionado num tribunal. Enfim, todas as regras moralizantes não eram para ele nem mesmo motivo de reflexão, indignação ou angústia. Ele permanecia indiferente a elas. Até o dia em que se viu julgado, exposto pela "demonstração" retórica da fraqueza de seu caráter; "decifrado" mediante o resgate de sua atitude resignada frente à sua namorada e da ausência de desespero diante do leito de morte de sua mãe; "alertado" para o fato de que não tinha muitos amigos e que, portanto, era demasiado soturno e potencialmente capaz de cometer um crime. A articulação que a sociedade, representada pelo júri, fazia entre suas ações, sua moral e sua capacidade criminosa não eram entretanto suficientemente apodíticas a ponto de convencê-lo de seu erro de comportamento fundamental. Nem mesmo o contrário, o evidente absurdo das conclusões advindas de julgamentos morais, completamente desvinculados da ação criminosa cometida, era para ele objeto de contestação ou de defesa. Para Meursault tudo aquilo era apenas estranho. Ele vivia nesse mundo como um estrangeiro por não conseguir ou querer adequar suas ações àquilo que lhe prescreviam como ideal ou correto.

Além das implicações filosóficas que podemos extrair da observação dos caracteres do protagonista, destaca-se, artisticamente, a utilização de frases curtas, bem como a adequação da linguagem simples às características igualmente tacanhas de Mersault. É uma grande composição romanesca, seja pela originalidade da forma, seja pela adequação do enredo do romance aos temas existenciais debatidos na década de 1940.

Ao contrário de Sartre, Camus fez-se notar principalmente nesse registro. Seus três romances publicados em vida exprimem o traço individual do Camus artista. Além do romance

16 Mersault mata um árabe na praia. cf. *O estrangeiro* -op.cit

supracitado, *A peste* e *A queda* [17] são obras que retratam de alguma forma as questões camusianas norteadas pela proposição de uma ética, trazidas do debate contemporâneo e da vivência dos momentos históricos em que foram publicados.

A peste é uma alegoria da ocupação nazista, metaforicamente ilustrada pela presença de uma peste sofrida a partir do momento em que ratos caem mortos pelas ruas. Imediatamente depois, as pessoas também começam a morrer. A questão moral subsumida a esse texto é justamente se deveríamos abandonar a cidade e assim escaparmos da morte quase certa, ou se deveríamos ajudar (o personagem Rieux, médico, poderia) as pessoas que ali estavam doentes. Rambert, jornalista, apartado de sua esposa por causa do fechamento preventivo da cidade de Oran, deseja desesperadamente evadir-se o mais rápido possível dali. São questões que o próprio Camus se colocava durante a Ocupação, pois fora forçado a permanecer na França enquanto sua esposa estava na Argélia. Como Rambert, ele também trabalhava como jornalista. Sabemos que Camus desejou voltar para a Argélia, mas, impedido, forçado ao exílio de sua terra natal, atuou na Resistência mesclando coragem(para escrever num jornal clandestino) e humanismo (definido pelo tom e conteúdo de seus editoriais), cuja expressão encontra-se no artigos do periódico *Combat* [18].

Escrito em julho de 1947, o romance é um trabalho que certamente utiliza material auto-biográfico, mas que não lança mão do artifício de alocação de fatos reais, e nem se empenha em reviver nostalgicamente uma eventual atividade heróica – o que denota uma decisão particularmente feliz do autor. Pelo contrário, ao lermos *A peste* ficamos a par da impossibilidade de adequação, heroísmo, conivência ou até mesmo de relativa pacificidade durante a Ocupação[19], mas encontramos em suas passagens a clara indicação da necessidade moral de ajuda mútua que numa

---

17 *A peste* - **Camus**, Albert - Rio de Janeiro: Opera Mundi: 1973-Trad. Graciliano Ramos-
La chute - **Camus**, Albert Paris: Gallimard; 1956

18 *Combat* foi um periódico nascido da Resistência e oficializado após a retirada das tropas nazistas. Camus engajou-se na Resistência através de seus editoriais no *Combat*, atitude que poucos escritores adotaram à época. É possível encontrar todos os editoriais escritos organizados em ordem cronológica e por assunto em *Camus à Combat : éditoriaux et articles d'Albert Camus, 1944-1947*- édition établie, présentée et annotée par Jacqueline **Lévi-Valensi-** Paris : Gallimard, 2002

19 Esse livro de Camus é uma alegoria da Ocupação nazista. O texto de **Sartre,** *Paris sob ocupation* (in *Situations I* -Gallimard,1947) descreve uma situação bem menos constrangedora do que a metaforizada em *A peste* (op.cit.) de **Camus**. Veremos adiante que as interpretações da guerra dependerão da maneira como cada um a viveu.

situação adversa, como a Guerra, era, para Camus, imprescindível para a sobrevivência coletiva.

Situação histórica dos autores

Para compreendermos as diferenças fundamentais entre Albert Camus e Jean-Paul Sartre é preciso, antes de tudo, relembrar o período histórico em que os dois escritores estavam situados. Nascidos e criados em países muito diferentes, países unidos apenas pela subserviência da colônia em relação à metrópole - a Argélia era "neo-colônia" da França - de que podemos aferir semelhança somente no uso da língua francesa imposta pelo colonizador.

A diferença de formação e construção intelectual entre Sartre e Camus - embora ambos tenham se formado em Filosofia-, somada ao fato de terem vivido realidades sociais e econômicas senão opostas, ao menos discrepantes, são elementos que não podem ser negligenciados, principalmente porque a competência e formação filosófica será um dos temas na polêmica dos anos 50 .

Conheceram-se pessoalmente[20] em Paris durante a ocupação nazista, numa sala de teatro para assistirem à estreia de *As Moscas* de Sartre. Foi o início de uma amizade que se estendeu por quase dez anos e que terminou amargamente, num embate intelectual conhecido pela contundência das críticas mútuas, e em virtude de suas discordâncias políticas. A esse propósito, a passagem do livro *Camus soleil et sombre* de Jean Grenier descreve-nos o momento do encontro e as possíveis razões que puseram fim à amizade dos escritores:

"Assim começa uma relação, depois uma amizade que se acabará, em 1952, por uma polêmica retumbante. Poderíamos aliás imaginar dois homens mais dessemelhantes por sua origem social, sua formação intelectual, sua maneira de ser e pensar?"[21]

20 Digo pessoalmente porque ambos ao se encontrarem já conheciam a ainda exígua obra literária do outro. Aliás, Albert Camus escrevera um artigo sobre *A Náusea* no *Alger Republican* em 20 de outubro de 1938 e sobre *O muro* em 12 de março de 1939. Os elogios dão o tom dos artigos.(cf.pxxxi- **Camus**, Albert- *Théâtre, recits et nouvelles* -op.cit) Sartre escreve nos *Cahiers du Sud* em fevereiro de 1943 uma *Explicação de O estrangeiro*, reeditado em *Situations I* -Paris : Gallimard, 1947 : cf. **Contat** e **Ribalka**- *Écrits de Sartre*, op.cit.). Sartre compreende e enaltece o romance de Camus: *" O estrangeiro é uma obra clássica, uma obra de ordem, composta a propósito do absurdo e contra o absurdo"* (p.132, **Sartre** -*Situations I*- trad. Cristina Prado -Cosacnaify-2005) . Os elogios fazem, a meu ver, justiça ao Camus romancista e confirmam a calorosa recepção de seu primeiro romance publicado.

21 *" Ainsi débute une rélation, puis une amitié qui se terminera , em 1952, par une brouille retentissante. Pouvait-on d'ailleurs imaginer deux hommes plus dissemblabes par leur origine sociale, leur formation intelectuelle, leur façon*

Albert Camus nasceu e viveu na Argélia até 1940, onde estudou filosofia sob a tutela de Jean Grenier, com o qual estabeleceria uma longa amizade. Foi na Argélia, em 1936, que Camus conseguiu obter o diploma de estudos superiores, defendendo a tese intitulada " Metafísica cristã e neo-platonismo". Foi ali também que desenvolveu suas primeiras atividades jornalísticas no *Alger republican*, bem como fundou com alguns amigos o *Théatre du Travail,* atuando também na *troupe Radio-Alger* [22] em excursões teatrais mambembes pelo interior da Argélia. Depois o *Théatre du travail* passa a se chamar *Théatre de Equipe,* em razão das discordâncias de Camus com o Partido Comunista, ao qual era ainda filiado[23]. *N*esse período, alterna suas atividades no teatro com as jornalísticas. Ao partir para a França passará, contudo, a desempenhar, exclusivamente, a função de jornalista na clandestinidade, em virtude de sua enorme responsabilidade de redator de *Combat*, e só voltará a pensar em atuar no teatro alguns anos mais tarde, curiosamente a convite de Jean- Paul Sartre[24].

Desde a época em que viveu na Argélia, Albert Camus caracterizou-se pela capacidade de desempenhar múltiplas funções ao mesmo tempo. Para se sustentar , dedicou-se a vários empregos, como o de trabalhar no serviço metereológico da Faculade de Argel ou como vendedor de peças de automóveis[25], mas também aproveitou a oportunidade de participar das excursões, discussões e montagens teatrais de sua *troupe*, atividades sabidamente as mais agradáveis para Camus[26]. Parte no

---

*d'être et de penser? (*p.151,**Grenier**, Jean- *Albert Camus : soleil et ombre : une biographie intellectuelle* - Paris : Gallimard, 1987)

22 cf.p.xxx e xxxi da apresentação de Jean Grenier em **Camus** , Albert - *Théâtre, recits, Nouvelles,*op.cit

23 Lançaremos mão do argumento presente no pequeno livro de Vicente **Barreto**. O "teatro do trabalho" funciona amadoristicamente e envia seus recursos ao "Socorro operário internacional". Desde o rompimento de Camus com o partido comunista,entretanto, o nome do grupo não tem mais razão de ser e passa a se chamar "Teatro da equipe": *"Este teatro se propunha a dar a a Argel um teatro que levasse ao público boas obras sem preconceitos políticos ou religiosos"* (p.17- **Barreto**, Vicente *Camus vida e obra* - Paz e Terra -segunda edição).

24 Camus aceita e depois recusa o trabalho:*" Coment Camus fut-il mêlé à cette affaire? C´etait à lui que Sartre avait d'abord confié la mise em scène et le rôle de Garcin. Selon Simone de Beauvoir, il se retira après l'arrestation d'Olga [Kechélivitch, amiga de Sartre e de Bouvoir] parce qu'il ne se sentait pas qualifié pour diriger des acteurs professionnels"* (P.26- *L'actualité de Huis Clos em 1944* - in **Galster**, Ingrid - *Sartre, vichy et les intellectuels*- L'Harmathan, 2001)

25 cf. pxxx – **Camus**, Albert- *Théâtre, recits, Nouvelles*, op.cit

26 A citação que segue é uma transcrição de um discurso cujo título é *Porquoi je fais du théâtre?* e que foi veiculado na Tv no dia 12 de maio de 1959: *"Comment? Pourquoi je fais du théâtre? Eh bien , je sui souvent demandé. Et la seule réponse que j'aie pu me faire jusqu'à present vous paraîtra d'une décourageante banalité:tout simplement parce q'une scène de thèâtre est de un des lieux du monde où je suis heureux"* (p1721,idem) Adiante no texto faz uma declaração reveladora: *" Et en ce qui concerne le théâtre, la conciliation est automatique puisque pour moi le théâtre est justemente le plus haut des genres littéraires et en tout cas le plus universel"* (p.1726, idem)

entanto para Paris, em 1940, após não ter conseguido se engajar na Guerra devido à saúde instável (sofria de tuberculose) e devido à pressão dos órgãos oficiais, que combatiam através de uma censura cerrada o jornal no qual trabalhava. Albert Camus, tendo vivido na Argélia durante a infância e adolescência, e iniciado seus estudos filosóficos no país africano, ruma para a França no ano de 1940 para trabalhar como jornalista no *Paris-Soir* a convite de Pascal Pia, com quem já havia trabalhado no jornal *Alger Republicano*[27].

Estava, porém, com seu retorno marcado, de volta à Argélia, para o dia 21 de novembro de 1942. Mesmo ciente de dever permanecer em Panelier, local próximo de Saint-Etienne, cuja altitude amenizaria os efeitos da tuberculose, Camus era saudoso do sol argelino e do clima quente do país africano. Não se habituou não só ao clima de Panelier (região montanhosa e por isso mais apropriada para reduzir os efeitos de sua doença [28]) mas insistia, o que se comprova em inúmeros escritos[29], que o clima europeu exalava uma certa tristeza que não estaria desvinculada do fato de seu território ser, para Camus, inóspito.

Francine Camus, sua esposa em 1940, parte sozinha para a Argélia no intuito de procurar trabalho e de encontrar um lugar onde pudessem se fixar. Nesse intervalo, os aliados desembarcam na África do Norte em 8 de novembro e os alemães invadem a Zona sul da França no dia 11 do mesmo mês[30]. A partir de então torna-se impossível sua evasão da França para a Argélia. Sua residência passa a ser, portanto, as montanhas de Panelier, longe de sua esposa e gozando apenas de algumas excursões a Paris (notadamente em janeiro e junho), até novembro de 1943.

---

27 p.xxxii- **Camus**, Albert- *Théâtre, recits, Nouvelles*, idem

28 **Grenier** nos relata que Albert Camus passou, a despeito do tratamento pneumático, sérias privações de saúde, de comunicação e de tranporte nas montanhas: *" Comme les communications étaient difficiles et qu'il détestait le train , il lui arrivait, en dépit de ses poumons malades, de faire à bicyclette les 60 Km de côte qui séparaient Saint-Éienne du Panelier"* (p.xxxii-idem)

29 Podemos perceber o desconforto de Camus em meio ao clima temperado da Europa (qué é o de *Malentendu*) contrastando com algumas passagens de livros cuja descrição enaltece o clima quente. Destacaremos um trecho de *Bodas em Tipasa*, extremamente indicativo de sua preferência : *"Com o rosto molhado de suor, mas o corpo fresco no tecido leve que nos veste, exibimos, todos, a lassidão feliz de um dia de bodas com o mundo"* (p.11 -**Camus** *Bodas em Tipasa* : Difel: São Paulo trad. Sérgio Millet,1964). Vejamos, como contraponto, uma anotação dos *Carnets* (de maio de 1935 a fevereiro de 1942), sobre Paris, em maio de 1940: *"Ce qu'il y a d'exaltant: la terrible solitude. Comme rèmede à la vie en societé: la grande ville(...) Le corps ici n'a plus de prestige. Il est couvert, caché sous des peaux informes"*(p.205)

30 Cf. p.150- **Grenier**, Jean, op.cit.

Foi numa dessas visitas a Paris que ele pôde ter pela primeira vez contato pessoal com Sartre, na ocasião da pré-estréia da peça *Les Mouches.* É nesse ano também que Sartre convida Camus para fazer parte da peça *Huis clos.* Interpretaria o personagem Garcin e também dirigiria a peça.

Estas poucas idas a Paris foi uma das formas que Camus encontrou para se distrair. Esta distração só era possível porque, mesmo com a cidade ocupada pelos nazistas alemães, a efervescência cultural não havia sido mitigada pelos ocupantes. Os teatros eram, nesse período principalmente, locais privilegiados[31] onde aconteciam as discussões públicas sobre os temas em voga, onde pensadores e público - blindados pelo apelo estético que o ambiente teatral naturalmente propaga - punham em prática o debate contemporâneo sobre as questões mais importantes, ainda que essas questões tivessem sido apresentadas sob a forma metafórica e mítica (*As Moscas* sendo o exemplo mais notável) ou mediante sugestões ainda mais sutis que preconizavam o diálogo e a sinceridade em tempo de conflito mundial (exemplificado por *O mal-entendido*).

Camus lembra desse período de restrições e de solidão como um dos piores de sua vida[32]. Contudo, para nós surgiria como compensação artística, como empreendimento de um revoltado[33] que não aceita sua condição de sofrimento, o legado desses anos difíceis, traduzidos pelo espantoso, soturno e admirável texto de *O mal-entendido*. Foi exatamente nessa época de exílio forçado que

---

31 *" Le théâtre connaît un grand sucess. Lors de la saison 1943-1944, 800.000 spectateurs se present dans les Salles parisiennes"* (p.329-**Muracciole**, Jean François - *La France pendant la seconde guerre mondiale*- Librarie generale Française, 2002). Muracciole comenta também a repercutida frase de Sartre sobre a ocupação: *" Me comprendra-t-on si je dis à la fois que l'Ocupation était intolerance et que nous nous en acommodions fort bien? On connaît la celébre phrase de J.P. Sartre qui resume le paradoxe de la création artistique et intelectuelle sous le régime autoritaire qui fut l'État français. Si Sartre entendait ainsi souligner la table rase que la défaite avait provoquée , force est de constater qu'en dépit des contraites et de la lourde tutelle de Vichy, l'art et la culture , loin de dépérer connurent un singulier epanouissement sous l' Ocuppation "* (p.319,idem)

Albert Buesche escreveu um artigo na imprensa alemã sobre *As Moscas* cujo título é *Um liberador bizarro*, no qual sublinha, a despeito do título escarnecedor do artigo, a grande popularidade de que goza o teatro em Paris. Dele as pessoas se serviam tanto para evadir-se da realidade quanto para discuti-las num ambiente ainda semi-interdito: *"Selon lui, le théâtre est la seule soupape par où s'ecappent les sentiments politiques refoulés"* (p.24, **Galster**,op.cit)

32 *" A mon avis, si l'enfer existitait, il devait ressembler a cet rues interminables et gris où tout le monde était habillé de noir"* (p.xxxiii- **Camus**, Albert- *Théâtre, recits, Nouvelles*, op.cit)

33 O termo revoltado é estratégico na obra de Camus, sobretudo a partir da publicação de *O homem revoltado*.**Camus**, Albert- *L'homme révolté*- Gallimard: Paris-1951). Grosso modo, o termo designa todo aquele que não se conforma com sua situação no mundo. O ensaio dedicará suas linhas a elencar as diversas formas de revolta através da história e culminará numa diferenciação entre dois tipos de revoltado: o artista e o revolucionário.

Camus pôs no papel a ideia da peça - devido não só aos efeitos que o clima adverso lhe impôs, mas também como fruto da observação do momento bélico mundial. A experimentação de uma situação profundamente constrangedora para ele, rendeu-lhe, talvez a contragosto, a ocasião de conceber o que mais tarde tomou forma com o texto da peça.

Jean-Paul Sartre, por sua vez, naturalmente familiarizado com o ambiente e com o clima francês foi, contudo, mobilizado para servir na Alsácia no 2 de setembro de 1939; é transferido de local inúmeras vezes até ser aprisionado em definitivo, em meados de agosto de 1940, no *Stalag* XII D ,em Trèves, onde ficou até sua liberação no final do mês de março de 1941.

Ou seja, os dois pensadores tem ao menos em comum o fato de ambos terem sido, por força militar, obrigados a residir num lugar que não escolheram. Camus, que havia fugido da censura de seu país de origem, desejava entretanto retornar para a Argélia . Buscara frustradamente na França a liberdade de imprensa que lhe havia sido retirada em sua terra natal. Encontrou na Europa trabalho como jornalista, mas teve ao mesmo tempo que se refugiar nas montanhas para arrefecer os efeitos da tuberculose. Permaneceu no frio, afastado da vida social da metrópole, em tratamento permanente nas montanhas, privado de sua esposa e do clima norte-africano.

Sartre que, antes da guerra, lecionava no Liceu Pasteur, fora conduzido à divisões militares para servir ao exército. Mesmo tendo sido deslocado do lugar onde trabalhava e escrevia[34] , não há indício de que ele tivesse sido infeliz naquelas condições. Empreendeu no cativeiro cursos sobre a filosofia heiddegeriana e escreveu uma peça amadora intitulada *Bariona* para ser interpretada por ele próprio ao lado de seus camaradas prisioneiros. Cabe transcrever uma de suas lembranças desse período - numa referência direta à peça escrita para ser encenada no dia de Natal - para notarmos

34 Antes da Guerra, Sartre já havia escrito alguns textos de escopó estritamente filosóficos de expressão: *A imaginação*, Jean Paul **Sartre** ; [Trad] Luiz Roberto Salinas Fortes,- São Paulo : Difel, 1964) , *O imaginário : psicologia fenomenológica da imaginação* Jean-Paul **Sartre** ; edição revista por Arlette Elkaïm-Sartre, tradução de Duda Machado- São Paulo, SP : Editora Atica, 1996 ; *Esboço de uma teoria das emoções*- Jean-Paul **Sartre** , Rio de Janeiro : Zahar, 1965.(estes textos foram preponderantes para a formação da filosofia sartreana exposta em " O ser e o Nada" (op.cit.)

Além desses, *A Náusea* (op.cit.), a coletânea de contos *"O muro* (op.cit.). É relevante observarmos também que a idéia de *O Ser e o Nada* era já esboçada e escrita em cadernos particulares; no entanto, foi na prisão que ele logrou finalizar seu ensaio mais importante. Note-se também o fato de que antes da guerra Sartre não havia escrito peça alguma. Sua atividade dramatúrgica iniciou nesse período.

que a experiência não foi, ao menos aparentemente, um engodo para Sartre:

Para mim, o importante dessa experiência foi que, prisioneiro, eu podia dirigir-me aos outros prisioneiros e evocar nossos problemas comuns. O texto era pleno de alusões à situação do momento e perfeitamente claro para cada um de nós" [35]

Nas lembranças de sua permanência sob a vista dos militares, não há nenhuma linha cujo tom seja de desprezo por aquela condição, antes declarou certa satisfação em poder viver em comunidade e num sistema de ajuda mútua. Esta peça, cujo enredo representava a ocupação romana num vilarejo da Judéia, foi a primeira manifestação dramatúrgica de Sartre, antecipando o tom metaforicamente crítico presente em sua segunda peça *As Moscas*. Um resumo breve nos ajudará a justificar essa aproximação.

Bariona é o chefe da comunidade judaica submetida ao jugo dos romanos. Ele, através do ato de recusar mais um aumento de impostos, estabelece que mais ninguém no vilarejo deverá ter filhos. No entanto, chega-lhe a notícia, contrariando-o, de que no vilarejo vizinho de Belém nascera uma criança anunciada como o Messias. Ao mesmo tempo, sua mulher lhe diz que está gravida. Em meio ao burburinho sobre a messianidade do menino de Belém, ele escolhe proteger a criança que os romanos desejam matar. Despede-se de sua mulher para morrer por Jesus, que é salvo.

A despeito do enredo sobre o Messias e do que esta escolha de tema pode representar de estranho em relação à totalidade da filosofia de Sartre, a peça é antes de tudo uma alegoria da ocupação. Nessa primeira experiência autoral de Sartre no teatro, o texto, absolutamente pertinente para ser encenado na noite de natal, está sobrecarregado, bem como em *As moscas*, da situação-limite na qual o personagem Bariona tem de fazer uma escolha capital. Ele pode proteger o menino Jesus (esperançoso da promessa de libertação do povo judaico) e morrer, ou assentir ao jugo dos romanos . Ele escolhe morrer pela esperança de libertação futura do povo judaico.

---

35 *"Pour moi, l'important .dans cette experience était que, prisionnier, j'allais pouvoir m'adresser aux autres prisionniers et évoquer nos próblems communs. Le texte était plein d allusions à la situation du moment et pafaitment claire pour chacun de nous"* (p.374 **Contat ,**op.cit. apud de Sartre publicada em 1968 no *Avant- Scène Thèâtre* -número 402-403-p.33-4)

É preciso ressaltar o fato de o prisioneiro Sartre empreender uma crítica, ainda que indireta, à ocupação nazista. Bernard Henry-Levy defende no livro *O Século de Sartre* a resistência do filósofo aos nazistas desde o início da Guerra e, certamente, até o seu fim. Rebate, nesse declarado manifesto de defesa de Sartre, críticas que pudessem colocar em dúvida os objetivos políticos da peça; ironiza os detratores que o fizeram enxergando nesta peça inspirações metafísicas, e insiste no fato de que a peça é datada, encenada por e para prisioneiros e na presença de religiosos[36]. Mas é sobretudo quanto à significação, à mensagem sugerida pelo mito universal do resistente que se arroga o direito de intervir numa situação adversa, que este autor atrela o conteúdo "metafísico" ao objetivo de cunho político em questão:

" .. quanto ao que diz respeito à significação, não metafísica mas política, do texto, quanto ao que concerne a sua inscrição na situação do campo de prisioneiros e da época, as alusões são transparentes, as correspondências entre a vida da Judéia no primeiro século e a vida num país ocupado pelas legiões nazistas são incessantes, e a mensagem da peça é, consequentemente, inequívoca[37].

Tratava-se portanto de uma crítica ao achaque nazista e à imposição da submissão ao poderio militar, mas servia principalmente como incentivo ou assentimento a uma atitude extrema em que o perigo e o receio de morrer deveriam assujeitar-se à necessidade de agir em combate à opressão. Mediante a percepção de que a veiculação de uma ideia poderia ser empreendida através da figura mítica, Sartre pela primeira vez utiliza o artifício de rejeitar o jugo imposto através de uma crítica implícita. Sem dúvida é o esboço de uma estratégia literária de que ele se servirá nas peças seguintes e que foram encenadas nas entranhas da ocupação, isto é, em Paris, cujas representantes são *As Moscas e Huis Clos*.

36 O curso supracitado sobre Heiddeger era ministrado para os *curés* (padres) da prisão (cf. **Contat** e **Ribalka,**op.cit)

37 Pag.311-2 **Levy ,**Bernard Henry- *O século de Sartre- inquérito filosófico* - trad. Jorge Bastos Editora Nova Fronteira: Rio de Janeiro-2001

Liberdade asfixiada e as alternativas de resistir

Dissemos anteriormente que o primeiro encontro entre Sartre e Camus aconteceu graças a uma das "excursões" de Albert Camus a Paris, no período em que vivera nas montanhas, em Panelier, sob tratamento da tuberculose. Mas isto aconteceu apenas em 1943, quase no fim da guerra. Antes do encontro, viveram de maneira completamente distintas e escreveram ou estavam preparando textos dramatúrgicos cujas conclusões opõem-se justamente no ponto em que propõem a maneira pela qual o homem deve fazer uso de sua liberdade. O tratamento da questão da liberdade nestas peças será o início de uma incompatibilidade de concepções ainda não declarada, que se verificará sobretudo no texto de suas peças, montadas e encenadas durante a Guerra.

As concepções de *As moscas* e de *O mal-entendido* carregam, em menor ou maior grau, os traços de seus escritos anteriores, mas consistem prioritariamente em ser o indício mais claro da inevitabilidade da contenda que se tornou uma discussão pública. Figura nas peças uma tomada de posição com relação à violência e à alteridade humana que nos dá uma pequena mas significativa amostra das posições éticas sartreanas e camusianas, objeto de discussão na rusga intelectual pública entre os ex-amigos, perpetuada até morte de Albert Camus.

Sartre, que permanecera prisioneiro em Trèves até março de 1941, volta a Paris com o intuito - movido pela constatação da gravidade da situação - de desenvolver atividades clandestinas. Funda, ao lado de Maurice Merleau-Ponty, Simone Beauvoir e outros intelectuais, o grupo resistente "Socialismo e liberdade". O ímpeto clandestino naufraga em outubro do mesmo ano devido à pouca organização e à ausência de comprometimento de seus integrantes. Para agravar a situação, Sartre tem de lidar com a recusa de alguns intelectuais franceses de fazer parte do grupo[38].

38 A volta a Paris: *" Liberé em mars de 1941 sur un faux certificat medical , il se empresse de mettre sur pied à Paris em groupe de resistence qu'il baptise ' Socialisme et Liberté", qu'il veut également eloigné des gaullistes et des communistes, y compris quand ceux-ci entrent massivement dans la résistance à fin de juin 1941"* (p.494, **Winock**, Michel, op.cit)

E a esperança no recrutamento: *"Au cours de l'eté 1941 , aprés son retour de captivité et alors quíl essaie de recruter quelques grands noms pour son groupe de resistance ' Socialisme et liberté', Sartre, em compaigne de Simone de Bouvoir, est passé voir Gide, residait à Cabrés, prés de Grasse"* Interessante notar que Sartre e o "Castor", apelido de Simone de Beauvoir, viajaram - de bicicleta! - pelo interior da França em busca da adesão dos intelectuais.

Decide então dedicar-se a escrever suas peças representadas durante a Ocupação, concomitantemente à publicação de *O Ser e o Nada* e ao exercício da profissão de professor no liceu Condorcet[39] (contratado para essa função um mês antes da dissolução do grupo " Socialismo e Liberdade").

É motivo de debate, sobre a efetividade da resistência de Sartre, a controversa função profissional exercida pelo filósofo durante a ocupação. Ingrid Galster em seu artigo *Sartre à Condorcet,* que compõe o livro *Sartre, vichy et les intellectuels*, é uma das principais detratoras da aceitação de Sartre em ser professor no liceu. Para a autora, Sartre não deveria ter aceitado a condição de substituir um judeu que fora destituído do cargo por motivações apoiadas no ideal nazista de purificação. As análises de Galster, baseadas em diversos documentos da época, persistem em desmistificar a idéia de que Jean-Paul Sartre teria sido um dos expoentes da Resistência. A autora adverte-nos a não esquecer o fato de que aceitou o emprego, o que designaria conivência ou apatia da parte do filósofo diante das imposições nazistas baseadas em preconceitos anti-semitas.

Sua permanência no liceu seria portanto índice de que Sartre ou não havia compreendido as intenções eugenistas do nazismo, ou que a aceitação do cargo é simplesmente signo de sua abstenção. Os resgates documentais da autora e suas observações sobre a conduta de Sartre deparado com esta situação constrangedora são suficientemente consistentes e parecem justificar sua reprovação.

Galster reconhece no entanto as intenções subversivas de Sartre, evidenciada na letra de seus textos, durante e depois da ocupação, mas também insiste, nesse artigo, que o fato de que aceitou substituir um professor judeu no Liceu Condorcet é uma "mancha" não só indelével mas indescupável na carreira do filósofo :

Sim, uma parte do público compreendeu que As moscas seria um signo de recusa, sim, O ser

(p.491,idem)

39 Sartre será professor no liceu Condorcet até junho de 1944 (**Ribalka e Contat,**p.28,op.cit.)

e o Nada *entusiasmou os jovens. Sartre era, já sob Ocupação, a cultura que contestava a ordem dominante, mas que vale esta contestação diante do fato de que legitimou ao mesmo tempo a política anti-semita de Vichy pelo simples fato de ensinar onde ensinava?* [40]

Mas nenhuma reprovação retroativa de conduta, mesmo que esteja correta, será bastante para retirar dos diálogos de *As moscas* e de alguns parágrafos de *O ser e o Nada* o conteúdo contestador do nazismo e o apelo de liberdade repercutido nas ruas ocupadas da cidade de Paris. A peça cumpriu o papel de divulgar a nova teoria e o ensaio tratou de justificá-la, calcado na longa argumentação cuja inspiração remonta, como vimos, aos primeiros escritos, argumentativos ou não, de Sartre.

A divulgação da nova teoria mediante a apresentação de *As Moscas* foi importante no sentido de responder à tímida recepção imediata da obra filosófica. Poucos intelectuais perceberam naquele momento a importância do ensaio, devido naturalmente ao tempo de assimilação que uma obra dessa amplitude demanda, aliado à dificuldade e estranhamento causados por um original estudo de ontologia e a consequente e revolucionária concepção de liberdade humana. Por isso, logo após a publicação, pouco ou nada se discutiu sobre o ensaio[41].

Sartre conseguiu no entanto revelar sua concepção de liberdade por meio da peça contemporânea ao ensaio. Pôde revelar as ideias que estavam "escondidas" em *O ser e o Nada* mediante a explicitação dramática e fiel que o texto de *As moscas* revela em relação à obra de Filosofia. Desse modo, as questões filosóficas que Sartre desenvolvera durante os anos anteriores foram explicitadas não apenas aos acadêmicos, mas também à população parisiense que ia ao teatro. E essa popularização do novo conceito de liberdade foi a maior contribuição de sua montagem, na qual o tema da liberdade (tal como é apresentado no ensaio) é vivificado pelas ações de Orestes,

40 *" Oui , une partie du public a compris que Les Mouches étaient um signe de refus, oui, L'être et le Néant a enthousiasmé les jeunes . Sartre était, dejà sous l'Occupation, le culture qui constestait l'ordre dominant mais qui vaut cette contetstation face au fait qu'il legitimait au même moment la politique antisémite de Vichy par le simple fait d'enseigner là où il enseignait?"*(p.106 **Galster**, Ingrid- " Sartre à Condorcet" in" Sartre, vichy et les intellectuels",op.cit)

41 *"Achevé au début de 1943, le livre parut en été et, étant donné les circonstances, passa à peu près inaperçu. Il fallut attendre 1945, année où la vogue soudaine de Sartre attira sur son oeuvre maîtresse une attention qu"aucun ouvrage philosophique n'avait connue précédemment..."* (p.86- **Ribalka e Contat-**,op.cit)

herói da peça que leva até as últimas consequências a tese sartreana que define a liberdade como um dado incontornável. Foi a oportunidade de demonstrar ao público parisiense, através da dramaturgia, algumas convicções filosóficas habilmente camufladas pela escolha de um mito da antiguidade grega e embasadas pela contemporânea publicação de sua teoria da liberdade humana[42].

Num outro *fron*t estava o escritor argelino. Seus escritos, publicados durante a Guerra ou encenados imediatamente após a Ocupação, constituem uma trilogia que ele próprio chamou de trilogia do absurdo. A trilogia é constituída pelo ensaio *O mito de Sísifo*[43], pelo romance *O estrangeiro* e pela peça, encenada após o armistício, *Calígula* [44]. Para o nosso propósito entretanto, a peça, em virtude da data em que foi encenada e pelo tema desenvolvido(interessante mas improfícuo para os nossos objetivos aqui) não será abordada.

Já citamos como Albert Camus em *O estrangeiro* conseguiu transmitir o sentimento de apatia de seu herói diante de uma sociedade "escravizada" pela vontade de justificação e ordenação. É justamente o absurdo de sua condição que faz com que Meursault se esquive das amarras sociais às quais ele, aliás, não se sente pertencente. Sua inatividade denota passividade em relação a um mundo cuja única lei, se houvesse, seria a absurdidade de seu efeitos. O herói não se debate, não contesta, simplesmente porque sabe que nada do que fará terá sentido a ponto de imprimir lógica num mundo no qual o absurdo está indesejavelmente presente. O desejo de lógica é vão. O absurdo reina e cabe a nós nos conformarmos a ele como melhor pudermos.

A guerra faria, desse modo, parte desse amontoado de absurdos, completamente despidos de lógica, aos quais estamos submetidos. Resta-nos contudo empreender uma resistência capaz de afastar a apatia que tomou conta de Mersault e que não lhe permitiu enfrentar as acusações de que

---

42 Não é o que pensa Ingrid **Galster** que critica , em seu livro *Sartre, vichy et les intellectuels* (op.cit), a suposta construção de um mito em redor da figura do Sartre que atuou na resistência. Para esta autora , as peças de Sartre contestavam o regime de Vichy, mas não podem ser colocadas no mesmo nível de importância que a resistência clandestina levada a cabo por outros escritores (Albert Camus, por exemplo). Ademais, as peças sartreanas encenadas durante a ocupação não poderiam, segundo a autora, ter sido compreendidas pelo público em geral mediante o cotejamento com seu principal texto filosófico, ainda desconhecido: *"La dimension philosophique et politique des " Mouches" n'était apparement acessible que pour certains intellectuels qui connaissent la philosophie de Sartre et qui, en plus, disposaient du texte paru chez Gallimard avant la création"* (p.20,idem)

43 Albert, **Camus-** *Le mythe de Sisyphe – essai sur l'absurde*- Gallimard-1942

44 Albert, **Camus-** *Calígula*- Rio de janeiro : Civilização Brasileira-1983, trad. Maria da Saudade Cortesão

fora vítima. Se sucumbiu, é porque não foi capaz de observar que o absurdo do mundo não é motivo para desistirmos dele, mas somente um dado que não deve sobrepôr nosso empenho e alegria de viver.

É justamente a questão desenvolvida em *O mito de Sísifo- ensaio sobre o absurdo,* o primeiro longo texto de argumentação escrito por Camus. Este ensaio sobre o absurdo engendra a vantagem de desenvolver um tema particularmente interessante para o período histórico em que foi publicado.

Primeiramente, parece não ser obra do acaso sua redação e sua publicação em 1942. Pois as discussões que nele encontramos são passíveis de ser comparadas à época da Resistência e permite-nos dizer que a intenção de Sísifo, o prisioneiro que reiteradas vezes arrola a pedra que leva ao cume da montanha- pois a pedra torna a descer infinitamente – é a mesma do europeu que padece na Segunda Guerra mundial com menos de 30 anos de intervalo.

A reconstrução da Europa é também comparável à insistência de Sísifo. Isto porque os conflitos entre as nações varriam mais uma vez todo o esforço de paz e as guerras pareciam se repetir indefinidamente. Mas o que Camus quer de fato explicitar em seu ensaio não é, como poderíamos supor, que o mundo não tem solução. Procura antes de tudo enaltecer, pelo contrário, a disposição humana de recomeçar mesmo nas situações mais adversas e desesperadoras. É um elogio do homem por um lado, mas que comporta também uma ressalva: o absurdo está presente também nesta iniciativa humana de busca da felicidade, pois o encontro definitivo com esse estado ideal é impossível.

O absurdo verificava-se naquele momento no desejo de reconstruir algo que acabara de ser destruído, pois o mesmo estará novamente (e sempre) vulnerável e poderá ser doravante potencial alvo de incontáveis ofensivas, que não podemos prever. O homem absurdo, o Sísifo moderno, deve estar ciente de suas incapacidades e debilidades diante de um mundo também absurdo, mas deve por outro lado alegrar-se por sua renascente capacidade de se fortalecer frente a uma situação

aparentemente impossível de ser enfrentada. É exatamente esta a situação de Camus (aliás, a de muitos homens que viviam na Europa) durante a Guerra. E a maneira como ele empreende sua luta contra o nazismo, bem como seus discursos contra a violência, merecem ser destacados.

Diante da opressão alemã, o artista desempenha um arriscado papel de porta-voz de uma parcela[45] do povo francês no jornal clandestino *Combat*. Suas posições acerca do conflito mundial estão presentes em seus editoriais, que revelam um Camus consciente da exata medida entre a necessidade de resistir diretamente - e talvez até violentamente - ao opressor nazista e a urgência em caminharmos no sentido de arrefecer os ânimos, mediante o estímulo para as condutas pacificadoras. À frente do jornal clandestino, utilizado por Camus como veículo difusor de algumas de suas proposições éticas, consegue conciliar a precisão de seu estilo literário com uma fina capacidade de reconhecimento da necessidade de se estabelecer novas propostas de conduta humana para o momento do término da guerra . Jacqueline Lévi-Valensi , em sua apresentação da compilação desses editoriais que organizou, atenta para o retrato de um extraordinário escritor que se tornou também um notável jornalista na medida em que o relato dos fatos eram sempre acompanhados de propostas de mudança:

A exigência moral , a reflexão política e ética, a vontade de participar da restauração da França, a esperança de uma revolução social pacífica mas fundamental trazem a esse comentário da atualidade uma dimensão que ultrapassa de maneira singular o escopo habitual dos artigos de jornal"

E revela-nos a robustez de sua intenção moralizante ao se dirigir aos homens que irão reconstruir um novo mundo saído da guerra:

"... A introdução da moral na política, a necesidade de uma linguagem clara de uma verdadeira justiça, para os homens e para os povos" [46]

---

45 Importante enfatizar a parcialidade da opinião contrária aos nazistas, na medida em que havia também os quietistas e os colaboracionistas do governo Vicky.

46 *"L' exigence morale, la refléxion à la fois politique et éthique, la volonté de participer de la restauration de la France, l'espoir mis dans une révolution sociale pacifique mais fondamentale apportent à ces commentaires de l'actualité une dimension que dépasse singulièrement la portée habituelle des articles de journal (...)";*
"...la introduction de la morale dans la politique, la necessité d'un language clair et d'une véritable justice, pour les hommes et pour les peuples" - Camus à Combat : éditoriaux et articles d'Albert Camus, 1944-1947- édition établie, présentée et annotée par Jacqueline **Lévi-Valensi**- Paris : Gallimard, 2002 - p.102

Sem entrar no detalhe do conteúdo dos editoriais, é possível dizer que Camus participou ativamente da resistência à Ocupação e ao governo Vicky utilizando um veículo de grande importância no que diz respeito tanto à coragem que se atribui aos seus integrantes, que arriscaram a vida para escrevê-lo, imprimi-lo e distribui-lo, quanto à quantidade de leitores que *Combat* conseguiu reunir, principalmente no fim da Guerra.[47].

47 Albert Camus foi convidado, também para esse jornal, por Pascal Pia: *" tous les témoignages accordent pour rappeler que c'est Pascal Pia qui, àutomne 1943, introduit Camus, sous son pseudonyme de Bauchard, dans l'équipe du journal"* (p.35,idem)

Trincheira literária privilegiada: a dramaturgia

Parece-nos não ter sido vão revistarmos algumas produções literárias anteriores ou concomitantes às peças *As moscas* e O *mal-entendido*. Também pensamos que revistar os momentos históricos pelos quais passaram os dois escritores foi relevante para compreendermos ,por um lado, as motivações para a empresa dramatúrgica e, por outro, diferenciar as propostas éticas presentes nas peças que analisaremos.

Em seus textos publicados antes das peças, enxergamos um ponto de partida temático no pensamento dos filósofos, que são, respectivamente, a liberdade e o absurdo. Ponto de partida do qual surgiriam inúmeras extensões, em variados registros literários, mas nunca com a mesma utilização do artifício mítico como fora utilizado em *As Moscas* e *O Mal- entendido*[48]. O uso da mito justifica-se, devido à circunstância adversa de submissão ao ocupante, situação que impunha, pela presença da polícia nazista, o constrangimento físico ou moral a quem tratasse as questões mais delicadas de forma direta.

Nossa regressão ao passado dos escritores, imediatamente anterior à apresentação pública dos dramas, bem como a retomada dos textos que os antecederam ou serviram de aporte teórico para sua redação, permitiu-nos compreender a trajetória intelectual dos escritores como um mosaico (a utilização de uma variedade de registros literários comprova-o) que se compõem sem se desvirtuar da convicção ético-filosófica fundamental da qual partiram e que sustentaram com raras modificações significativas. Denotam ainda uma intransigência em relação ao imperativo ético de cada uma das convicções, revelando primeiramente por meio das peças a discrepância entre as noções axiológicas iniciais e culminando no rompimento da amizade em razão das posteriores e enérgicas recusas mútuas dessas noções.

48 O uso do mito em *As moscas* é longamente analisado por Caio **Lyudivik** em *Sartre e o pensamento mítico : revelação arquetípica da liberdade em as moscas*- 2007- Editora Loyola. Em *O mal-entendido*, cujo enredo fora extraído de um *fait divers* provavelmente real, o mito da volta e morte do filho pródigo ecoava por toda a Europa desde a Idade Média. Ademais, a atmosfera mítica do caso é, a meu ver, acentuada pelo julgamento de Meursault sobre o caso que lera no jornal. (ver também nota 62)

Veremos a importância das peças para a relação intelectual entre os pensadores verificando suas especificidades na transposição de ideias primeiramente trabalhadas[49] no registro da argumentação, e depois desenvolvidas em registros posteriores a elas.

As peças, além de uma contestação da situação vivida na França, são sobretudo o marco de uma preparação consciente dos pressupostos morais cujos exemplos são os personagens e o desfecho de seus dramas. No seio da Ocupação, de forma velada e evitando o risco de ser submetido à censura, expuseram suas concepções acerca das atitudes que devemos privilegiar em situações-limite, isto é, situações em que lidamos com o perigo de a nossa vida ser suprimida em virtude de nossa decisão.

São, de partida, alegorias da guerra, encenadas durante a guerra, debaixo dos olhos da polícia nazista. Mas são mais do que isso, são visões particulares que visitam o terreno da Moral, concepções que não nasceram apenas de um rompante artístico, nem em Sartre nem em Camus, mas foram o resultado do processo de constituição de suas filosofias aplicada à situação específica em que viviam.

49 Os ensaios que antecederam as peças foram *O ser e o Nada* e *O mito de Sísifo*, cujos temas principais foram, respectivamente, a liberdade e o absurdo.

As Moscas de Sartre: resistência, liberdade e violência

Em carta à Ingrid Galster, de 1º de julho de 1981, Michel Leiris, crítico de arte que assitiu à peça em sua estréia, nos fornece uma valiosa intrepretação das intenções do drama:

"(...) Esta peça era (...) uma peça perfeitamente atual nas circunstâncias em que foi representada, mas não era de maneira nenhuma uma peça de atualidade. A lição moral – agir segundo a liberdade – era perfeitamente clara, e de um valor geral, de sorte que não me veio ao espírito querer reduzir esta peça a uma mera alegoria do conflito Resistência- Vichy" [50]

Ronald Aronson, em seu recente livro *Camus e Sartre; o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra,* não deixa dúvidas sobre a intenção de Sartre ao escrever a peça e representá-la durante a Ocupação:

"A mais importante mensagem anti-Vichy e anti-alemã da peça é a rejeição de Sartre da culpa e do arrependimento que estão a serviço dos usurpadores e seu chamado a assassinar os assassinos"[51]

E Pierre Henri Simon dá o acento à característica que perpassa toda obra dramatúrgica de Sartre e, que, a nosso ver, apresenta-se com toda a sua força nas ações do personagem Orestes, príncipe da liberdade irrestrita:

"[O outro] é frequentemente meu adversário e, no mundo trágico de Sartre, que inspiram as circunstâncias de uma história violenta e cruel, um adversário armado, mau e impiedoso" [52]

Estas interpretações de *As Moscas* esclarecem definitivamente qual foi o objetivo em fazê-la representar durante a Ocupação nazista. Sartre redige um drama de ataque ao nazismo, promove a recusa de aquiescer à propagação do remorso justificador da derrota francesa, e afasta, com *As*

---

50 *" (...) Cette pièce de Sartre était (...) une pièce parfaitement actuelle dans les circonstances où elle a été representée mais elle n'était nullement um pièce de actualité. La leçon morale – agir selon la liberté – était parfaitament claire , et d'une valeur générale, de sorte qu'il ne me serait pas même venu à l'espirit de réduire cette pièce à n'être qu'une allégorie du conflit Résistance- Vichy" (***Galster,** Ingrid,p.21,op.cit.)

51 p.21, **Aronson**, Ronald- *Camus e Sartre; o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra-2007* -Nova fronteira-trad: Caio Liudivik

52 *"[O outro] il est souvent mon adversaire et, dans le monde tragique de Sartre , qu'inspirent les circonstances d'une histoire violente et cruelle, un adversaire armé, méchant et impitoyable"*p.173,**Simon**, Pierre Henri - *Théâtre Destin* - Librarie Armand Colin-1959-Paris

moscas, qualquer possibilidade de alinhamento com os alemães, mas sobreteudo com qualquer governo que submeta toda uma nação.

A peça foi a maneira pela qual Sartre escolheu resistir e foi através dela que ecoou seu "apelo" pela percepção e manisfestação imediata da liberdade[53]. Podemos dizer que a peça é de resistência porque verificamos o ataque direto à propagação do remorso através dos diálogos do drama.

O povo de Argos, de um lado, por aceitar o incitamento dos governantes e da igreja ao remorso, e Electra, de outro, por ostentar durante muito tempo a vontade de vingança e não consumá-la, são dois exemplos, contruídos por Sartre, cujos perfis retratam tanto a ignorância como a fraqueza daqueles que ainda não teriam identificado seu ser à liberdade.

Não sabemos o que as pessoas de Argos irão fazer, após Orestes revelar-lhes o segredo de que são livres. A peça acaba exatamente no momento do chamado para a percepção do caráter ontológico da liberdade. Todavia, Electra, que por muito tempo desejou matar sua mãe e Egisto, sabendo da morte dos dois, sucumbe ao arrependimento e passará a viver remoendo o passado, negando viver sua liberdade de maneira autêntica. Após o assassinato, repugna imediatamente seu irmão com horror e não aceita o matricídio desejado outrora que ajudou a cometer.

A fraqueza consiste em escamotear a liberdade. Os desejos de Electra, quando realizados, tornaram-se dados insuportáveis na medida em que a realização do desejo estancou a satisfação do desejo reiteradamente irrealizado. Com a consumação do assassinato, abriu-se a porta de um futuro incerto. Orestes a retirou de seu esconderijo e deu a ela um "presente de grego". Por isso, Electra lamenta:

"(...) Tomaste-me tudo. Roubaste uma pobre"[54]

Não poderia haver melhor maneira de retratar a fraqueza de quem abnega a liberdade que

53 A defesa de um Sartre efetivamente resistente à ocupação nazista só pode ser empreendida através da análise da peça *As moscas*. Não ressaltaremos a resistência de Camus nem a defenderemos porque sua atuação deu-se na clandestinidade e, ademais, ninguém a contesta. No caso de Sartre, para aludirmos aos imperativos éticos sugeridos pelas ações de Orestes, é neccessário que estabeleçamos e provemos o caráter subversivo da peça.
54 p.107, **Sarte**, J.P, - *As Moscas* - op.cit

tanto desejou. A imersão de Electra no rancor arrependido é a metáfora do covarde que se esconde atrás de sua ma-fé. Não há portanto nesta peça indulgência para quem não exerça integralmente sua liberdade.

O herói é, ao contrário, o arauto da liberdade ilimitada e exemplo de ação que não teme as consequências, matando os governantes usurpadores e ilegítimos. Instaura na cidade de Argos uma nova lei moral, segundo a qual todos deveriam viver livres da tirania e do remorso. Orestes é o exemplo máximo, no teatro sob Ocupação, de uma tese cuja proposta de ética se baseia na aceitação de qualquer ação contra um governo usurpador.

A despeito dessa evidência, as críticas à falta de engajamento de Sartre na resistência proliferam, o que muitas vezes acaba por abafar o grito de liberdade presente em *As moscas*[55] No entanto, pensamos que nem mesmo a utilização do artifício mítico, embora brilhantemente concebido, foi bastante para esconder do público a proposição ética que o escritor da peça desejava propagar. Apesar disso, alguns críticos da época insistiam em ressaltar suas deficiências estéticas, escamoteando por conseguinte a proposta de imperativo ético que dela se poderia extrair:

A cítica dramática parisiense(...) não apreendeu o sentido político de "As Moscas" visando a atualidade da época, entre eles Alain Lambreaux que tinha sob Ocupação uma posição dominante na crítica teatral. Tomou-se Sartre como mau imitador de Giradoux cuja "Electra" tinha sido retomada algumas semanas antes da criação de sua peça" [56]

Juntando-se a essas críticas há ainda dois argumentos que reforçam o coro para a não-atribuição à Sartre o evidente papel resistente que ele imprime em seus diálogos dramáticos. O primeiro argumento contrário à resistência sartrena refere-se ao seu suposto anti-semitismo ou indiferença pelo sofrimento judeu, já mencionado quando citamos o fato de ele ter aceitado o cargo

---

55 *"s'il y a [no Manifesto de Escritores franceses, na ocasião da épuration, em 9 de setembro de 1944] parmi eux d'indiscutibles resistants .(..) il y en a d'autres dont la 'resisitance' est serieusement discutable, par exemple J.P. Sartre"*(p.622, **Winock**, Michel - *Le siécle des intelectuels* - Éditions du seuil , 1997, 1999)

56 *"La critique dramatique parisienne (...) n'a pas saisi le sens politiques des " Mouches" visant l'actualité de l'époque, y compris Alain Lambreaux que tenait sous l'Ocuppation une position dominante dans la critique théâtrale . On pris Sartre pour mauvais imitateur de Giradoux dont L'Electre avait eté reprise quelques semaines avant la création de sa pièce" (*p.16. **Gaster**, Ingrid *" - Les Mouches sous l'occupation* - in *Sartre, vichy et les intellectuels* ,op.cit)

de professor no liceu Condorcet após a demissão de um professor judeu. Sartre permitiu, ainda, que sua peça fosse montada e encenada num teatro cujo nome foi mudado (chamava-se "Sarah Bernhardt",) para "Théâtre de la Cité", em virtude da procedência judia da atriz homenageada. O outro argumento consiste em acusar o autor de redigir a peça com a mera intenção de empregar seus amigos atores, mas esta condenação é frágil e carece de justificação, pois logra interpretar móbeis íntimos do autor, o que é impossível[57]

No entanto, é sabido, desde 1981, que houve facilitação para a liberação da peça[58] e que os censores estavam empenhados em não aceitá-la em razão de seu conteúdo subversivo, mas permitiram a representação para evitar que sua interdição causassse escândalo[59]

De qualquer maneira, os argumentos favoráveis ou contrários à efetiva participação de Sartre na resistência, não buscam, na maioria das vezes, colocar acento nas referências e influências ético-filosóficas das quais a peça é repleta. A aceitação da mudança do nome do teatro e de substituir o professor judeu, a desistência do grupo clandestino " Socialismo e Liberdade", somados ao fato de que Sartre não viveu na clandestinidade, como Camus o fizera no jornal *Combat,* são evidências comprovadoras de que Sartre preferiu utilizar o meio artístico(ao contrário de outros franceses, que foram para a resistência armada ou exprimiram-se através do jornalismo clandestino) para difundir sua opinião acerca do momento adverso pelo qual os franceses passavam. Que ele não era expoente da resistência, não é questão que se discuta. Que não tenha pegado em armas ou defendido os judeus, é igualmente verdade. Mas que não tenha constestado o regime de Vicky é argumento que se dissipa ao lermos *As Moscas* cotejando qualquer livro de

---

57 O argumento é esboçado, mas ,como podemos perceber no decorrer da citação, é logo abandonado: *" Il a voulu constituer sa carrière , et aider ses proches , mais sa pièce n'était pas um divertissement quelquonque: c'était um signe de refus. Toute le monde l'a senti, certains de ses compatriotes ont compris quel était l'objet de ce refus , quelques uns parmi les Occupants aussi, et ceux qui savaient lire entre les lignes ont pu l'apprendre dans certains périodiques, même à Berlin"* (p.24, **Gaster**, Ingrid - *Les Mouches sous l'occupation* in *Sartre, vichy et les intellectuels* ,op.cit- sublinhados meus)

58 *"selon le lieutenant[Gerhard] Heller, dont les memoires parus en 1981 ont eu en grand retentissemnt , c'est lui qui a facilité l'acceptation de la pièce par les autorités occupantes"* E sobre a persuasão das autoridades censoras: *" Heller aurait pu persuader les autorités du caractère inoffensif des Mouches"* (p.22, ibidem)

59 **Galster** chama a isso de liberalismo tático, posto em prática por Arno Brecker, superior do "facilitador da aceitação", o tenente Gerhard Heller. (p.23,idem)

história sobre a Ocupação Nazista na França.

Por isso é possível dizer que:

"A imagem de Sartre equanto autor resistente foi tributária desta evolução [a desmitificação da resistência, que teria sido apenas um fenômeno de esquerda]. O prestígio de que gozou na Liberação deveu-se em grande parte ao renome que a ele teriam conferido suas peças. Na imprensa liberada,"As Moscas", denegrida pelos críticos colaboracionistas e aclamada nos orgãos resistentes, apareceu como o exemplo mesmo do teatro de Resistência" [60]

As moscas não é só uma peça resistente. É uma peça que incita radicalmente o exercício da liberdade no sentido de justificar até mesmo o assassinato se este se impuser pela causa que abraçou. Os fins de Orestes, o de demonstrar à população argiva o engodo produzido por seus governantes, justificam os meios assassinos que ele escolheu empregar. Não se trata definitivamente de uma iniciativa que utilizou a lenda dos Átridas como artifício meramente estético, que esqueceu as questões bélicas urgentes e contemporâneas, que negligenciou a necessidade de mudança . *As moscas* é, ao contrário, a radicalização do pensamento sartreano que determina - desde *O muro*, passando por *O ser e o Nada* e culminando no drama da liberdade – ser a própria consciência o início e o fim do indivíduo. É a suprema indicação de que podemos fazer com nossa liberdade aquilo pelo qual podemos nos responsabilizar e suportar. É um chamado para guerra inevitável entre as consciências[61] .

---

60 *"L'Image de Sartre en tant qu'auteur résistant a été tributaire de cette évolution[a desmitificação da resistência, que teria sido apenas um fenômeno de esquerda]. Le prestige dont il jouit à Libération était dû em grande partie , à la renommé qui lui avaient conferée ses pièces. Dans la presse liberé , Les Mouches dénigrées par les critiques collaborationistes et, encensées dans l'organe des intellectuels resistants , apparuent comme l'exemple même du théâtre de la Résistance"(* p.147-8 ,**Galster** , Ingrid - *Sartre et eles intelectuells in Sartre, vichy et les intellectuels*, op.cit)

61 A idéia sartreana de que haveria uma " guerra inevitável entre as consciências" é tributária, também, das célebres aulas da década de 1930, assitidas por Sartre na École des Hautes Études, à respeito da filosofia hegeliana,, ministradas por Alexandre **Kojève**. Aliás, toda a geração intelectual francesa contemporânea a Sartre foi influenciada por esta interpretação que atribui às consciências um caráter profundamente violento na sua relação com o Outro. (cf. curso ministrado no segundo semestre de 2009, na Universidade de São Paulo, por Marilena de Souza **Chauí**: História da Filosofia Moderna (Merleau-Ponty:discussões sobre a política.)
Para ler o curso sobre Hegel **,** ver **Kojève,** Alexandre ; *Introdução à Leitura de Hegel ;* Rio de Janeiro: Contraponto EDUERJ 2002, trad. Estela dos Santos Abreu.

O mal-entendido: reconstrução e articulação de uma idéia

A ideia para a redação desta peça remonta a um *fait divers* lido no jornal *L'echo d'Alger* no dia 6 de janeiro de 1935 por Camus:

Terrrível tragédia. Com a ajuda de sua filha, uma dona de hotel mata, para roubá-lo, um viajante que era ninguém menos que seu filho. Sabendo de seu erro, a mãe se enforca e a filha se joga num poço.

O *Dépêche algérienne* publica a mesma notícia, no mesmo dia, assim:

*"**Um homem, que volta para a casa após vinte anos, é assassinado e roubado pela mãe e a irmã que não o teriam reconhecido**"*"[62].

Essa "tragédia" do cotidiano, consumação máxima do absurdo, acontecida em Belgrado, na antiga Iugoslávia, atual Sérvia, irá permanecer no imaginário de Albert Camus e será retomada pela primeira vez nas suas obras em *O estrangeiro* , alguns anos após a veiculação da notícia[63]. Mersault, personagem principal do romance, "vítima" e culpado do assasinato absurdo que cometeu, lê, da mesma maneira que Camus, num jornal, este *fait divers.* Surpreendido com o desfecho do caso, dá um lacônico mas significativo parecer:

"Devo ter lido esta história milhares de vezes. Por um lado, é inverossímel. Por outro, natural. De todo modo, acho que de certa maneira o viajante mereceu e que é preciso sempre furtar-se a jogar" [64]

No contexto da história de *O estangeiro* é importante lembrarmos que Mersault relia este artigo enquanto estava se preparando para ir a julgamento, no qual, como vimos, as interpretações

62 *"EFFROYABLE TRAGÉDIE. AIDÉE DE SA FILLE, UNE HÔTELIÉRE TUE POUR LE VOLER UN VOYAGEUR QUI N'ÉTAIT AUTRE QUE SON FILS. EN APRENNANT LEUR ERREUR LA MÉRE PEND, LA FILLE SE JETTE DANS UN PUITS"-*
"UN HOMME , REVENANT CHEZ LUI APRÉS UNE ABSENCE DE VINGT ANS , EST ASSASSINÉ ET

"DEVALISÉ PAR SA MÈRE ET SA SOEUR QUI NE L'AVAIENT PAS RECONNU" p.155- **Grenier**, Jean, op.cit

63 A peça *O mal-entendido ,* que se baseia nesse ocorrido será encenada em 1944. A recepção teria sido muito ruim: "...Camus fait lire as piece *Le malentendu,* à Marcel Henrard, la génerale au lieu le 25 juin 1944, peu temps aprés celle du 'Huis Clos' de Sartre(...) *Le Malentendu* est mal accuilli..." (p.504-5, **Winock**, Michel, op.cit)

64 *"J'ai dû lire cette histoire des milliers de fois . D'un coté, elle était invraisemble. D'un autre était naturelle. De toute façon, je trouvais que le voyageur l'avait un peu merité et qu'il ne faut jamais jouer"(*p.1182 , **Camus**, - *L'étranger" in Théâtre, recits, Nouvelles*, op.cit)

dos fatos e condutas manifestaram-se através da "interpretação de papéis" que os advogados assumiram na defesa ou acusação do "estrangeiro". A rápida e sutil menção do caso absurdo provavelmente verdadeiro acontecido na Iugouslávia e transferido, no romance, para a antiga Tchecoslováquia[65], seria uma preparação psicológica de Mersault para enfrentar a absurdidade de sua condição e a aceitação da mesma, que comparada ao caso do filho infeliz, seria talvez melhor compreendida. Além disso, a interpretação do caso como "inverossímel mas natural" é um interessante raciocínio que entendemos coadunar com o desenvolvimento argumentativo sobre o absurdo presente em *O mito de Sísifo*. Verifica-se portanto por este exemplo a mais notável articulação temática da obra camusiana, que surge da leitura de um fato lido num jornal, passa pela inserção desse fato real na ficção, articulando-o ao seu desfecho. Podemos inclusive supor que a história real e absurda (no sentido da ausência de explicação lógica para o evento catastrófico) teria estimulado a redação do ensaio *O mito de Sísifo*, cujo eixo para a investigação é a avaliação das ações e dos eventos absurdos de que o mundo está repleto. Sendo, no entanto, essa suposição carente de fontes que a justifiquem, não assumiremos a afirmação de que houve relação direta entre o *fait divers* e o ensaio. Porém, Jean Grenier, em seu livro *Albert Camus soleil et ombre*, no qual há uma detalhada exposição do processo criativo de Camus, ressalta:

"O mal-entendido se apresenta como um drama inteiramente interiorisado e que o espectador conhece o móbil: o absurdo"[66]

E confirma :

"Se Martha é uma figura do revoltado, O mal-entendido *é uma ilustração do universo absurdo"*[67]

A figura do revoltado aparece vivificada pelo personagem de Martha, a filha que não se

65 Interessante notar a mudança dos locais a partir da constatação de que Albert Camus visitou a capital da Tchecoslováquia, lugar que considerou tristíssimo. Além disso, a falta de diálogo presente na peça deveria adequar-se à um clima não apenas frio, mas congelante: *" ... les triste souvenir de Prague, l'exil present, et le fait divers relaté par les journaux algérois, repris dans L'Etranger ancraient trop fortement l'image de l' Europe centrale pour que Camus songeât à situer Le malentendu dans le Paris de 1944"*(p.157-**Grenier**, Jean, op.cit)

66 *" L'Malentendu se présente comme um drame entièrement interiorisé dont le especteur connaît le móbile: l'absurde*"(p.128 **Grenier**, Jean ,op.cit)

67 *" Si Martha est une figure de revoltée , L'malentendu est bien une illustration de l'univers absurde"(*p.158,idem)

conforma com a infelicidade de viver "enclausurada" no hotel em que trabalha, conservando o desejo de viver num lugar em que o clima seja agradável; onde as pessoas, segundo ela, viviam felizes, estimuladas pelo sol e livres do céu eternamente cinza. Camus, aliás, consegue transmitir admiravelmente o asco de Martha em relação ao clima da cidade em que vive, da mesma forma que o fez, inversamente, em *O estrangeiro*, especialmente na passagem em que descreve a confusão mental de Mersault, causada pelo sol forte na praia, situação que culmina no assassinato do árabe.

A personagem Martha é o exemplo do revoltado que não suporta sua condição e que não mede consequências para conseguir o objetivo da mudança. E para conseguir atingi-lo, para mudar da região em que vive[68], para viver sob o sol e na praia, comete, ao lado de sua mãe, proprietária do albergue, latrocínios cujas vítimas são os hóspedes que lá se instalam. Jan, filho da propritária e irmão de Martha, volta depois de 20 anos à terra natal, com o intuito de resgatar mãe e irmã e levá-las para o país onde vive. Mas ele, na esperança de que elas o reconheceriam, não lhes confidencia o motivo pelo qual retornou e insiste em privá-las da verdade, na medida em que ignora a prática assassina das duas. Intrepreta esse papel, leva adiante a mentira que, do contrário, poderia ter levado a um final feliz se tivesse dito: " Sou seu filho e seu irmão. Estou de volta, rico, e pretendo levá-las desse frio e inóspito lugar, para outro onde o sol abunda e as pessoas são felizes" Mas não diz. Constata-se então o absurdo da situação: quais motivações levaram Jan a ocultar-se de sua mãe e irmã? Ele estaria contrafeito por elas não o reconhecerem de imediato? Queria simplesemente intrepretar o papel do forasteiro rico que vai gratuitamente a uma cidade em que não há atrativo algum? Não o sabemos. O autor não dá as pistas dos motivos de Jan. Justamente porque é em razão de nossa ignorância constitutiva, de Jan em relação à sua família assassina e à das mulheres em relação ao filho rico e pródigo, que será possível a Camus articular o tema do absurdo ao desfecho real, lido numa página de jornal, num dia qualquer de 1935.

---

68 A idéia de que o sol e o mar são símbolos da felicidade e o desejo, propugnado por Martha, de evadir-se para onde sempre há calor e mar, são aqui sintetizados: *"Cette pièce, au fond trop artificielle et trop noire, sauvée seulement par la perfection de l'écriture, est traverse par l'image de la plage et de la mer comme par um leit-motiv ou se symbolise l bonheur"* (p.202, **Simon**, Pierre Henri - *Théâtre Destin* - Librarie Armand Colin-1959-Paris)

O absurdo presente na peça consiste sobretudo na demonstração desse solipsismo subjetivo, nesse muro em que a desejável intersubjetividade esbarra, na ignorância mútua dos desejos, na insincera interlocução que acarreta em perigos que não prevíamos[69]. Uma simples palavra de Jan mudaria sua situação e a das mulheres. Jan é o culpado de sua morte. O culpado pela morte de sua família, que se mata após saberem quem mataram. E, principalmente, culpado pela tristeza de sua mulher que o houvera advertido sobre a ocultação de sua identidade. O diálogo simples e direto teria impedido a catástofre:

"A falta de sinceridade, que constitue a culpabilidade de Jan, não consiste somente em seu gosto pela disfarse, mas sobretudo em sua infidelidade para consigo, na ausência de um limite reconhecido"[70]

É também nesse sentido que Hiroshi Mino, em seu livro *Le silence dans l' oeuvre de Albert Camus*, intrepreta o desfecho da peça, preconizando o diálogo como uma advertência contra os embustes e indicando a utilização de uma linguagem simples como alternativa para contornarmos o absurdo de nossa condição:

"Camus observa , um pouco mais tarde, que a tragédia de O Mal-entendido sanciona a recusa de uma linguagem simples: Se o herói de O Mal-entendido tivesse dito: Eis-me aqui e sou seu filho, o diálogo seria possível e não ambíguo como o é na peça. É preciso portanto salvaguardar a todo custo o diálogo, que favorece a luta dos homens contra o absurdo"[71]

Pierre Henri Simon afirma categoricamente que a inspiração para o drama provém diretamente das reflexões centrais dos seus ensaios, um anterior à peça, cujo tema é o absurdo, e o outro posterior, cujo tema é a revolta. A articulação dos temas é ainda mais explícita para este autor:

69 Além do silêncio de Jan, é importante notar que o silêncio do mundo é também signo do absurdo em nossa existência : *" Jan, dans le Malentendu est entraîne à la catastrophe par le mensonge quíl commet , em partie par jeu, em partie par la force des choses"* **Mino**, Hiroshi *Le silence dans l' oeuvre de Albert Camus*- Librarie José Corti , 1987

70 *"Le manque de sincerité , qui constitue la culpabilité de Jan, ne consiste pas seulement en son goût du deguisement mais surtout en son infidelité à soi-même, en l'absence d'une limite reconnue"(*p.120 -**Gay-Crosier, Raymond-** *Envers d'un echec : étude sur le théâtre d'Albert Camus* ;Paris : Minard, 1967)

71 *"Camus observe, un peu plus tard, que la tragédie du Malentendu sanctionne le recus d'un langage simple: ' Si le héros du Malentendu avait dit : Voilá c'est moi et je suis votre fils, le dialogue était possible et non plus en port à faux comme dans la pièce'. Il faut donc sauvegarder à tout prix le dialogue, qui favorise la lutte des hommes contre l'absurde"(*p.105 - **Mino**, Hiroshi, op.cit)

"O Mal-entendido nos deixa portanto bem pouco acima do ponto zero do pensamento de Camus: é ainda o drama do não-sentido fundamental e da revolta estéril. O apelo à felicidade, que é o amor e a justiça, atravessa as trevas, mas colide num muro fatal"[72]

É nítida então, para estes autores, como o é para nós, a interseção de reflexões filosóficas que se deram anteriormente à redação da peça, e que consistiu, no registro do ensaio, em revelar a existência do absurdo no mundo, em detrimento da lógica que buscamos para justificar nossa existência. Bem como uma reflexão preparatória sobre a revolta humana, que será amplamente investigada e julgada, na forma de um apontamento cronológico sobre as várias maneiras pelas quais o homem revoltado expressa seu inconformismo. Em *O homem revoltado*, texto de 1951, nos é apresentado um enviesado percurso histórico trilhado pelo homem, culminando na última fase da revolta, qual seja, as ideologias do século XX, que produziram os revolucionários, cuja manifestação exprime-se na prática como o inverso da genuína revolta empreendida pelos artistas.

Aliás, essa preparação do argumento que acusará posteriormente a revolta sem limites, e que se verifica no enredo de *O mal-entendido* pelas ações inconsequentes de Martha, é o nascimento de uma concepção que será o centro da discórdia entre Sartre e Camus. Será a partir da convicção camusiana, presente já na peça, de que deve haver limites[73] para ocultações de identidade ou para a consecução de objetivos(individuais ou coletivos), isto é, pela convicção de que os fins não justificam os meios, que a querela entre os dramaturgos(na ocasião) se revelará inconciliável.

---

72 *"L'malentendu nous laisse donc trés peu au-dessus du point zéro de la pensée de Camus: c'est encore le drame de nos-sens fondamentale e de la revolte stérile. L'appel au bonheur, qui est amour et justice, traverse les ténèbres , mais le brise à um mur fatal"(* p.203 **Simon**, Pierre Henri,op.cit)

73 Os limites serão de ordem prática e sustentado por uma ética *" .. les thèmes majeurs de la pensèe de Sartre que nous avons aperçus dans son thèâtre , nous le retrouverons dans le théâtre de Camus , mais avec autre acent, et finalement orientés vers de toutes autres conclusions pratiques"*(p.192, idem)

Propostas éticas na dramaturgia

Se em O *mal-entendido* o resultado do usufuto pleno da liberdade pune mãe, filho e irmã com a morte, em *As moscas* o herói é o vingador da morte de seu pai, exercendo sua liberdade de forma completa, matando aqueles que "mereciam" morrer, no exato momento de sua vida em que percebe que a liberdade é o seu próprio ser. Ademais, sabe que que não será julgado por entidades metafísicas, por saber que elas não existem, e sai da cidade levando consigo o remorso do povo que vivera subjugado. A permissividade no campo ético leva a dois assasinatos(Orestes mata Egisto e Climnestra) justificados pelas atitudes anteriores dos reis de Argos, que exerceram da mesma forma suas liberdades para matarem Agammenon, antigo rei, que voltava da Guerra de Tróia. Ou seja, a teoria de Sartre, elaborada em *O ser e o nada* se confirma em sua peça na medida em que Orestes age livremente, a despeito das consequências de seus atos, e inclusive sendo absolvido na cena final, em que se retira da cidade deixando o povo livre do remorso imposto[74].

É exatamente o oposto do que se passa em *O mal-entendido*. Nesta peça soturna, a infelicidade reina e não há esperança para quem exerça inadvertidamente a liberdade de ação. Os projetos aos quais nos dedicamos individualmente, como fugir da Europa central (Martha) ou esconder a própria identidade por um capricho (Jan), não são coroados ou inocentados como o é Orestes matricida[75]. O caminho não restará livre a partir de agora. A revolta desmedida aliada ao absurdo das consequências factuais, desembocarão na morte dos que exerceram sua liberdade ignorando o fato de que outras subjetividades, outras liberdades, influenciarão no desfecho dos eventos do mundo e que, portanto, devem ser consultadas através do diálogo aberto e sincero:

---

74 No artigo *Sartre et la gloire* , Ingrid **Galster** atenta para o fato de que Orestes é o arauto e não um legislador que poderá propor uma nova sociedade: *"Oreste commet son crime , échappe au martyre, mais s'en va, laissant la cité se débrouiller avec sa liberté recouvrée"* (p.33) in *La naissance du phénoméne Sartre* - èditions du Seuil -2001 -**Galster,** Ingrid

75 Entendemos que o desfecho com a morte familiar , na peça *O mal-entendido* , é uma advertência, a consequência de um exemplo que não deve ser seguido. A violência presente na peça é portanto ilustrativa, para sugerir que o caminho inverso, o do diálogo e da revolta consequente, é o mais acertado. Ronald **Aronson** é feliz ao comparar as duas concepções éticas: *"Neste sentido , a violência se tornou central para a perspectiva tanto de Sartre quanto de Camus , um a abraçando visceralmente , e o outro,com igual veemência, repelindo-a"*(p.63, op.cit)

"Para restaurar o diálogo autêntico, é preciso expulsar o mal-entendido e a mentira"[76] .

Para Sartre estes limites, ao menos na peça *As moscas*, não existem. A liberdade pode alçar os vôos qu julgar necessários, desde que suporte as consequências de seus atos. Os acusados de promover o remorso em seu povo, para melhor subjugá-lo, podem ser eliminados simplesmente porque uma liberdade julgou e decidiu por isso. Os limites estão para além da liberdade individual e aos outros resta o poder de tentar restringi-la ou freá-la. Portanto, não haveria desculpa e/ou perdão para aqueles que se estabelecem no poder sub-repticiamente, através do constrangimento físico e moral de seus governados. No exercício pleno de minha liberdade os limites encontram-se em minha subjetividade e o outro deve ou aquiescer ou tentar suprimi-la.

Orestes intrepreta o monólogo da liberdade, assim como Jan e Martha, mas o primeiro é o arauto da liberdade sem limites, terminando a peça como o herói que agiu livrando a cidade de Argos do remorso ao qual estava entregue. Ao passo que os dois infelizes, por desrespeitarem os limites do exercício de liberdade, por se absterem do diálogo simples e objetivo, são condenados a morrer, pois no caminho que levaria à satisfação de seus desejos haviam outras subjetividades que também desejavam e que logravam impor-se indiscriminadamente, resultando na "tragédia" que poderia ter sido evitada se o diálogo simples e direto tivesse reinado.É por isso, pela advertência de que o diálogo deve ser sempre o ponto de partida para as relações humanas, que podemos estabelecer uma diferença fundamental entre Sartre e Camus :

"Os outros, para Camus, não são o inferno, mas a salvação" [77]

76 *"Pour retablir le dialogue authentique, il faut en expulser le malentendu et le mensonge"(***Mino**, Hiroshi, p.107,op.cit)

77 *".. les autres, pour Camus, ne sont pas l'enfer , mais le salut"(*p.33, **Simon**, Pierre-Henri ,op.cit)

Capítulo 2: A história e a natureza humana

Popularidade de Jean-Paul Sartre no front literário

Jean-Paul Sartre foi um filósofo que alcançou imensa popularidade, iniciada e mantida desde Liberação francesa após o término da Segunda Guerra Mundial. A popularidade durou até seus últimos anos de vida. Após o período da ocupação alemã na França, e desde o início do embate ideológico que se deu durante a "Guerra Fria", engajou-se numa vigorosa participação da vida política, na maioria das vezes por meio de textos determinados a pensar a nova situação de instabilidade mundial. A revista *Les temps modernes*[78], criada pelo filósofo, demonstrou ser, desde a sua criação, um veículo privilegiado através do qual questões filosóficas eram discutidas em consonância à observação dos acontecimentos políticos mundiais. Muitos destes artigos, reunidos em *Situations*[79], têm importância capital para compreendermos as contundentes e polêmicas posições de Sartre acerca de temas políticos e filosóficos datados, em especial nos primeiros anos do pós-Guerra(mas até o fim de sua vida), e será privilegiando a análise dos textos publicados nesta revista que poderemos expor suas idéias mais polêmicas, visando recapitular o liame teórico desde o fim da guerra (1945) até entre 1951 e 1952, período em que *O Homem revoltado* foi publicado e em que surgiram as críticas que sua revista disparou contra este ensaio[80].

Lembremos que Sartre, desenvolvendo seus textos de maneira constante num periódico, passa a gozar da mesma atenção popular a seus escritos que experimentara o escritor e jornalista

78 *Les temps modernes* foi fundada em outubro de 1945 por Jean-Paul **Sartre** e ainda mantém suas publicações na França; a revista nasceu composta e pela iniciatica de alguns intelectuais de renome: Raymond **Aron**, Simone de **Beauvoir**, Michel **Leiris**, Maurice **Merleau-Ponty,** Albert **Olivier** et Jean **Paulhan.** (cf. *Les écrits de Sartre,* p.126,op.cit)

79 Alguns artigos, publicados na revista, foram reunidos na coletânea *Situations*, que é composta por 10 livros, nos quais não há apenas os artigos e ensaios extraídos da revista criada por Sartre. Essa coletânea reúne também textos extraídos de outros veículos como, por exemplo, o *Le nouvel Observateur.* *Situations* foi publicado pela primeira vez em 1947, portanto podemos dizer que a revista e a coletânea veicularam paralelamente os textos de Sartre até praticamente sua morte. Muitos dos que analisaremos foram publicados nos dois veículos e , quando for o caso, daremos a referência completa.

80 O ensaio de Camus foi publicado em outubro de 1951; a resenha de seu livro, assinado por Francis **Jeanson** e intitulado *Albert Camus ou l'âme révolté* , foi publicado na revista *Les temps modernes*(maio de 1952, número 79, p.2077-2090). A resposta de Camus veio, em agosto de 1952, no número 82, p.317-333, sob o título *Lettre au directeur des Temps modernes*. A "tréplica" de Sartre, a *Réponse a Albert Camus* foi publicada no mesmo número da revista (p.334-353), bem como a resposta de Francis Jeanson a Albert Camus, cujo título era *Por tout vous dire* (p.354-383) Cf. *Les écrits de Sartre* ,p.249-50, op.cit

argelino durante a guerra no periódico clandestino *Combat*[81]. Além disso, a notoriedade pública do francês foi em grande medida tributária da difusão massiva da corrente filosófica denominada existencialismo[82], com a qual muitos intelectuais se identificaram naquele momento. Outro motivo que explicaria o alcance significativo do existencialismo sartreano seria a escolha dos assuntos políticos a que Sartre dispôs-se discutir, temas que em sua maioria lhe forneciam a ocasião para apresentar suas opiniões ideológico-políticas durante o período da Guerra Fria.

Além disso, seus artigos e ensaios do pós-guera apresentavam uma alternativa ou uma contribuição para a rigidez conceitual defendida pelos marxistas ortodoxos, no interior do próprio marxismo, propondo uma reflexão que não almejava, contudo, substituí-lo. Isto porque o objetivo do existencialismo sartreano, era, segundo as explicações dele próprio[83], o de enriquecer a discussão sobre o marxismo, adicionando ao primado da análise de luta de classes, o interesse pelo indivíduo e suas condutas subjetivas.

No entanto, a proposta de articulação conceitual entre existencialismo e marxismo pode verificar-se incompreensível se não atentarmos para a definição de "existência" com a qual Sartre opera. A despeito da intensa discussão e da apropriação deliberada do "rótulo" de existencialista por alguns intelectuais[84], a precípua tese de Sartre - cujo postulado é o de que a existência precede a

81 O período de trabalho de Camus no *journal* começou em 21 de agosto de 1944 e se estendeu até 3 de junho de 1947; Sartre é o diretor fundador de *Les temps modernes (1945)* e sua contribuição nesta se estende até pelo menos 1973.

82 O prefácio de Bento Prado Júnior para *Situations I*- coletânea de ensaios sobre literatura- (**Sartre**, J.P -Cosac Naify,2005-trad. Cristina Prado) contempla nossa asserção: *" Publicada em 1947, esta coletânea de ensaios coroava a fulgurante ascenção do prestígio intelectual de Sartre e a voga internacional do chamado " existencialismo", que já se haviam esboçado no imediato pós-guerra. É certo que a obra de Sartre, tanto literária quanto filosófica já era conhecida e admirada, em círculos mais estreitos..."* (p.7)

83 *A Conferência de Araraquara* , proferida em 1960 no Departamento de Filosofia da Unesp por Jean-Paul Sartre, aconteceu justamente com intuito de responder a uma pergunta(do professor Fausto Castilho: *" é possível superar a filosofia sem realizá-la?"* (p.23). Há aqui um questionamento da afirmação do filósofo: a de que o existencialismo era uma ideologia que se baseava no marxismo, este sim a verdadeira " filosofia inultrapassável do nosso tempo", da qual todas as ideologias "parasitárias" , inclusive o existencialismo, deveriam partir para compreender as situações singulares. (J.P. **Sartre**, *A Conferência de Araraquara*- Editora Paz e Terra, 1987, trad.Luiz Roberto Salinas Fortes)

84 Bem como atribuições levianas. Albert Camus foi um dos que não reivindicavam para si o " rótulo" que lhe atribuíram à revelia: Jean **Grenier**, que conhecia Camus, é categórico: *" Pour l'existentialisme, l'homme n'est pas sa propre fin , puisqu'il n'existe qu'en se projetant hors de lui même, ce que l'on appelle la transcendence. Tandis que, pour Camus, l'homme est sa propre fin."* (p.134, **Grenier,** Jean, *Albert Camus : soleil et ombre : une biographie intellectuelle* op.cit). Camus recusa expressamente pertencer à "corrente": *"Non, je ne suis existencialiste. Sartre et moi nous étonnons toujours de voir nos deux noms associés. Nous pensons même publier un jour une petit annonce où les soussignés affirmeront n"avoir rien en commun et se refuseront à repondre des dettes qu'ils pourraient contracter respectivement. Car, enfim, c'est une plaisanterie. Sartre et moi avons publié tous nos livres , sans exception, avant de nous connaître. Quand nous nous sommes connus, ce fut pour constater nos différences. Sartre*

essência – só pode ser compreendida a partir da leitura de *O ser e o Nada* [85]. Nessa medida, não será somente através da leitura de seus artigos e ensaios publicados na revista, e tampouco pela leitura das peças, que poderemos compreender a proposta filosófica iniciada em 1943[86]. Os primeiros constituem-se como acréscimos, análises de situações singulares que sofisticam e de certa forma aplicam a teoria sartreana acerca da existência humana; as últimas são criações de situações semelhantes às que vivenciamos, e ambas as iniciativas literárias ou contribuíram para uma maior compreensão das teses do ensaio, ou se valeram destas teses para avaliar ou retratar uma situação datada. Nem os ensaios posteriores, nem as peças concomitantes propõem questões originais ou contradizem as teses pautadas pelo conceito sartreano de existência no seu fundamento.

Há uma fundamentação filosófica em *O ser e o Nada* que não deve ser negligenciada, cuja implicação é justamente a primazia da existência em detrimento da noção de essência, ou seja, o abandono das justificações metafísicas como explicação do mundo e do homem, através de um método fenomenológico como tentativa de compreensão ou descrição do ser (do homem) que revelar-se-ia em sua duração no mundo.

Nesse sentido, o sustentáculo teórico das análises sartreanas é o ensaio publicado durante a Guerra, e suas premissas não serão nunca completamente abandonadas. O esforço contínuo para introduzir revisões conceituais político-filosóficas em sua teoria sobre a existência humana consistiu, prioritariamente, em tentar anexar[87] o primado da liberdade individual e irrestrita à teoria marxista da luta de classes, compondo-as com o objetivo de convencer seus contemporâneos da necessidade de pensar as classes como constituídas por indivíduos singulares .

---

est existentialiste, et le seul livre d'idées que j'ai publié, Le Mythe de Sisyphe, était dirigé contre les philosophes dits existentialistes" (p.xxxiv, **Camus**, Albert- *Théâtre, recits, Nouvelles*, op.cit)

85 A a conferência *O existencialismo é um humanismo* - (J.P. **Sartre**, Editorial Presença- quarta edição- Lisboa- trad. Virgílio Pereira), impressa posteriormente, não atende nem minimamente às exigências de compreensão da filosofia de Sartre.

86 No que diz respeito às peças, pensamos aqui prioritariamente em *Hui Clos"*(in *Théatre I* , 1947; Gallimard) e *As moscas* (op.cit), por terem sido escritas no mesmo período em que *O ser e o Nada* foi publicado. Na primeira há um acento na idéia de que a intersubjetividade é conflituosa; na segunda, a liberdade é o tema em questão; são portanto duas questões centrais do existencialismo presente em *O ser e o Nada* .

87 É de certa forma irrelevante querer avaliar se é a teoria existencialista que se submete ao marxismo, ou se é o marxismo que se adequa ao existencialismo. Em Sartre, no período posterior à Guerra, é a tentativa de articular as duas formas de compreensão do homem, em ambas protagonista no mundo, que é preciso ressaltar.

Concorrem, portanto, para a extraordinária visibilidade intelectual de Sartre: a repercussão do termo "existencialismo", ao lado da criação de uma revista de prestígio no meio intelectual francês, juntamente com as célebres polêmicas contra alguns intelectuais acerca da teoria e da prática comunista. Esse prestígio se deve ainda à capacidade, que o filósofo desenvolveu, de produzir concomitantemente outras formas literárias, como por exemplo o romance, para exprimir-se[88].

Fortalecido pelos massivos e eficazes expedientes de propagação de suas idéias, Sartre revelou-se um intelectual disposto a interferir em questões políticas e sociais de seu tempo. Suas escolhas múltiplas na função de escritor revelaram sua intenção de popularizar sua idéias através da variedade de veículos. De fato, não foi ingênua ou gratuitamente que Sartre utilizou a maioria das formas de expressão literária - à exceção da poesia. Aplicando a tese desenvolvida em *O que é a literautura?*[89], utilizou a literatura como instrumento de difusão de idéias e de convencimento, atingindo desse modo um nível bastante elevado de público e de prestígio.[90].

Contudo, o desenvolvimento das bases do "pensamento existencial" não pode ser datado como um evento do pós-guerra. Não é porque a "corrente" logrou e atingiu níveis significativos de difusão e aceitação que podemos associá-la apenas aos fatos ou textos produzidos após o ensaio. É, nesse sentido, exemplar a tentativa do filósofo em apresentar publicamente as diretrizes do existencialismo e exprimir o que nele havia de original. Sartre permite-se para tanto proferir uma conferência cuja intenção seria a de explicar a verdadeira proposta do existencialismo: o humanismo presente em suas consequências.

---

88 Basta lembrarmos que 7 meses antes da primeira edição da revista *Les temps modernes* Sartre houvera editado seu segundo romance, o primeiro da Trilogia " Caminhos da Liberdade", entitulado *A idade da Razão.* O segundo romance da trilogia, o *Sursis* aparece apenas com alguns dias de intervalo ao aparecimento revista (cf. *Les écrits de Sartre*, op.cit, p.112-3).

89 O texto de *Qu'est-ce que la littérature?* foi desenvolvido em *Les temps modernes* , do número 17 ao 22, da revista, entre janeiro e julho de 1947 e depois publicado na íntegra em [*Situatins II*- Galimmard- 1948] (cf. *Les écrits de Sartre*, op.cit, p.160). Em português, *O que é a literatura?* - Editora Ática: São Paulo, 2004- trad. Carlos Felipe Moisés

90 Talvez seja devido a essa versatilidade que tenham surgido críticas às suas obra romanesca. Jean **Sarocchi** em seu artigo *Camus non philosophe sans le savior. Camus, philosophe sans que Sartre le sache ,* parece destituir Sartre de um talento artístico para o romance: *" Le seul roman qu'il [Sartre] était excellentement doué pour écrire, c'est L'Idiot de la famille qui est une Critique de la Raison Dialetique adaptée au cas d'un individu singulier"* (p.103 *in Albert Camus et la philosophie-* sous la direction de Jean-François Mattéi- PUF- 1997- Paris)

A conferência *O existencialismo é um humanismo*, proferida a 28 de outubro de 1945, não obteve êxito do ponto de vista da elucidação do que pretendia o existencialismo sartreano.A famosa explanação pública, a despeito de alavancar a popularidade do filósofo, não poderia ser elucidativa, pois o tempo a que se dedicaram a ela, conferencista e platéia, não permitiu a reflexão adequada para uma questão que fora esmiuçada em mais de 700 páginas. Por isso não atendeu à exigência de exaurir a nova questão existencial proposta, na medida em que o formato de explanação seguida de debate, no intervalo de algumas horas, não foi suficiente para dirimir as dúvidas que o existencialismo de Sartre gerou ao reinterpretar a noção de existência, colocando-a como pauta absoluta e rejeitando a noção de essência humana da discussão filosófica.

A mesma crítica não vale, contudo, para a peça *As moscas*, cujo intuito era o de ilustrar, através da reinterpretação de uma história grega, a maneira pela qual o homem passa, num momento oportuno, a "enxergar" sua liberdade individual e, ciente de sua condição inelutável, exerce-a exemplarmente. A peça é uma ilustração da tese de *O ser e o Nada*, mas não tem a pretensão de exaurir o tema. Ela está isenta de prestar-se a explicar a teoria da liberdade ontológica, mas tem êxito ao retomar, pela via da exposição à semelhança de situaçoes humanas concretas, a tese do ensaio.

O ser e o Nada é o ponto de partida, o acabamento e a consequência de uma ontologia que descreveu mediante o método fenomenológico as motivações e os desdobramentos da ação humana no mundo. A existência precede a essência porque o ponto zero da reflexão acerca do homem é o seu nascimento; nada adveio a ele antes de existir e nada o acometerá após sua morte: a existência concreta do homem no decorrer de sua vida é, segundo Sartre, tudo que podemos descrever. O existencialismo é, antes de tudo, a negação de qualquer proposta de transcendência que exceda a existência terrena. E nada além do próprio homem poderia conduzi-lo na sua (única) jornada mundana.

Junte-se a isso que o existencialismo sartreano, mesmo passando a ser, a partir de 1945,

reconhecido, popular e "democratizado" pela criação do veículo periódico, trazia consigo, ainda de maneira muito clara, ressonâncias de suas observações das condutas subjetivas. Havia nesses textos uma acentuada preocupação em enaltecer o indivíduo – sua consciência - isto é, persistia a prevalência em abordar a conduta individual através da descrição da ontologia humana, como regra geral da liberdade para todos os indivíduos.

Pensamos que a origem do conceito de "existência", tal como Sartre o concebeu, está vivamente presente nas páginas do ensaio de 1943 e que este conceito influencia os primeiros escritos na revista. Também é correto afirmar, por outro lado, que a notoriedade do conceito(o que não quer dizer compreensão) só se deu, efetivamente, após a "enxurrada" de artigos publicados em *Les temps Modernes*, bem como pela publicação dos romances e apresentação das peças montadas, assitididas e debatidas durante e no pós-guerra. Sartre estava definitivamente exposto à delicada situação de poder difundir massivamente seu pensamento, em paralelo à difícil tarefa de não banalizá-lo e de não desvinculá-lo de seus postulados fundamentais.

A marca desses novos textos, de teor mais político, foi a modificação na abordagem com relação às condutas individuais. O homem, após a experiência da Guerra, não é – apenas - consciência nadificadora que faz suas escolhas no mundo para-si. Se em *O ser o nada* a constatação da liberdade humana é a consequência principal, sendo, por isso, o ponto culminante daquelas reflexões filosóficas, após a Guerra os textos de Sartre consistem em buscar compreender a situação humana levando em conta o vínculo social do qual a consciência não está, paradoxalmente, liberta. O conceito de situação fizera no ensaio a mediação entre a liberdade sartreana e o mundo. Mas a consciência (a liberdade) descrita por Sartre ali é autônoma, ou seja, a decisões são influenciadas pela "intempéries" do mundo, mas não as determinam. A liberdade plena da consciência humana é justificada exatamente porque ela pode escolher-se indiscriminadamente diante das situações, seja esta situação amena ou extrema, limite ou cotidiana. A prevalência da autonomia do indivíduo na sua relação com o mundo não é, em nenhum momento desta obra, posta

em dúvida. Todos os questionamentos acerca da jurisdição de nossa liberdade servem no ensaio para evidenciar o fato de que quanto mais somos expostos a constrangimentos ou dificuldades, mais nossa liberdade é autônoma para transcender o objeto que poderá nos auxiliar ou nos oprimir/ obstruir[91] numa ação. O homem é descrito aqui do ponto de vista absoluto de sua individualidade. Não há, aliás, nessa obra acento ou menção significativa a respeito do indivíduo situado num determinado grupo no qual haveria uma organização ou consonância de idéias que o levaria a agir segundo as tendências desse grupo. A questão da existência humana como pertencente a determinados grupos - e assim se diferenciando - só será efetivamente analisada por Sartre após a Guerra, na esteira da iniciativa de uma grande parcela da intelectualidade francesa com a qual dialogou sobretudo a partir de 1945[92].

No entanto, a prévia leitura de *O ser e o nada* é iniciativa imprescindível se quisermos entender as perceptíveis, mas relativas, mudanças dos textos sartreanos pós-1945. Temos de analisá-la como obra preparatória para as posteriores reflexões sartreanas acerca da existência humana situada e em grupos. Só assim será possível refletir de que maneira o filósofo acompanhou e analisou o homem no exercício de sua liberdade num mundo que o estimula e/ou oprime. Para compreendemos o existencialismo de Sartre não podemos portanto perder de vista suas observações acerca da liberdade, compondo-as com a exigência intelectual e histórica de compreensão da sociedade através da filosofia marxista enquanto filosofia inultrapássavel de seu tempo[93]

91 Usamos os dois verbos para diferenciar dois momentos: as coisas em-si (objetos) podem obstruir-nos um determinado projeto, como quando um muro nos impede de prosseguir numa caminhada. O Outro, uma outra liberdade, um homem, pode também nos oprimir e dificultar a consecução de um objetivo qualquer; pois na filosofia sartreana o Outro é também percebido pela nossa subjetividade como objeto devido à sua inescrutabilidade inerente às consciências.

92 Gerd **Bornhein** nos indica a ausência de uma análise histórica em *O ser e o nada: "em certo sentido, não constitui um erro afirmar que* O ser e o Nada *se situa num plano meta-histórico: as teses defendidas se pretendem válidas para a condição humana como tal" (p.223, **Bornhein**, Gerd- Metafísica e existencialismo -Editora Perspectiva-terceira edição)*

"tudo se passa , pois, como se a análise existencial representasse a verdade absoluta. Com efeito, não há traço, naquela obra [O ser e o Nada], de 'historização" da filosofia; e também não há uma preocupação com o problema da história"(p.224, idem)

93 A *Conferência de Araraquara* (op.cit) é um texto fundamental para entender como essa questão se coloca para Sartre. Ali defende a idéia de que o existencialismo é uma ideologia e o marxismo a filosofia que lhe daria a base de reflexão para o momento conflituoso daquele período de "Guerra Fria". Note-se que esta Conferência foi proferida com o intuito de esclarecer algumas questões debatidas no livro *Crítica da Razão Dialética* , no qual as influências da

Se, por um lado, não há nos artigos e ensaios do pós-guerra a relação fidedigna que se percebe, por exemplo, entre os conceitos de *O ser e o nada* e o tema da peça *As Moscas*, (notavelmente o de "liberdade"), por outro, a permanência dos postulados fundamentais extraídos das questões filosóficas analisadas no ensaio de ontologia são evidentes. Sendo assim, analisaremos o texto *Materialismo e Revolução*, cujo desenvolvimento e ano de publicação apresentam-se conformes à nossa intenção de vincular os postulados sartreanos acerca da liberdade aos seus textos subsequentes.

filosofia marxista em Sartre estão sedimentadas.

Texto de transição: a história em pauta em *Materialismo e revolução*

O ensaio, *Materialismo e Revolução* [94], escrito em 1946, é o exemplo mais explícito e próximo cronologicamente da permanência "estrutural" das teses sartreanas no que se refere à liberdade individual. Essa conservação não o impediu entretanto de, num mesmo movimento, preocupar-se em avaliar em que medida havia, nas teses marxistas, o rigor intelectual[95] que suas proposições aparentavam ou pretendiam exibir .

O ensaio foi escrito para refutar a tese – aceita por alguns interlocutores contemporâneos marxistas[96]-, de que a natureza seria dialética, ou melhor, que a natureza obedeceria às leis da dialética e que, portanto, segundo a explanação crítica de Sartre, a história humana não poderia permanecer exterior a essas leis, na medida em que a natureza humana faria parte do universo natural. Para Sartre, no entanto, a natureza só poderia obedecer a leis rígidas de conformação entre o objetivo de uma determinada experiência humana e a natureza da matéria; mas apenas nos casos em que o homem a manipula com objetivos científicos. Não poderia haver a síntese natural, sustentada pelos marxistas, que permitiria uma inequívoca afirmação de que as coisas se transformariam segundo leis dialéticas na natureza. A natureza não pode, para Sartre, ser dialética porque a síntese, resultado da dialética, não é possível ao em-si por si, a um ser desprovido de

94 *Materialisme et révolution* - **Sartre**, J. P. . Publicado no número 9 e 10 de *Les temps modernes* em junho e julho de 1946 (cf. *Les Écrits de Sartre*, p.148,op.cit.). Na coletânea, *Situations III* ,Gallimard,1949; texto na íntegra.

95 A expressão "rigor intelectual" é - além de oportuna, porque contradiz de certa forma a maneira fluida como Sartre conduzirá suas análises do marxismo – exata: Sartre desqualifica as teses marxistas desconstruindo seus postulados fundamentais que, para ele, não se sustentam. Michel **Contat** e Michel **Ribalka** nos oferecem um curioso depoimento sobre o texto, que contempla inclusive o epíteto " texto de transição" que emprestamos à *Materialismo e revolução*: *"La critique de l'idée de dialectique de la nature et du matérialisme en tant que mythe révolutionnaire ainsi que l'affirmation de la liberté comme structure de actes seront reprises, approfondies et développés, depassés en plusieurs points et étayées au moyen d'arguments noveuax et plus valables dans divers écrits des années cinquante, et trouveront leur expression la plus complète dans Questions de méthode et surtout Critique de la raison dialectique"* (p.148 - *Les écrits de Sartre* ,op.cit) Veremos adiante que os posicionamentos de Sartre sobre o pensamento revolucionário se modificarão contemporaneamente aos acontecimentos histórico-políticos que considerou mais relevantes.

96 Dizemos contemporânos porque escritores do séc. XX. Sartre, evidentemente, desfere críticas ao pensamento marxista contemporâneo como um todo, mas cita expressamente no texto em questão os russos Lênis e Stálin, o alemão Frederich Engels (a quem Sartre não era contemporâneo, mas é a quem pertence a tese original de que a natureza é dialética) e os intelectuais franceses Pierre Naville e Roger Garaudy, sendo este último o alvo principal e recorrente. Ver também sobre este assunto o livro de **Boschetti**, Anna- *Sartre et 'Les temps modernes'*- 1985- Les editions de minuit- Paris; a partir da p.142 e segs..

capacidade transcedental, cuja rigidez e a consequente inércia só seria "abalada" se servir de instrumento ao homem, isto é, ao para-si. Os partidários do materialismo, por sua vez, ao lançar mão da teoria da dialética da natureza, discordavam sobretudo da defesa do subjetivismo presente nos escritos de Sartre, (para quem a subjetividade terá, em todos os seus textos, um decisivo papel), e defendiam portanto, contra Sartre, uma preponderância da matéria, ao aplicar a teoria materialista na relação objetiva do homem com o seu trabalho, em detrimento da singularidade ou, se quisermos, das motivações individuais.

Sartre retoma então um de seus principais conceitos para criticar os marxistas: A dialética seria :

"O tipo da falsa síntese e o uso que se faz dela é de má-fé" [97].

O conceito de ma-fé é aqui empregado com intuito de desqualificar as proposições dos marxistas, pois estas escamoteariam o verdadeiro sentido do termo "dialética". Além disso, Sartre critica o uso indiscriminado de expressões como "materialismo histórico" e "dialética". A frequente alegação de que a dialética é uma lei a que devemos nos conformar, porque natural, e que o materialismo histórico é a única ciência capaz de compreender a condição humana, ou a condição trabalhadora, é, na visão de Sartre, uma das formas em que se caracteriza a conduta de má-fé, exatamente porque o objetivo no caso seria o de "cultuar" estas expressões para torná-las irrefutáveis. Sendo assim, Sartre tem de recusar estas teses marxistas, pois tanto sua teoria do em-si (que seria matéria estática em si mesma, o Ser) quanto a afirmação do primado da subjetividade (que possibilita a tese da irrestrita liberdade humana) seriam abaladas caso ele aceitasse a teoria da dialética da natureza e a do materialismo histórico tal como os marxistas as propunham. Mas o principal motivo da recusa seria a imposição de aparência dogmática pela qual eram difundidas, interditando qualquer possibilidade de que fossem expostas visando à discussão[98]. Sartre

97 *"le type de la fausse synthèse et l'usage qu'on en fait est de mauvaise foi"* (*Materialisme et révolution* ,p.157 -op .cit)

98 Sartre dispõe algumas vezes nesse texto de um método irônico de desqualificação contra os intelectuais marxistas: insiste que eles, ao invés de promoverem a discussão, aderiam e apologizavam o marxismo mediante a fé nessa ideologia: " J'ai vu des conversions au matérialisme: on y entre comme en religion; je le définirais volontiers comme la subjectivité de ceux qui ont honte de leur subjectivité" (p.163, idem) Arno Münster parece-me definir de maneira

lamentava o fato de os marxistas pretenderem que sua teoria fosse o único método de compreensão do mundo (o materialismo histórico), além de sustentarem, erroneamente segundo o francês, que a dialética era capaz de responder às questões suscitadas pelas mudanças naturais e históricas, isto é, que ela dirimia todas as dúvidas e que nela residia a verdade[99]. Ou seja, afirmavam que as mudanças históricas eram inevitáveis porque obedeciam à lei inescapável da dialética, e que fiando-se em sua verdade "caminhavam" no sentido irrefreável de promover a ascenção da classe trabalhadora ao poder. Dispunham, por um lado, de uma explicação metafísica para uma questão histórica: a evidente e historicamente comprovável transitoriedade de classes ascendendo ao poder era explicada por um fatalismo, que travava a discussão, e que relegava às leis da dialética o comando e o sentido dos acontecimentos históricos; por outro lado, o método de compreensão de mundo dos materialistas históricos concorria para a supressão da parcela contribuinte que a subjetividade desempenharia nas decisões humanas, fossem elas decisões individuais ou coletivas. E foi desse modo, negando a possibilidade de ter de rejeitar seus fundamentos filosóficos de compreensão do ser do homem, que Sartre travou intensa discussão com os marxistas, justamente no início da Liberação francesa, num dos primeiros números da revista que fundou e na qual era diretor.

No entanto, as críticas que Sartre dirigia aos marxistas não desempenhavam somente um papel de confrontação. A recusa de alguns pontos do pensamento marxista contemporâneo ao filósofo foi uma iniciativa que revelou, sobretudo, o interesse pelo marxismo, reafirmado até seus últimos escritos e declarações. Se, de um lado, Sartre rejeita a dialética da natureza, se desconsidera as explicações que ele chamou de "metafísicas" para o sentido da História, se não reconhece o materialismo histórico como único método de compreensão de mundo[100], por outro, o marxismo

lúcida a recusa sartreana do materialismo: " Cette morale du choix - c'est la conclusion qui s'impose évidemment à l'existentialisme- ne peut être que celle d'une philosophie de la liberté et de l'existence qui récuse tout déterminisme objectif, donc: le matérialisme."(p.41) *Sartre et la morale*- L'Harmattan- 2007- **Münster,** Arno

99 Jeanette Colombel, após uma análise conjuntural da filosofia sartreana, reúne os elementos discutidos aqui com o projeto totalizador desenvolvido por Sartre na *Crítica a Razão Dialética* : *"Il récuse et récusera toujours l'extension abusive d'une dialetique qui n'est compréhensible qu'à partir du projet totalisateur du sujet (donc valable en histoire) à une dialetique de la Nature qu'Engels a developpé dogmatiquement et sur laquelle les marxistes appuient le matérialisme historique"*; p.83; *Sartre ou le Parti de Vivre ;* **Colombel**, Jeannete, -Édition Grasset & Fasquelle,1981

100 *"Je sais qu'il n'y a pas d'autre salut pour l'homme que la libération de la classe ouvrière: je le sais avant d'être matérialisme e sur la simple inspection des faits"* (p.172, *Materialisme et révolution*, op.cit)

passa a ser para Sartre, a partir de 1946, explicitamente a partir desse texto, a única filosofia capaz de explicar a opressão exercida contra a classe trabalhadora e a única capaz de potencializar seu ímpeto revolucionário que transformará a situação de sofrimento a que estava submetida. O novo desafio teórico (e prático) não era mais o de exaltar a existência humana despida de uma essência que a constituísse, mas o de conciliar a noção de liberdade individual com a evidência da existência de uma classe social que é oprimida pela classe burguesa, e que deve ser analisada como um grupo social que aspira a mudanças para si. Contudo, por não poder negligenciar sua teoria da liberdade humana individual e irrestrita, Sartre tem de promover o embate contra as teses marxistas que rejeitam a singularidade do indivíduo. O marxismo, que seria a filosofia da liberação do homem, nega, para Sartre, a liberdade do homem:

"Esta teoria que nega radicalmente a liberdade do homem tornou-se o mais radical instrumento de sua liberação" [101]

Seguindo o desenvolvimento crítico do texto, podemos dizer que os marxistas mais contundentes dos anos 40 não perceberam o papel que as motivações individuais exercem no arsenal que o trabalhador oprimido pode e deve utilizar para reverter sua condição. O mito do sentido histórico da liberação do homem trabalhador não era bastante para estimular a ação consciente do revolucionário. Fiar-se nesse mito seria uma atitude restritiva e insuficiente que prejudicaria inclusive a eficácia de suas ações. Por isso, a percepção de que existe uma consciência individual, "ao lado" de uma consciência de pertencimento à classe oprimida seria uma conjunção ideal na medida em que constituiriam, unidas, a verdadeira práxis revolucionária:

"*Não se trata de forjar um mito cosmogônico que figura simbolicamente o pensamento-ato, mas de abanonar todos os mitos e retornar à verdadeira exigência revolucionária, que é de unir ação e verdade, pensamento e realismo"* [102]

---

101 *"cette théorie que nie radicalement la liberté de l'homme est devennue l'instrument de sa libération la plus radicale"* (p.174, idem)

102 *"Il ne s'agit pas de forger un mythe cosmogonique qui figure symboliquement la pensée-acte, mais d'abandoner tous les mythes et de revenir à la vraie exigence révolutionnaire qui est de unir action et verité, pensée et réalisme"(*p.184, idem)

O materialismo careceria portanto de um raciocínio mais abrangente que compreendesse o homem e suas motivações, que se recusasse a descartar de antemão a discussão sobre a singularidade do indivíduo. Pois para Sartre a iniciativa revolucionária seria uma das formas[103] de exercício da liberdade:

"Esta possibilidade de transcender [pairar sobre] uma situação para tomar um ponto de vista sobre ela(ponto de vista que não é conhecimento puro mas indissoluvelmente compreensão e ação) é precisamente o que chamamos liberdade. Um materialismo, qualquer que seja, nunca o explicará" [104].

O que Sartre não podia aceitar era a intransigência dos marxistas em relação a sua teoria da liberdade, levando-o a afirmar, sem temer a polêmica, que:

"A Filosofia revolucionária deve ser a filosofia da transcendência"[105].

Ou seja, a atividade transcedental pela qual a consciência foi descrita em *O ser e o nada* é a mesma que estimula o revolucionário a projetar no futuro uma condição melhor que a do presente. Equivale a dizer que o desejo de uma sociedade sem classes é a projeção de uma consciência - ao entender-se associada a um grupo, lutando nele e por ele - que transcende o presente na direção de um fim determinado, qual seja, a supresão da exploração do homem pelo homem. Sartre, dessa forma, garante a autonomia da consciência, conservando sua característica principal, a transcendência, descrita no ensaio de 1943. Mas reforça, precisamente a partir deste texto, a idéia de que a consciência individual está inserida numa situação determinada, cujos traços mais característicos, em meados da década de 1940, no caso da classe operária, eram a exploração e a resistência a ela, gerando o desejo de ultrapassamento dessa condição de dominado e, no que diz respeito à burguesia, o desejo de manutenção da ordem estabelecida.

Consciente da necessidade de uma reconfiguração de seu pensamento, Sartre integrou a

103 *Aliás, uma forma privilegiada: "Il nous est apparu d'bord que l'acte révolutionnaire était l'acte libre par excellence"* p.216,idem

104 *"Cette possibilité de décoller d'une situation pour prendre un point de vue sur elle (point de vue qui n'est pas connaissance pure mais indissolublement compréhension et action), c'est précisement ce qu'on appelle liberté. Un matérialisme quel qu'il soit ne l'expliquera jamais"(*p.194,idem)

105 *"La philosophie révoluttionnaire doit être philosophie de la transcendence" (*p.196,idem)

noção de liberdade individual com o acento na idéia de situação, na qual o homem se encontra constrangido a agir, impelido não só pela sua liberdade, mas também pela noção de pertencimento a um grupo através do qual poderia exerce-la visando a uma mudança coletiva. Eis a estratégia sartreana para manter-se fiel às idéias de seu texto basilar e para adequar-se à realidade político-filosófica que se lhe apresentava após a guerra:

"De fato não há oposição entre estas duas exigências da ação, a saber, que o agente seja livre e que o mundo no qual age seja determinado" [106]

Portanto, é a partir do texto *Materialismo e revolução* que podemos notar, malgrado as discordâncias específicas, um estreitamento do pensamento sartreano com as proposições marxistas para a transformação do mundo. Alternando embate e empatia com tais idéias, não abandona as origens de sua filosofia, mas dá um passo adiante em relação aos postulados que emprestavam à consciência individual uma autonomia, digamos, indiferente aos grupos aos quais pertenciam.

A intrincada tarefa de conservação de sua tese sobre a liberdade humana, e de posterior assimilação das idéias marxistas permitiu-lhe, no entanto, acentuar uma tendência que se revelava ainda vacilante no ensaio de 1943, mas que se verificou nitidamente em sua contundente versão dramatúrgica[107] de exposição da capacidade irrestrita e livre de uma subjetividade. Na medida em que a liberdade individual é dotada de capacidade ilimitada para agir, a única força que poderá detê-la seria outra liberdade, isto é, no exercício pleno de sua subjetividade que depara com outras subjetividades, num mundo objetivo, o outro é empecilho ou estímulo para a concretização dos próprios projetos ou desejos. Ou seja, a noção de liberdade individual de *O ser e o nada* e de *As moscas*, e a tese de que os outros oprimiriam ou interditariam a realização de nossos projetos, pode ser transportada agora para o texto de 1946, sob uma nova roupagem que define o homem como pertencente a um grupo que oprime ou que é oprimido, e que tem a liberdade para aceitar a condição ou transcendê-la e, desse modo, agindo, poder modificá-la. Com efeito, Sartre não só não

106 *"En fait il n'y a pas d'opposition entre ces deux exigences de l'action , à savoir que l'agent soit libre et que le monde dans lequel il agit soit determiné"(*p. 206, idem)

107 Nos referimos à peça *As Moscas* op.cit

abandona a ética da liberdade irrestrita, como identifica-a ao ímpeto revolucionário para apoiá-lo naquilo que este julgar necessário para suprimir a exploração do homem pelo homem :

"E (...) como a liberdade oprimida quer se liberar pela força, a atitude revolucionária exige uma teoria da violência como réplica à opressão".[108]

108 *"Et (..) comme la liberté opprimée veut se libérer par la force , l'attitude révolutionnaire éxige une théorie de la violence comme réplique à l'oppression"(*p.217, idem)

Textos de circunstância: instabilidade teórica

Após escrever *Materialismo e revolução*, Sartre engaja-se definitivamente na vida política francesa, aproxima-se ainda mais das discussões acerca da validade da teoria e da prática marxista, exercida dentro e fora da França, e assume de certo modo o papel de porta-voz dos simpatizantes críticos do marxismo. Esse engajamento efetiva-se, entretanto, em meio às discordâncias frequentes com interlocutores intelectuais marxistas, mas nem por isso devem ser intrepretadas como indício de um abandono da convicção de que, para Sartre, o marxismo é a Filosofia a partir da qual é possível entender as dificuldades e contradições observadas na luta de classes.

A expressão desse duplo posicionamento teórico é visível no texto em que contesta as teses dos marxistas contemporâneos. Nesse texto, que discutimos anteriormente, e que nomeamos "de transição", não há, em momento algum, a contestação da validade do marxismo como única Filosofia capaz de explicar e de dar as bases para a desejável transformação da sociedade. São os marxistas o alvo de suas críticas, nunca o marxismo.

Sendo assim, inscrito na dificuldade de conciliação, Sartre terá de articular seu pensamento partindo de duas convicções fundamentais. A primeira, desenvolvida em *O ser e o nada* [109], é a de que o homem é ontologicamente livre, isto é, não pode não sê-lo, na medida em que ele não é livre para escolher não ser livre. A segunda, à qual Sartre adere de maneira condicional, e cuja vinculação se dá não sem reservas e "armada" com pesadas críticas, é o marxismo, pois a filosofia marxista parece-lhe capacitada a compreender a sociedade do adequado ponto de vista da luta de classes. É importante mais uma vez ressaltar que essa adesão de Sartre ao marxismo, desde o início da avaliação de sua legitimidade teórica, está subsumida pela intenção de conciliá-lo com suas fundamentações ontológicas.

109 Insistimos no primeiro capítulo que o início da constituição de sua filosofia da liberdade, e mesmo da redação de *O ser e o nada* remonta a pelo menos 10 anos antes da publicação do texto. Tanto a leitura de seus textos anteriores quanto a verificação de biografias de Sartre, comprovam esse período de sedimentação de seu pensamento sobre a ontologia humana e material.

A conciliação não será uma empresa fácil. Com efeito, verifica-se como a *tensão fundamental* do pensamento sartreano. A distância entre as duas convicções citadas é considerável. Em *O ser e o nada,* nas suas primeiras definições sobre a liberdade, há ínfimos exemplos de situações concretas, embora haja no texto algumas breves passagens ilustrativas[110] que servem de apoio ao desenvolvimento da argumentação filosófica. Essa "negligência" é, entretanto, sintoma de uma empresa dedicada exclusivamente a reinterpretar, ou substituir, a ontologia tradicional tendo por base as condutas individuais em determinadas situações nas quais a consciência é descrita como autônoma e independente das outras. A análise da sociedade não foi uma via utilizada por Sartre no ensaio de ontologia . Para discutir a condição humana, privilegiou a descrição de como uma subjetividade se manifesta, exatamente porque o objetivo do texto de 1943 não era o de promover a discussão sobre o confronto social entre as classes, mas o de descrever a relação do homem com as coisas (inclusive sua relação com outros homens, que seria uma relação de objetificação de outra subjetividade) através do método fenomenológico, ou seja, de sua aparição no mundo como um fenômeno subjetivo de relacionamento com as coisas(matéria) e com os outros revelando, sempre, a primazia das escolhas individuais pelas quais a consciência se pautaria ao agir. Partindo desta descrição precípua, a adesão ao marxismo é sobretudo uma apropriação de uma parcela das potenciais teses contributivas – e a avaliação de quais contribuíriam é rigorosamente empreendida em Sartre - do que uma reformulação extrema de suas próprias. O marxismo de Sartre é enfim um exemplo significativo de um pensamento que se constituiu - fazendo-se, para usar a terminologia de *O ser e o Nada* - por acréscimos críticos ao que estabelecera como fundamento irrevogável.

Sublinhamos que o seu texto de 1946 é o marco de um período de transição pelo qual passou o filósofo existencialista. Após esta "estréia" no cenário teórico-político, Sartre interferirá

110 Há duas que considero suficientemente ilustrativas por apoiar a argumentação em questão. Ao iniciar a discussão sobre o " Problema do Nada", no segundo capítulo da Primeira Parte, Sartre utiliza o exemplo do bar em que marcamos encontrar "Pedro". Não o encontramos e , por isso, empreendemos uma série de negações, inclusive a do ambiente e dos objetos ali dispostos " que não são Pedro" Ou seja, a consciência procede através de negações para apreender o objeto desejado ou esperado. (Cf. a partir p.50 *O ser e o Nada* (op.cit) O outro exemplo é sobre a situação de escolha, e a responsabilidade que ela acarreta, de um homem que tem de decidir se vai ou não à guerra É um exemplo concreto, tanto mais porque se trata de um livro terminado e publicado durante a Segunda Guerra.(cf.p.677 e segs,idem)

frequentemente em questões semelhantes, buscando contribuir teoricamente com o debate político francês e mundial. Até o momento da célebre polêmica com Camus[111], participou intensivamente, escrevendo ou concedendo entrevistas, das discussões que julgou relevantes.

Veremos então as participações mais significativas, objetivando reforçar o liame teórico de reinterpretação a que se dedicou o filósofo, observando as mudanças de postura que as circunstâncias históricas[112] lhe impuseram. Faremos isto brevemente, respeitando a cronologia, até chegarmos ao texto de *Os comunistas e a Paz* [113], comentário extremamente engajado e o que mais se aproxima da ideologia partidária marxista. Sua importância se deve também ao fato de que é um texto escrito meses após a publicação de *O homem revoltado.* E *o* tratamento da questão da violência em *Os comunistas e a Paz* será a cabal comprovação da impossibilidade de conciliação teórica entre os pensadores no terreno da ética, conciliação que se mostrara – ou se camuflara - já impossível desde a redação dos dramas escritos durante a Guerra.

Elegemos, para iniciar a compilação de análises de textos circunstanciais, o roteiro *Les jeux sont faits* [114], escrito para o cinema. Em mais uma nova função literária, Sartre irá revelar uma surpreendente iniciativa, empreendida a despeito das incompreensões intelectuais que ela pudesse causar.[115]. Trata-se de um roteiro cujo título contradiria, se não fosse irônico, todas as fundamentações teóricas da filosofia sartreana até aquele momento. Contudo, Sartre explica-se, e atentando à explicação percebemos o quão imprescindível é avaliarmos os escritos de Sartre sob a

111 Após a polêmica, Sartre continua a participar efetivamente das discussões sobre política e ideologia. Usaremos, no entanto, apenas os textos em que se verificam nítidas as mudanças que marcaram os assentimentos e as recusas em relação à violência.

112 Anna **Boschetti** descreve o período: *" Soumis à d'innombrables commentaires, attaques, requêtes, Sartre se transforme alors em polygrafe, absorbé par des tâches de circonstance"* (p.244, *Sartre et 'Les temps modernes* ; op.cit)

113 *Les Communistes et la paix* - **Sartre**, J.P- editado na revista *Les temps Modernes*- número 81- julho de 1952- p.1-50 e números 84-85 em outubro-novembro de 1952 p.695-763. (cf. *Les écrits de Sartre*, p. 247,op.cit) Também editado em *Situations VI -problèmes du marxisme,1 - **Sartre**, J.P* - Gallimard-1964

114 *Os dados estão lançados"***Sartre**, Jean-Paul - trad. Lucy Risso Moreira César - Campinas : Papirus, 1968

115 De todas as polêmicas geradas ou aceitas por Sartre, duas foram as mais célebres : a com Albert Camus e a que travou com Maurice Merleau-Ponty. Nos dois casos , não se tratou de discordâncias pontuais, mas de profundos embates intelectuais que minaram a amizade de outrora. As duas notáveis divergências tornaram-se públicas principalmente porque tematizaram questões políticas que diziam respeito, grosso modo, à ideologia marxista e à prática comunista para a ampliação e sedimentação do socialismo. Para aprofundar-se na questão da querela com Maurice Merleau-Ponty, ver, primeiramente: **Merleau-Ponty,** Maurice. L*es aventures de la dialectique.* Gallimard-1955, principalmente o capítulo " Le ultrabolchevisme de Sartre" dedicado à análise de como Sartre interpretava o marxismo.

suspeita de que cada texto seu após a Segunda guerra é uma oportunidade circunstancial para que se revele uma reflexão específica e pontual, por vezes, como é o caso, aparentemente desvinculada de qualquer outra anterior ou posterior.

Em 1947, Sartre concede uma entrevista sobre seu roteiro de *Les Jeux sont faits*. Nessa entrevista, revela ter utilizado o recurso da ironia para afirmar que "os dados estão lançados", tema que supõe, por si só, um determinismo que se confirma após a leitura do roteiro. A manipulação jocosa de suas convicções consistiu em inverter sua concepção sobre a contingente realidade humana, ilustrando-a nesse texto como se fosse determinada, forjando uma metamorfose teórica que poderia enganar um leitor ou espectador que, por uma opção infeliz, analisasse a obra em si mesma.

Sartre explica, todavia, que a ele também era permitido "manipular" ou "modificar" a realidade através da arte. A confessa ironia de Sartre interdita portanto eventuais acusações de mudança de convicção em relação à contingência em meio à qual a liberdade atuaria . Em entrevista ao *Le fígaro*, em 29 de abril de 1947 Sartre esclarece definitivamente sua posição acerca do determinismo na realidade humana:

"Meu cenário banha-se no determinismo, porque pensei que a mim também fosse permitido jogar".[116]

Embora o roteiro se refira a uma questão extremamente pertinente, Sartre o escreve sob o pretexto de ilustrar, ironicamente, a permanente oscilação entre as escolhas políticas e pessoais da qual padece, segundo Sartre, o homem engajado em 1947[117]. Essa flutuação perante as escolhas, a indefinição e desconfiança em relação aos fins e aos meios da atividade política estão marcadamente presentes nesse roteiro que sugere metaforicamente a impotência sentida pelo

116 *".. Mon scenário baigne dans le déterminisme, parce que j'ai pensé qu'il m'était, moi aussi, permis de jouer"(* p.156, *.Les écrtis de Sartre*, op.cit)

117 O roteiro é simples: um homem é o lider de um levante contra um dirigente político da época; morre alvejado por um traidor. Noutra parte da cidade, uma mulher é envenenada pelo marido e morre. Os dois, mortos, se encontram e descobrem que se amam e, por isso, têm uma chance de voltar à vida, contanto que se amem verdadeiramente. Por causa de questões políticas, não conseguem se amar plenamente e morrem novamente. È sem dúvida uma história carregada de determinismo, mas basta analisarmos a condição de "fantasma" na qual Sartre situa os dois protagonistas para qualificarmos , no mínimo, o texto como alheio às suas convicções filosóficas.

francês engajado nos anos de 1940[118]. Fluidez e indefinição que se evidenciarão nas declarações e textos sartreanos desse período conturbado.

Uma conferência, realizada em 1946, publicada somente em 1947, é outra participação importante de Sartre, que reforça nossa assertiva de que há uma ética da violência em Sartre desde de 1943. Suas palavras são significativas para nós porque remonta ao seus imperativos éticos que revelou, pela primeira vez em *O ser e o nada* e ilustrados em *As moscas*, o confronto entre as subjetividades como uma inevitabilidade baseada numa definição ontológica :

"Um escritor não deve condenar a violência a priori*, ele deve condená-la em seu quadro e enxergando-a como meio, e sobretudo é preciso que compreenda que deve se esforçar para não condenar em geral e abstratamente a violência, mas para tentar estabelecer em cada caso o mínimo de violência necessária"*[119]

Essa proposta feita a todos os escritores exibe exatamente a abordagem, íntima aos fatos políticos, sobre a questão da violência e sua legitimidade em alguns casos. Mas em nada modifica o imperativo ético que permite a expressão irrestrita da liberdade:

"Trata-se de se colocar, de qualquer maneira, para condenar esta violência do ponto de vista dos homens das classes oprimidas. Trata-se de determinar uma relação verdadeira dos fins e dos meios" [120].

Vemos aqui esboçada a inclinação sartreana a aceitar a violência na medida em que esta

---

118 Há uma passagem interessante em *Les Jeux sont faits* que ilustra o sentimento de impotência: O homem, depois de morto, consegue observar os vivos sem ser visto. Vai então à casa do Regente e ali ouve que este deseja o levante contra si, pois estava certo de que esmagaria a sedição tornando-se mais poderoso. Ou seja, o objetivo ao qual o protagonista dedicou-se durante anos fora sempre manipulado pelas supostas vítimas, de forma a mostrar-lhe que seus esforços em vida eram irrelevantes e, no limite, contra-revolucionários.

119 *"(...) Un écrivain ne doit pas condammner la violence a priori, il doit la condamner dans son cadre en la regardant comme moyen, et surtout il faut qu'il comprenne qu'il a un effort à faire non pas pour condamner en géneral et abstraitement la violence , mais pour essayer d'établir en chaque cas le minimun de violence nécessaire(...)"* *Les conférences de l`U.N.E.S.C.O.* . Fontaine [1947] P.53-73 apud . p.157 (*L'ecrits de Sartre* (op.cit)).Veremos que nesses textos de circunstância o tema mais desenvolvido é o da legitimidade ou não da violência. . Jean-François **Gaudeaux** , no artigo *Sartre et la violence* explica o porquê da insistência no tema : *"Omniprésente dans le monde , elle est omniprésente dans son oeuvre. La violence oblige Sartre a des prises de positions de combat , tantôt offensives , en fonction de la situation . De plus, parce que la violence agit sur les hommes dans le monde et agit sur le monde , elle est un enjeu"* (p.62, in **Wormser**, Gérard - *Jean-Paul Sartre, violence et éthique* - 2005 Lyon- [Sens] [Public]

120 *"Il s'agit de se placer en tout cas pour condamner ça violence du point de vue des hommes des classes opprimées. Il s'agit de déterminer un rapport vrai des fins et des moyens"(* p.158, idem)

reflita uma outra violência ainda mais cruel. Se retomarmos o enredo de *As Moscas* perceberemos que Orestes comete os assassinatos em resposta ao assassinato de seu pai. A réplica violenta animou inclusive a redação da peça, criada sob a alegação de que os franceses não deveriam amenizar suas investidas contra o invasor alemão, mesmo que estes ataques violentos causassem mortes por retaliação mediante a execução de reféns franceses[121]. Além disso, a conduta violenta de Orestes, resultado da percepção clara de sua liberdade ontológica, combatia principalmente a ainda mais violenta – porque submetia todo um povo - propagação do "dogma", imposto pela religião e pelo governo, de que a resignação ao ocupante seria a melhor opção para os subjugados. Não surpreende que Sartre tenha advertido os escritores de seu tempo acerca da condenação prematura de qualquer violência. Para Sartre, ou há o confronto de violências ou não há nenhuma. Se não houvesse condutas violentas graduais e constantes tais como a de Climnestra e a de Egisto, não haveria a violência dilacerante de Orestes em *As Moscas* . Se o nazismo não tivesse se apossado da França, não haveria ataques terroristas contra ele em terreno francês. Da mesma maneira, na medida em que para ele há a violência capitalista em diversos níveis, deve haver necessariamente uma outra que tentará suprimi-la.

Um ano depois, em 1948, escreve a peça *Les mains sales*[122], na qual discute a questão dos fins e dos meios, do engajamento político e do papel do intelectual nos conflitos políticos, além de descrever o intelectual, nesse drama, como um burguês que se opõe à exploração econômica da burguesia. O dramaturgo contrapõe a figura do intelectual à figura do militante operário que luta contra a burguesia por experimentar a opressão em sua carne[123]

---

121 Após a liberação francesa Sartre expõe os verdadeiros fins da peça, cujos meios sabe-se ter sido utilzar a lenda de Orestes para ludibriar a censura nazista: *"Pourqoui faires déclamer des Grecs (...) si ce n'est pour déguiser sa pensée sous un régime fasciste?(...) La véritable drame, celui que j'aurais voulu écrire, c'est celui du terroriste qui, en descendant des Allemands dans la rue, déclenche l'exécution de cinquante otages"*. **Sartre**, Jean-Paul- *Um thêatre de situations* - org. Michel Contat e Michel Ribalka- Édition Gallimard, 1973 (p.15)

122 *As Mãos sujas* - **Sartre**, Jean-Paul - Publicações Europa-América- trad. Antonio Coimbra Martins

123 *"Sartre déclare que Hoederer et Hugo représentent l'un , le réalisme révolutionnaire, l'autre, l'idéalisme révolutionnaire"* (p.180 *Les Écrits de Sartre* ,op.cit) . Sabe -se que houve uma marcha contra a representação desta peça na U.R.S.S e que Sartre, posteriormente, quando se reaproximou dos comunistas, impediu que a peça fosse encenada, temendo fins ideológicos. (cf. p.182, idem). A peça em si marca o período em que Sartre prolifera suas críticas ao marxismo, mas revela também a sedimentação do interesse pelas teses e práticas marxistas que em 1952, com a crítica ao livro de Albert Camus e a redação de *Os comunistas e a Paz* , beirará a conivência.

É notável que Sartre tenha produzido textos, nesse período, dramáticos ou ensaísticos, cuja pretensão era a de analisar criticamente uma sociedade dividida quanto às escolhas ideológicas, isto é, uma sociedade engajada no embate causado pela dissensão entre capitalistas e comunistas no começo da Guerra Fria. Mas é notável também que tenha circunscrito suas posições apenas ao âmbito dos argumentos, escolhendo dar sua contribuição através das idéias críticas contidas, por exemplo, num ensaio - *Materialismo e revolução* - , pela arte dramática - *Les mains Sales* - ou se expondo em conferências ou entrevistas.

No entanto, em 1948, principia uma nova relação com a política. Funda, ao lado de outros socialistas franceses, um novo partido, a R.D.R(*Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*), cuja fundamentação previa a efetivação de um socialismo democrático. Começa então um período de intensa participação política institucional[124] que contrastará, doravante, com o início de uma instável série de mudança de convicções no que toca à prática política comunista. Foi a partir deste evento que seus posicionamentos políticos começaram a oscilar, em menor ou maior grau, devido às circunstâncias e a adventos de fatos históricos que o obrigaram a reinterpretar sua visão sobre o comunismo[125] e as práticas adotadas por seus governos. Se antes suas críticas eram pontuais ,e atacavam determinados posicionamentos teóricos, nesse momento, de definição de um engajamento político-partidário, Sartre inverte substancialmente seu entendimento sobre os meios e os fins da atividade política. Revisando sua clara manifestação em prol da violência justificada, na conferência editada supracitada , Sartre se posiciona, aqui, surpreendentemente contrário à justificação dos meios pela nobreza dos fins:

"Os meios são, para nós, tão importantes quanto o fim. E o fim socialista não tolera o emprego de não importa qual meio (...) não poderemos admitir este duplo jogo que consiste em

124 *"l'episode du R.D.R, marque une étape importante dans la vie politique de Sartre: c'est la prèmiere fois que celui-ci se lance dans le travail de masse et l'action politique directe"* (p.193,idem)

125 A reinterpretação do comunismo é importante no pensamento de Sartre na mesma medida em que, para ele, o sistema comunista é o único que possibilitará a modificação da sociedade e o fim da exploração capitalista. Por isso, se há mudanças de posicionamento político, é no interior de uma reflexão sobre a legitimidade das ações comunistas e no sentido de contribuir teoricamente para a efetivação prática dos ideais marxistas. Podemos seguramente interpretar que o capitalismo, para Sartre, não merece uma discussão sobre a justiça de seus meios e de seus fins.

praticar, no presente, meios indignos, e que se sabe tais, para assegurar, no futuro, um fim nobre".[126]

Mas, numa entrevista tardia, de 1955, analisando seu trabalho e de outros companheiros nesse partido, resume melancolicamente sua passagem pela R.D.R, revelando-nos certa semelhança à crítica que ele mesmo impôs a si após a dissolução do grupo clandestino "Socialismo e Liberdade":

"Aliás, a R.D.R não era senão um pequeno grupo escapando às grandes leis da evolução histórica. Um dia ou outro, conflitos pessoais teriam de alguma maneira dividido seus alguns milhares de aderentes" [127]

Escreve, finalmente, para o *The Nation*, nos últimos dias de 1950, um artgo intitulado *The Cances of peace*, no qual contesta a intervenção na Coréia do Norte, ao mesmo tempo em que não aceita as posições anti-democráticas da U.R.S.S:

"Vocês [americanos] e os Russos oferecem ao mundo somente a escolha entre cínicos e loucos" [128]

Não é possível portanto, pelo que pudemos verificar nessa compilação de textos e declarações, determinar de maneira clara qual seria o posicionamento político de Sartre nesse período, que começa depois da redação de *Materialismo e Revolução* e vai até o período de redação de *Os comunistas e a Paz*, texto cuja detração do capitalismo e elogio do comunismo soviético são acentuados, e estão bem próximos do conteúdo e do tom que Sartre empregará na polêmica com Albert Camus. O que podemos afirmar no entanto, à respeito desse período instável, foi resumido pelo próprio filósofo, num discurso proferido a 19 de março de 1948 , sobre a R.D.R, no qual há uma análise que permite-nos considerar estes esforços circunstanciais, teóricos e práticos, como

---

126 *"Les moyens sont, pour nous, aussi importants que la fin. Et la fin socialiste, ne tolère pas l'emploi de n'importe quel moyen(...) nous ne saurions admettre ce double jeu qui consiste à pratiquer, dans le présent , des moyens indignes, et que l'on sait tels, pour assurer, dans l'avenir, une fin noble"(* p.198,idem. Excerto de um trecho do *Appel du comité pour le rassemblement démocratique révolutionnaire*(*Combat* et *Franc-tireur* , 27 de fevereiro,1948, (para a leitura do texto, a partir p.194 e segs , idem)

127 *"... D'ailleurs le R.D.R n'était qu'un* ***petit groupuscule échappant aux grandes lois de l'évolution historique****. Un jour ou l'autre, des conflits personnels auraient de toute manière divisé ses quelques miliers d'adhérents".(* Grifos meus para notarmos a mudança de perspectiva sobre teoria da História no discurso de Sartre ; p.204-5,idem

128 *" Vouz [americanos] et les Russes donnez à choisir au monde entre des cyniques et des forcenés"* p.229, idem

produtos de uma reflexão subsumida pelo firme – mas de difícil realização - desejo de conciliar os ideais revolucionários com a tese sobre a liberdade humana:

"O primeiro objetivo da R.D.R é de ligar as reivindicações revolucionárias com a idéia de liberdade"[129]

A despeito das mudanças de convicção demonstradas, interpretamos que este foi um momento de formação política e de verificação da validade das propostas marxistas. Além disso, estes textos de circunstância refletem exemplarmente o momento de indefinição política pela qual o mundo atravessava após a sua repartição geográfica entre as potências econômicas e bélicas vencedoras da Segunda Guerra.

Estas entrevistas, passagens e escritos publicados em sua revista e fora dela, refletiram, a nosso ver, as posturas políticas que Sartre adotou durante esse período intermediário. As mudanças de perspectivas e as análises ora pró-comunismo, ora refutando a legitimidade de suas ações, são, a nosso ver, produtos de um período instável em proporção mundial. Engajado nos problemas contemporâneos e participando ativamente - na maioria das vezes como escritor - dos debates políticos, Sartre aproveitou a ocasião para criticar os fundamentos estabelecidos pelos marxistas ao mesmo tempo em que procurou demonstrar a legitimidade dessas teses no que diz respeito ao desejo de mudança e de justiça social de que estariam imbuídas. Essa postura crítica, ao lado da parcial adesão às teses marxistas fundamentais, resultaram numa série de declarações e escritos que, se forem analisados do ponto de vista do rigor lógico, apresentar-se-ão contraditórios. Mas é necessário que não entendamos suas reflexões políticas nessa fase – entre 1946 e 1951 – como concepções definitivas e universais, como se servissem de parâmetro para analisar a integralidade das convicções sartreanas na relação entre a política e os fundamentos que a filosofia fornece como substrato e garantia para as ações humanas nesse terreno. De fato, o tom empregado por Sartre não nos permite vislumbrar que suas declarações estão flutuando na dúvida conceitual característica do início da Guerra-fria. A energia e a segurança presentes na forma de seus escritos atuam contra a

129 *"(...) Le premier but du R.D.R., c'est de lier les revendications révolutionnaire à l'idée de liberté"(* p.200, idem)

possível interpretação de que, analisando o conjunto dos textos desse período, Sartre vivia, ao escrever, um processo de maturação ou de sedimentação de suas convicções políticas.[130]

Materialismo e Revolução inaugura o procedimento crítico dos fundamentos filosóficos nos quais os marxistas baseavam-se. Mas nos textos posteriores vemos uma série de posições que parecem lograr pouca conexão entre si, ora criticando a violência desmesurada (tanto dos capitalistas quanto dos comunistas), ora censurando os escritores que eventualmente abominassem a violência "necessária num caso determinado". Se num ano profere uma conferência na qual defende o uso da violência " em alguns casos", no ano seguinte escreve uma peça em que o protagonista intelectual é construído sob a perspectiva de alheamento essencial aos verdadeiros problemas do proletariado, o que contradiz a maneira como o próprio Sartre passou a se posicionar politicamente após a Guerra, isto é, sempre em favor dos interesses da classe proletária. Ou seja, inicia sua interlocução contributiva com o marxismo por meio de uma crítica extrema de seus fundamentos para, nos anos posteriores, manifestar-se ora contra ora em favor da violência que, segundo a teoria revolucionária, é necessária e obedece a uma lei promulgada na ciência acerca da História Veremos que essa instabilidade teórica quanto à legitimidade da violência se dissipará por completo.

Pensamos que as idéias destes textos e declarações circunstanciais só apresentam uma articulação evidente se as avaliarmos como abordagens de situações específicas, cujo objetivo seria o de entendê-las ao mesmo tempo em que se punha em prática o compromisso intelectual de interferência na realidade concreta[131]. Nesse sentido, Sartre buscou conciliar o engajamento político às teses revolucionárias baseadas no confronto, isto é, na violência estratégica, mediante o combate retroativo da violência hipocritamente minimizada que, segundo Sartre, sustenta o capitalismo desde que fora implementado no mundo. Ainda aqui, a teoria da liberdade ontológica se confirma: nossa condição humana livre permite que nos empenhemos para mudar a situação à qual o

130 Isto se deve também à insuficiente instrução que obtivera, antes da Guerra, acerca de assuntos politicos. Notamos já no primeiro capítulo que a formação e a elaboração das idéias políticas de Sartre não tiveram lugar em seus escritos senão após 1945, contemporaneamente à fundação da revista que dirigiu.

131 Ver *"O que é a literatura?*, op.cit

proletário estaria submetido pela força – por vezes velada – utilizada pelo sistema capitalista.

Os comunistas e a Paz: fim da instabilidade

A tese de que a liberdade é soberana diante de uma situação sustentará também a iniciativa de escrever esse texto profundamente atrelado aos preceitos comunistas e justificará a adesão aos ditames do partido comunista. Sartre permite-se mais uma vez mudar a direção e o alvo a ser atingido, obstinando-se a acentuar a força de seu combate teórico. Em represália às críticas capitalistas contra a legitimidade e representatividade do partido comunista e dos sindicatos dos trabalhadores na França, escreve *Os comunistas e a Paz*. Nenhum outro texto seu é mais enfático nas declarações pró-comunismo e nenhum outro é mais alinhado com as premissas soviéticas, segundo as quais a representação suprema do desejo popular está incorporada nas ações do partido, que é ao mesmo tempo intermediador e reflexo dos anseios do proletariado.

Sabemos que *O Homem Revoltado* de Albert Camus foi publicado em outubro de 1951, portanto 7 meses antes de *O comunistas e Paz*. Se notarmos que os artigos de Sartre são posicionamentos que defendem claramente a prática política do partido comunista, ligado à U.R.S.S, podemos interpretar estes artigos como respostas conceituais às idéias detratoras do comunismo de Camus em *O Homem Revoltado*. Porém, o fato que influenciou diretamente sua iniciativa de aliar-se tão estreitamente aos ideais do Partido foi a imprensa francesa de direita- e também alguns setores da imprensa de esquerda, setores anti-estalinistas[132] - ter desqualificado o movimento operário, o partido comunista e os sindicatos, negando-os como representantes legítimos dos trabalhadores. Tendo como ponto de partida a intenção de atacar diretamente a imprensa francesa de direita:

"Sartre se propõe a pesquisar em que medida o P.C é a expressão necessária da classe

132 Esse texto pretende atingir não só a direita conservadora, mas também a esquerda trotskysta, considerada quietista pelo filósofo: *"Il faul, disiez-vouz, nous lever contre tous les abus du pouvoir(..) Je sais; vous pouvez tout vous permettre parce que vos attitudes n'ont pas d'effet sur les masses ; vouz avez conclu avec les faits un pacte de non intervention: ils passent sans vous déranger, sans inffirmer ni confirmer vos théories; en contrpartie vous vous êtes engajés à ne jamais intervenir pour en modifier le cours"* (p.177, *Les Communistes et la paix* - **Sartre**, J.P ,op.cit)

O quietismo trotskysta emanaria da excessiva idealização e da negligência para com as ações concretas: *"L'idée trotskyste demeurait une pure abstraction sans vie, un imprévu idéaliste – puisqu'elle montre un chemin dont elle sait qu'elle ne sera pas suivi – si les masses, par leur exigences , ne se chargerait de donner à ces purs concepts subjectifs un commencement de réalisation"* (p.231, idem)

trabalhadora e em que medida ela é a expressão exata" [133]

Assim, *Os comunistas e a paz* foi, em primeiro lugar, uma resposta que buscou contra-atacar as idéias pacificadoras que a imprensa propunha para aplacar a "desordem" causada pelas manifestações sindicais violentas de que a classe trabalhadora dispunha. Sartre recusa a crítica, por considerá-la reacionária, e replica que a violência dos trabalhadores é inerente ao processo cruel que o próprio capitalismo instaurou, isto é, a violência do proletariado seria um reflexo da violência já prevista na relação desigual que o capitalismo promove. Vejamos como Sartre ironiza as propostas de apaziguamento das ações partidárias e sindicais:

"Que dissolva-se, vocês dizem, o Partido comunista, colocaremos uma " verdadeira esquerda" em seu lugar, cortez, pronta para distinções, à sutilezas, que combateria o capitalismo dando justiça às pessoas, que, sem recusar a violência não a usaria senão como último recurso e que, sabendo inflamar o entusiasmo geral do proletariado, o protegeria contra seus excessos"[134]

A íntegra do texto, extraído da composição de três artigos publicados em *Les temps modernes,* é um protesto contra todos que propunham mudanças através de ações moderadas e pretensamente justas, é um posicionamento contra o ponto de vista fincado no falso interesse, segundo Sartre, em observar os direitos humanos, em suma é um ataque aos que repelem as práticas violentas próprias das iniciativas revolucionárias. Ora, Sartre não pode aceitar estas propostas exatamente porque, segundo ele, os autores - na ocasião, os jornalistas franceses - dessa teoria pacificadora omitem hipocritamente tanto a violência explícita - por exemplo, a empregada nas colônias africanas - como a implícita - esta decorrente da marginalização econômica dos trabalhadores promovida pela lógica da acumulação e de concentração do capital em posse da burguesia. A burguesia estaria utilizando a imprensa para encobrir seus próprios atos de violência:

"Entretanto, a burguesia contempla com medo e desgosto esta brusca explosão que reflete, em

133 *"Sartre se propose d'y chercher dans quelle mesure le P.C. est l'expression nécessaire de la classe ouvrière et dans quelle mesure il en est l'expression exacte"(* p.88, idem)

134 *"Que n'a-t-on, disiez-vous, dissous le Parti comuniste, nous aurions mis une "vraie gauche" à sa place , affable, courtoise, prête aux distinguos, aux réserves subtiles, qui combattrait le capitalisme en rendant justice aux personnes, qui, sans refuser la violence, n'en userait qu' en dernier recours et qui , tout en sachant attiser le géneraux enthousiasme des prolétaires , les protégerait au besoin contre leurs excès"* (p.151-2, idem)

suma, a opressão que ela exerce" [135].

A violência é mais uma vez uma questão central num texto de Sartre. Dizemos mais, essa questão é essencial e define a ética sartreana, desde as definições ontológicas de *O ser e o Nada*. Por isso não é surpreendente a maneira como define a luta de classes, eximindo, inclusive, a burguesia de uma culpa que ela não tem em relação à violência que, consciente ou não, promove. Como vimos acima, Sartre censura somente os artifícios utilizados para hipostasiar a prática defensiva – portanto necessariamente violenta - do capitalismo e dos privilégios que esse sistema dá à classe dominante. A violência, por ser inerente ao indivíduo, é consequentemente inerente às classes, seja porque uma quer manter seus privilégios, seja porque outra quer destitui-la de suas conquistas presentes visando modificar um mundo que considera injusto. Quase ao final do texto, Sartre é extremamente claro nesse ponto:

"Nunca a verdade apareceu tão claramente: cada classe persegue a morte da outra; se o capitalismo quer salvaguardar seus interesses, é preciso que mantenha o proletáriado abaixo do mínimo vital"[136]

Como resposta a essa violência econômica o proletariado define seu projeto de luta contra a exploração pela utilização de métodos igualmente violentos, na medida em que efetividade de suas ações transformadoras depende de um contra-ataque equivalente à opressão suportada. Para Sartre as classes não têm outra escolha senão combater-se:

"Mas se fazem violência a um partido de violência, a única resposta é a violência." [137]

Nesse sentido, para legitimar seu contra-ataque à imprensa de direita , Sartre se vê constrangido a atacar o próprio sistema capitalista para compará-lo à idéia e desejo de implementação do socialismo na França, desejo sabidamente partilhado com outros pensadores ,

---

135 *"Cependant, la bourgeoisie contemple avec crainte et dégoût cette brusque explosion qui lui reflète , en somme, l'opression qui elle exerce"(*p.150,idem)

136 *" Jamais pourtant la verité n'est si clairement apparue: chaque classe pousuit la mort de l'autre ; si le capitalisme veut sauvegarder ses intérêts, il faut qu'il maintienne le prolétariat au-dessous du minimun vital"(p.*315,idem; sublinhados meus)

137 *"Mais si l'on fait violence à un parti de violence, la seule réponse est la violence*"(p.164,idem)

militantes do partido comunista, sindicalistas e trabalhadores franceses.

Sua resposta à prisão de um sindicalista francês[138] encorpou-se a tal ponto que Sartre, prefaciando suas longas análises no ensaio, define desta maneira seu desafio:

"*De qualquer maneira, não se resolverá a questão antes de tomarmos posição sobre questões mais vastas e , finalmente, sobre o valor da Revolução russa e do marxismo"*[139]

Para fundamentar suas críticas ao capitalismo apropria-se diversas vezes do pensamento de Lenin, inclusive citando-o textualmente, expondo as considerações que esse revolucionário e teórico da revolução russa propunha e que, inclusive, profetizava quanto ao futuro do processo revolucionário mundial[140] .Sartre insiste, ainda, na afirmação de que os comunistas russos não desejavam mais uma guerra , antes queriam evitá-la. Despeja sobre os ombros dos capitalistas - trata-se sobretudo da imprensa francesa - o incitamento ao ódio e o despertar do sentimento de terror na população diante das supostas intenções russas de desencadear um conflito mundial. No entanto, sustenta que os russos preferirão a guerra ao cerco de seu território.[141] Confirma-se a idéia de contra-violência, de violência necessária, de resposta a uma eventual situação de opressão que precisará ser ultrapassada para modificar-se.

O proletariado, por sua vez, para resistir à opressão capitalista e à hipocrisia da imprensa burguesa, dispõe apenas da confiança na representação sindical e partidária. Por isso, Sartre constrói um fundamentado elogio dos sindicatos como expressão genuína dos anseios dos trabalhadores[142]. Elogio que pode ser resumido nestas palavras, munidas, por outro lado, da exigência de responsabilidade que os representantes dos trabalhadores têm de assumir:

---

138 A prisão de Jacques Duclos: *"Sartre était em Italie lorsqu'il apprit l'arrestation de Jacques Duclos à la suite de la manisfestation du 28 mai 1952 contre la venue à Paris du géneral Ridway qui succédait à Eisenhover à la tête du S.H.A.P.E"* (cf.p.217, *Les écrits de Sartre* ,op.cit)

139"*De toute façon, on ne tranchera la question qu'aprés avoir pris position sur des questions beaucoup plus vastes et, pour finir, sur celle de la valeur de la Révolution russe et du marxisme" (* p.91, *Les Communistes et la paix* - **Sartre**, J.P, op.cit)

140 Ver por exemplo a imensa citação que ocupa desde a p.99 até a 102 da edição de *Situations VI*, op.cit

141 "Qu'on ne s'y trompe pas: si l'U.R.S.S perdait un jour tout espoir d'éviter la guerre, elle déchaînerait le conflit elle-même. Et qui pourrait l'en blâmer?" p.105,idem;

142 Sartre descreve qual seria o tipo de relação entre o militante e seus representados:*" ...étant objet par nature , les masses deviennent l'objet propre du militant et il y a une techinique des masses comme il y en a une de la navigation"* (p.367,idem). O outro, para Sartre, seja individual ou inscrito na coletividade, é um objeto para a consciência.

"E , sem nenhuma dúvida, a política do aparelho é a expressão prática e temporal de sua exigência; e como elas representam as forças mesmas que podem realizar a empresa revolucionária, diremos que elas são os meios desta política na mesma medida em que são o fim"[143]

Sartre desenvolve uma resposta imediata à crítica segundo a qual as organizações que se pretendem representantes dos trabalhadores não fazem senão incitar a violência sem, no entanto, vislumbrar a mudança da condição trabalhadora. A refutação sartreana alega exatamente o contrário e confia aos partidos e sindicatos a função de defender os interesses dos trabalhadores :

"Assim, quando os bons jornais falam com nostalgia de uma idade de ouro... eles sonham. Querem cobrir o fato da esploração que os militantes sindicalistas nunca perdem de vista.(...) Mas os trabalhadores sabem bem que suas organizações têm sido defendidas e exercidas; eles sabem que o sindicato, com ou sem a ajuda do P.C., tem como objetivo original 'mudar o mundo'"[144].

Os sindicatos e o partido comunista representam integralmente os trabalhadores na medida em que são as únicas expressões capacitadas politicamente e na medida em que são conscientes de sua responsabilidade como representantes. Nas entranhas da História, com suas incertezas e mediações complexas, a representação eletiva de políticos engajados e conscientes da necessidade de transformação da sociedade, constitui, naquele momento, na visão de Sartre, o único caminho promissor para a classe proletária. A luta de classes, violenta porque os próprios indivíduos o são ontologicamente, conflituosa na medida em que cada classe deseja a morte da outra, define e estimula as ações da realidade humana. A idéia de História, extraída diretamente do marxismo, passa a ser o eixo do pensamento sartreano e a dialética o conceito que explica porque esta "força dos contrários" verifica-se a partir do desejo violento ou pela consumação violenta do desejo de supressão da classe a que se opõe[145]. Se no ensaio de 1943 a oposição e o conflito estabeleciam a

143 *"Et, sans aucune doute, la politique de l'appareil est l'expression pratique et temporelle de leur exigence; et comme elles représentent les force mêmes qui peuvent réalliser l'entreprise révoluttionaire, on dira qu'elles sont les moyens de cette politique dans la mesure même où elles en sont la fin"(* p.377-8, idem)

144 *"Ainsi, quand nos bons journaux parlent avec nostalgie d'un âge d'or...ils rêvent. Ils veulent couvrir le fait de l'explotation que les militants syndicalistes ne perdent jamais de vue. (...) Mais les ouvriers savent bien , eux, que leurs organisations ont été deféndues et pourchassés; ils savent que le syndicat , avec ou sans aide du P.C, a pour but originel de 'changer le monde'"(* p.131,idem)

145 Dialética perceptível mediante a evidência da violência: *"Mais la violence , j'ai montré plus haut , naître de la situation même; l'agitation n'est qu'une lutte perpétuelle contre l'action continue des forces massifiantes"* (p.381,idem)

impossibilidade de uma intersubjetividade pacífica no nível do indivíduo, neste texto de influência marxista, a violência presente inelutavelmente na realidade humana é justificada pelo desejo de conservação ou de mudança inerentes e propulsoras das ações de cada classe. A ética da violência não é abandonada, antes migra para o interior de um marxismo que atende perfeitamente às exigências teóricas de uma ética baseada no conflito. Sartre aceita portanto, e definitivamente, o conceito de História como norteador de suas análises, que agora compreendem toda a sociedade, e será também por causa dessa apropriação definitiva e intransigente que as suas convicções éticas se oporão drástica e publicamente às de Camus.

Buscaremos portanto demonstrar como Sartre entende o conceito de História e como ele o utiliza, já nesse texto, para justificar algumas de suas posições ideológicas em favor do comunismo. Se no primeiro texto após a guerra, em que há uma discussão em torno da política marxista - *Materialismo e Revolução* –, sua postura é de crítica aos fundamentos nos quais se baseiam para explicar e impor sua teoria, nesse texto de 1952 não há crítica alguma às premissas marxistas em relação à ideia de História. A luta de classes é, "agora", uma necessidade e uma evidência histórica que certamente levará o proletariado ao poder. A dialética, por sua vez, explicaria a relação conflituosa entre burguesia e proletariado e explicaria também a necessidade da ascenção trabalhadora ao poder, necessidade que emanaria da teoria científica marxista da História. Embora esta transformação revolucionária parecesse estar, na década de 1950, muito distante de ocorrer, a função da dialética seria de justamente explicar que a História é um processo lento e gradual, que é feita pelos homens no seu presente e sem que houvesse a necessidade de compreensão imediata de suas ações ou de vislumbramento nítido de um futuro no qual esteja o ponto de chegada do ideal revolucionário:

"O futuro nasce da ação e retorna a ela para lhe dar um sentido; reduzido ao presente imediato o trabalhador não compreende mais sua história: ele a faz" [146].

146*"L"avenir naît de l'action et se retourne sur elle pour lui donner un sens; réduit au présent immédiat l'ouvrier ne comprend plus son histoire: il la faisait"(* p.187, idem)

É preciso notar no entanto que a sagacidade argumentativa de Sartre permite-lhe mais uma vez esquivar-se de uma aceitação completa do marxismo Se, por um lado, as teses marxistas de análise da sociedade são aceitas, por outro é ressaltada a particularidade do sujeito que se engaja na luta coletiva. Em seu texto mais alinhado à filosofia marxista, Sartre permanece coerente no que toca à sua fundamentação filosófica sobre a liberdade humana:

"E os homens são seres reais e singulares que fazem parte de conjuntos históricos e não são comparáveis nem a átomos nem às células de um organismo. Unidos? Separados? Uma coisa e outra. Não há separação que não seja um modo de presença nem ligação que não comporte uma ausência secreta. Se a classe existe, será como uma proximidade nova de cada um e de todos, como um modo de presença que se realiza através e contra as forças separadoras: ela fará a unidade dos trabalhadores" [147].

Os homens fazem parte de conjuntos históricos ao mesmo tempo em que são reais e singulares, isto é, fazem a História quando estão reunidos lutando por mudanças efetivamente coletivas, mas nem por isso estão despidos, mesmo quando em grupo, de sua singularidade, e cabe-lhes individualmente optar ou não pela luta coletiva e politica para atender à demanda da classe trabalhadora.

É estabelecida a união da tese marxista da luta de classes com a tese da liberdade da qual o indivíduo não pode desvencilhar-se. E é, a nosso ver, por causa dessa determinação ontológica, isto é, por causa da liberdade, que será possível explicar as oscilações percebidas por Sartre no que se refere à progressão ou apatia da classe trabalhadora em direção ao poder. A estrutura ontológica do indivíduo refrearia o progresso da classe trabalhadora exatamente porque o desejo individual - aliás um dos pilares teóricos justificadores do êxito capitalista - predominaria em relação ao desejo coletivo de tomada do poder. A liberdade de escolha estaria incrustada no ser do homem, fornecendo-lhe opções individuais que arruinariam, ou retardariam, a consumação do desejo

147" *Et* *<u>les hommes sont des êtres réels et singuliers</u>* *qui font partie d'emsembles historiques et ne sont comparables ni à des atomes ni aux cellules d'un organisme . Unis? Séparés?L'un et l'autre . Il n'est pas de séparation qui ne soit un mode de présence ni de liaison qu'elle ne comporte une absence sécrete. Si la classe existe, ce sera comme une proximité nouvelle de chacun et de tous , comme un mode de présence qui se réalise à travers et contres les forces separatrices : elle fera la unité des travailleurs"*(p.196, idem, sublinhados meus)

coletivo de mudança. A liberdade individual, tão propalada em seu ensaio mais significativo, mostra-se um entrave teórico a partir desse momento histórico, em que Sartre escolhe livremente combater o capitalismo. Exigência que leva Sartre a profeciar, ao lado de outros marxistas, que a ruína do capitalismo está inscrita no próprio sistema e que portanto a afirmação determinista, a da inevitabilidade da classe trabalhadora ascender ao poder , está correta.

O alinhamento à teoria marxista é tal que Sartre parece estar perto de contradizer-se em relação à sua teoria da liberdade ontológica:

"O conjunto histórico decide a todo momento nossos poderes, ele prescreve seus limites ao nosso campo de ação e ao nosso futuro real; ele condiciona nossa atitude diante do possível e do impossível, do real e do imaginário, do ser e do dever ser, do tempo e do espaço" [148].

O parágrafo é significativo porque há nele expressões que caracterizam uma mudança sutil na postura teórica de Sartre com relação ao ser do homem. As ações humanas são fruto tanto da liberdade individual como daquilo que a conjuntura histórica lhe fornece apresentando-lhe possibilidades e interdições. Ou seja, o conceito de situação é realçado e elevado a um nível de importância equivalente ao que o conceito de liberdade gozava na filosofia sartreana. Se antes a liberdade era descrita como propulsora irrefreável das ações humanas, soberana diante das situações que lhe apareciam como obstáculos ou móbeis para a consumação de atos deliberados, agora a situação define, prescreve e condiciona a atividade livre do homem. Seguindo a tese de *O ser e o Nada* o homem poderia, no limite, escolher não ir à guerra e, desse modo, escolher a prisão; no caso de uma vida insuportável, cometeria o suicídio e, assim, livremente morreria escolhendo-se inexistente. A liberdade, tal como descrita no ensaio de 1943, mostrava o seu caráter individual e o seu entorno era apresentado como "ocasiões" para a o exercício da liberdade. Uma situação era o momento no qual julgava-se estar numa condição de estímulo ou de repressão de um ato determinado. Em *Os comunistas e a Paz*, no entanto, a liberdade não poderia ignorar a conjuntura

148 *"L'emsemble historique décide à chaque moment de nos pouvoirs ,il prescrit leurs limites à notre camp d'action et à notre avenir réel ; il condittione notre attitude vis-à vis du possible et de l'impossible, du réel e du imaginaire , de l'être et du devoir-être, du temps e de l'espace"* (p.184, idem).

histórica, pois o homem não é definido apenas pela sua liberdade, mas também por ser operário, por pertencer à classe trabalhadora(ou burguesa) e por fazer parte de uma sociedade injusta que decidiu desde o seu nascimento que a exploração econômica nortearia as relações entre os indivíduos. A liberdade individual se vê impelida a compor-se com outras liberdades para modificar a estrutura do sistema classista que o capitalismo impôs aos indivíduos desde, segundo Sartre, o estabelecimento da relação de exploração entre as classes.

Logo, a fundamentação filosófica segundo a qual o homem é livre não perde força e tampouco é desprezada. É o conceito de situação[149] que é revigorado e equivale em importância ao conceito de liberdade na argumentação sartreana, na medida em que o sistema capitalista tem de ser explicado como uma construção teórica e prática que se desenvolveu historicamente, gerando a desigualdade econômica e social que, na visão sartreana adaptada ao marxismo , deve e será abolida.

Tanto a explicação do capitalismo como construção ideológica, determinante para a elucidação do porquê da "diminuição" da liberdade do proletário , quanto a justificativa para a inevitabilidade de sua supressão, são convicções extraídas de análises que são tributárias da noção marxista de História. A teoria de que o homem é um ser histórico - que age politicamente para modificar ou conservar sua situação, que deve direcionar seus esforços para acelerar a queda inevitável da classe dominante e exploradora – é integralmente aceita por Sartre. O homem livre é também livre para agir politicamente e, desse modo, exercer sua liberdade no sentido de suprimir a classe que o explora, na exata medida em que a classe exploradora já o faz simplesmente porque segue as diretrizes do sistema que adotou. A liberdade pode encontrar seus pares para exercer-se num nível de organização coletiva através da qual será possível modificar uma situação que constrange-o a não querer, livremente, aceitá-la. Sendo assim, a revolução seria o único remédio

149" *Libre , l'industriel qui peut licencier sans explication le quart de son personnel ; libre le géneral qui peut décider une offensive meurtrière; libre le juge qui peut choisir l'indulgence ou la sévérité (...) La societé en décide avant notre naissance ; elle definit par avance nos capacités et nos obligations, bref elle nous <u>situe</u>"* (sublinhados meus, p.240, idem)

para o sofrimento do trabalhador.

Contudo, devido a uma evidência histórica, sabe-se que uma revolução custa vidas e gera sofrimento. Mas para Sartre, não tanto quanto o capitalismo gradualmente o impõe. Para o filósofo francês, da época de *Os Comunistas e a Paz*, os danos que os meios empregados numa revolução comunista gerariam poderiam ser perdoados na medida em que seu fim é o de justamente acabar com o sofrimento de toda a humanidade mediante a supressão total da exploração do homem pelo homem. Tal como Orestes é perdoado de seus assassinatos em virtude da nobreza da meta atingida. Ao revelar aos cidadãos de Argos, outrora enganados pelos seus reis ,que a liberdade é o próprio ser do homem, Orestes ofusca seu ato violento, pois sua revelação ontológica teria prioridade a despeito da ação livre e assassina que a comprova. Matar dois exploradores do povo foi a maneira escolhida para beneficiar a maioria.

A violência é, para Sartre, tanto durante a ocupação nazista na França quanto em 1951, um meio necessário para a consecução de ações cujos fins são nobres. A contra-violência pode reduzir a violência generalizada; mas não pode extingui-la, na medida em que suas raízes encontram-se na ontologia humana, no próprio caráter resistente da consciência individual em sua relação com o Outro. A ética da manifestação coletiva proposta nesse texto conforma-se portanto às fundamentações ontológicas que descrevera o indivíduo e suas relações intersubjetivas conflituosas.

A natureza absurda: fundamentação filosófica de Camus em *O mito de Sísifo*

A ética de Albert Camus é pautada por outros preceitos que diferem drasticamente dos de Sartre. O argelino assemelha-se todavia ao francês no que diz respeito ao processo de constituição de sua idéias. Como Sartre, agregou ao que estabelecera como fundamento filosófico escritos que se pautaram pelas definições da sua primeira obra em que há uma discussão propriamente filosófica.

Desde a elaboração do primeiro ensaio fundamental de ambos, é possível identificar o discordâncias entre as posições éticas de Sartre e a de Camus, posições estabelecidas como consequência de seus desenvolvimentos filosóficos inaugurais. Assim como o fizemos na análise de *O ser e o Nada,* produto intelectual do qual são tributárias todas as obras sartreanas subsequentes, abordaremos o *Mito de Sísifo*, ensaio camusiano que estabelece as premissas filosóficas do autor argelino, e cujas produções literárias contemporâneas e posteriores nos parecem ser, assim como as de Sartre, extensões dessas premissas do ensaio sobre o absurdo.

Dissemos acima que Albert Camus tornou-se reconhecido mundialmente por ser escritor de romances. Seus romances são, a meu ver, o que de melhor foi produzido pelo argelino. Contudo, a disposição para utilizar inúmeras formas literárias para exprimir-se é também em Albert Camus uma característica marcante. Além de escrever para o teatro e de redigir os editoriais do jornal clandestino *Combat* , Camus também escreveu ensaios, entre os quais inclui-se *L'envers et L'endroit , Noces* e *L'été*[150] . Os mais importantes, no entanto, e que alcançaram maior visibilidade foram *Le mythe de Sisyphe* e *L'homme revolté*.

As idéias desenvolvidas neste último serão o estopim da querela que Albert Camus travará com Jean-Paul Sartre, tendo como resultado um dos debates político-ideológicos[151] mais

150 **Camus**, Albert – *L'été* - Paris : Gallimard,1954 - **Camus**, Albert - *L'envers et l'endroit* -Galimard; Paris- 1958 - **Camus**, Albert- *Noces* -Charlot: Paris- 1947

151 Para nós a dimensão ético-filosófica do debate é tão importante quanto a dimensão política. Tanto mais porque nosso esforço consiste em revelar uma dissensão em textos dramáticos num contexto particularmente paradoxal: Jean-Paul Sartre escreve uma peça , embora metafórica, de teor político, sem, contudo, atuar diretamente na política durante a ocupação. Camus, jornalista clandestino e politicamente engajado durante a ocupação, escreve um texto no qual não há referências políticas. Porém, convicções éticas subsumem e são de certa maneira defendidas ou recomendadas em ambos os dramas. Éticas que revelar-se-ão explicitamente incompatíveis na ocasião em que Albert Camus contesta a construção do ideal comunista propiciador de um procedimento político que Jean-Paul

acompanhados e comentados na França. A significativa repercussão desencadeada pela redação deste ensaio se deve substancialmente às críticas nele contida em relação à teoria e à prática comunista. Mas, além disso, o debate com Jean-Paul Sartre, que discordou ampla e violentamente das evidentes detrações da "Esquerda" mundial, fez com que este ensaio se tornasse um monumento da contestação das práticas dos governos socialistas no século XX. As ideias e censuras de *O homem revoltado*, bem como as sucedâneas resenhas e réplicas publicadas em *Les temps modernes,* causaram o rompimento definitivo entre os filósofos. Donde a importância desse texto para entendermos as diferenças entre as propostas éticas e ideológicas dos pensadores, no contexto de 1952, em plena Guerra fria.

Mas, como viemos afirmando, as discordâncias remontam aos seus primeiros escritos, na medida em que não há um abandono dos fundamentos éticos presentes em seus textos filosóficos do começo da década de 1940. E por estarem inseridos num contexto de guerra, estes fundamentos foram camuflados em dramas que retratavam fielmente ou complementavam suas idéias antes veiculadas no molde da argumentação. Se o drama *As moscas* é uma peça cuja função é a de retratar a filosofia da liberdade total, desenvolvida por Sartre em *O ser e o Nada*, em *O Mal-entendido* os personagens vivem, e sucumbem, numa atmosfera de um mundo absurdo[152], sobre o qual há uma intensa discussão observável justamente no ensaio *O mito de Sísifo.*

Portanto não poderíamos negligenciar o primeiro ensaio de Camus, sobretudo porque não há, a despeito do intervalo de 8 anos entre a redação do 'ensaio sobre o absurdo" e o "ensaio de censura da prática comunista "[153], um ruptura nas suas convicções, mas um acréscimo - interposto por textos que assumem, cada um a seu modo, as mesmas conviccções éticas[154] - à análise

Sartre se dedicará, naquele contexto, a defender.

152" *L'Malentendu* se présente comme um drame entièrement interiorisé dont le especteur connaît le móbile: l'absurde" (p.128- **Gay-Crosier, Raymond-** *Envers d'un echec : étude sur le théâtre d'Albert Camus* ;Paris : Minard, 1967

153 Obviamente *O homem revoltado* não é apenas uma " censura da ideologia e prática comunista". Mas é exatamente essa censura o motivo do rompimento com Sartre e por isso daremos ênfase a ela, embora haja também no texto, por exemplo e em contrapartida, o elogio da revolta comedida, isto é, da revolta artística.

154 *O estrangeiro*, terminado em 1940 e publicado em 1942, é anterior, mas obedece à mesma tendência de atmosfera absurda. Os livros mais importantes publicados por Camus entre 1943 e 1951, coadunam com as definições de *O mito de Sísifo:* ver, especialmente, *Cartas a um amigo alemão(* Edição livros do Brasil : Lisboa- trad. José Carlos

camusiana da natureza(material e humana).

Albert Camus pautou-se em sua teoria do absurdo para escrever L' *homem revolté,* , pois a revolta do homem é dirigida justamente contra a condição humana diante de um mundo que não fornece explicações racionais nem para a existência das coisas nem para a existência humana. A ausência de razão para explicar o curso do mundo, bem como para justificar as vicissitudes na vida humana, é aquilo contra o quê, segundo Camus, o homem se revolta[155].

Sendo assim, a fundamentação filosófica a partir da qual Camus construirá suas convicções éticas é aquela que se articula em *O mito de Sísifo.* O ensaio de 1951 será inclusive uma iniciativa que se servirá da conclusão de que o mundo é absurdo para descrever, por meio da análise de personalidades, escritores e pensadores emblemáticos da História, quais as facetas da revolta empreendida por aqueles que perceberam ou "lutaram" contra o absurdo ou tentaram escamoteá-lo mediante a construção de teorias pretensamente explicativas.

O primeiro ensaio forneceu desse modo o substrato conceitual para a construção de uma *ética diante do absurdo* que conduzirá todos os seus escritos subsequentes. E é notável a proximidade temática entre o ensaio e a peça *O mal-entendido,* cuja exposição de um arremate infeliz[156], no qual todos os personagens cairão em desgraça, é o resultado de insensatas e

Gonzáles e Joaquim Serrano) e *A peste* (op.cit), mas sobretudo *O mal-entendido*, no qual há tanto o retrato agudo de um mundo absurdo quanto a exposíção de como a revolta humana poderá extrapolar os limites éticos(camusianos). Por isso avaliamos esse texto como a expresão mais significativa no que respeita à totalidade do pensamento de Camus.

155 Veremos adiante que Albert Camus distinguirá a revolta legítima da revolta sem limites e que esta crítica à ausência de limites na consecução de uma ação será frontalmente combatida por Jean-Paul Sartre.

156 Utilizamos a palavra "infeliz" ao invés de "trágico" justamente porque um fim trágico seria aquele contra o qual não é possível lutar. Nesse sentido, *O mal-entendido* não poderia ser classificado como uma tragédia, pois o final poderia ter sido outro se Jan não tivesse ocultado sua identidade. Para ser classificada como "trágica", faltaria-lhe, *stictu sensu,* o elemento metafísico, presente nas tragédias gregas, que impusesse a inevitabilidade do fim indesejado. A esse respeito, Raymond **Gay-Crosier,** ressalta que a peça padecerá de um anacronismo se for classificada como trágica: *"Camus tente heroiquement d'établir dans le Malentendu um état anteriéur de l'humanité qui en nous est plus guére accessible"* (p.131, *Envers d'un echec : étude sur le théâtre d'Albert Camus,* op.cit). Concorre para a nossa ressalva a respeito da tragicidade nessa peça a declaração do próprio Camus, no prefácio à edição americana de seu teatro: "(...)Rien de plus difficile à vrai dire puiqu'il faut trouver un language assez naturel pour être parlé par des contemporaines , et assez insolite pour rejoindre le ton tragique. Pour approcher de cet idéal , j'ai essayé d'introduire de l'éloignement dans les caracteres et de l'ambiguité dans les dialogues. Le espectateur devait ainsi éprouver un sentiment de familiarité em même temps que de dépaysement. Le espectateur, et le lecteur. Mais je ne suis pas sûr d'avoir réussi le bom dosage" (p.161 **Camus**, Albert *apud* **Grenier**, Roger " Albert Camus , soleil et sombre"- Gallimard, 1987)

No entanto, o livro de Raymond **Williams**, dedicado a revelar a presença de uma tragédia moderna, reserva um capítulo de avaliação das obras(não só as teatrais) de Sartre e Camus, atribuindo a elas uma tragicidade conforme à situação histórica e política pela qual passou o homem do século XX. A justificativa deste autor para a

inadvertidas escolhas num mundo absurdo que conduziu a esmo, porque despido de sentido, os acontecimentos até a concretização de uma inexplicável catástofre.

A contemporaneidade de *O mito de Sísifo* a *O mal-entendido* ratifica a sensação de semelhança do tema presente no drama em relação ao ensaio. Além disso, são dois escritos complementares também por se apresentarem sob formas distintas (ensaio e drama) e por possibilitarem, em consequência, uma veiculação mais abrangente das idéias camusianas Publicados durante a Segunda Guerra, são textos que inauguram a original interpretação da inquietação humana perante as questões que, segundo Camus, não podemos esclarecer. Se no ensaio a referência ao absurdo é explícita e há uma argumentação que fundamenta a afirmação, na peça a atmosfera absurda é percebida pela ausência de conexão entre os desejos das personagens e pelo desenlace brutal e indesejado. O drama retoca e dá cores vivas ao que fora especulado no ensaio. E camufla, através da dramaturgia, convicções éticas que poderiam ser contestadas e abafadas, principalmente num país sob ocupação militar.

O percurso literário de Camus não será linear. Utilizará todos os registros e formas disponíveis – exceto a poesia -, mas em todos eles estará presente a convicção de que o homem vive num mundo absurdo. Conduzirá esse percurso até o advento de uma retomada filosófica de grande porte, mediante o texto extremamente crítico de *O homem revoltado,* que logrou descortinar e julgar, dependendo do personagem tratado, os posicionamentos e construções de teorias empreendidos por alguns célebres homens na História no momento em que parece ter- lhes sido revelado o absurdo de suas condições mundanas.

No início de seu texto fundamental, Camus nos apresenta a definição de que o absurdo é signo de uma incompatibilidade entre a vontade humana de explicações para a sua existência e o silêncio como resposta que o mundo em contrapartida lhe fornece:

---

presença do trágico na obra de Sartre e de Camus, refere-se tanto ao absurdo da existência quanto à violência que responde à insustentabilidade dessa condição: *"O homem pode atingir uma vida plena plena só após violento conflito; ele é essencialmente coibido e , na sua realidade dividida, hostil a si mesmo enquanto vive em sociedade; está lacerado por contradições intoleráveis numa condição na qual impera o absurdo essencial"(* p.245, **Williams,** Raymond, *A tragédia moderna ,* Cosac Naify, 2002-trad. Betina Bischof.) É certo, contudo, que a recusa camusiana da violência difere frontalmente da justificação da contra-violência estratégica em Sartre.

"Mas aquilo que é absurdo é a confrontação deste irracional e deste desejo distraído por clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem" [157].

Nessa passagem, afirma que a irracionalidade é perceptível na relação do homem com o mundo, e que o apelo para a racionalidade contrasta com a ausência de possibilidade de explicação para algumas questões que o homem coloca para si. É por isso que o absurdo deve ser estudado sob duas perspectivas que se complementam: a insistência humana em buscar explicações racionais que se depara com a completa indiferença das coisas, da matéria, isto é, do mundo, para com as questões que o homem busca elucidar. Por exemplo, perguntas como " de onde viemos?" , "para onde vamos após morrer?", ou "quem nos fez?" são, segundo Camus, questões irrelevantes na medida em que o mundo, ou as entidades metafísicas que poderiam tê-lo criado, não responderam ainda e nem responderão tais perguntas. O homem está completamente abandonado num mundo carente de razão para existir.

No entanto, Camus exalta a insistência humana em aceitar o desafio, ao repelir essa falta de lógica requerida, impulsionada por seu desejo de unidade:

"O desejo profundo do espírito mesmo em suas etapas mais evoluídas une o sentimento do homem diante de seu universo: ele exige familiaridade, apetite de clareza (...) Esta nostalgia de unidade, este apetite do absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano"[158].

A busca por respostas que se mostrarão insuficientes é o motor para a existência humana. De fato, se por um lado esse apetite humano sofre reiteradamente a frustração de um desejo irrealizado, por outro, é por causa desse desejo que sua motivação pela vida jamais se abaterá:

"E conduzindo até seu termo esta lógica absurda, devo reconhecer que esta luta supõe a ausência total de esperança(que não tem nada a ver com desespero), a recusa contínua(que não devemos confundir com renúncia) e a insatisfação consciente(que não poderíamos assimilar à inquietude juvenil)" [159]

---

157 *"Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme"(* p.39.- **Camus**, Albert- *Le mhyte de Sisyphe*- op.cit)

158 *"Le désir profond de l'espirit même dans ses démarches les plus évoluées rejoint le sentiment inconscient de l'homme devant son univers: il est exigence de familiarité, appétit de clarté (...) Cette nostalgie d'unité , cet appétit d'absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain((* p.34, idem).

159 *"Et poussant jusqu'à son terme cette logique absurde , je dois reconnaître que cette lutte suppose l'absence totale d'espoir (qui n'a rien à voir avec le désespoir), le refus continuel (qu'on ne doit pas confondre avec le*

O desejo humano pelo racional contra a irracionalidade inelutável presente no mundo será a inaugural e atordoante constatação filosófica de Camus, a partir da qual os homens devem agir, estabelecendo o equilíbrio entre as situações ou questões que demandem a interferência da razão e questões ou situações que não permitam explicações racionais. O ensaio não é portanto uma negação da razão. É uma constatação que revelará a incompatibilidade entre o imenso desejo por justificativas racionais e a evidente insatisfação desse desejo:

"O homem absurdo reconhece a luta, não despreza absolutamente a razão e admite o irracional"[160]

Situado numa desconfortável posição, o homem parece não ter saída, aturdido pela constatação de que seu apelo por uma lógica no mundo, que lhe revele um motivo para existir, não será atendido.

Séculos de pesquisa não foram suficientes para esclarecer as questões mais elementares que o homem colocou para si. Porém, é falso dizer que o homem não tenha respondido racionalmente, cada vez mais e melhor durante toda a sua história na Terra, às questões cujas respostas lhe são possíveis obter [161]. No entanto, questões elementares como " Por que vivemos?" ou "Por que lutamos por nossa vida?" não foram – e não serão, segundo Camus - satisfatoriamente respondidas, de tal modo que a racionalidade humana revelar-se-ia precária ao tentar resolver questões acerca de sua própria existência. Daí a a pertinência da indagação central do ensaio: " vale a pena viver?". "Devemos persistir viver uma vida, por vezes repleta de sofrimentos, ao invés de escolher suprimi-la pelo suicídio?"

A abordagem de Camus sobre a questão da existência humana é um tanto peculiar. Partindo do pressuposto de que não existem entidades metafísicas que pudessem nos revelar a "Verdade", e

---

renoncement) et l'insatisfaction consciente (qu'on ne saurait assimiler à l'inquietude juvénile)" (p. 51-2., idem)

160*"[O homem absurdo] Il reconnaît la lutte , ne méprise pas absolument la raison et admet l'irrationnel"(* p. 58, idem)

161 Um exemplo notável é o de Galileu, fornecido no começo do livro: a grandiosa descoberta de que o Terra gira em torno do Sol é certamente uma resposta racional a uma questão extremamente relevante. Porém, o físico preferiu ocultar a verdade racional para assegurar a sua vida (cf.p.18, **Camus**, Albert, *Le mhyte de siyphe*- Gallimard,1942) . A razão é imprescindível, principalmente no trabalho científico, mas, segundo Camus, sua jurisdição não é ilimitada nem necessariamente insubstituível: *"Il faut encore le dire, le raissonnement que cet essai pousuit laisse entièrement de côté l'attitude spirituelle la plus répandue dans notre siècle éclairé: celle qui s'appuie sur le principe que tout est raison et qui vise à donner une explication au monde"* (p.64, **Camus**, Albert- *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*, op.cit)

convicto de que o homem não é capaz por si mesmo de explicar sua origem, o motivo e o fim de sua vida e do mundo, o filósofo argelino descreve a situação humana como a mais absurda das condições. Sem saber porque vive, para quê vive, e para onde vai após sua morte, o homem é um ser cuja direção e sentido – ainda - não foram revelados.

Contudo, mesmo diante desse imenso absurdo ao qual está inextrincavelmente ligada, a grande maioria dos homens prefere viver a morrer. Camus busca então investigar o motivo pelo qual o homem insiste em viver uma vida desprovida de um sentido dado pela razão, por vezes apenas suportada e/ou em condições sub-humanas. Mais do que isso, ressalta o apego que os homens têm a ela, sendo na maioria das vezes o único bem de que dispõem. Apegar-se à vida, principalmente em condições extremamente adversas, é justamente o exemplo do homem mítico que dá título ao livro. Sísifo é condenado ao martírio eterno; as explicações para o seu procedimento perseverante ultrapassam a capacidade racional para fazê-lo. Seria impossível justificar racionalmente porque leva adiante o trabalho de carregar uma pedra ao cume : ela rolará invariavelmente montanha abaixo e o trabalho terá de ser recomeçado, eternamente. O mito é utilizado para comparar este ato perseverante com a recusa da maioria dos homens a desistir de uma vida absurda.

Nessa medida, apoiado na – segunda - constatação do apego dos homens à vida, Camus estabelece que a absurdidade do mundo não deve ser enxergada como um fato que desencorajaria as ações humanas. Antes, a persisitência que se é notada na maioria dos homens – a escolha pelo suicídio é ínfima se compararmos à escolha pela vida – é signo de que a constatação de Camus acerca do absurdo não propõe, a partir dela, o desespero, nem apatia, tampouco permissividade. Não é porque a vida não encontrou respostas racionais para ser vivida que a nós será permitido realizar qualquer tipo de ação. A constatação do absurdo é o suporte conceitual que revela as condições precárias, do ponto de vista da explicação para toda existência, a partir da qual o homem deve assumir uma postura que aceita parcialmente essa condição ao mesmo tempo em que tem o

direito de revoltar-se contra ela. Mas esta revolta não deve ser desmedida. Não podemos agir – convicção ética fundamental em Camus – como Martha, em O *Mal-entendido*, que revoltou-se com sua condição a ponto de infringir violência a si, à sua mãe e à seu irmão. Esta ética é fornecida desde *O Mito de Sísifo*:

"O absurdo não liberta, ele liga. Não autoriza todos os atos. Tudo é permitido, não significa que nada é proibido. O absurdo dá somente a equivalência às consequências de seus atos. Ele não recomenda o crime" [162]

Camus não minimiza o sofrimento sentido por todos os homens na esperança vã de encontrar respostas satisfatórias durante e sobre a vida. Mas insiste que esse sofrimento pode ser reduzido se encaramos lucidamente o fato de que o mundo é absurdo e que devemos guiar nossas ações pautados por essa indesejável perspectiva:

"Saber se manter sobre esta aresta vertiginosa, eis a honestidade, o resto é subterfúgio"[163]

Portanto, notar-se num mundo absurdo, sem respostas, não é motivo nem para desesperarmos nem "passe livre" para a realização de ações desmedidas. Essa percepção revela, antes, uma necessidade de equilibrarmos nossas ações entre uma perspectiva pouco animadora e uma revolta contra ela que não seja nociva nem aos homens nem ao mundo. A liberdade na (da) revolta não deve ser total. Se o for, ser livre significará romper os limites da ética camusiana[164]. Resultará, segundo Camus, em violência e assassinatos, ambos condenáveis, não importando se passionais ou premeditados.[165]

---

162 *" Le absurde ne délivre pas, il lie. Il n'autorise pas tous les actes. Tout est permis ne signifie pas que rien n'est défendu. L'absurde rend seulement leur équivalence aux conséquences de ses actes. Il ne recommande pas le crime (...)"(* p. 96, idem)

163 *"Savoir se maintenir sur cette arête vertigineuse, voilà l'honnêteté, le reste est subterfuge(* p.73-4,idem)

164 Albert Camus não propõe diretamente uma ética em *O mito de Sísifo*. Inclusive nega que exista alguma em seu livro: *"La seule vérité qui puisse lui paraître instructive n'est point formelle: elle s'anime et se déroule dans le hommes. Ce ne sont donc point des règres éthiques que l'espirit absurde peut chercher au bout de son raisonnement , mais des illustrations et le souffle des vies humaines"* (p.97,idem) Mas o fim do raciocínio é justamente a aceitação parcial da vida absurda, inclusive pela exposição de algumas maneiras pelas quais é legítimo contestá-la, entre as quais, a da "criação absurda" . Ora, a recusa da permissividade no campo ético será proposta, no limite, através da comparação em *O homem revoltado* entre o artista, o "criador absurdo", e o revolucionário, revoltado extremo. Portanto, a linha de raciocínio presente na bibliografia camusiana permite-nos atribuir a seu primeiro ensaio filosófico, ao menos, fundamentos para uma ética.

165 Além da revolta de Martha, em *O mal-entendido*, contra o absurdo de sua condição no mundo e a consequente violência que causou, há também em *Calígula* a dramatização de uma revolta contra o mundo que resultará numa

Há, entretanto, posturas que refletem uma alternativa menos rompante para essa insatisfação inerente à existência humana. Inicialmente, em *O mito de Sísifo,* são emitidas censuras pontuais ao sentimento de desespero e, posteriormente, em *O Homem revoltado,* pesadas críticas à revolta sem limites. Mas há também alguns procedimentos considerados adequados por Camus para enfrentarmos o "problema", que admitem uma relativa desesperança e que não admitem a extrapolação do equilíbrio na revolta. Algumas existências perceberam que a postura absurda adequada diante de um mundo absurdo deve ser, ao mesmo tempo, de reconhecimento da inevitabilidade da falta de lógica em nossa existência, e de inconformidade comprometida em não suprimir-se ou atacar outrem utilizando como motivo a revolta contra o absurdo.

Essas posturas peculiares são exemplificadas por personagens que extraem exclusivamente do mundo suas motivações para agir. São elas o amante, o conquistador(ou aventureiro), o ator e o criador[166]. Todos pautam-se por aquilo que a vida terrena fornece e não por uma esperança de uma vida futura ou então por elementos que transcendam suas expectativas carnais. O amante, ilustrado pela figura de *Don Juan,* assume sua condição carnal, propiciando a si uma experimentação ininterrupta dos prazeres corporais. O ator por sua vez recria-se em muitas vidas e assim pretende esgotar, em vida, as possibilidades mutantes de seu "Ser" : sabe-se completamente vinculado a essa vida e por isso insiste em aparentar transmutá-la através de seu ofício artístico. O conquistador também sabe que sua única opção é desbravar este mundo no qual vive e por isso empreende a série de conquistas terrenas que nega um império maior do que o conquistado com suas próprias forças. São três formas de viver que exaltam o absurdo do mundo e que confirmam a postura absurda a que se deve assentir desde que se perceba estar nessa condição. Mas não são as únicas, constituem apenas alguns exemplos mais explícitos que poderiam ser extendidos a todo aquele que nada espera além de viver- plenamente talvez - até morrer:

---

carnificina. Embora haja, nos dois casos, certa premeditação da violência, o imperador Calígula justifica racionalmente suas ações terríveis por meio de uma demonstração deliberada da absurdidade do mundo. Sua revolta, por ser mais racional e sanguinária, é, portanto, ainda menos aceitável que a de Martha. **(Camus**, Albert -*Calígula*- Rio de janeiro : Civilização Brasileira-1983, trad. Maria da Saudade Cortesão)

166 Cf. a partir p.104 até p.110(**Camus**, Albert- *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*, op.cit)

"*O amante, o comediante ou o aventureiro jogam o absurdo. Mas também, se o quiserem, o casto, o funcionário ou o presidente da república. Basta saber e nada mascarar. Nos museus italianos às vezes encontramos pequenas telas pintadas, que o sacerdote punha diante dos rostos dos condenados para lhes esconder o cadafalso. O salto sob todas suas formas, a precipitação no divino ou no eterno, o abandono às ilusões do cotidiano ou da idéia, todas esta telas escondem o absurdo.Mas há funcionários sem tela e é sobre esses que quero falar"* [167].

A personagem mais absurda, no entanto, e a que melhor aceita sua condição absurda, é a do criador absurdo. E para Camus, o romancista será o criador por excelência, pois conformando-se com o destino inelutavelmente perecível do homem, empreende uma tarefa de recriação, equivalendo-se a Deus à medida que substitui esse mundo lastimável a outro artisticamente possível.

A arte do romance não é evidentemente capaz de substituir de fato a realidade, nem deve ser essa a pretensão do romancista. Deve ser, contudo, a maneira pela qual o criador exprime sua insatisfação:

" Ela [a arte] não oferece uma saída ao mal do espírito. Ela é ao contrário um dos signos deste mal que repercute em qualquer pensamento de um homem" [168].

Exprimindo a "doença" humana ao recriar um mundo que se mostrava absurdo, o autor romanesco imprime a própria lógica existencial num mundo sem lógica; no entanto, não pode, segundo Camus, negar completamente a realidade absurda da qual inclusive retirou os elementos para contestá-la. O homem não se "cura" do absurdo, apenas o suporta melhor ao aceitá-lo contestando-o. A arte cumpre portanto perfeitamente esse papel.

---

167 *"L'amant, le comédien ou l'aventurier jouent l'absurde. Mais aussi bien, s'ils le veulent , le chaste , le fonctionnaire ou le président de la république . Il suffit de savoir et de ne rien masquer. Dans les musées italiens , on trouve quelquefois de petits écrans peints que le prêtre tenait devant les visages des condamnés pour leur cacher l'échafaud. Le saut sous toutes ses formes , la précipitation dans le divin ou l'éternel , l'abandon aux illusions du quotidien ou de l'idée, tous ces écrans cachent l'absurde. Mais il y a des fonctionnaires sans écran et ce sont ceus dont veux parler* p.125, idem. Adiante, Camus é ainda mais explícito: "*Ce monde absurde et sans dieu se peuple alors d'hommes qui pensent clair et n'espèrent plus"* (p.126, idem)

168 " *Elle [a arte] n'offre pas une issue au mal de l'espirit. Elle est au contraire un des signes de ce mal qui le répercute dans toute la pensée d'un homme"* (p.132, idem)

Para Camus, a aceitação e a revolta caminham juntos, tanto mais se exprimidas através da arte. E no domínio artístico, a excelência dessa contestação comedida e consciente estaria encarnada no romancista. Pois, segundo Camus, a criação pelo romance é a suprema atividade intelectual. O romancista é o artista que supõe acertadamente que a ilustração por comparação é mais fecunda que a tentativa frustrada de explicação para o que, segundo Camus, não é passível de elucidação:

"Mas justamente as escolhas que fizeram de escrever por imagens mais que por raciocínos é reveladora de um certo pensamento que lhes é comum, persuadidos da inutilidade de todo princípio de explicação e convencidos da mensagem reveladora da aparência sensível"[169]

Levando essa tese ao paroxismo, chega mesmo a comparar a atividade romanesca com a atividade filosófica, cuja expressão mais usual se dá através do ensaio. A comparação é qualitativa:

"O filósofo , mesmo se for Kant, é criador. Ele tem seus personagens , seus símbolos e sua ação secreta(...) Por outro lado, o passo adiante dado pelo romance sobre a poesia e o ensaio figura somente, e malgrado as aparências, uma maior intelectualização da arte"[170]

Analisando, pois, a ética que emana das constatações e da argumentação que apresenta a ideia de que o mundo é absurdo, é possível notar, muito mais do que em Sartre, uma preparação consciente do percurso ético-literário que se delineará nos escritos posteriores de Camus. Se o esforço do filósofo francês foi o de tentar conciliar seu postulado fundamental da liberdade humana com o marxismo ao qual aderiu, Albert Camus por sua vez já apresentava em o *Mito de Sísifo,* o espanto do homem diante de um mundo cujas respostas lhe são negadas e que desencadearão portanto a revolta, que em *O Homem revoltado* será analisada em todas as suas gradações e possível legitimidade. Ao contrário de Sartre, que buscou compor duas teses aparentemente inconciliáveis – isto é, a da liberdade ontológica com a tese marxista e historicista -, Camus não nos parece ter tido dificuldade para complementar suas primeiras e fundamentais constatações

169 *"Mais justement les choix qu'ils ont fait d'écrire em images plutôt qu'en raisonnements est revélateur d'une certaine pensée qui leur est commune , persuadée de l'inutilité de tout principe d'explication et convaincue du message enseignant de l'apparence sensible"* (p. 138- idem)

170 *Le philosophe, même s'il est Kant, est créateur . Il a ses personnages, ses symboles et son action secrète.(...). A l'inverse, le pas pris par le roman sur le poésie et l'essai figue seulement, et malgré les apparences , une plus grande intelectualisation de l'art" (* p.136, idem)

filosóficas com a análise posterior acerca dos sintomas, cuja expressão é a revolta, causados pela percepção da presença do absurdo no mundo. Ou seja, os dois ensaios mais importantes escritos por Camus estabelecem uma relação de complementareidade conceitual, o primeiro sendo a constatação atordoante de que o mundo é absurdo e o último revelando a maneira pela qual o Homem lida e revolta-se com essa constatação.

Anteriormente, quando analisamos os "textos de circunstância" escritos por Sartre, observamos que havia neles uma instabilidade teórica – que não é o mesmo que contradição - no comentário de um novo assunto, na análise de uma nova situação. Apontamos mudanças de posições e de proposições éticas, principalmente quando o tema era a violência e sua legitimidade eventual. Supusemos que sua proposta original, segundo a qual o homem é inteiramente livre para agir, adequou-se, através de um imenso esforço teórico, ao marxismo, na medida em que a violência existente no âmbito das consciências em conflito fora transposta, adequando-se plenamente, para o âmbito da luta de classes.

Ou seja, o percurso traçado por Sartre, de adequação de duas teorias aparentemente incompatíveis, foi bastante sinuoso, se comparado às questões absolutamente complementares presentes em *O mito de Sísifo* e em *O Homem revoltado.* Mas isto não quer dizer que não há coerência nos escritos de Sartre. Revela, antes, a capacidade de adequar sua percepção conforme a emergência de novos fatos políticos datados, fornecendo ao seus leitores proposições éticas que também variaram conforme a situação que se lhe era apresentada. Mas todas estas variações não abalaram, em nenhuma ocasião, a baliza que sustentava sua convicção acerca da liberdade humana. E é por isso que não devemos depreciar as reinterpretações sartreanas em contraste com a complementareidade dos textos argumentativos camusianos mais relevantes. Poderíamos, se quiséssemos, enaltecer a ética de Camus e detratar a ética de Sartre por comparação, mas nunca pautados por uma crítica que supusesse um abandono dos fundamentos ético-filosóficos pelo francês. Não há, em nenhum dos dois, esquecimento das convicções fundamentais, e é por isso

mesmo que a polêmica foi inevitável, pois em *O ser e o Nada* e em *O mito de Sísifo* (bem como em *As Moscas* e em *O mal-entendido)* já estava em germe a discórdia, fincado em preceitos éticos diametralmente opostos. O ensaio sobre o absurdo nega de forma veemente a violência, mesmo num mundo sem sentido e livre de julgamento externo, enquanto o ensaio sobre ontologia fenomenológica fundamenta o caráter inconciliável entre as consciências e a impossibilidade de uma intersubjetividade pacífica. A peça metafórica escrita por Sartre durante a Ocupação, aceita o terror se este for necessário contra os exploradores do povo de Argos. O *mal-entendido* é uma peça pedagógica na medida em que demonstra a seu público as consequências nefastas do usufruto integral da liberdade individual.

O Homem revoltado surge então, oito anos depois e num período delicado da Guerra Fria, para confirmar a incompatibilidade de interpretações de mundo completamente opostas e fadadas, desde a Resistência Francesa, a combater-se.

A história da revolta

Albert Camus afirma haver uma relação consequente entre o raciocínio absurdo e a revolta, confirmando, desde as linhas introdutórias do texto de análise histórica da revolta, nosso argumento em favor da complementareidade de seus dois ensaios mais significativos:

"Eu grito que não creio em nada e que tudo é absurdo, mas eu não posso duvidar de meu grito e é preciso ao menos que acredite em meu protesto. A primeira e única evidência que me é assim dada, no intreior da experiência absurda, é a revolta." [171]

Após a auto-constatação da experiência absurda segue-se a insastifação diante da nossa condição no mundo, e o consequente desejo de ultrapassamento dessa condição. O revoltado é o homem através do qual o absurdo do mundo não é aceito sem contestação.

Há, no entanto, uma diferença entre o sentimento absurdo (individual), descrito em *O mito de Sísifo* e a prática (coletiva) do revoltado, analisada em *O homem revoltado:*

"*Na experiência absurda, o sofrimento é individual, A partir do momento da revolta, ela tem concsiência de ser coletiva, ela é a aventura de todos"* [172].

Camus analisará a maneira como o homem exerce, exprime ou impõe, sua revolta na exata medida em que a expressão de revolta contará - ou não - com o assentimento dos outros homens. Implica dizer que a expresão do revoltado, seja por ideologia política, seja pela arte, é uma ação vulnerável à avaliação externa e poderá ser julgada conforme sua repercusão ou legitimidade. E ao definir a revolta como uma expressão coletiva, ou como uma expressão que se supõe avaliada e assim assentida (ou negada) por um público, limita a uma dimensão ética toda ação humana que se exprima pela revolta contra sua inerente, e a partir da revolta, insustentável, situação absurda. O revoltado, nesse texto, não será apenas exposto e descrito por Albert Camus, mas suas idéias e ações serão avaliadas conforme o constrangimento ou benefício que ela trará para o coletivo.

---

171 *"Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde , mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée , à l'interieur de l'expérience absurde , est la révolte" (* p.21, Albert **Camus**, *L'Homme revolté*, op,cit)

172 *"Dans La espérience absurde , la souffrance est individuelle. A partir du mouvement de revolte , elle a conscience d'être collective , elle est l'aventure de tous"(* p.35, idem)

O argelino esclarece todavia que este texto não se pretende suficiente no sentido de dar conta de todas as questões concernentes à revolta ou sobre a História da revolta; tampouco pretende ser a única hipótese que poderia nos ser apresentada:

"As páginas que seguem propõem somente alguns reparos históricos e uma hipótese não é a única possível; ela está longe, aliás, de tudo esclarecer."[173]

Sendo assim, faz a sua análise da revolta, a partir de dois conceitos que engendrou na História da Filosofia[174], complementando filosoficamente o que houvera estabelecido no seu primeiro ensaio, fechando um ciclo[175], entre infinitos, de interpretação da existência humana.

É importante de início observarmos nesse texto o desenvolvimento de uma questão que será determinante para realçar a discordância fundamental entre Sartre e Camus. Além das convicções éticas opostas desenvolvidas em seus ensaios da década de 1940, e inseridas em seus textos dramáticos contemporâneos, a polêmica inevitável contou com um ingrediente particularmente explosivo: a falta de acordo no que se refere ao conceito de História. Vimos que Sartre em *Os comunistas e a paz* adere completamente à visão marxista de interpretação da História. Albert Camus, por sua vez, recusa-se a assentir que esta interpretação seja a única e universal.[176]

Relembra ter havido um momento na História em que o homem era convicto da existência de uma Natureza humana Essa convicção do homem sobre si como um ser natural remonta ao período da Grécia antiga, no qual a ideia consensual de que o homem pertenceria à natureza, de que é um ser que confunde-se com ela, estava tão sedimentada quanto a convicção de que os deuses estariam também a ela submetidos, estes diferenciando-se, contudo, pela gradação de potência de

173 *" Les pages qui suivent proposent seulement quelques repàres historiques et une hyppothèse n'est pas la seule possible; elle est loin , d'ailleurs , de tout éclairer*" (p.22, idem- sublinhados meus)

174 Os conceitos centrais de sua Filosofia, o "absurdo" e a "revolta" certamente perpassam outras obras, mas nunca elevadas à importância que Albert Camus deu ao sentimento do absurdo e à expressividade vária que o contesta.

175 É possível dizer que o ciclo se fecharia somente com a publicação de *A queda* (op.cit). Pensamos que não. Consideramos o último romance de Albert Camus uma revisão e uma reinterpretação da ética, revelando a impossibilidade de uma que se demonstre justa, extrapolando portanto o domínio de suas análises munidas de esperança, que preenchem, a meu ver, seus ensaios mais significativos.

176 Denis **Salas** define a diferença de noção de natureza humana entre Sartre e Camus: "Son 'Nous sommes' [o de Camus] est fondé sur une donnée moins historique que naturelle. Pour Camus, proche des Grecs, la nature humaine est le fondement de toute action morale alors que chez Sartre, il n'est évidentement pas question d'une quelconque essence de l'homme. Nous vivons dans la 'condition humaine' oú l'homme existe avant d'être et construit librement son destin dans l'histoire" (p.71- **Salas**, Denis - *Albert Camus-La juste révolte* Éditions Michalon : Paris 2002)

que disporiam em relação aos homens. Portanto, é contraposta uma noção possível e real, munida de evidência histórica, à noção de que o homem é um ser histórico. Esta constatação é apresentada em comparação à noção contemporânea[177] de evolução histórica do homem no sentido de sua libertação ou de sua emancipação. Essa comparação assume assim um notável e delicado caráter crítico, principalmente[178] porque revelou-se num momento em que Sartre abraçará visceralmente a teoria segundo a qual o homem é um ser histórico.

O historicismo, como método de avaliação para as relações humanas, não seria suficiente, na visão de Camus, primeiro porque não daria conta de toda a complexidade humana e de suas vicissitudes. Mas ela não é só insuficiente, é também apenas uma das possíveis maneiras de se pensar a "aventura" humana, sendo o seu postulado fundamental o de que a História conduzirá necessariamente o homem à sua emancipação após o confrontamento das classes e a supressão das mesmas:

"Mas importa observar já que este valor que preexiste à toda ação contradiz as filosofias puramente históricas, nas quais o valor é conquistado (se ele se conquista) ao final da ação. A análise da revolta conduz ao menos a uma suspeita de que há uma natureza humana, como o pensavam os Gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo"[179]

Retomando a noção grega de existência, existência concebida em comunhão com os deuses e com a Natureza, Camus pretende apontar as deficiências teóricas das filosofias puramente históricas, que não enxergariam ou esqueceram um mundo no qual essa noção de História não era sequer concebida. Para os homens gregos, portanto, a revolta também não era concebível, pois revoltar-se contra o mundo era revoltar-se contra si mesmo.[180]

---

177 Noção contemporânea a Sartre e a Camus (década de 1950)

178 Obviamente a crítica é dirigida contra todos os adeptos do historicismo, mas o momento histórico e literário, como vimos a respeito de *Os comunistas e a Paz*, era propício para causar a dissensão com Jean-Paul Sartre.

179 *"Mas il importe de remaquer déjà que cette valeur qui préexiste à toute action contredit les philosophies purement historiques, dans lesquelles la valeur est conquise (si elle si conquiert) au bout de l'action. L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon quíl y a une nature humain , comme le pensaient les Grecs , et contrairement aux postulats de la pensèe contemporaine"(* p.28, idem)

180 *"C'est que les Anciens, s'ils croyent au destin , croyent d'abord à la nature, à laquelle ils participaient. Se révolter contra la nature, revient à se révolter contre soi-même. C'est la tête contre les murs"* (p.46, idem)

Nessa medida, a análise da revolta será empreendida a partir do momento histórico em que há um sentimento de revolta contra Deus, ou contra a criação divina. A revolta ergue seus brados(veremos que, num primeiro momento, ainda hesitante quanto à supressão do divino) quando sua explicações para existência humana passam a apresentar uma contestação da justiça divina, isto é, quando a revolta humana for impulsionada por suas dúvidas metafísicas. Só pode ser avaliada como tal se se erigir contra os fundamentos que sustentavam falsamente nossa vida absurda. Sendo assim, o revoltado, em seus primórdios, tal como Camus o identifica na História, rejeita em parte o sagrado, assim como já houvera rejeitado completamente o mítico, pois estas explicações já estariam imbuídas de respostas que o revoltado não pode mais aceitar. Por isso, o universo do revoltado é aquele que não admite docilmente as explicações metafísicas para seu infortúnio constitutivo. O sagrado, que fornecia todas as explicações para a existência humana, passa a ser contestado, dando lugar às indagações que o homem revoltado, em sua condição absurda, logra responder:

"Seria possível mostrar aqui que não é possível a um espírito humano conceber além de apenas dois universos possíveis, o do sagrado(...) e o da revolta"[181]

Ao circunscrever o universo dos revoltados aos que não procuram respostas "nos céus" nem nas histórias míticas, por não acreditarem que elas fossem suficientes, Camus delimita consequentemente sua inspeção das ideias e das práticas protagonizadas por alguns homens notáveis que identificou como pertencentes a este grupo de insatisfeitos [182].

A aleatoriedade de suas escolhas para ilustar o sentimento e a ação revoltada através da História, mediante a escolha de determinados homens que melhor exprimiriam o niilismo, é uma característica camusiana - a da seleção de exemplos - já verificada em seu ensaio sobre o absurdo.

181 *"Il serait possible de montrer ainsi qu'il ne peut y avoir pour un espirit humain que deux univers possibles , celui du sacré(...) et celui de la révolte"* (p.34, idem)

182 Essa identificação e circunscrição prévia é importante porque estabelece um ponto de partida cronológico, isto é, o século XVIII; e também conceitual, na medida em que investiga revoltados que são indiferentes às soluções míticas de explicação da existência , bem como os que se mostram insatisfeitos com as explicações que o "Sagrado", via Igreja, lhes fornece. Ainda, Camus diferencia o revoltado do ressentido : contrapõe a noção de resssentimento com a de revolta, pois a revolta não deseja a dor ou punição para outrem, ao passo que o homem ressentido, segundo Sheller, deseja a humilhação. (cf. a partir de p.30 e segs, idem)

Ali também não era sua pretensão empreender uma análise exaustiva de como cada homem lidaria com o sentimento de estar num mundo absurdo. Por isso, ofereceu exemplos ilustrativos, como o de *Don Juan*, simbolizando o amante, e o de *Marcel Proust*, simbolizando o criador aburdo. Mas não significa que foram os únicos amantes e romancistas que perceberam adequadamente sua condição absurda e asssim procederam, revoltando-se, através do duplo sentimento de protesto e asssentimento à sua condição. Foram, na visão de Camus, o mais ousado e o mais brilhante, respectivamente[183]. Nesse sentido, reutiliza o método de exposição mediante seleção arbitrária que instituíra em seu ensaio filosófico inaugural. Os exemplos que utilizou na redação do ensaio sobre a revolta ilustram, da mesma maneira, o sentimento e a ação humana diante de seu desconforto existencial, revelando no entanto um estágio posterior à percepção do absurdo.

O Marquês de Sade, Dostoyevski e Nietzsche[184], são três exemplos cujos registros literários foram interpretados sob a determinação de refazer o percurso da revolta mediante a análise de suas idéias e procedimentos niilistas, isto é, de negação do mundo tal como se lhes apresentava. Na medida em que o revoltado revolta-se necessariamente contra explicações insatisfatórias para a existência, Camus estabelece que a revolta metafísica apresenta seus "arautos" a partir do século XVIII, no qual as primeiras ofensivas foram dirigidas contra um "céu inimigo"[185].

---

183 Em *Le mhyte de Sysiphe ,* a extensa obra romanesca de Proust é já identificada como um sintoma do revoltado contra o absurdo: *"Dans cet univers, l'oeuvre est alors la chance unique de maintenir sa conscience y d'en fixer les aventures. Créer, c'est vivre deus fois. La recherce tâtonnante et anxieuse d'un Proust , sa méticuleuse collection de fleurs, de tapesseries et d'angoisses ne signifient rien d'autre"* (p.130, Le mhyte de Sysiphe, op.cit*)*

E em *L' homme revolté* há uma passagem em que a obra de Proust é avaliada como a expressão excelente da revolta que recria (n)um mundo sem Deus : "*L'oeuvre de Proust , à cet égard, apparaît comme l'une de entreprises les plus démesurées et plus significatives de l'homme contre sa condition mortelle. Il a démontré que l'art romanesque refait la création elle-même, telle qu'elle nous est imposée et telle qu'elle est refusée. Sous l'un des aspects au moins , cet art consiste à choisir la créature contre son créateur. Mais, plus profondément encore, il s'allie à la beauté du monde ou des êtres contre les puissances de la mort et de l'oubli. C'est ainsi que sa révolte est créatrice"* (p.334*, L'homme revolté*, op.cit)

184 Nem todos os exemplos utilizados por Camus serão comentados aqui, por motivo de seleção: priorizaremos os que consideramos os mais determinantes para a construção do raciocínio do filósofo argelino no que respeita à gradativa substituição histórica da figura do revoltado para a do revolucionário: os escritos do Marquês de Sade, por iniciar a revolta contra a justiça divina; Dostoyevsky, por entrever a permissividade ética, a partir de um raciocínio lógico, ao sentimento de revolta ; e Nietzsche por ser o último niilista a pregar o assentimento à atualidade do mundo: são gradações que consideramos as mais importantes até o aparecimento histórico do revolucionário, de que trataremos no Terceiro Capítulo. È importante, ainda, ressaltar que demonstraremos como Camus analisou o escritores. Serão as interpretações de Camus que exporemos, não as nossas.

185 Vale citar que Camus aponta Lucrécio como o primeiro a dedicar sua revolta incriminando os deuses, contra os deuses .Há, segundo Camus, em Lucrécio, ataques aos deuses por causa da dor humana, o que para os gregos seria inconcebível, pois o destino para eles já havia sido traçado e só restaria lamentar a dor (cf.p.49,idem)

Os escritos do Marquês de Sade são os primeiros a ser interpretados, por motivos cronológicos e por apresentarem uma intensa revolta metafísica no sentido de vilipendiar Deus e os mandamentos da Sagrada Escritura. A introdução do capítulo que vai descrever o início da revolta metafísica mostra o primeiro indício de corrompimento a longo prazo do sentimento revoltado:

"Isto não irá sem terríveis consequências, as quais conhecemos por enquanto apenas algumas. Mas estas consequências não se devem à revolta em si-mesma, ou, pelo menos, elas só aparecem na medida em que a revolta esquece suas origens, se cansa da dura tensão entre o sim e o não e entrega-se engfim à submissão total" [186]

O Marquês de Sade seria então o precursor do corrompimento desse sentimento e da expressividade da revolta, uma vez que nega Deus como juíz das ações puramente humanas, impulsionadas por seus instintos. Em suma, esse escritor enaltece as ações que caracterizavam a natureza humana como uma "máquina" instintiva cuja expressividade maior era o sexo e suas variações geradas pela imaginação do homem:

"Sade negará Deus em nome da natureza – o material ideológico de seu tempo fornece então um discurso mecanicista- e ele fará da natureza uma potência de destruição. A natureza, para ele, é o sexo; sua lógica o conduz num universo sem lei onde o único mestre será a energia desmedida do desejo"[187]

A revolta que incita ou aceita a destruição do Outro nunca será justificável para Camus. Revoltar-se contra a suposta (in)justiça divina, posicioná-la alheia às ações humanas, mesmo as mais vis e violentas, seriam posicionamentos com os quais Camus concordaria. Mas estimular ações consideradas apenas do ponto de vista individual do desejo e de sua consumação, é a contribuição nefasta que o Marquês de Sade legou aos revoltados contemporâneos. A consumação inadvertida do

---

186 *"Ceci n'ira pas sans de terribles conséquences, dont nous ne connaissons encore que quelques-unes. Mais ces conséquences ne sont point dues à la révolte elle-même, ou, du moins , elles ne viennent au jour que dans la mesure où la révolte oublie ses origines, se lasse de la dure tension entre oui et nom et s'abandonne enfim à la soumission totale"(* p.42,idem).

187 *"Sade niera Dieu au nom de la nature - le matériel idéologique de son temps fournit alors un discours mécanistes - et il fera de la nature une puissance de destruction . La nature , pour lui, c'est le sexe; sa logique le conduit dans un univers sans loi où le seul maître sera l'énergie démesurée du désir"(* p. 57, idem)

desejo transforma o outro em objeto e a liberdade desmedida em crime :

"O sucesso de Sade em nossa época se explica por um sonho que é comum à sensibilidade contemporânea; a reivindicação da liberdade total, e a desumanização operado a frio pela inteligência. A redução do homem à objeto, foram as lições que os teóricos da potência reencontraram, equanto organizavam o tempo dos escravos" [188]

Mas é preciso estabelecer uma diferença fundamental entre os escritos do Marquês de Sade, definidos como os primórdios da revolta violenta, e a revolta contemporânea. O primeiro descreveu a satisfação ilimitada dos desejos instintivos, não importando se estes alcançavam ou não o paroxismo do assassinato, e negava ao mesmo tempo que houvesse um Deus que pudesse freá-los ou julgá-los. A revolta contemporânea , por sua vez, legitimaria o assassinato e o organizaria pela razão. Para o Marquês, o assassinato é a consequência inevitável do ilimitado desejo humano. Para a revolta contemporânea, o assassinato é aplicado justamente pelo motivo contrário, para frear e assim gradativamente suprimir a suposta barbárie na qual a humanidade ainda estaria vivendo. A revolta contemporânea modificou a descrição que se desenvolvera no nível individual e instintivo e adequou-a, prescrevendo uma ética, para justificá-la legalmente :

"Finalmente, aquilo que [o Marquês de Sade] odiava mais, o assassinato legal, apropriou-se das descobertas que ele queria colocar à serviço do assassinato do instinto" [189]

Os escritos do Marquês de Sade são portanto as primeiras revelações de uma revolta que se rebelou contra Deus, contra a indiferente justiça divina diante das atrocidades humanas. Mas não foi uma empresa que decidiu suprimir Deus do debate acerca da justiça. Nesse caso, é o próprio Deus que é julgado incapaz de limitar o instinto da natureza humana. Para a revolta contemporânea

188 *"Le succès de Sade à notre époque s'explique par un rêve qui lui est commun avec la sensibilité contemporaine : la reivindication de la liberté totale, et la déshumanisation opérée à froid par l'intellingence. La réduction de l'homme en objet, le champ clos de cette monstruese expérience , sont des leçons que les théoriciens de la puissance retrouveront, lorsqu'ils auront à organiser le temps des esclaves"* (p.66,idem)

189 *"Finalement ce qu'il [o Marquês de Sade] haïssant le plus , le meurtre légal , a pris son compte les découvertes qu'il voulait mettre au service du meurtre d'instinct"* (p.66, idem). Camus diferencia fundamentalmente o desejo de Sade – o da república do crime, passional e instintivo- ao que estava em voga, segundo ele, na década de 1950 – a república do crime racional. Vale também lembrar que há uma exposição de que Sade não nega a existência de Deus , mas o acha injusto. E o dândy, o poeta romântico, também vocifera conta Deus , portanto admite sua existência. No mais das vezes, , o faz criando seu próprio mundo , através da arte ,que renega este mundo julgado, nesse caso, injusto e criado por Deus . (cf.p72 e segs)

revolucionária[190], frontalmente combatida por Camus, não há um Deus para julgar os homens, nem para ser julgado. Ele simplesmente não existe. O niilismo expresso através da revolta desenvolveu-se historicamente a ponto de eliminar qualquer interferência no debate sobre a justiça que contivesse elementos metafísicos.

Mas a revolta metafísica, significativa por alavancar ou influenciar outras revoltas violentas e impregnadas de permissividade no campo ético, ainda se transmutaria durante a História e assumiria posicionamentos que não aceitariam nossa condição humana diante de um céu impassível ou injusto. Revelará outros arautos que de alguma forma posicionaram-se contra ou criticaram a existência do Sagrado como ordenador. Dostoyevski o fará exemplarmente emprestando sua voz à personagem de Ivan Karamazov [191]:

"Ele [Karamazov] não nega portanto absolutamente a existência de Deus. Ele o refuta em nome de um valor moral"[192]

Esta interpretação situa o escritor russo ainda num estágio precedente ao que a revolta contemporânea proporá. Ainda não é a aceitação indiferente da não-existência de Deus que se articula nesse texto. É inicialmente a dúvida de que Ele seja o princípio do amor:

Ivan recusa explicitamente o mistério e, por consequência, Deus enquanto princípio de amor" [193]

Um passo adiante é dado no entanto em relação aos românticos justamente porque não há apenas a contestação da justiça divina, mas a recusa de que haja necessariamente uma desde que se assuma ser possível a não-existência de Deus:

"*Com este 'tudo é permitido' começa verdadeiramente a história do niilismo*

190 A crítica da revolta contemporânea é feita à qualquer totalitarismo, e inclui certamente o nazismo e o fascismo. Mas não é o objetivo do texto de Camus criticar esse tipo de poder totalitário, justamente porque à época em que *O homem revoltado* fora escrito, já era suficientemente demonizado para que merecesse outra crítica. Em poucas palavras, a revolta desmedida inscrita no totalitarismo racial era apodítica.

191 **Dostoyevski**, Fiódor "Os irmão Karamazov"- Editora 34- tradução Paulo Bezzera- 2009

192 *"Il [Karamazov] ne nie donc pas abolument l'existence de Dieu. Il le refute au nom d'une valeur morale"* (p.75,idem

193 *"Ivan refuse explicitement le mystère et, par conséquent, Dieu en tant que principe d'amour"* (p.76, idem)

contemporâneo. A revolta romântica não foi tão longe" [194]

Dostoyevski é, para Camus, o marco da transição do pensamento niilista para o âmbito político, isto é, o idealizador de que os conflitos humanos devem ser resolvidos aqui mesmo no mundo. O "tudo é permitido" se estabelece como condição extraída da possibilidade da ausência de uma divindade. Essa possibilidade é aventada como consequência da constatação do sofrimento humano e da indiferença divina com relação a ele. A conclusão lógica a que chega a personagem do romance é a de que sua dúvida da existência divina implicaria na possibilidade de sua inexistência, cuja consequência seria a liberdade ilimitada a que estaríamos condenados a exercer :

"A partir do momento, porém, em que o espírito de revolta, aceitando o 'tudo é permitido' e o 'todos ou ninguém' , visou refazer a criação para assegurar a realeza e a divindade dos homens, a partir do momento em que a revolução metafísica se estendeu da moral à política, uma nova empresa, de incalculável dimensão, começou, nascida também, é preciso observar, do mesmo niilismo" [195]

A dúvida é uma questão desconcertante presente no romance de Dostoyevsky. A personagem de Ivan desassossega-se com a possibilidade da não-existência de Deus, mas convencido subjetivamente de sua lógica desesperada, aceita-a e leva até as últimas consequências a constatação a que assente amargamente. Dostoyevsky, através de seu personagem, instaura uma nova maneira de interpretação da existência humana ao mesmo tempo em que lamenta não haver justificativas metafísicas para o sofrimento que poderia ser evitado – mas não é - se houvesse um Deus justo. Essa é a dura aceitação que se demonstra à revelia do desejo. A revolta, embora abandone definitivamente a ilusória realidade metafísica, não se regozijaria ainda com suas conclusões acerca da autonomia humana na sua relação com o mundo.

Ivan Karamazov renuncia ao desejo de existência de Deus impulsionado pela lógica

194 *"A ce 'tout est permis' commence vraiement l'histoire du nihilisme contemporain.. La révolte romantique n'allait pas si loin"* (p.78,idem)

195 *"A partir du moment, au contraire, où l'espirit de révolte, acceptant " le tout est permis" et le " tous ou personne", visera à refaire la création pour assure la royuaté et la divinité des hommes , à partir du moment où la révolution metahysique s'étendra du moral au politique , une nouvelle entreprise, de portée incalculable, commencera, née elle aussi, il faut le remarquer, du même nihilisme"* (p.80,idem)

construída a partir das observações do sofrimento humano. Ele não "mata" Deus. Apenas certifica-se de sua ausência e está longe de felicitar-se com isso .

Nietzsche, porém, dá mais um passo na direção da revolta contemporânea. O filósofo alemão enaltece a existência humana e propõe uma reavaliação dos preceitos morais como antídoto para a libertação da moral cristã. Moral que, segundo ele, pune o homem e o condena a esperar no além-mundo uma vida plena de felicidade, restringindo portanto a possibilidade de seu desenvolvimento durante sua única existência possível. Na visão de Camus, o filósofo alemão percebeu a necessidade do enfrentamento de nossa condição absurda propondo a reinterpretação de nossas condutas guiadas por uma moral que prometia o Paraíso como substituição e alento do absurdo :

"*Esta é a absurdidade que Nietzsche aborda de frente. Para melhor ultrapassá-la, leva-a às últimas consequências: a moral é o último aspecto de Deus que é preciso destruir, antes de reconstruir(...) O homem deve se determinar a fazer, para ser."* [196]

Sabemos que a interpretação da filosofia de Nietzsche aproximou-a indevidamente das ações nazistas, e é comum escutarmos ou lermos que sua filosofia teria dados as bases conceituais para que os nazistas empreendessem o desmedido usufruto de sua liberdade no sentido de promover o imperialismo geográfico e a submissão racial. Albert Camus posiciona-se muito claramente nessa questão: a filosofia de Nietzsche não é a fundamentação teórica para o nazismo. Trata-se, para o argelino, de deformações conceituais provindas ou de uma má interpretação ou, o que é mais provável, da ma-fé que estimulou os prosélitos das idéias de Hitler:

"... seu próprio país, trinta e três anos após sua morte, o erigiu em instituidor da mentira e da violência e tornou odiáveis as noções e virtudes que seu sacrifício tinha feito admiráveis" [197]

Quanto à revolta presente nessa filosofia é preciso destacar que Nietzsche "mata"

196*" C'est l'absudité que Nietzsche aborde de front. Pour mieux la dépasser , il la pousse à bout: la morale est le dernier visage de Dieu qu'il faut détruire , avant de reconstruire. (...) l'homme doit se déterminer à faire, pour être"* (p.83, idem)

197*"...son propre pays, trente-trois ans après sa mort , l'èrigé en instituteur de mensonge et de violence et a rendu haïssables des notions et des vertus que son sacrifice avait faites admirables"* (p.98-9, idem)

definitivamente Deus. Revela pela primeira vez na História da Filosofia a necessidade premente da substituição dos valores morais regido pela crença em Deus e em seu filho Salvador da humanidade. Segundo ele, estes valores morais rebaixavam o homem à servo de uma entidade metafísica inexistente, e estimulavam um docilidade que seria tanto avessa quanto nociva ao homem. Avessa porque o homem tem a necessidade de agir conforme sua capacidade física. Isto é, tem vontade de potência, e isso o estimula, como animal, a realizar aquilo que lhe for possível. O cristianismo seria grilhões fundamentados sobre uma ilusão histórica que restringiu o desenvolvimento humano. E nociva porque, diante de um abrangente contingente de aceitação dos preceitos éticos cristãos, instaura-se um infecundo sentimento letárgico e de esperança num ilusório reino prometido.

Se o Marquês de Sade nega o alcance da justiça de Deus é porque ainda o insere na discussão sobre a justiça: Ele próprio é julgado, é-Lhe atribuído um papel. Ainda que sob a ira sádica, existe para os homens na medida em que não é capaz de punir os atos instintivos de sua criatura. Se Fiódor Dostoyevsky demonstra a lastimável indiferença do divino para com o sofrimento humano, estabelecendo logicamente que ele pode não existir, é porque ainda deseja sua existência. Lamenta portanto sua conclusão lógica da não-existência de Deus.

Friedrich Nietzsche, por sua vez, nem julga Deus nem lamenta sua inexistência. Pelo contrário, insiste na urgência de sedimentação da ideia de que Ele não existe. Proclamando como fato a não-existência de Deus, vai muito além do desalento experimentado por Ivan Karamazov, tristeza sentida em consequência de suas conclusões. O filósofo alemão propugna, sobretudo, matar no imaginário dos homens essa convicção, segundo ele, ignóbil, de que haveria algo mediante o qual existiríamos e para o qual nos dirigiríamos ao cabo de nossa existência.

Propõe, todavia, que nos dediquemos a viver no presente. Exaltava a vida em detrimento de uma outra que estaria a nos esperar contanto que obedeçamos os preceitos morais que nos levariam a ela. Essa esperança na felicidade futura era justamente o que caracteriza, para Nietzsche, a baixeza do homem. Era o que tolhia a capacidade humana de manifestar-se plenamente e

fisicamente na única existência que lhe era fornecida. Por isso entreviu as consequências do socialismo e o criticou por situar no futuro a possibilidade de felicidade humana. Mas ao contrário da promessa cristã de felicidade num outro mundo, o socialismo prega a harmonia humana ainda nesta existência:

"Nietzsche viu bem que o humanitarismo era só um cristianismo privado de justificação superior, que conservava as causas finais rejeitando as causas primeiras. Mas ele não percebeu que as doutrinas de emancipação socialista se encarregariam, por uma lógica inevitável do niilismo, daquilo com o qual ele mesmo tinha sonhado: a superhumanidade. [198]

A defesa da vida e do homem encontrada nos escritos de Nietzsche, a afirmação positiva da potência humana, exercida no presente e livre dos obstáculos morais que pudessem tolhi-la, são as características mais notáveis de sua Filosofia. Se nega o passado tenebroso do cristianismo, que formou sub-homens, e se propõe uma nova humanidade, constituída de legisladores de uma nova moral, não é porque situa num futuro distante o nascimento de um super-homem. A diferença fundamental entre o seu niilismo e o da revolta contemporânea é a exaltação da vida em contraste com a detração socialista da existência humana atual subsumida no entanto pela esperança do reino humano na terra, esperando-nos no futuro:

"A diferença, capital, é que Nietzsche, esperando o super-homem, propunha dizer sim àquilo que é e Marx àquilo que virá"[199]

Esses autores interpretados por Camus, embora tenham ou justificado ou estimulado uma liberdade ilimitada, anunciando inadvertidamente a permissividade no campo ético, ainda conservavam a pureza na medida em que suas propostas não eram inicialmente de assassinato ou de supressão do humano. Eram contestações acerca daquilo que a vida se lhes apresentava, isto é, indesejável ou incompleta, principalmente pelo questionamento dos motivos metafísicos alegados

198 *"Nietzsche a bien vu que l'humanitarisme n'était qu'un christianisme privé de justification superieure, qui conservait les causes finales en rejetant la cause première .Mais il n'a pas aperçu que les doctrines d'émancipation socialiste devaient prendre en charge , par une logique inévitable du nihilisme, ce dont lui-même avait rêve : la surhumanité"* (p.106, idem)

199 *"La différence, capitale, est que Nietzsche, en attendant le surhomme , proposait de dire oui à ce qui est et Marx à ce qui devient"* (p.107, idem)

em virtude da crença em Deus:

"Mas Sade e os românticos Karamazov ou Nietzsche só entraram no mundo da morte poque quiseram a verdadeira vida (...) Suas conclusões só foram nefastas ou liberticidas a aprtir do momento em que rejeitaram o fardo da revolta, fugiram da tensão que ele supõe e escolheram o conforto da tirania ou da servidão"[200]

Foram portanto situados cronologicamente por Albert Camus como os precursores do niilismo contemporâneo. Os apontamentos das gradações e as diferenças demonstradas revelam que cada autor a seu modo contribuiu para o aparecimento histórico do revoltado contemporâneo. A revolta, em seu último estágio de desenvolvimento, irá ignorar a existência de Deus, o que não acontecia aos revoltados metafísicos. Com essa exposição da retirada gradual dos elementos metafísicos da discussão sobre a justiça, Camus não quer de forma alguma creditar à falta de crença em Deus o assassinato calculado que a revolta contemporânea promove. O ateísmo de Camus é intransigente. Antes quer demonstrar a necessidade da culminação de um raciocínio absurdo que se revolta com a condição humana sem, no entanto, estabelecer os limites que pudesem controlá-la. No percurso do pensamento niilista, a presença do elemento metafísico - seja para julgá-lo, lamentá-lo ou para propor seu esquecimento – limitava a liberdade humana e fazia-na ao menos sentir-se culpada diante do constrangimento aplicado a outro homem. Com o advento da revolta histórica, baseada na indiferença para com qualquer elemento metafísico, os limites éticos romper-se-ão descontroladamente. A promessa do reino humano passa a ser sustentada pela necessidade de supressão dos homens que não permitam ou que retardem o seu aparecimento. A Terra torna-se um campo de batalha em que as mortes são calculáveis e as dores necessárias na medida em que a História asseguraria, reconfortando-nos, o advento do Paraíso na Terra.

200 *"Mais Sade et les romantiques , Karamazov ou Nietzsche ne sont entrés dans le monde de la mort que parce qu'ils voulurent la vraie vie.(...) Leurs conclusions n'ont nefastes ou liberticides qu'à partir du moment où ils ont rejeté le fardeau de la révolte, fui la tension qu'elle suppose et choisi le confort de la tyranie ou de la servitude"* (p.127, idem)

Capitulo 3: Revolução e Revolta

Artista e revolucionário

O Marquês de Sade, Nietzsche e Dostoievski não eram evidentemente revolucionários. Suas críticas aos elementos metafísicos justificadores das mazelas humanas não reclamavam um poder político e/ou governamental que os possibilitasse convencer, ou mesmo subjugar, seus contemporâneos, impondo-lhes assim suas convicções acerca da nulidade de uma postura que se submetesse às explicações metafísicas.

Vimos também, no capítulo anterior, que o niilismo presente em seus escritos não apresentava uma negação indiferente ao Sagrado. Sade julgava Deus, e O "destituia" da capacidade de julgar os homens. Ivan Karamazov, ao observar o lamentável sofrimento humano, conclui pela possibilidade da nâo-existência de um Deus que apaziguasse este sofrimento. E Nietzsche julgou necessário empreender a apologia do esquecimento das falsas atribuíções divinas e de suas implicações, que surgiriam sob a forma de uma moral cristã prescritiva que apequenava o homem e que pretendia confiná-lo na subserviência ao Divino. O niilismo que se expôs em *O homem Revoltado* teve início no século XVIII, mostrando suas diferenças e gradações - apenas algumas foram interpretadas por Camus – e chegou ao o século XX, no qual a revolta metafísica cederia lugar à revolta histórica.

Se as revoltas metafíscas foram apresentadas como teorias preparativas para a revolta contemporânea; se algumas foram selecionadas e apontadas como precursoras da revolta histórica, por uma evidência lógica, e em virtude da gradativa rejeição das explicações metafísicas fornecidas ao homem; se a violência fora censurada, seja por ser estimulada a partir de uma constatação da instintividade humana (Sade), seja por causa do "Tudo é permitido se Deus não existir" (Ivan Karamazov), ou por uma má interpretação que deformou o conceito de super-humanidade (apropriação nazista das formulações nietzschianas), não serão, contudo, os revoltados metafísicos

o alvo principal de Albert Camus em *O homem revoltado*.

À despeito da contribuição teórica[201] para o advento da figura do revoltado histórico, os revoltados metafísicos não desejavam abarcar com sua interpretação a totalidade humana. Também não havia em seus escritos propostas para uma reforma do homem de um ponto de vista unificador de seus anseios: o instinto que dá vazão e culmina na perversidade sexual, a percepção do abandono do homem ao seu sofrimento, e a vontade de potência são constatações descritas como consequência da observação do indivíduo e essas características humanas não foram atribuídas, interpretadas ou recomendadas da mesma maneira para todo e qualquer indivíduo.

Não há, portanto, nesses autores a pretensão de discutir a coletividade humana como um grupo ao qual o indivíduo pertenceria e a partir do qual poderia, reivindicando por seu grupo, lograr mudanças, pela via revolucionária, para si e para a humanidade. Porém, quando a revolta humana abandona sua inspeção sobre o indivíduo, e passa a se arrogar capaz de revoltar-se coletivamente contra uma condição insuportável, torna-se então histórica. O revoltado histórico revela-se um redentor não só de si, mas da humanidade. Suas lutas, desejos, teorias e práticas, inclusive as violentas, visam a um fim de emancipação coletiva do homem, deixando no seu passado niilista da revolta todo resquício ou referência às entidades metafísicas, deificando e atribuíndo exclusivamente ao homem o protagonismo terrestre:

"Aos regicidas do século XIX sucedem os deicidas do século XX que vão até o fim da lógica revoltada e querem fazer da terra o reino onde o homem será deus" [202]

Donde a carcterística principal do revoltado histórico: a firme convicção de que sua revolta é justificável na medida em que a mudança a que aspira - e que o retirará da condição subalterna a outra classe - representaria um amor pela humanidade[203], já que a libertação humana ocorrerá

201 Essa contribuição teórica é sugerida e interpretada por Camus como uma gradação - um desenvolvimento teórico através da História que culminará no pensamento revolucionário - do pensamento niilista. O pensamento que nega a metafísica atinge o auge com o advento do pensamento marxista revolucionário, que atribui somente ao homem a culpa pela opressão infringida ou suportada.

202 *"Aux régicides du XIX siècle succèdent les déicides du XX siècle qui vont jusqu'au bout de la logique révoltée et veulent faire de la terre le royaumme où l'homme sera dieu"* (p.163, idem)

203 Esta interpretação do marxismo que representaria um "amor pela humanidade", devido à sua intenção de libertação coletiva, leva Camus a compará-lo a uma religião: *"Marx a seulement compris qu'une religion sans transcendence*

somente quando o homem extirpar da Terra a "exploração do homem pelo homem". O revoltado histórico finca desde então sua "bandeira" que suscita a igualdade e supõe ter encontrado o meio pelo qual promoverá o fim da "escravidão".

Nesses termos, podemos notar que Camus refere-se explicitamente aos marxistas e às teses que alavancaram sua teoria e prática política. A adesão aos postulados de Marx, a defesa de uma necessidade e de um sentido históricos, a prática dirigida pela razão que visaria à uma mudança concreta através da revolta histórica, são componentes ideológicos atribuídos por Camus ao revoltado contemporâneo[204]. Completamente liberto dos grilhões metafísicos e convicto de sua expoente participação na luta contra o absurdo no qual vive, o revoltado histórico entrevê sua emancipação através da revolta política, agindo pelo e no coletivo, guiado pela promessa de uma condição humana diferente da que julga padecer. Esta profecia baseia-se numa pretensa ciência da História[205], que postularia uma mudança efetiva da condição humana sofredora, estabelecendo inclusive que esta emancipação estaria inscrita na História como uma obrigatoriedade consequente e previsível. Por isso, Camus nos indica o caminho que seguirá em sua crítica:

"O marxismo e seus herdeiros serão examinados aqui apenas sob o ângulo da profecia" [206]

Sua inspeção da revolta histórica rejeitará a profecia que situa no futuro um homem melhor que o atual. Camus não aceita o argumento segundo o qual a opressão será dissipada ao cabo de uma luta dos homens contra os homens, isto é, do proletariado oprimido contra a burguesia opressora. A alternativa de emancipação apresentada pelo marxismo, reservada no futuro por intermédio de uma revolução que substituísse o modo de produção capitalista, e assim evoluíssse

---

*s'appelait proprement une politique" (*p.235, idem)

204 A crítica ao nazismo, que seria uma das expresões da revolta contemporânea, mereceu pouca atenção de Camus. No capítulo de *O homem revoltado* em que discorre sobre a revolta histórica , Camus nos fornece, contudo, uma interpretação do nazismo. Para ele, o ideal e a prática nazista careceriam da ambição de universalidade justificada pela razão, presente na teoria e na prática revolucionária: *"Leur difference avec le mouvement révolutionnaire classique est que , dans héritage nihiliste, ils ont choisi déifier l'irrationnel, et lui seul, au lieu de diviniser la raison. Du même coup, ils renonçaient à l'uiniversel"* (p.215,idem)

205 O autor de *O homem revoltado* não aceita a cientificidade da interpretação marxista de história: *"Comment un socialisme, qui se disait scientifique, a-t-il pu se heurter ainsi aux faits? La réponse est simples: il n'était pas scientifique. Son échec tient, au contraire, une méthode assez ambiguë pour se vouloir en même temps déterministe et prophétique, dialetique et dogmatique"* (p.264, idem) Nota-se a proximidade da crítica do marximo em Camus e do Sartre de *Materialismo e revolução*.

206 *"Le marxisme et ses héritiers ne seront examinées ici que sous l'angle de la prophétie"* p.227, idem

para o modo de produção comunista[207], não seria, para Camus, um caminho inequívoco para a felicidade humana :

"Na perspectiva da profecia, nada importa. De qualquer maneira, a classe burguesa desaparece, o proletariado estabelece o reino do homem universal no topo da produção, pela lógica mesma do desenvolvimento produtivo" [208]

Para o revoltado contemporâneo, a ruína da burguesia é necessária e a assunção do "homem universal" seria "uma questão de tempo". A classe burguesa, por oprimir e impor o modo de produção capitalista ao proletariado, reduz a classe submetida a condições sub-humanas de trabalho e de subsistência. O revolucionário conclui então que o desaparecimento dessa classe elevaria o homem à condição à qual estaria predestinado – fatalismo que se baseia nas análises marxistas acerca da História econômica. Mas na visão de Camus o resultado desta disputa restaria incerto, senão cíclico, no sentido de não dar conta de resolver as contradições presentes e inerentes à condição humana. Esta improbabilidade acerca de uma resolução satisfatória é, inclusive, sintoma da percepção do absurdo e da revolta que o rejeita:

" Esta descrição já célebre, não dá conta ainda do fim dos antagonismos. Após a vitória do proletariado, a luta pela vida poderia desempenhar e trazer novos antagonismos(...) Estas duas noções[missão do proletariado e desenvolvimento da economia] compõem aquilo que se pode chamar fatalismo ativo de Marx" [209]

A revolução não poderia reservar um paraíso terrestre para o homem. A profecia, em consonância à qual os revolucionários agem, é inconsistente porque não dá conta nem da

207 O termo "evolução" envolve aqui uma denotação qualitativa e de ultrapassamento que Camus, aliás, não reconhece. Para ele, o culto à produção socialista é equivalente à que se percebe nos países capitalistas, ou seja, ambos os sistemas estimulariam a produção desenfreada: *"Le socialisme industriel n'a rien fait d'essentiel pour la condition ouvrière parce que qu'il n'a pas touché au principe même de la production et de la organisation du travail , qu'il exalté au contraire"* (p.259,idem). Camus expõe, já ao final do texto, a desmedida entre o incitamento à produção excessiva e a arte: *"La societé de la production est seulement productrice, non créatrice"(*p.326, idem)

208 *"Dans la perspctive de la prophétie , rien n'importe. De toutes manières , la classe bourgeoise disparue, le prolétaire établit le règne de l'homme universel au sommet de la production, par la logique même du dévellopement productif"* (p.249,idem)

209 *"Cette description désormais célèbre, ne rend pas compte encore de la fin des antagonismes. Après la victoire du prolétariat, la lutte pour la vie pourrait jouer et faire naître de nouveaux antagonismes(...) Cettes deux notions[missão do proletariado e desenvolvimento da economia] se rejoignent dans ce qu'on peut appeler le fatalisme actif de Marx"* (p.244, idem)

especificidade humana, de sua singularidade, nem dos efeitos caóticos produzidos pela relação entre o homem e o mundo, isto é, os fatos contradiriam as premissas que os marxistas supunham ser regral universal e estanque para as condutas revolucionárias em direção ao fim já revelado. Por isso, é rejeitada não só a noção de fim da História, como também o é a pretensa cientificidade do método marxista de compreensão da História

Essa promessa de um reino dos homens na terra estaria sub-repticiamente propagando uma ilusão que nada teria de científica e suas consequências serão nefastas, pois o compromisso com a extinção do sofrimento estimularia os prosélitos dessa revolta específica a praticar qualquer ação necessária para a consecução de uma missão cuja aparência é justa:

"Uma noção mística se introduz então arbitrariamente numa descrição que se quer cientifica. O desaparecimento final da economia política, tema favorito de Marx e de Engels, significa o fim de toda dor" [210]

Há, portanto, para Camus, dois erros teóricos fundamentais na teoria que estimulava as ações revolucionárias. De um lado, o estabelecimento de uma necesidade histórica que previa a "bancarrota" da burguesia e a tomada do poder pelo proletariado, fazendo surgir, em consequência, a figura do homem universal, doravante liberto da relação "envenenada" promovida pelo modo de produção capitalista. E de outro, a contestável cientificidade do método marxista, cujas análises não garantiriam no futuro essa transformação radical a partir do exercício político-revolucionário. O marxismo, na medida em que dava sentido ao niilismo contemporâneo, ao niilismo do século XX, estimularia, contudo, práticas questionáveis e recomendaria ou permitiria ações desmedidas do ponto de vista ético que Camus, desde o *O mito de Sísifo* e de o *O Mal-entendido*, desaprovava.

Os efeitos devastadores de uma "ética de supressão de uma classe" - e de "assunção do homem universal e justo" - são expostos e julgados pelo filósofo argelino. E desde o início do ensaio contra a revolta desmedida. Articula-se no livro uma preparação, através de um história

210 *"Une notion mystique s'introduit alors arbritrairement dans une description qui se veut scientifique. La disparition finale de l'économie politique, thème favori de Marx et d'Engels, signifie la fin de toute doleur"(* p.267, idem)

seletiva da revolta, que culmina num ataque frontal a uma ética baseada na violência. Essa ética, justificada por seus imperativos filosóficos e políticos, revelava-se, na prática dos governos socialistas[211], determinada a perseguir irrefreavelmente seus objetivos, exatamente porque sua prática contemplaria a missão de que estava imbuída.

A postutra detratora de Camus não é surpreendente. *O Mito de Sísifo* já proclamava, como vimos, uma negação da violência enquanto instrumento de reação[212] ao absurdo constitutivo ao homem e ao mundo. Confirmou esse posicionamento, de recusa de qualquer justificação das condutas violentas, em outros escritos literários e filosóficos[213]. Percebemos essa crítica em relação à violência sobretudo em *O mal-entendido* – a peça exibe a auto-punição mortal[214] sofrida pela mãe e irmã assassinas de Jan- *,* em *A peste* – cujo enredo propaga a necessidade de ajuda mútua durante a Guerra, ao invés de rememorar a revolta armada e clandestina que de fato ocorrera -, e em *Cartas a um amigo alemão* – onde a prescrição de uma moral pacifífista propõe uma punição justa para os invasores, que coadune com o perdão relativo de seus erros. São registros de recusa da violência que prevêem de certa forma a crítica aos revoltados contemporâneos. Estes, por sua vez, extrapolariam a medida requerida conformando-se à suposta missão de empreender o "reino dos homens", no qual não haveria mais o sofrimento que, por ora, seria, segundo os prosélitos da teoria histórica, necessário infringir àqueles que discordavam ou retardavam a Revolução enfim redentora.

Dessa forma, *O Homem revoltado* vilipendia a ética do revoltado que dispõe de uma teoria

211 As práticas dos governos socialistas são objeto de crítica no livro de Arthur **Koestler,** *O zero e o infinito*(Editora Globo, 1987, trad. João Gulherme Linke). Koestler compõe uma história fictícia, mas que é profundamente influenciada pelos Processos de Moscou, ocorridos entre 1936 e 1938 na Uinão Soviética, sob o comando de Stalin. O livrou influenciou diretamente a redação de *O homem revoltado.*

212 Camus não recusa a violência absolutamente e não crê ingenuamente que ela não tem seu lugar na natureza humana. *" La non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences , la violence systématique détruit positivement la communaute vivante et l'être que nous em recevons . Pour être fecondes , ces deux notions doivent trouver ses limites"*(p.349, idem)

Ele a recusa se for utilizada como um meio, apoiada por uma convicção racional, para a realização de um objetivo. A violência para Camus existe nas relações humanas, mas uma moral que a prescreva (por supô-la necesária) é, para ele, absolutamente reprovável.

213 A coerência no que respeita às recomendações camusianas de condutas pacíficas é ratificada em *O homem revoltado.* A crítica à violência revolucionária não implica numa contra-violência: *"Même denoncé dans ses erreurs, il ne peut être ni méprisé, ni haï: le malheur est aujourd'hui la patrie commune, le seul royaume terrestre qui ait répondu à la promesse"* (p.295 idem; ,sublinhados meus)

214 Importa lembrar que a morte das duas mulheres ladras se dá por suicídio; não há uma proposição de contra-violência desferida por outrem, mas a ilustração de uma pedagogia da auto-punição, proposta dramatúrgica cuja fonte é a tragédia antiga.

de redenção futura para legitimar condutas violentas supostamente desculpáveis em virtude da nobreza dos fins. O cálculo de mortes, a violência estratégica, o refluxo violento que atacaria a opressão burguesa não são legitimáveis. Se o homem do século XX elegeu a política revolucionária como um dos meios de retroagir à opressão histórica, é porque, devido à uma lógica consequente, perceptível na história da revolta empreendida por Camus, esqueceu o passado metafísico de justificações do absurdo na existência humana. E renegando o Sagrado[215] como possível ordenador das condutas humanas, atribui ao homem tanto a missão de reordenar o caos opressivo sofrido quanto o culpabiliza por esse caos que julga entretanto reversível.

Para o revoltado histórico e revolucionário, o absurdo é passível de ser extirpado mediante o aniquilamente político ou físico daqueles- homens, não deuses ou Deus - que instituíram uma opressão absurda. Sendo assim, a revolta seria passageira, pois ela esvaecerá no mesmo instante em que o absurdo for ultrapassado. Ora, para Camus o absurdo e a revolta são imanentes, respectivamente, ao mundo e aos homens que, num dado momento, se deparam com a absurdidade de sua condição. Não são questões a serem resolvidas. O absurdo no mundo permanecerá, a despeito das variações políticas que tentem suprimi-lo. É um dado incontornável com o qual o homem tem de se defrontar. O revolucionário imprime, no entanto, a violência que julga necessária fiando-se na ilusão de suplantar o absurdo capitalista. Ele não o supõe para agir, ele age, ilusoriamente, para extingui-lo. Sendo assim, há em *O homem revoltado* uma recusa irredutível da ética revolucionária, sobretudo porque esta ética enxerga no futuro uma conciliação absoluta entre os homens que, na visão de Camus, é impossível.

Para ele, a forma legítima de nos revoltarmos contra a condição absurda não é determinando a revolta como passageira nem condenando uma parcela dos homens pela condição absurda à qual estamos todos de antemão condenados. A supressão dos dois termos – o absurdo e a revolta - implicaria na supressão da existência humana. O absurdo tem de ser confrontado a partir da lúcida

215 É útil relembrar que para Camus não é o afastamento do Sagrado o motivo pelo qual critica o revoltado histórico. É a *deificação* do homem que faz com que se atribua uma permissividade ética ao homem, conduzindo-o a uma prática violenta, que , segundo o filósofo argelino, é injustificável.

inspeção de sua perenidade.

Ao revoltado legítimo cabe portanto lidar com sua condição mediante o único instrumento que "conserva" o dado absurdo e utiliza-o, mas o transcende, imprimindo em nossa condição humana uma alternativa existencial forjada, cujo intuito seria o de aplacar nossa sede de explicação para uma existência injustificável. É próprio da genuína revolta não utilizar nenhuma teoria que justifique a violência, pois não há justificativa para uma ação violenta que visa ultrapassar uma condição que, para Camus, nunca será ultrapassada. Esta violência, embora infringida com vistas a uma redenção futura, revela-se gratuita na medida em que seu objetivo é ilusório porque inalcançável.

Se assim o fizer, se se revelar um assassino de homens para lhes presentear em contrapartida a felicidade num futuro incerto, revelar-se-á somente um fantoche político à serviço de uma promessa mística de ultrapassamento do absurdo e da revolta. Tanto a revolta quanto o absurdo pertencem à condição humana. O artista, revoltado legítimo, que sabe disso, imprime sua revolta pacífica não contra, mas num mundo absurdo carente de explicação que ele busca, em vão mas pacificamente, fornecer.

A diferença entre o revoltado contemporâneo e o artista nos é apresentada na forma de uma recusa da redução da natureza humana à condição de exclusivamente histórica:

"A revolução absoluta assumiria, com efeito, a absoluta plasticidade da natureza humana, sua redução possível ao estado de força histórica. Mas a revolta é, no homem, a recusa de ser tratado como coisa e de ser simplesmente reduzido à história" [216]

O homem não pode ser visto como um ser imperfeito que deverá atingir sua perfeição num futuro que uma pretensa ciência da História não pode garantir. A revolução seria, na interpretação de *O Homem Revoltado*, exatamente isso: uma profecia que, na prática, utiliza-se de ações violentas contra seus antagonistas, e uma crença de que, pelo aniquilamento de seus adversários e ao cabo da

216 *"La révolution absolue supposait en effet l'absolue plasticité de la nature humaine, sa réduction possible à l'état de force historique . Mais la révolte est, dans l'homme, le refus d'être traité en chose et d'être réduit à la simple histoire"* (p.296, idem)

História, surgirá uma humanidade conciliada.

A revolta legítima deve, ao contrário, privilegiar a criação com vistas não a um devir perfeito, mas atuando num presente imperfeito que permite a intervenção artística ciente dessa imperfeição e suficientemente lúcida para não desesperar na revolta:

"... a revolta diante da história acrescenta que em vez de matar e morrer para produzir o ser que não somos, temos de viver e fazer para criar aquilo que somos" [217]

O artista é aquele que se revolta com a condição absurda sem, no entanto, objetivar a supressão dessa condição, pois enxerga nessa absurdidade elementos que podem e devem ser utilizados para a veiculação de sua revolta. O artista também não exige a conivência de outrem para se exprimir. Obviamente o artista a visa, mas a aceitação de sua expressão, que se revela na admiração da obra oferecida, não requer obrigatoriamente a aquiescência dos outros homens. Sua expressão é consciente – ou deveria ser [218] - da individualidade da interpretação do absurdo e da particularidade através da qual exprime sua arte. Eis porque a revolta artística não precisa utilizar a violência para convencer outros homens. O convencimento a que visa o artista permanece num nível que respeita os limites da interpretação do outro. A artista não se arroga o direito de impor sua verdade, na medida em que a ação artística, ao contrário da ação revolucionária, empreende através de meios pacíficos a exposição de sua inconformação à um mundo no qual o absurdo não pode ser revertido, mas em meio ao qual o artista pode ocupar o papel do revoltado pacífico.

Desse modo, *O Homem Revoltado* é escrito não apenas para vilipendiar as ações revolucionárias, mas também para enaltecer e esclarecer que uma revolta é legítima quando se é empreendida pelo artista através de meios, num só tempo, inconformados e cientes de permanecer fiel à uma ética que condena de antemão a violência.

---

217 *"..la révolte aux prises avec la histoire ajoute qu'au lieu de tuer et mourir pour produire l'être que nous ne sommes pas, nous avons à vivre et faire pour créer ce que nous sommes"* (p.299, idem**).**

218 Já em *O mito de Sísifo* Camus indica o criador absurdo como o artista por excelência. Segundo o argelino, o louvor deve ser atribuído àquele artista que percebeu a condição absurda na qual vivemos. Há, portanto, uma seleção imposta por Camus que indica sua preferência por artistas cuja revolta não exacerba num niilismo desesperado – como por exemplo, os artistas surrealistas - e que também não estabelecem uma fuga para o metafísico, furtando-se ao absurdo da existência, e dotando-a de uma explicação inconsistente.

A violência não é aceitável, para Camus, nem quando a opressão se impuser a níveis extremos. Sua moral persiste, ainda aqui, intransigível no que respeita à permissividade de ações violentas justificadas e/ou organizadas pela razão. E este posicionamento revela-se nítido desde seu primeiro ensaio de constatação da existência absurda e de sua peça teatral[219], cuja ambientação absurda, isto é, o mundo, é cenário para ações revoltadas violentas que emergem em consequência de uma revolta desmedida.

O resultado da peça é a morte de três personagens e a profunda tristeza da viúva de Jan. A irmã de Jan roubava e matava os clientes de seu hotel visando no futuro uma vida melhor do aquela que vivia. A mãe, por conveniência ou fraqueza, concordava e compactuava com as mortes e com os roubos. O ultrapassamento daquela condição absurda podia, na visão das mulheres, ser alcançado por meios violentos e através de uma ética revoltada permissiva da violência. O futuro garantiria uma vida em que a felicidade imporia o esquecimento das tristezas e das violências infringidas a outrem. Para Camus, os meios que se sabem violentos, por serem guiados por uma razão que visa a um fim, são absolutamente condenáveis. Desde *O mal-entendido,* Camus julga e "pune" a revolta desmedida. A razão, se se quiser contestadora, se quiser trilhar os caminhos da revolta, deve ser canalizada para a arte, cuja legitimidade na revolta não é só aceita em *O homem revoltado*, mas recomendada:

" O homem pode se autorizar a denunciar a injustiça total do mundo e reivindicar então uma justiça total que será apenas a de criar. Mas ele não pode afirmar a feiúra total do mundo. Para criar a beleza, deve ao mesmo tempo recusar o real, mas não deve escapar dele"[220]

219 Nos referimos aqui à *O mal-entendido.* Mas há também uma específica expressão dramatúrgica de Camus sobre a questão da revolta e da justiça e da legitimidade dessa revolta em *Les Justes* (**Camus**, Albert- trigésima sétima edição : Gallimard: Paris). A pela foi representada pela primeira vez em 15 de dezembro de 1949, período em que Camus sofria pelo agravamento da doença (tuberculosoe) e durante o qual dedicou-se a refletir sobre o ensaio posterior . Isto indica que sua peça *Les Justes* é concomitante à redação do ensaio que ataca o comunismo soviético. A peça conta uma história de jovens revolucionários na Rússia que tinham a intenção (consumada) de matar o tzar. Eram portanto terroristas. Reflexões sobre o que é justiça, sobre a religião, cujo porta-voz é a duqueza viúva, sobre o poder, personificado pelo chefe de polícia que vai encontrar com Kaliayev (executor do tzar) e sobre a necessidade da violência são temas que perpassam o teatro camusiano do mesmo período em que empreende a redação do ensaio sobre a revolta.

220 *"L'homme peut s'autoriser à dénoncer l'injustice totale du monde et revendiquer alors une justice totale qu'il sera seul à créer. Mais il ne peut affirmer la laideur totale du monde . Pour créer la beauté , il doit en même temps refuser le réel , mais ne se dérobe pas à lui"* (p.309, idem)

O elogio é feito a toda iniciativa que contesta (o que é diferente de negar completamente) o real ao dotá-lo com uma beleza que o interpreta julgando-o incompleto. Sem essa principal característica de contestação, a criação artística não teria razão para existir. A criação baseia-se na incompletude de um mundo carente da beleza que o artista crê proporcionar, e eventualmente proporcionará com sua obra. Camus empreende portanto um elogio do registro artístico como um meio legítimo para o revoltado exprimir-se.

É lícito afirmar que a arte em geral é enaltecida por Camus em contraposição ao ideal de revolta revolucionário. No entanto, a escultura, a pintura e a música ocupam um reduzido espaço em sua argumentação. O romance será apresentado aqui como o registro artístico privilegiado, através do qual o homem tem a oportunidade de recriar as vicissitudes humanas sob a observação de sua duração, isto é, através do tempo. E essa recriação que se desenvolve em conformidade à duração humana tem o diferencial- e nisso consiste a revolta romanesca – de imprimir uma narrativa seletiva que "desautorizaria" o real na medida em que a imaginação do romancista sugere uma organização ideal que substitua os acontecimentos absurdos cotidianos no qual o homem viveria. A seleção arbitrária dos acontecimentos narrados e o fim escolhido para ser descrito representam exemplarmente a revolta artística que não aceita, por um lado, o real tal como absurdamente vivido e, por outro, retira do real o material que será reintrepretado de acordo com o objetivo do romancista.

Marcel Proust, por exemplo, retira da realidade os elementos que utiliza para compor suas obras, mas "recorta" essa realidade quando ignora, mediante uma narrativa seletiva, aqueles momentos que sua lembrança julgou estéreis ou secundários. A busca pelo tempo que se teria perdido se dá pela seleção retroativa ao passado, revigorando-o ao reunir momentos privilegiados, possibilitados pelo resgate memorial que os trouxe à tona, agora retidos e ilustres por adquirirem o direito subjetivo de retornar ao presente do autor. Ou seja, o autor elege o resgate desses momentos como um possibilitador da reconstituição daquilo que de fato ocorreu, mas a seleção tenciona

privilegiar alguns em detrimento de outros menos importantes para ele. Não é a recusa do real que se estabelece, mas a seleção da realidade que, na obra de arte romanesca, é transfigurada e adquire um valor próprio na medida em que a descrição, em vez de sobejar, elege e desse modo oferece uma alternativa não obstante ilusória ao absurdo.

É, nesse sentido, que Camus enxerga no romance de Marcel Proust uma notável expressão do *estilo* que deve ser adotado para a composição de uma obra nesse registro. O real não deve ser descrito a ponto de excluir a perspectiva privilegiada do artista, que deve conferir à realidade sua interpretação e a transfigura. Além disso, dessa necessária transfiguração do real, é recomendado ao romancista não empreender uma evasão formal que negasse completamente a realidade. A permanência do artista num imaginário literário puramente abstrato seria, também, uma forma de abdicar da possível unidade entre homem e mundo:

"O artista realista e o artista formal buscam a unidade onde ela não está, no real em estado bruto, ou na criação imaginária que crê expulsar toda realidade. Ao contrário, a unidade na arte surge no termo da transformação que o artista impõe ao real. Ele não pode ignorar nem um nem outro" [221]

A procura pela unidade na arte romanesca deve acontecer portanto pela aceitação não conformada do real, pela intervenção de uma perspectiva que revelaria essa unidade entre a realidade como material artístico e o imaginário do artista como agente transfusor de uma perspectiva privilegiada :

"A arte romanesca, por suas origens, não pode deixar de ilustrar essa vocação. Não pode consentir totalmente ao real, nem se desviar dele absolutamente(...) A verdadeira criação romanesca, ao contrário, utiliza o real e apenas ele, com seu calor e seu sangue, suas paixões e seus gritos. Simplesmente, acrescenta ao real alguma coisa que o transfigura" [222]

221 *"L'artiste réaliste et l'artiste formel cherchent l'unité où elle n'est pas, dans le réel à l'état brut, ou dans la création imaginaire qui croit expulser toute realité. Au contrarie, l'unité en art surgit au terme de la transformation que l'artiste impose au réel. Elle ne peut se passer ni de l'une ni de l'autre."* (p.321, idem)

222 *"L'art romanesque, par ses origines, ne peut manquer d'illustrer cette vocation. Il ne peut ni consentir totalement au réel, ni s'en écarter (desviar) absolument.(...) La vraie création romanesque , au contraire, utilise le réel et n'utilise que lui, avec sa chaleur et son sang, ses passions ou ses cris. Simplement, elle y ajoute quelque chose qui le*

A diferença de procedimento entre o revoltado-artista e o revoltado-revolucionário é então firmada pela exposição da lucidez diante dos - eventualmente lamentáveis - dados existenciais e pela negativa do artista em querer ultrapassá-los através da imposição da aquiescência de outrem. A ação artísitica não clama pela conivência ou admiração total, nem pela aceitação coletiva de suas idéias.

Para Camus, a prevalência de sua postura se dá no nível de uma ética que não "desautoriza" o presente, mas que também não o aceita docilmente. Renegar e profeciar uma realidade melhor que a atual implicaria na acumulação de violências resultante da irresolução do objetivo revolucionário. Se o revolucionário age politicamente visando ultrapassar a opressão absurda que verificou em sua existência, o artista por sua vez a interpreta e lhe dá uma altenativa estética, abnegando portanto à supressão dos dados que ele, não obstante, utiliza como meio de "retificar" o real e desse modo revoltar-se pacifica e legitimamente. A revolta deve enquadrar-se aos limites da pacificidade para ser legítima. Daí a rejeição de uma revolta que se julgue livre para praticar ações quaisquer que desrespeitem a fronteira[223] a partir da qual os outros também podem e devem exprimir-se na revolta. A revolta seria justamente o exercício de contestação que deve respeitar os limites que o difere da expressão revoltada do outro. Esses limites prescritos[224] para toda ação revoltada não são, contudo, observados pela ética revolucionária. A liberdade total, aquela que autoriza todos os atos, não é aceita por Camus, nem se for exercida para fins supostamente nobres:

"*Mas isto basta provisoriamente para dizer que a liberdade mais extrema, aquela de matar, não é compatível com as razões da revolta. A revolta não é de forma nenhuma uma reivindicação de liberdade total. Pelo contrário, a revolta faz o processo da liberdade total. Ela contesta*

transfigure" (p.322, idem)

223 Essa fronteira não deve ser ultrapassada porque o revoltado legítimo, o artista, vê no Outro uma possibilidade igual de se revoltar, mesmo que as idéias alheias não estejam conformes à sua: " *En assignant à dignité commune une limite em deçà de laquelle commence la dignité commune à tous les hommes , la révolte définissait une première valeur. Elle mettait au premier rang de ses reférences une complicité transparente des hommes entre eux , une texture commune , la solidarité de la chaîne, une communication d'être à être qui rend les hommes ressemblants et ligués"* (p.351- **Camus**, Albert - *L'homme revolté*- Gallimard,1951-Collection Folio/Essais

224 George Hourdin sintetiza o entendimento dos limites da liberdade em Camus: *"Il rejette le droit pour le revolté à la liberté totale puisque, justement, le but poursuivi par nous, lorsque nous nous indignons, est de marquer les limites au-delà desquelles la liberté de certains ne doit pas aller."* (p.59- *Camus Le Juste* **Hourdin**, George- segunda edição- Les edições du Cerf, Paris: 1960)

justamente o poder ilimitado que autoriza um superior a violar a fronteira interdita. Longe de reivindicar uma independência geral, a revolta quer que se reconheça que a liberdade tem seus limites em todo lugar onde se encontre um ser humano, o limite sendo precisamente o poder de revolta desse ser"[225]

As ações do revolucionário se definem pela liberdade de agir em conformidade à ideologia que prega a vitória num futuro em que a violência dará lugar à reconciliação para os que lutaram pela igualdade entre os homens:

"Uma vez reconhecida a impossibilidade de fazer nascer, apenas pela força da revolta, o indivíduo livre com o qual sonharam os românticos, a liberdade foi, ela também, incorporada ao movimento da história. Ela tornou-se liberdade em luta, que, para ser, deve se fazer" [226]

A autorização para o exercício ilimitado da liberdade que se justifica pela ânsia de igualdade é negada em *O homem revoltado.* A violência que essa liberdade de ação implicaria também o é. Logo, ao editor-chefe de *Les temps modernes,* e redator do texto de *Os comunistas e a Paz,* coube a constrangedora função de se posicionar diante de tal detração dos princípios ideológicos aos quais aderira e apologizava naquele momento histórico. Jean Paul Sartre o fez, e sua resposta[227], sua recusa da ética pacifista camusiana, em nada contradisse nem seus fundamentos filósoficos acerca da liberdade humana nem, e principalmente, sua adesão aos postulados marxista-revolucionários. Ambos filósofos permaneceriam fiéis às fundamentações éticas que conceberam durante a Guerra e às subsequentes manisfestações literárias e públicas pelas quais se demonstraram mútua e absolutamente discordantes no que respeita à utilização da violência e de suas justificações.

225 *"Mais cela suffit , provisoirement, pour dire que la liberté la plus extreme, celle de tuer, n'est pas compatible avec les raisons de la révolte. La révolte n'est nullement une revendication de liberté totale. Au contraire, la révolte fait le procès de la liberté totale. Elle conteste justement le pouvoir ilimité qui autorise un supérieur à violer la frontière interdite. Loin de revendiquer une indépendance générale, le revolté veut qu'il soit reconnu que la liberté a ses limites partout où se trouve un être humain, la limite étant précisemement le pouvoir de révolte de cet être."(* p.341, **Camus**, Albert - *L'homme revolté,* Collection Folio/Essais; op.cit)

226 *"Une fois reconnue l'impossibilité de faire naître, par le seules forces de la révolte , l'individu libre dont rêvaient les romantiques , la liberté a été, elle aussi, incorporée au mouvement de l`histoire . Elle est devenue liberté en lutte, qui, pour être, doit se faire"* (p.279, idem)

227 Naquele momento histórico, a única revolta capaz de promover uma mudança efetiva para os homens é, para ele, a revolta revolucionária. No entanto, os conceitos empregados por Camus não são contestados. O termos *revolta* e *absurdo* são aceitos por Sartre, bem como a diferenciação entre a expressão artísitica e a política da revolta. O que Sartre não aceitará é o julgamento da revolta revolucionária como empreendedora de violência gratuita.

Convicção política sartreana: inevitabilidade da crítica

No momento histórico em que *O homem revoltado* de Albert Camus foi publicado, a posição de Jean-Paul Sartre na revista *Les temps Modernes* era de extrema visibilidade[228]. Sua adesão crítica ao marxismo, que se esboça expressamente em 1946, com a redação de *Materialismo e Revolução*, acentua-se gradativamente até culminar na defesa incondicional da prática sindical e partidária socialista desenvolvida em *Os comunistas e a Paz.* Esse acentuado mas gradativo alinhamento é comentado por Anna Boschetti:

"As práticas de Sartre, entre 1948 e 1952-1953, poderiam ser resumidas à tentativa de sair do engajamento indireto e vago – através da literatura – teorizado durante a fase precedente , e em particular para tomar posição frente ao Partido Comunista" [229]

O período, como já vimos no Capítulo II, é caracterizado por intervenções literárias julgadas relevantes pelo filósofo francês. Utilizando a revista para expor suas convicções acerca de questões políticas e filosóficas, dispunha da certeza de que seriam publicadas, aliando rapidez na veiculação e contundência na forma:

" A criação de Les Temps modernes *conduz Sartre a uma importante metamorfose. É uma modificação de natureza, e não apenas de poder, porque sua revista funciona como um verdadeiro campo que reproduz, amplificando, as propriedades intelectuais acumuladas por Sartre, e acaba por compelir e orientar de maneira determinante a trajetória de seu diretor"* [230]

Sua trajetória literária e intelectual é notadamente marcada pelas intervenções que preencheram a revista, e a esta visibilidade intelectual será acrescida a disposição para o trânsito

228 Visibilidade que não diferia da de Albert Camus. Anna Boschetti descreve o período (até 1952) como o de uma aliança implícita entre os "chefes" de periódicos: *" Par example, Camus, l'écrivain mais en vogue du moment aprés Sartre , est le directeur de Combat , le plus celèbre de quotidiens nés de la Résistence ; sans compter la relation d'alliance objective qui, jusqu'en 1952, le rattache à Sartre et à sa revue"* (p.178, **Boschetti**, Anna- *Sartre et "les temps moderns"*- 1985- Les editions de minuit- Paris)

229 *"Les pratiques de Sartre entre 1948 et 1952-1953, pourraient se ramener à la tentative pour sortir de l'engagement indirect et vague – à travers la litterature – théorisé pendant la phase précedente, et en particuler pour prende position face au Parti Communiste"* p.258, idem

230 *"Le création de 'T.M' entraîne pour Sartre une importante métamorphose. C'est une modification de nature, et pas seulement de pouvoir, puisque ça revue fonctionne elle-même comme une véritable champ qui reproduit, en les amplifiant, les proprietés accumulés par Sartre , et finit par contraindre et orienter de façon detéminante la trajectoire de son directeur."* p.179, idem

contínuo entre os mais variados registros literários, bem como a veiculação de comentários sobre fatos políticos datados. As polêmicas de que participou nesse período foram desencadeadas e levadas adiante sobretudo porque a grandeza do periódico o permitia e acompanhava a magnitude do filósofo que o dirigia. As questões políticas mais em voga eram discutidas amplamente na revista. Uma delas, e a principal, referia-se diretamente à violência desempenhada pelos capitalistas e comunistas, nas (neo)colônias e nos países de regime socialista dependentes da ex-URSS, seja para a sedimentação da ideologia imposta, seja para expulsar o ocupante e/ou contestar sua ideologia :

"As análises para compreender as questões essenciais do capitalismo e do socialismo, as violentas campanhas desencadeadas contra as guerras da Coréia, Indochina e Vietname, o apoio à revolução da Argélia, a atenção dada aos complexos problemas do colonialismo e da descolonização (...) fazem do Les temps modernes *(não obstante seus limites gerais e particulares) um documento provavelmente sem igual na história intelectual e política no pós-guerra"*[231]

E devido à evidente falta de consenso sobre questões políticas e éticas, como, por exemplo, a necessidade da violência revolucionária presente nos países socialistas e a contra-violência nos países colonizados, Sartre assume o papel de defensor do ideal marxista sempre que este ideal era combatido ou criticado por argumentos que Sartre julgava inconsistentes. A força e o alcance de suas réplicas vinham à reboque de seu reconhecimento como intelectual e como escritor:

" O intelectual completo faz parecer que todos os outros estão errados. Seu mais próximo rival em literatura, Camus, é um amador no terreno filosófico comparado ao autor de O ser e o Nada. E Merleau- Ponty,, o único concorrente sério em filosofia, só era filósofo" [232]

A passagem é significativa porque ilustra a força intelectual construída por Sartre[233] e a

231 p.81, **Moravia**, Sergio- *Sartre* - edições 70- trad. José Eduardo Rodil – Lisboa: Portugal

232 *"Le intellectuel complet fait paraître toutes les autres en défaut. Son plus proche rival en littérature, Camus, est un amateur sur le terrain philosophique par rapport à l'auteur de* L'être et le Néant . *Et Merleau- Ponty, le seul concurrent sérieux en philosophie, n'est que philosophe" (* p.176 - **Boschetti,** Anna- *Sartre et 'Les temps moderns'* , op.cit)

233 Boscheti indica que a "força" de Sartre provinha do "capital intelectual" adquirido por seus estudos e publicações filosóficas anteriores e cuja possibilidade de expresão era, a partir da liberação, efetiva e massiva através da revista. (cf. **Boschetti,** Anna- *Sartre et 'Les temps moderns'* , op.cit)

consequente responsabilidade adquirida desde a criação da revista. As dissensões políticas e filosóficas travadas em terreno francês eram publicadas sobretudo na revista *Les temps modernes*. Com isso, os posicionamentos do filósofo francês, desde o fim da Guerra e da liberação francesa, eram lidos e discutidos por uma grande parcela da população e pelos intelectuais que o acompanhavam e que também contribuíam na revista.

Ora, é sabido que sua aproximação do marxismo o levou a dedicar-se a defender a ideologia comunista e a criticar a hipocrisia do sistema capitalista. Naquele momento, no auge da Guerra Fria, as declarações e escritos sartreanos revelavam nenhuma indulgência ao sistema capitalista, ao colonialismo que esse sistema sustentava violentamente, à cínica defesa da liberdade em terreno nacional em detrimento da propagação da violência colonialista na Ásia e na África, e, finalmente, à ausência de humanidade imposta pelo patronato ao proletário assalariado e dependente desse sistema, segundo ele, desigual e opressor. Ou seja, a recusa do capitalismo, como sistema que pudesse promover uma relação humanitária mais digna, é absoluta e expressa desde *Materialismo e Revolução.* Não há sequer uma linha no pensamento sartreano que ao menos sugira uma aceitação, mesmo que parcial, do sistema capitalista. Para Sartre, o capitalismo não é senão um sistema fadado a ruir, que deve ser abolido, e a única força capaz disso é a empresa revolucionária, que extinguirá o sistema que promoveria por enquanto a desigualdade entre os homens.

Vimos que Sartre, em seu período de instabilidade teórica, oscilava entre a aceitação e a negação da violência estratégica revolucionária. Os caminhos escolhidos pela revolta revolucionária – para usar a terminologia de Camus – são frequentemente constestados por Sartre e a instabilidade teórica sobre a necessidade da violência é signo de sua inquietação diante das possibilidades de êxito da ação revolucionária. Mas a instabilidade teórica se dá sempre no interior das reflexões sobre como o socialismo – sistema político de transição - deve encaminhar sua ações para abarcar e convencer o maior número de países e pessoas que deverão, um dia, gozar da igualdade proporcionada pelo sistema comunista.

Diante dessa convicção, um texto que explore ou suponha as deficiências da teoria e da prática revolucionária, e que se exima de construir qualquer crítica direta ao capitalismo, apresenta todos os requisistos para ser frontalmente atacado por Sartre. *O homem revoltado* é composto sob a intenção de repudiar as ações revolucionárias. Para Sartre, estas ações são, ao contrário, o único caminho legítimo para sairmos do caos opressor em virtude do qual apenas os capitalistas gozam dos direitos e mediante o qual imprimem uma violência acortinada pelo estandarte da liberdade. Como forma de resistir, uma contra-violência seria portanto recomendável para desativar o sistema capitalista. A esse respeito, o prefácio ao livro de Frantz Fannon, *Os condenados da terra*, embora tenha sido escrito somente em setembro de 1961, é extremamente demonstrativo do tipo de ética que, segundo Sarte, seria a única e urgente alternativa de combater a opressão capitalista, que atinge a mais alta expressão quando oprime o Outro para além de suas fronteiras nacionais:

" Eles estão presos entre nossas armas que os visam e estes impulsos assutadores, esses desejos de assassinato vêm do fundo do coração e eles não os reconhecem sempre: pois não é inicilamente sua violência, é a nossa, devolvida, que aumenta e os dilacera, e o primeiro movimento destes oprimidos é o de enterrar profundamente esta indesejável cólera que sua moral e a nossa reprovam e que não é entretanto senão o último reduto de sua humanidade" [234]

Todo o prefácio insiste na necessidade, e não numa escolha, da contra-violência dos oprimidos. O capitalismo, segundo Sartre, o impôs e terá de enfrentar a reação à opressão como consequência da violência infringida dentro e fora de suas fronteiras nacionais. O proletariado e as populações das colônias européias capitalistas retirariam da própria lógica do sistema o ódio que impulsiona a ética da contra-violência. A violência do oprimido justifica-se porque ele não escolheu ser oprimido. A sub-humanidade a que é submetido lhe dá o direito e alavanca sua reação violenta:

"... Sartre legitima explicitamente o direito do oprimido à supressão da situação de

234 *"Ils sont coincés entre nos armes qui les visent et ces efrayantes pulsion , ces désirs de meurtre qui montent du fond des coeurs et qu'ils ne reconnaissent pas toujours: car ce n'est pas d'abord leur violence , c'est la nôtre , retournée, qui grandit et les déchire, et le premier mouvement de ces opprimés est de enfouir profondement cette inavouable colère que leur morale et la notre réprouvent et qui n'est pourtant que le dernier réduit de leur humanité"* (p.179; **Sartre,** Jean-Paul **-** *" Les damnés de la terre"* in *Situations V* – Gallimard -1964)

opressão utilizando a violência contra aquele que o oprime"[235]

É importante ressaltar que Sartre não defende a violência em si, embora suas análises ontológicas acerca do indivíduo definam a relação humana como essencialmente conflituosa. Somente a contra-violência dos oprimidos é justificável na medida em que faz parte, paradoxalmente, de um esforço para extinguir a violência capitalista imposta:

" Mas enquanto contra-violência contra a opressão e a tirania e somente a esse título, a contra-violência – perseguindo o objetivo de desalienação e a emancipação do homem de formas insuportáveis de opressão – é justificada" [236]

A persecução da desalienação e o objetivo de emancipação do homem são fins cujos meios defrontam-se com uma violência já estabelecida que deve e será extinta. Uma moral que prescreva uma ética pacífica equivaleria a conformar-se com a opressão e a violência já presentes no mundo. A luta dos homens revolucionários do presente basearíam-se no desejo de supressão futura dessa violência ocultada, por vezes, hipocritamente pela imprensa à serviço dos empresários e políticos dependentes do capitalismo. Ou seja, publicar um ensaio detrator das ações revolucionárias era, naquela conjuntura do período da Guerra Fria, inaceitável para Sartre. Ainda mais porque Albert Camus era um argelino, país que sofria com o alcance dos " tentáculos" que o capitalismo, nesse caso a França, pesava sobre o mundo. Sartre, por sua vez, incentivava a resistência dos colonizados:

" Sartre justifica mais uma vez a existência e os objetivos da luta da FLN na Argélia para a independência nacional(sem exprimir a menor reserva à respeito do emprego da contra-violência para os insurretos), como também confirma seu apoio moral e político ao FNL vietnamita. Ele se opõe assim à Camus, que por sua recusa total e radical de qualquer violência (incluindo a violência dos oprimidos) adota sobre todas estas questões a posição de um humanismo ambíguo"[237]

---

235 *"...Sartre légitime explicitement le droit de l'opprimé à la suppression de la situation de l'oppression en utilisant la violence contre celui qui l'opprime"(* p.52, **Münster,** Arno - *Sartre et la morale* - L'Harmattan- 2007)

236 *"Mais en tant que contre-violence contre l'opression et la tyrannie et seulement à ce titre , la contre-violence – poursuivant le but de la désaliénation et l'emancipation de l'homme de formes insuportables d'opression – est justifiée"* p.65, idem

237 *"Sartre justifie encore une fois l'existence et les objectifs de la lutte du FLN en Algérie pour l'indépendance nationale (sans exprimer la moindre réserve à l'égard de l'emploi de la contre-violence par les insurgés), comme il confirme aussi son appui moral et politique au FNL vietnamien. Il s'oppose ainsi à Camus qui par son rejet radical*

A rejeição de toda violência seria portanto um posicionamento que "lavaria as mãos" frente à violência de que mundo estaria ainda repleto. A ética defendida por Camus em *O homem revoltado* assumiu o risco de ser confrontada pela ética da contra-violência que enxergaria nos fatos de opressão, e não numa relação pacífica vislumbrada pelo argelino, a necessidade do engajamento na luta entre as classes e a expulsão de qualquer "idealismo" que propusesse uma ética impossível naquele momento histórico. A interpretação que Jeannete Colombel apresenta da querela, é, não obstante o tom excessivamente alinhado com a posição sartreana, uma amostra significativa dos motivos sarteanos para a sua repulsa:

" O que Sartre reprova em Camus foi o falar sem rigor de uma liberdade forçada que permitiria ser livre sem o manifestar. Que conforto! Esta oposição substancialista autoriza na prática, com efeito, a pretensão de escapar ao engajamento, mantêm a ilusão de uma liberdade acima da disputa, prefere o status quo às vicissitudes das mudanças; ela exclui a noção de situação apresentando a oposição de maneira abstrata, fora do contexto de época, fora de toda evolução, portanto de maneira esquemática e formal e que desaprende a pensar: um simboliza a moral acima de qualquer suspeita; o outro uma política que faz seu tempo" [238]

Para além do sartrismo exacerbado presente nessa declaração, é possível, mediante a leitura dessa passagem, entrevermos o quão inevitável foi a querela e o rompimento. Albert Camus passou a ser o símbolo intelectual contrário às ações revolucionárias. Sartre cada vez mais recomendava a necessidade do engajamento revolucionário. Albert Camus propunha a ética da revolta artística, negava a ética da contra-violência, e, assim, colocava-se, segundo Sartre, à serviço da opressão capitalista na medida em que não a atacava.

---

et total de toute violence (y compris la contre-violence des opprimés) adopte sur toutes ces questions la position d'un humanisme ambigu" (p.112, idem)

238 *"Ce que Sartre lui reproche [a Camus] , c'est d'abord de parler sans rigueur de une liberté-forcé qui permettrait d'être libre sans le manisfester. Quel confort! Cette oppossition substantialiste autorise dans la pratique, en effet, la prétention de échapper à l'engajement, entretien la illusion d' une liberté au-dessus de la mêlée, prèfère le status quo aux vicissitudes des changements; elle exclut la notion de 'situation' présentant l'opposition de façon abstraite , hors du contexte de l'époque, hors de toute évolution , donc de façon schématique et formelle, ce qui désapprend de penser: l'un symboliserait la morales au-dessus de tout soupçon, l'autre une politique qui a fait son temps"* p.55 ; **Colombel**, Jeannete, -Édition Grasset & Fasquelle,1981

O diretor de *Les temps Modernes*, mesmo ciente da responsabilidade de defender suas posições sobre o engajamento e ações revolucionárias, não responde diretamente à Camus. A crítica ao ensaio sobre a revolta é confiada à Francis Jeanson, amigo e colaborador de Sartre. Inicia-se então a querela. Está para completar-se o percurso inicialmente traçado nas fudamentações ético-filosóficas discrepantes. E também esboçado nas camuflagens dramatúrgicas, igualmente inconciliáveis na medida em que são fiéis às primeiras manisfestações filosóficas, expondo a seu modo, artístico e camuflado, noções éticas repulsivas entre si.

Sartre espera a resenha de Francis Jeanson e a réplica de Albert Camus serem publicadas, ambas veiculadas na revista que dirigia. A resenha e a réplica apresentam, de um lado, a posição dos partidários da História e, de outro, a recusa de uma interpretação excluisivamente histórica do homem. Sartre fechará a querela[239] com uma *Résponse a Camus,* resposta dilaceradora, potente e impiedosa, tanto quanto o foi a crítica ao revolucionário de *O homem revoltado.*

A contundência da resposta permite a Sartre não abandonar seus postulados sobre a ontologia humana para justificar sua defesa da ética revolucionária. Ele permanece fiel às suas fundamentações filosóficas, transpondo entretanto o conflito individual para a interpretação da violência capitalista e da contra-violência revolucionária:

"Mais tarde , em 1952, acontece a famosa polêmica, de fundo político, entre Sartre e Camus, e nosso autor escreve uma Réponse a Albert Camus. À certa altura deste ensaio, lê-se o seguinte : ' E são estas duas idéias – difíceis, reconheço: o homem é livre – o homem é o ser pelo qual o homem se torna objeto – que definem o nosso estatuto presente e permitem compreender a

239 A polêmica se encerrará, de fato, com o texto de Francis **Jeanson** *Pour tout vous dire* (op.cit- nota 80), mas essa resposta a Camus, bem como a primeira intervenção de Jeanson, que se deu através do texto *Camus ou l'âme revoltée*(Jeanson abre e fecha o embate- op.cit-nota 80), não serão minuciosamente avaliadas aqui, embora sua primeira participação se mostre de extrema importância no sentido de "engrossar" os argumentos pró-marxismo. Pensamos todavia que uma análise retrospectiva dos imperativos éticos propulsores da querela devem levar em conta, prioritariamente, a inconfundível perspectiva de seus autores no que respeita à ética da contra-violência e a ética da revolta legítima, fidelizando-as aos seus argumentos anteriores, aos quais Francis Jeanson não se vincula necessariamente. Desse modo , supomos não desviar o foco do presente trabalho.

O comentário de Caio Caramico **Soares** adequa-se à nossa proposta: *"Esta última* [intervenção de Jeanson], *além de ter passado despercebida em meio ao turbilhão das cartas dos dois gigantes em colisão, é redundante em relação às linhas de força principais da querela –que Jeanson todavia tanto ajudara a explodir, com a resenha".* (p.116, ***Soares,*** Caio Caramico - *Evangelhos da revolta: Camus, Sartre e a remitologização moderna*- tese de doutorado - Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo-2010)

opressão'. As duas difíceis idéias apontadas são amplamente defendidas em O ser e o Nada *: a essência do homem é a liberdade , e a essência da intersubjetividade está no conflito(...)Portanto, sem dúvida, em 1952, as idéias de Sartre continuam basicamente as mesmas"*[240]

Albert Camus escreveu um ensaio sobre a revolta que exibiu um notável complemento de suas análises do ensaio sobre o absurdo. A defesa da revolta artística e a recusa da revolta desmedida compõem enfim a filosofia camusiana e fecham um ciclo coerente iniciado com o esclarecimento sobre a existência absurda, desenvolvido em *O mito de sísifo,* e vivenciada pelos personagens que sofrem as consequências da revolta desmedida, na peça *O mal-entendido.* Jean-Paul Sartre, ao aderir ao marxismo no pós guerra, não exibiu a mesma complementareidade perceptível nos dois ensaios mais importantes de Camus. Mas a fidelidade aos postulados ontológicos de *O ser e o Nada* orientaria a transposição de uma análise que se desenvolveu no nível do indivíduo e que migrou para a análise social. O conflito, o estranhamento do outro e ao outro, a inescrutabilidade das consciências, a "fuga" na má-fé, a transcendência da consciência, do para-si, que busca Ser perfeito e acabado, podem ser interpretadas, respectivamente, como luta de classes, violência capitalista e contra-violência proletária ou dos colonizados, o desejo inegociável de sub-humanização do proletariado infringido pela burguesia – bem como o desejo de supressão da classe burguesa pelos trabalhadores organizados, a hipocrisia da imprensa burguesa para sustentar o sistema a que serviria e, finalmente, a intenção de uma classe que projeta no futuro uma condição diferente – e plena - da vivida. Ou seja, Sartre-marxista não rejeita o Sartre-filósofo da liberdade: suas convicções migraram da inspeção sobre o indivíduo para situá-lo numa sociedade composta por indivíduos que "ainda" agem conflituosamente entre si. Sartre mudou a perspectiva de análise mas não distanciou-se da ética que as implicações de sua ontolgia (extensiva a qualquer indivíduo e a qualquer relação humana com o Outro) estabeleceram como uma ética do confronto. Seu pensamento se expandiu para avaliar a sociedade como um todo, sociedade na qual a singularidade do indivíduo passa a ser investigada sob a evidência já discutida de uma intersubjetividade

240 p.229, **Bornhein,** Gerd, - *Sartre* -Editora Pesrpectiva- São Paulo-2000

conflituosa, que, no nível do indivíduo, é inultrapassável, mas que em âmbito social pode ser amenizada se a lógica da exploração do homem pelo homem for, um dia, extinta das relações humanas.

A polêmica

Chegamos então à inevitável polêmica. Sartre, ao atribuir à Jeanson a responsabilidade de criticar as ideias de *O homem revoltado*, talvez tenha acirrado a querela que se mostrou notavelmente conforme à disputa ideológica entre os partidários do capitalismo e os revolucionários que buscavam substitui-lo. Mas o principal incoveniente para o diretor da revista era que Albert Camus não era capitalista. Sua crítica à revolta desmedida se dá no interior de uma reflexão sobre a revolta na História, que culminou na revolta contemporânea, cuja intenção mais profunda, era, na visão de Camus, deificar o homem na obstinação de instaurar um impossível paraíso terrestre.

Albert Camus filiara-se, ainda na Argélia, ao Partido Comunista. Abandonou-o precocemente, substituindo, em virtude da desfiliação, o nome de sua *troupe* teatral que percorria o interior do país - o *Teatro do Trabalho* passou a se chamar *Teatro da Equipe*[241]. Não era portanto um refratário do comunismo. Tampouco estava alinhado com o capitalismo. A contundência, a validade e o reconhecimento de suas críticas ao marxismo e às práticas revolucionárias devem-se principalmente ao caráter independente que a postura de Albert Camus projetava. E a pertinência de sua detração está ligada à uma exigência de cunho moral, despida de interesse ideológico ou político, já que Albert Camus não se proclamava nem capitalista nem comunista.

O incômodo que seu livro causou difere substancialmente do incômodo que causou, por exemplo em Sartre, a necessidade de redação de *Os comunistas e a Paz*: a imprensa francesa "de direita" tinha, segundo Sartre, inúmeros motivos para criticar o Partido Comunista Francês e os sindicatos que representavam dos trabalhadores. Esta parte da imprensa serviria à burguesia em sua luta para "demonizar" os grupos organizados pelos trabalhadores. A burguesia usava suas armas, nesse caso a imprensa, contra a revolução por meio de um setor da sociedade capitalista que, conforme a ela, "vendia" seus serviços de informação deturpando-os. No entanto, criticar e ser

241 Ver nota 23

criticado por essa "imprensa de direita" fazia "parte do jogo", era uma das instâncias da dialética, um confrontamento necessário entre o desejo de permanência e a vontade de mudança. A força dos contrários estava estabelecida e, nesse caso, no nível da argumentação, e em relação à imprensa francesa de direita, poderíamos supor que Jean-Paul Sartre creditava a si uma capacidade superior.

Mas o jornalista Albert Camus, de *Combat* - o mais importante periódico clandestino da Resistência - nunca apresentou indícios de alinhamento com a direita. Fora, além disso, reconhecido como grande escritor, desde a publicação de *O estrangeiro.* O próprio Sartre escreveu uma *Explicação de O estrangeiro*[242]*,* elogiando as qualidades do livro. Camus percorreu, ainda, moralmente incólume as trincheiras do jornalismo clandestino na Resistência, por engajar-se corajosamente na luta contra o Nazismo, e também por escolher lutar pacíficamente. Os editoriais escritos em *Combat* atingiram níveis significativos de repercussão, o que lhe rendeu uma enorme admiração pelos insatisfeitos com a Ocupação. Alguns anos depois, escreve com êxito uma alegoria da Ocupação, o romance *A peste*, obra que ilustrava, através da metáfora da epidemia, o sentimento de impotência e solidariedade francesa, experimentado anos atrás. Ou seja, criticar uma obra deste autor, cujas propostas morais coadunavam com sua ética, era uma tarefa extremamente árdua. Mas os partidários da revolução precisavam fazê-lo. *O homem revoltado* "perdoa" todas a gradações da revolta niilista, exceto o revolucionário. E o revolucionário que, segundo Sartre, é o agente propulsor da contra-violência, não poderia então "perdoá-lo".

O ataque de Camus seguiu as prescrições de *O que é a literatura?* , dirigiu-se aos homens de seu tempo, rechaçando as iniciativas violentas conduzidas por uma razão que justificaria o assassinato em massa dos supostos inimigos da igualdade entre os homens. Os defensores da revolução, dos preceitos marxistas, viram-se assim encurralados por uma argumentação pertinente, atual, extremamente bem escrita, e que teve uma enorme aceitação, agradando setores reacionários e integrantes da esquerda. Era preciso portanto, para contra-atacar o livro, situar a crítica num nível

242 **Sartre**, Jean-Paul – *Explicacão sobre o Estrangeiro* in *Situations I - coletânea de ensaios sobre literatura*- Cosac Naify, 2005-trad. Cristina Prado)

em que Camus não podia – ou não quis – situar-se. A crítica de seu livro explorará a negligência de Camus para com os oprimidos pelo sistema capitalista. A partir de então abre-se o abismo que separaria definitivamente as convicções éticas e que instituiu uma voluntária e intransigente incompreensão mútua.

A prescrição da necessidade de uma ética pacífica é desenvolvida em *O homem revoltado* mediante a ilustração de uma seleção de exemplos históricos arbitrariamente expostos. Malgrado as diversas ilustrações de situações concretas, estas constituem entretanto a história de um passado que serviu de substrato para a assunção do revoltado contemporâneo. Foram apresentadas como escalas para o corrompimento total do niilismo, isto é, a negação do homem atual - o que, no limte, permite a supressão de todo aquele que não aspira à mudança - e o desejo de um homem conciliado no/do porvir.

No entanto, não há, no ensaio sobre a revolta, nenhuma referência explícita à opressão capitalista que, existente ou não, era o objeto de combate do revolucionário. Esse lapso[243], esse negligência para com as violências, explícitas ou implícitas, do sistema vigente no mundo ocidental, o silêncio sobre o imperialismo colonial que, extrapolando as fronteiras nacionais, impunha violentamente sua cultura de consumo, serão o centro da argumentação empreendida por Jeanson na primeira crítica a *O homem revoltado*. Uma moral da "bela alma"[244] proporia, na visão dos defensores da ética revolucionária, uma ética complacente com as dores infringidas pelo sistema capitalista, e a negação de toda violência seria a aceitação de uma única, mais cruel e avassaladora, na medida em que seus esforços visavam perenizar a desigualdade econômica entre os homens.

As críticas de Jeanson ao livro de Camus são as respostas de um pensador imerso na atualidade da Guerra Fria. Sendo assim, estabelece de início um retrato camusiano que situa o argelino numa espécie de anacronismo axiológico constitutivo. Segundo o "discípulo" de Sartre, a

243 Bem entendido, lapso para Jeanson e Sartre; uma leitura de *O homem revoltado* que verifique nessa obra uma análise estrita da gradação do corrompimento do pensamento niilista, e relativamente independente da política, é perfeitamente possível. É inclusive a maneira como Camus gostaria que o livro fosse lido.

244 Epíteto ironicamente atribuído à Camus por Jeanson em seu artigo

moral camusiana pairaria sobre a História e não necessitaria, para ser prescrita, nem das vicissitudes intersubjetivas nem das mudanças econômicas, pois reinaria acima dos homens que as vivem, sendo portanto válida para a eternidade. Suas recomendações e incriminações éticas teriam simplesmente ignorado as infraestruturas e se revelaram portadoras da Verdade, mas de uma verdade individual na medida em que as interações humanas do presente, aquela que exibe uma relação de poder econômico desigual entre as nações e entre os homens, não teriam sido observadas no ensaio. Para Jeanson, a escolha camusiana de situar sua moral acima da História, ainda que não a tenha negado completamente, é um artifício no mínimo indiferente ao sofrimento imposto pelo capitalismo. A História, e só ela, tal como Marx a compreendeu e interpretou, daria o sentido necessário quando avaliada do ponto de vista de uma possível e desejável supressão do sofrimento coletivo :

"Ao pretender moderar a história, e captando só a 'desmedida' sob a forma revolucionária, o revoltado não se fará cúmplice, querendo ou não, deste outro frenesi, de sentido inverso, cuja supressão constitui a finalidade mesma e o mais verdadeiro sentido da empresa revolucionária?[245]

E a sequência revela um aparente descontentamento diante ou de uma complacência camusiana para com o capitalismo ou uma negligência lastimável com relação às práticas nefastas promovida pelo sistema excludente:

Mas é certo que não é fácil imaginar em Camus a menor indiferernça frente a estes crimes constantes, monstrusos, indesculpáveis, graças aos quais- e no aguardo de melhoras- nossa civilização crê poder sobreviver"[246]

Jeanson inicia assim o ataque ao ideal da revolta com argumentos que poderiam ser interpretados como uma tentativa de desestabilizar a moral da revolta estéril, sem objetivos, fadada

245 *"Al pretender moderar la historia, y captando sólo la "desmedida" bajo la forma revolucionaria, ¿el rebelde no se hará cómplice, con agrado o sin él, de este otro frenesí, de sentido inverso, cuya supresión constituye la finalidad misma y el más verdadero sentido de la empresa revolucionaria? (p.44-* **Jeanson,** Francis- **Jeanson,** Francis - *Camus o el alma rebelde* in *Polemica Sartre-Camus*– Buenos Aires: Davalos, 1964–formato virtual: www.uruguaypiensa.org.uy/andocasociado.aspx?200,699)

246 *Pero es cierto que no es fácil imaginar en Camus la menor indiferencia frente a estos crímenes constantes, monstruosos, sin excusa, gracias a los cuales - y en espera de mejoras-nuestra civilización cree poder sobrevivir."*(p.45,idem)

à comprimir-se num individualismo indiferente ao sofrimento perceptível na História dos homens. Por ser adepto à teoria marxista da História, interpreta este estado atual de opressão, aplicada no presente pelos burgueses, como o último estágio do sofrimento humano, que só será suprimido por forças coletivas contrárias, capazes e destinadas a fazê-lo. Uma moral que repreenda essa força inibiria a evolução do homem para aquilo que ele deve ser, isto é, consentiria à sua degradação presente e negaria a ele sua libertação futura.

Camus responderá a essa acusação desqualificando a capacidade de compreensão do autor do artigo, sem se dirigir, no entanto, a ele. A carta *Ao senhor diretor de Les temps modernes*[247] é destinada a Jean-Paul Sartre. A rusga atinge então níveis extremos de rispidez. O que antes, na década de 1940, se delineava como uma inconformidade de acepções acerca das posturas éticas recomendáveis, explodirá na década de 1950 com ataques diretos, primeiro ao revolucionário em geral, desferidos por Camus, depois a um Camus complacente diante do sofrimento humano, e agora ao diretor de revista que não se dignara a comentar uma obra cujas conclusões atacavam sua ideologia. Albert Camus rejeita, inclusive, a análise de um "discípulo" a quem considera despido de capacidade intelectual suficiente para compreendê-lo.

Em entrevista concedida a Pierre Berger, para *Gazette des Lettres*, a 15 de fevereiro de 1952, Camus reforça a ressalva, já exposta em *O homem revoltado,* de que não pretendia exaurir a questão da revolta, mas enxergá-la sob um olhar que detectou as mudanças de postura no revoltado ao longo da História que culminaram na justificação racional da violência:

" Talvez lhe desse uma sequência. Mas porque modificá-lo? Eu não sou um filósofo e nunca pretendi ser. O homem revoltado não é um estudo que se queria exaustivo da revolta e que precisaria portanto completar e retificar. Sei tudo aquilo que lhe falta a este respeito, na informação e na reflexão" [248]

247 **Camus**, Albert - *Révolta e servitude* in *Actuelles II Chroniques 1948-1953* - 9º edição- Paris : Gallimard, 1953. A carta é reproduzida nesta compilação de escritos e entrevistas camusianas com este título, mas é endereçada ao *Les temps modernes,* em 30 de junho de 1952, sob o título *Lettre au directeur des Temps modernes.*

248 *" Peut-être lui donnerai-je une suite. Mais pourquoi des remaniements? Je ne suis pas un philosophe et je n'ai jamais prétendu l'être.* L'Homme revolté *n'est pas une étude qui se voudrait exhaustive de la révolte et qu'il me faudrait donc compléter et rectifier. Je sais tout ce qui lui manque à cet égard, dans l'information et dans la*

Feita essa confissão, podemos supor que Camus esperava uma crítica contra ele que se submetesse à uma análise circunscrita ao escopo declarado do ensaio, na qual não caberia uma detração em virtude da negligência à esta ou àquela questão. Camus reclamava ter se dedicado exclusvamente a demonstrar alguns elementos perceptíveis nas revoluções do século XX, entre muitos possíveis, que não caberiam, em razão da coerência do livro, em sua argumentação:

Eu mostrei somente, e o mantenho, que há nas revoluções do século XX, entre outros elementos, uma evidente empresa de divinização do homeme e escolhi esclarecer especialmente este tema"[249]

Segundo Camus, Jeanson:

"... declara que eu nego na realidade tudo aquilo de que não falo" [250]

A postura adotada pelo argelino foi o de rebater todas a críticas de quem considerou um mero transmissor das posições de *Les temps modernes.* Em sua resposta às críticas, visou especialmente o diretor e a ideologia ao qual Sartre aderiu. O *Les temps modernes* estaria assumindo-se ser, na visão de Camus, um veículo difusor estrito, de opinões aceites somente entre correligionários e não um periódico aberto a críticas alheias ou contrárias a sua predisposição ideológica:

"Escrevi ali , para o uso daqueles que querem ler, que quem só acredita na História marcha para o terror e que aquele que não crê nela absolutamente autoriza o terror" [251]

Confirma ainda uma vez que não nega a História, mas recusa a interpretação que reduz o homem a ela:

" A verdade, que precisamos reescrever e reafirmar em face de seu artigo, é que meu livro

---

réflexion" (p.63, **Camus**, Albert - *Entretien à Pierre Verger* in *Actuelles II (op.cit)*

249 *"J'ai montré seulement, et je le mainteins, qu'il y a dans les révolutions du XX siécle, parmi d'autres éléments, une évidente entreprise de divinisation de l'homme et j'ai choisi d'éclairer spécialement ce thème"(* p.96, *Révolta e servitude (op.cit))*

250 *"... déclare que je nie en réalité tout ce dont je ne parle pas"(* ibidem)

251 *"Il y est écrit, à l'usage de ceux qui veulent lire, que celui qui ne croit qu'à l'histoire marche à la terreur et celui qui ne croit à rien d'elle autorise la terreur"* (p.100, idem). Adiante Camus será ainda mais enfático: *".. aux yeux de votre critique puisqu'il élude totalement la seule discussion qui aurait dû intéresser Les temps Moderns : celle qui concerne la fin de l'histoire"* (p.115-6,idem)

não nega a história(negação que seria despida de sentido) mas critica apenas a atitude que visa fazer da história um absoluto" [252]

Acusa ainda Jeanson de escrever um

" ensaio indireto para empurrar para a 'direita', mesmo no meu caso, tudo o que é crítico ao marxismo(...) que o idealismo é uma filosofia reacionária" [253]

Ou seja, Camus critica Jeanson e Sartre, na medida em que os dois em conjunto (atrbuindo a Sartre o comando do texto de Jeanson) estariam creditando às suas teses um idealismo, ou direitismo, ambos portanto anti-marxistas. Por isso, acusa Jeanson de utilizar um expediente frequentado por todo marxista de sua época: o de expulsar do âmbito da Verdade teses que contestassem a validade científica do método esposado pelo revolucionário. Esse tipo de não-aceitação imediata de tudo quanto não se conformasse ao pensamento marxista seria, para Camus, um sintoma da fraqueza desse pensamento:

" A partir do momento em que fala, a carência de seu colaborador, bem como a dos marxistas, obriga-os a pensar que as teses de Marx são consideradas intocáveis"[254]

A negação irredutível de sua tese demonstraria a cegueira ou a intransigência de uma doutrina mística e pretensamente insubstituível. Afirma então claramente e mais uma vez a recusa da cientificidade do marxismo:

"Apenas os princípios do marxismo profético(...) podem com efeito autorizar a recusa pura e simples de minha tese" [255]

Camus declara enfim que as críticas contra seu livro refletem um posicionamento ideológico impassível e dependente das instituições que o representam:

"A verdade é que seu colaborador queria que nos revoltássemos contra qualquer coisa,

---

252 *"La verité qu'il faut reécrire et réaffirmer en face de votre article est que mon livre ne nie pas l'histoire(négation qui serait dénuée de sens) mais critique seulement l'attitude qui vise à faire l'histoire un absolu"* (p.101, idem)

253 *"essai indirect pour pousser à droite, même dans mon cas, tout ce qui est critique du marxisme(...) que l'idéalisme est une philosophie réactionaire"* (p.107, idem)

254 *"A partir du moment où il en parle , la carence de votre collaborateur comme celle des marxistes oblige à penser que les thèses de Marx sont considerées comme intouchables"* (p.110,idem)

255 *"Seuls les principes du marxisme prophétique (...) peuvent en effet autoriser le rejet pur e simple de ma thèse"* (p.115, idem)

menos contra o Partido e o Estado comunistas" [256]

Sem dúvida, são posturas inconciliáveis. Mas não o são somente por causa da violência das acusações de negligência ou de incompetência intelectual[257] expostas naquele momento. São repulsivas- entende-se aqui Camus/ ética da pacificidade *versus* Jeanson-Sartre/ ética da contra-violência – porque são o resultado de um processo de constituição de filosofias opostas já em seu nascedouro, como uma "bomba relógio" fadada a explodir no momento em que houvesse uma detração mais explícita da ética oposta como consequência da defesa mais abrangente da própria. A ocasião da polêmica foi o resultado de prescrições morais que permaneceram camufladas, seja porque se travestiram com a dramaturgia para escapar à censura, seja porque ainda não haviam encontrado oportunidade para revelarem-se violentamente repugnantes.

Nossa insistência em designar a camuflagem destas posições éticas baseia-se também no fato de terem permancido suspensas, senão escondidas, em contínuo estado de atenção, até o estopim ser aceso pelo corajoso ato de Albert Camus redigir, e consumar, ao publicar, *O homem revoltado.* Sua coragem, vista primeiro no ensaio e depois na carta desafiadora dirigida ao senhor diretor, deu-lhe a oportunidade de confirmar e alardear sua aversão à (contra-)violência, mas rendeu-lhe uma resposta ainda mais violenta da qual jamais se recuperou completamente[258]. Era hora de Jean-Paul Sartre contra-atacar.

. O primeiro ato de Sartre é o de acusar Camus de prescrever uma moral que imperaria acima

256 *"La verité est que votre collaborateur voudrait qu'on se révoltât contre toute chose , sauf contre le parti et l'Etat communistes"* (p.117,idem)

257 Se Camus, em seu artigo, destitui Jeanson de competência intelectual, Sartre, por sua vez, acusa Camus de negligência para com a sua filosofia da liberdade epra com a própria história da Filosofia : "Tout indique en effet que par 'liberté sans frein' vouz vizez notre conception de liberté humaine" (…) j'aurai du moins ceci de commun avec Hegel que vous ne nous aurez lu ni l'un ni l'autre. Mais quelle manie vouz avez de n'aller pas aux sources" (p.108, ***Sartre,*** *Jean-Paul- Réponse à Camus* in *Situations IV* - Gallimard- 1964))

258 A conjectura de que não se recuperou das críticas baseia-se no silêncio de Albert Camus após o artigo *Réponse à Camus (* ***Sartre,*** *Jean-Paul-* in *Situations IV* - Gallimard- 1964) O artigo de **Sartre**, publicado em 7 de janeiro de 1960 no *France-Observateur* (*Albert Camus* in in *Situations IV* - Gallimard- 1964, p.126) , dias após a morte de Camus, ilustra o sentimento daqueles que esperavam as suas intervenções, cessadas após a polêmica; *" Il y a six mois, hier encore, on se demandait: ' Que va-t-il faire?' Provisoirement, dechiré par des contradictions qu'il faut respecter, il avait choisi le silence. Mais il était de ces hommes rares , qu' on se peut bien attendre parce qu'ils choisissent lentement et restent fidèles a leur choix"* O próprio Camus confessa em seus escritos que silenciará: *"Ne jamais attaquer personne surtout dans des écrits. Le temps des critiques et de la polémique est fini- Création"* (p.32,***Camus,*** Albert- Carnets III- Mars 1951 a decembre 1959- Gallimard -1989)

dos fatos concretos:

"Uma ditadura violenta e cerimoniosa se instalou em você, que se apóia sobre uma burocracia abstrata e pretende fazer reinar a lei moral"[259]

Sartre se recusa a reconhecer uma moral que sobrevôe os fatos. Em seus *Cahiers pour une morale* há uma passagem que poderia ser proferida , sem correr o risco de anacronismo, diretamente a Camus na ocasião da polêmica:

"Não existe moral abstrata. Só existe moral em situação, portanto concreta. Pois a moral abstrata é aquela da boa consciência. Ela supõe que se pode ser moral numa situação forçosamente imoral" [260]

Em seguida parece destituir Camus da "missão" de ser o porta-voz dos miseráveis. Ter sido pobre um dia não suspenderia o fato de que enquanto escrevia *O homem revoltado*, Camus era, na visão de Sartre, um burguês:

" [Como você se aproxima dos miseráveis e fala por eles?] Pela condição? Talvez você tenha sido pobre, mas não é mais, você é um burguês, como Jeanson e como eu" [261]

As críticas se acumularam na resposta sartreana da mesma maneira que se multiplicaram na carta de Camus ao "dueto"[262] de *Les temps Modernes.* Uma das mais duras e provavelmente a mais sentida por Camus foi - após o argelino ter deflagrado a incompetência de Francis Jeanson para compreendê-lo - a equiparação feita por Sartre, senão diminuição, de Camus perante Jeanson:

"... o que te dá o direito de afetar uma superioridade sobre Jeanson que ***ninguém lhe reconhece****?"*[263]

---

259 *"Une dictature violente e cerimonieuse s'est isntalée en vous, qui s'appui sur une bureaucratie abstraite et pretend faire regner la loi morale"* (p.91, **Sartre,** Jean-Paul- *Réponse à Camus* (op.cit))

260 *"Il n'y a pas de morale abstraite. Il n'y a qu'une morale en situation donc concrète. Car la morale abstraite est celle de la bonne conscience.Elle suppose qu'on peut être moral dans une situation foncièremente immorale"* p.24, **Sartre,** Jean-Paul; - *Cahiers pour une morale Gallimard - 1983*

261 *"[Como você se aproxima dos miseráveis e fala por eles?] Par la condition? Il se peut que vous ayez eté pauvre mais vous n'êtes plus;vous sois un bourgeois, comme Jeanson e comme moi"* (p.93, **Sartre,** Jean-Paul- *Réponse à Camus* (op.cit))

262 Sartre acusa Camus de proceder, confundindo-o com Jeanson, tal como os "Juízes" dos Processos de Moscou*: "Dans certes procès politiques , s'il y a plusieurs accusés, le juge confond les chefs d'accusation pour pouvoir confondre les peines: bien entendu cela n'arrive que dans les États totalitaires. Voilà pourtant le procedé que vouz avez choisi: d'un bout à l'autre du requisitoire vouz affectez de me confondre avec Jeanson" (*p.102,idem)

263 *"...et qu'est-ce qui vous donne le droit d'affecter sur Jeanson une superiorité que* ***personne ne vous reconnaît?"***

Ora, os motivos e detrações que conduziram à desqualificação de Camus podem ser entendidos sob dois prismas, dependendo do lado a que se queira vergar. A superioridade de Camus em relação a Jeanson, se vista a partir do seu reconhecimento como pensador e escritor, é evidentemente gigantesca. E isso talvez o "qualificasse" para julgar a incompreensão ou sugerir que o colaborador da revista tivesse agido de má-fé por não querer entender o propósito de seu ensaio. Por outro lado, o direito de Jeanson de criticar a abstenção camusiana com relação ao "flagelo" capitalista, estende-se à sua compreensão voluntária dos mecanismos revolucionários de contra-violência baseados no marxismo.

Ou seja, cada qual quis observar o que estabelecera como relevante. Obviamente, Jeanson acompanhou as gradações da revolta contra o absurdo expostas no texto de Camus. Entendeu que a revolta revolucionária seria o estágio atual desse niilismo que negaria o direito à vida de outrem, caso avalie necessário para a aceleração do processo revolucionário. É certo, no entanto, que não aceitou (o que é diferente de não compreender) a conclusão de *O homem revoltado,* qual seja, a recusa total da ética revolucionária. Não aceitou também aquilo que o texto não diz, isto é, repreendeu o silêncio sobre as condutas violentas da burguesia para impor a permanência do *status quo.*

Por sua vez, Camus certamente reconhecia haver uma violência capitalista contra o proletariado e nas colônias, mas como poderia desenvolver uma história do niilismo inserindo nela uma ideologia que não recusa o mundo tal como está, mas, ao contrário, busca eternizar essa condição?

O problema aqui não é de inferioridade nem de superioridade intelectual. Todos se compreendiam perfeitamente. Apenas, as intenções é que se dirigiam para lados opostos. Um lado exaltava a natureza humana e a revolta pacífica, a ação que observava o equilíbrio, negava a História como um Absoluto, prescrevia os limites para a liberdade, recomendava a resposta artística ao absurdo, enfim, representava uma negação completa da violência justificada pela razão. O outro

(p.98, idem, negritos meus)

lado permanecia fiel aos postulados ontológicos que descreveu o incontornável confronto intersubjetivo, observava a tese marxista sobre a História e a qualificava como a Filosofia inutrapassável de seu tempo, indicava o usufruto pleno da liberdade, enfim, consentia, justificava e até recomendava aos revolucionários uma contra-violência, que seria no entanto desnecessária se as relações humanas fossem justas e pacíficas.

Contudo, e após esse prêambulo duríssimo que definiu seu opositor como moralista- na pior acepção do termo –, de lembrá-lo de estar atualmente em condições burguesas, e de tê-lo, no mínimo, equiparado à Jeanson no que respeita à compreensão da atualidade, Sartre empreende um surpreendente elogio à Camus. Mas o elogio consistiu em apresentar um homem que foi o exemplo para uma nação e hoje não é mais. Na esteira da crítica da resenha de Jeanson, o teor do elogio ao passado de Camus reforça a ideía de que o argelino padecia de um anacronismo constitutivo, por não haver acompanhado as evidentes mudanças históricas próprias ao período da "Guerra Fria". Para Sartre, o jornalista que atuara na imprensa clandestina era o exemplo de homem que viveu, mas numa outra época, a da Guerra, exemplarmente as contradições vividas por todos os homens daquele tempo:

"Você foi para nós – amanhã você pode ser ainda – a admirável conjunção de uma pessoa, de uma ação e de uma obra. Era 1945: descobríamos Camus, o Resistente, como havíamos descoberto Camus, o escritor de O estrangeiro. E quando comparávamos o redator de Combat clandestino com Meursault, que sustentava sua honestidade a ponto de recusar que amava sua mãe, e sua amante, e que nossa sociedade condenava à morte, enquanto sabíamos sobretudo que você não cessava de ser nem um nem outro, esta aparente contradição nos fazia progredir na consciência de nós mesmos e no mundo, você não estava longe de ser exemplar" [264]

O elogio do passado junta-se então à frustração presente por Camus não ter acompanhado,

264 *"Vous avez été pour nous – demain vous pouvez l'être encore – l'admirable conjonction d'une personne , d'une action et d'une oeuvre. C'était em 1945: on découvrait Camus, le Résistant, comme on avait découvert Camus, l'auteur de L'Étranger. Et lorsque'on rapprochait le rédacteur du Combat clandestin de ce Meursault qui poussait l'honnêteté jusqu'à refuser de dire qu'il aimait sa mère, et sa maîtresse, et que nôtre societé condamnait à mort, lorsqu'on savait , surtout, que vous n'aviez cessé d'être ni l'un ni l'autre, cette apparente contradiction nous faisait progresser dans la conscience de nous-mêmes et du monde , vouz n'éties loin d'être exemplaire"* (p.111, idem)

segundo Sartre, as mudanças históricas. O invasor alemão era, de fato, o inimigo a ser combatido durante a Guerra e a Ocupação. Mas na visão de Sartre, agora o inimigo a ser combatido era o capitalismo, e tanto as injúrias dirgidas em detrimento do revolucionário quanto a negligência para com as atrocidades do sistema, seriam inaceitáveis, mormente porque escritas por um pensador de renome como o era Albert Camus. O combate às ideias de *O homem revoltado* se consumaram exatamente porque a habilidade argumentativa de Camus, bem como suas qualidades literárias, não eram desprezíveis. Como também não era desprezível, para Sartre, seu passado como resistente e romancista. Mas o francês considerou que - embora *O homem revoltado* apresente uma moral que se pretende eterna - Camus tenha "blindado" sua argumentação num ideal de beleza e pureza, ao desconsiderar insensivelmente o sofrimento irradiado no mundo pelo capitalismo - o que contradiria a possibilidade de efetivação do ideal moral camusiano- vilipendiando somente a ação (por vezes violenta) que busca repudiar essa condição insuportável. Nesse sentido, o ideal camusiano seria vão e conforme somente a ele próprio :

"Assim o que teria sido há algum tempo uma realidade exemplar tornou-se a afirmação perfeitamente vã de um ideal, tanto mais porque esta solidariedade mentirosa se transformou em luta até no seu coração" [265]

O vigor da crítica sartreana se estabelece completamente no artigo, a ponto de verificar, diante da postura do argelino em relação aos revolucionários, que seu pensamento teria se estatizado na década de 1940 e que os problemas atuais eram-lhes alheios, a despeito de sua crítica à atualidade da revolta. Sua axiologia, que se exbia sob a forma de um decreto impassível, o teria submetido portanto, na visão de Sartre, a um alheamento político :

" Em 1944 ela [a personalidade de Camus] era o futuro, em 1952 é o passado e o que te parece a mais revoltante injustiça é que tudo isso lhe acontece de fora e sem que você tenha

265**"***Ainsi ce que avait eté quelques temps une realité exemplaire devint l'affirmation parfaitement vaine d'un ideal , d'autant plus que cette solidarieté menteuse s'était changée en lutte jusque dans votre coeur"* (p121, idem; sublinhados meus)

mudado" [266]

Jean-Paul Sartre proclama enfim a inutilidade da crítica de Camus ao revolucionário. Descreve para tanto um gradativo corrompimento do raciocínio camusiano que poderá culminar um dia num deserviço àqueles que Camus pretendera salvaguardar da violência com suas recomendações éticas pacíficas. Esse corrompimento se verificará talvez na medida em que sua moral de sobrevôo dos fatos se impuser acima da realidade concreta que, por sua vez, não admite prescrição senão daqueles que acompanham de perto a necessidade atual[267] dos oprimidos pelo capitalismo.

Sartre "encerra" a discussão ao profeciar que a moral camusiana, a moral que recomenda uma ética pacífica, é um empreendimento estéril por negligenciar o momento histórico atual. Essa última advertência, crucial, incide sobre o ponto mais vulnerável de Camus. Para Sartre, a moral camusiana, o refúgio no qual o argelino esperava blindar-se das críticas, adquirirá com o tempo o estatuto de imoralidade por ser conivente com a opressão. A aparência de pureza de suas recomendações éticas no sentido de enaltecer afinal o ato artístico, bem como a argumentação bem escrita e a aceitação geral do livro, esconderiam uma "fuga" para um invólucro teórico acerca da moral indiferente, contudo, ao movimento dos homens no mundo. A ética proposta por Camus, na medida em que não acompanhou o movimento - histórico – do homens, está fadada a degenerar-se:

"Sua moral transformou-se primeiro em moralismo, hoje não é mais que literatura, amanhã poderá ser imoralidade" [268]

O rompimento da "amizade", após as declarações de Sartre, é definitivo. O momento histórico possibilitou a ocasião para a polêmica que culminou no rompimento dos filósofos que se conheceram na década de 1940. Conheceram-se pessoalmente em 1943, mas não conheciam ainda

266 *"en 1944 elle{a personalidade de Camus] était l'avenir , en 1952 elle est le passé et ce qui vous paraît la plus révoltante injustice c'est que tout cela vous arrive du dehors et sans que vous ayez changé"* (ibidem)

267 Se a necessidade de violência se impuser contra o opressor, deve-se obedecer a esta necessidade específica e situada de contra-violência.

268 *"Votre morale s'est d'abord changée en moralisme, aujourd'hui elle n'est plus que litterature, demain elle sera peut-être immorallité"* (p.125,idem)

as convições éticas que se delineariam durante essa década. Nós, entretanto, nos situamos historicamente num ponto a que podemos chamar de privilegiado. Se a eles não foi possível perceber a clara dissensão que já estava em germe a partir de seus ensaios fundamentais, a nós, hoje, o é. Se não foi nítida para eles e para seus contemporâneos a clara oposição de recomendações éticas presentes nos dramas contemporâneos aos ensaios respectivos, para nós a diferença é tão clara quanto determinante para a intransigência que vimos no calor da polêmica. *As Moscas* e o *Mal-entendido* representam substancialmente a moralidade recomendada por cada um dos pensadores na medida em que não só exprimem com fidelidade suas posições que se deram no terreno da argumentação, como também revelaram uma intenção de abrangência de público, utilizando a via dramatúrgica como veículo de exposição de suas propostas éticas, que manter-se-iam fiéis aos seus postulados até o fim de suas vidas.

As moscas e de *O mal-entendido*: camuflagem e filosofia

Ao final do primeiro capítulo desempenhamos uma abordagem das questões éticas que as peças *As moscas* de Sartre e *O Mal-entendido* de Camus apresentaram durante a Segunda Guerra Mundial. Em seguida, demonstramos haver uma conformidade estreita dos temas e desfechos das peças em questão com as fundamentações filosóficas inscritas, respectivamente, em *O ser e o nada* e em *O mito de Sísifo.* Essa primeira coerência só foi possível porque empreendida por dois escritores extremamente versáteis e despidos de preconceito para a utilização transitiva de registros literários.

Mas a complementareidade e a fidelidade às convicções estabelecidas em seus primeiros escritos não são perceptíveis apenas nos dramas escritos durante a Guerra. Sartre e Camus esforçararam-se para permanecerem fiéis aos preceitos que impulsionaram seus escritos posteriores, buscando uma articulação coerente com suas teses primevas: de um lado, a tese que descrevia o homem como um ser ontologicamente livre, portanto portador absoluto da capacidade de escolha no mundo, entre as quais a de se organizar coletivamente para contra-atacar a classe opressora; e de outro, a tese que repudiava a revolta desmedida diante da absurdidade do mundo, portanto contrária à permissão para o usufruto pleno da liberdade individual. Estas noções poderiam ser extraídas dos ensaios que estabeleceram, pela argumentação, posicionamentos absolutamente opostos. Mas poderiam ser também verificadas nas peças que ilustraram fielmente tanto a permissão da contra-violência quanto a recusa de qualquer violência em vista de um fim.

Nesse sentido, para efeito de uma análise da ética proposta em cada peça, nos deteremos nas conclusões ou recomendações éticas vislumbradas[269] em ambos desfechos dramáticos, coadunando-

269 A sugestão, possibilitada pelo o artifício mítico utilizado por ambos, permite esse vislumbramento que dispensa a recomendação explícita de uma ética. A camuflagem, na filosofia camusiana e sartreana, provém da utilização, primeiro, do drama para exprimir-se, e, também, da utilização do mito como forma de, ao mesmo tempo distanciando e aproximando o espectador de seu tema, universalizar a informação que se queira veicular. Por outro lado, pensamos ser lícito utilizar a expressão "camuflagem", na investigação da relação entre as duas filosofias, porque verificou-se um permanente estado de atenção, suspeita e de relativa cordialidade entre os dois expoentes da literatura francesa durante a década de 1940. A cordialidade desmoronou em 1952, portanto quase uma década após

os em seguida aos argumentos presentes na ocasião da polêmica. Esse salto cronológico será emprendido porque pensamos ter já esclarecido que no intervalo temporal entre as peças e a polêmica não houve nenhum posicionamento que substituísse estas convicções éticas fundamentais. A clara persecução camusiana para recomendar uma resposta humana pacífica ao absurdo projetou-se em seus romances, editoriais, ensaios e declarações desse intervalo a que nos referimos. A adesão sartreana ao marxismo, por sua vez, revelou uma tensão que não destituiu, contudo, a filosofia da liberdade do seu cárater ontológico conflituoso, antes adequou-se, com algumas reservas que expusemos através de seus textos de transição, à análise da sociedade de classes, cuja estrutura relacional é, segundo Sartre, ou de sub-humanização ou de desejo supressão da outra.

A "ponte" relativamente pacífica pela qual transitaram os filósofos durante a década de 1940, desembocaria, contudo, numa extremidade na qual a polêmica mostrou-se inevitável, e em virtude dos fundamentos não obstante camuflados estabelecidos na outra ponta, no ponto de partida de suas filosofias. Nesse persurso, "congelaram" o combate recíproco, deixaram-no em suspenso... Porém, ao fim de um processo de maturação e de compreensão dos acontecimentos políticos ainda incipientes da "Guerra Fria", as discordâncias que poderíamos supor inexistentes revelaram-se no entanto camufladas, na medida em que nunca estiveram em descanso, inertes, mas absolutamente fundamentadas e vivas[270] para repelirem-se mutuamente .

Ora, se fizermos uma digressão à peça *O mal-entendido*, relacionando seu desfecho pedagógico com as conclusões de *O homem revoltado,* veremos saltar aos olhos a permanência de uma postura intransigente com relação à apologia da interlocução sincera e necesária:

" O diálogo, relação entre pessoas, foi substituído pela propaganda ou a polêmica, que são duas sortes de monólogo"[271]

---

o estabelecimento de suas recomendações éticas na dramaturgia, o que revela, para nós, que suas filosofias permaneceram, uma em relação à outra, camufladas durante esses anos na medida em que não estavam na defensiva, mas fundamentadas e preparadas, em virtude da apresentação de incompatíveis postulados axiológicos, para o confronto.

270 *As Moscas* e *O mal-entendido*, juntamente com *O ser e o Nada* e *O mito de Sísifo, c*onstituem o fundamento; enquanto *A peste*, no caso de Camus, e *Materialismo e revolução*, no caso de Sartre, são dois textos que exemplificam notavelemente essa permanência até o momento da polêmica.

271 *"Le dialogue, relation des personnes, a eté remplancé par la propagande ou la polémique, qui sont deux sortes de*

Camus confirmou em *O homem revoltado* aquilo que já negava em *O mal-entendido:*

"A cumplicidade e a comunicação descobertas pela revolta não podem ser vividas senão no livre diálogo. Cada equívoco, cada mal-entendido suscita a morte, a linguagem clara, a palavra simples, são as únicas que podem nos salvar desta morte" [272]

Não há desvio de convicção entre o *Mal-entendido* e *O homem revoltado.* A dissimulação de Jan levou-o à morte. O desequilíbrio das ações de sua irmã, conduziu-a, bem como à mãe de ambos, e Jan, à morte. É exatamente essa prescrição de uma ética em *O mal-entendido* que atravessa coerentemente todos seus escritos subsequentes, persistindo até a década de 1950. A anterioridade teórica em relação ao equilíbrio requerido em *O Homem revoltado* é observada por Raymond **Gay-Crosier***:*

" Deste ponto de vista, o equilíbrio salvador inclinado para o pensamento mediterrâneo existe bem antes a O homem revoltado *o exigir, ele forma, instintivamente no início, mas desde as primeiras páginas que Camus redige, um contínuo subentendido"* [273]

Martha em *O Mal-entendido* simbolizaria a busca desenfreada de supressão do absurdo, encarnaria por consequência o desejo de ultrapassamento da condição revoltada, enxergando no futuro uma felicidade plena impossível:

" Martha, (...) símbolo do pensamento totalitário que se dobra sobre si mesmo para não cair em esterelidade, permanecerá sempre um deserto que espera em vão sua primeira flor" [274]

Gay-Crosier faz ainda uma análise exata, indicando que a totalidade do pensamento camusiano estava já eboçado em *O mal-entendido:*

"... podemos considerar O mal-entendido como uma tragédia das grandes emoções

monologue"(p.286, **Camus**, Albert- *L'homme revolté*- op.cit)

272"*La complicité et la communication découvertes par la révolte ne peuvent se vivre que dans le libre dialogue. Chaque équivoque, chaque malentendu suscite la mort, le language clair, le mot simple , peut seul sauver de cette mort"* (p.354, idem)

273 "*De ce point de vue, l'équilibre salvateur prôné par la "pensé de midi" existe bien avant que "L'homme révolté" ne l'exige, il forme, instintictivement d'abord mais dès les premières pages que Camus rédige, un continuel sous-entendu"* (p.102, **Gay-Crosier, Raymond-** *Envers d'un echec : étude sur le théâtre d'Albert Camus* (op.cit)

274 *"Martha, (...) symbole de la pensée totalitaire qui se replie sur elle-même ne pour sombrer dans la stérelité , restera toujours un désert qui attend en vain sa prèmière fleur"* (p.119,idem)

humanas sobre dois planos: sobre o plano instintivo e natural o fracasso de Maria, sobre o plano cerebral e complicado a queda de Jan, Martha e da mãe" [275]

O mal-entendido é o drama que situa seus personagens numa atmosfera absurda que é a atmosfera do mundo tal como Camus o interpreta. A idéia de *O mito de Sísifo*, segundo a qual o mundo e as relações humanas são absurdas, ambientam essa peça que utiliza os argumentos extraídos do ensaio. A tristeza de Maria, esposa de Jan, é uma amostra de quão absurdo pode ser o mundo e quão indiferente podem ser os eventos - nesse caso tristíssimo - para com o nosso sofrimento. O fracasso de Maria impôs-se a ela por causa de um mundo que não fornece nenhuma intrunção para que vivamos nele. A continuidade de acontecimentos despidos de lógica "atropelaria" quem quisesse apreender ou fornecer uma justificação para a morte de seu marido ou para qualquer outra coisa. E a última fala da peça confirma, ainda, que o absurdo não está presente apenas no mundo, mas também nas atitudes pelas quais as pessoas se revelariam indiferentes ao sofrimento do outro. O "não" do velho doméstico[276] às súplicas da esposa de Jan são a confirmação de um universo absurdo, no qual o diálogo e a relação entre as pessoas devem ser portanto instaurados como forma de amenizar o sofrimento.

A constatação do absurdo é verificada então pela tristeza desamparada da esposa. Além dessa constatação, Camus ilustra, pelas escolhas das outras três personagens, a maneira pela qual não devemos proceder nesse mundo absurdo. Instaurou-se entre eles um clima de mentira, estratégico, de violência em vista de um "fim nobre", e de desejo não declarado de ultrapassamento do absurdo, o que os conduziu fatalmente à incompreensão generalizada e à morte. Camus "puniu" as personagens para recomendar a recusa da dissimulação na relação entre as pessoas, a recusa da violência objetiva e estratégica e a repressão de um sentimento desesperador que impulsionasse uma revolta desequilibrada. Finca portanto, e exatamente desde então, a "bandeira" da revolta

275 *"...on peut considérer 'L'malentendu' comme une tragédie des grandes émotions humaines sur deux plans: sur le plan instinctif et naturel l'échec de Maria, sur le plan cérebralisé et compliqué la chute de Jan , de Martha et de la mere"* (p.122, idem)

276 Ver último ato: p.96- **Camus,** Albert *Malentendu* - Gallimard: Paris-1947 -52 º edição

pacífica em detrimento da revolta revolucionária. A liberdade, plenamente exercida pelos personagens de Camus, encontrou seu limite na morte e na tristeza generalizada.

Orestes de *As Moscas* também encontrou um limite para o ususfruto de sua liberdade. Após o assassinato dos reis opressores, não era mais preciso desferir a contra-violência de que necessitava o povo de Argos para libertar-se dos tiranos. Foi a ocasião opressora em que vivia o povo que imlpusionou a violência de Orestes. A liberdade ontológica fora percebida e exercida exemplarmente no intuito de liberar objetivamente o povo subjugado e enganado. A opressão dos tiranos atingira níveis insustentáveis de sub-humanidade e a escolha do " forasteiro" foi a de responder violentamente à uma condição que julgou ser de violência injusta, cruel e permanente.

Não há portanto, também em Sartre, nenhum desvio de convicção com relação às proposições e respostas que sustentou quando da querela com Camus. Orestes encarna justamente as mesmas atitudes propostas pela ética sartreana de *Os comunista e a Paz* e de *Réponse a Camus*. Ao rememorarmos o seu percurso filosófico, perceberemos que, inicialmente, concebe a tese de que as consciências relacionam-se em permanente conflito. Em seguida, após a Guerra, instaura críticas ao dogmatismo marxista e declara a preponderância da filosofia marxista para a compreensão da sociedade. Nesse ínterim, apresenta algumas oscilações teóricas com relação à legitimidade da violência[277] sem rejeitar no entanto suas premissas sobre a liberdade ontológica e individual que permitem a ação violenta porquanto admitidas pela tese de *O ser e o Nada* e representada pelas

277 As oscilações teóricas de Sartre com relação à legitimidade da violência são anteriores, conforme analisamos no Capítulo II (sub-capítulo " Textos de circunstância: instabilidade teórica"), e posteriores à querela.

Estas análises sartreanas posteriores, especialmente as das intervenções soviéticas em seus países satélites, não cabem no presente trabalho.Os textos refletem, contudo, a permanente postura crítica de Sartre com relação ao marxismo teórico e prático. Cabe, para a ilustração dessa postura, a reprodução de duas passagens que condenam a prática belicista do Estado soviético:

" Na Razão de Estado que hoje pode invocar, não se pode encontrar senão uma vaga referência a um socialismo futuro; a luta concreta das massas é afogada no sangue em nome de uma pura abstração que se propõe como essencial e que rejeita na insignificância e na particularidade todos os homens de carne e osso, mesmo que sejam operários, mesmo que sejam comnistas" (O texto é uma resposta à intervenção do Estado soviético na Hungria em 1956) (p.95- **Sartre**, Jean-Paul -*O Fantasma de Stálin* - Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1967-trad. Roland Corbisier)

Anos depois, os acontecimentos da "Primavera de Praga" são duramente analisados por Sartre :*" Ensuite parce que, dans le socialisme importé que prétend convaincre les ouvriers tchèques de 1950 qu'ils de sont rien d'autre , au bout de compte, que els paysans russes de 1920, la verité se définit comme le mensonge institutionalisé"* (p.251- **Sartre**, Jean-Paul- Situations IX -Gallimard- editado em 1972 in *Le socialisme que venait du froid* - Préface à Trois générations d' Aliehm, É ditions Gallimad, Paris- 1972)

ações de Orestes em *As Moscas.* Revela-se, finalmente, intransigente na vigorosa e fulminante detração e rejeição da moral pacifista camusiana.

Vimos portanto que anterioridade da querela camuflou-se tanto na dramaturgia quanto na suspensão de quase uma década antes de ser deflagrada. Nesse sentido, o argumento de François **Noudelmann**, apresentado em seu artigo *Camus et Sartre: le corps et la loi* , adequa-se ao nosso , o de que a suspensão do combate só poderia ser provisório, pois as questões debatidas durante a Guerra Fria imporiam, cedo ou tarde, aos escritores franceses um posicionamento com relação às ideologias vigentes e suas práticas políticas e militares:

" De fato, a oposição de Camus a Sartre é claramente anterior à querela de O homem revoltado em 1952. E ela vem dessa apreensão da história, tendo como fundo a crítica de Nietzsche contra Hegel e os novos ídolos, Razão, Estado, Dialética". [278]

Essa apreensão sartreana da História estava já esboçada na recomendação de contra-violência apresentada em *As moscas* na medida em que o ato de Orestes identificaria-se com o ato do revolucionário que estivesse disposto a lutar contra a opressão imposta. Há na peça uma apresentação da ética que Sartre recomendará no momento da polêmica, transferindo-a para o âmbito da luta de classes, e com o intuito de defender as ações revolucionárias que haviam sido vilipendiadas por Camus. A moral, para Sartre, constitui-se diante da situação – como a de Orestes que retorna à cidade natal e verifica a relação ignóbil entre governantes e governados. Não anteriormente a ela, como prescreve Camus:

"Se o intelectual Camus avalia e julga os eventos politicos a partir da moral, o intelectual Sartre parte do interior das lutas, sem a priori *e sem procurar esquivar-se delas, para tentar identificar ali a quintessência ética"* [279]

---

278 *"En fait, l'opposition de Camus à Sartre est nettement antérieure à la querelle de L'homme revolté em 1952. Et elle vient de cettte appréension de l'histoire, avec en toile de fond la critique de Nietzsche contre Hegel et les nouvelles idoles, Raison, État, Dialetcique."(* p.153, **Noudelmann**, François - *Camus et Sartre: le corps et la loi* - in Amiot, Anne-Marie- *Albert Camus et la philosophie* -Paris : Presses universitaires de France, 1997)

279 *"Si l'intellectuel Camus évalue et juge les événements politiques à partir de la morale, l'intellectuel Sartre part de l'intérieur des luttes , sans a priori et quitte à s'y égarer, pour tenter d'en dégager la quintessence éthique"* (p.154, idem)

O pensamento de Albert Camus e de Jean-Paul Sartre representaram notavelmente o período histórico chamado de Guerra Fria. O fim da amizade mostrou inclusive que nesse período uma dissensão sobre questões morais era motivo suficiente para o rompimento das relações entre antigos amigos. As convicções éticas prevaleceram em detrimento de um passado em que a luta contra o invasor nazista era comum e unia parte da intelectualidade francesa. As manifestações literárias de ambos, ensaísticas ou dramatúrgicas, representaram, nos anos de Ocupação, duas formas de recusar do jugo imposto pelos alemães. *As Moscas* dava o "grito de liberdade" para afastar, "com as próprias mãos", a opressão. *O mal-entendido* apresentava um enredo que "punia" os embustes que a revolta humana empreendia contra o absurdo injustificável. Eram , naquele momento, duas críticas que abrangiam a situação histórica vivida, rejeitavam-na, mas propunham formas distintas para a resolução daquele e de qualquer outro problema.

No entanto, as propostas estabelecidas primeiramente nos dramas compunham-se de convicções morais que permaneceriam camufladas e em suspenso em virtude da luta comum contra o absurdo e a opressão instituídos pela Guerra. Ao fim da Guerra, permaneceriam ainda camufladas, e em estado de atenção, precisamente porque a ocasião para o confronto ainda não havia chegado. *O Homem revoltado* acendera o estopim da discórdia que revelou enfim a incompatibilidade entre as recomendações éticas camufladas nos dramas *As Moscas* e *O mal-entendido* e sustentadas nos escritos que antecederam a querela.

O rompimento definitivo revelou, contudo, que a camuflagem de suas filosofias rendeu-lhes de alguma maneira uma convivência, pessoal, literária e crítica, relativamente pacífica, embora ambos tenham apresentado já na década de 1940 ensaios, dramas e romances cujas propostas éticas eram, não obstante o intervalo de quase uma década para efetivamente confrontar-se, absolutamente repugnantes entre si.

Bibliografia:

Albert Camus:

Camus, Albert - *L' étranger*-Gallimard: Paris-1942

Camus, Albert- *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*- Rio de Janeiro: Guanabara 1989- trad. Moura Gama

Camus, Albert - *L'homme révolté*- Gallimard: Paris-1951

Camus, Albert - *L'homme révolté* Gallimard,1951- Collection Folio/Essais

Camus, Albert - *A peste* - Rio de Janeiro: Opera Mundi: 1973-Trad. Graciliano Ramos-

Camus, Albert - *O estado de Sítio* - Victor Civita, Abril Cultural, 1982 -trad. Maria Jacintha

Camus, Albert - *Calígula*- Rio de janeiro : Civilização Brasileira-1983, trad. Maria da Saudade Cortesão

Camus, Albert - *Noces* Charlot: Paris- 1947

Camus, Albert - *Malentendu* - Gallimard: Paris-1947 -20º edição

Camus, Albert - *A inteligência e o cadafalso* - Rio de Janeiro; São Paulo Editora Record: 1998- trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco

Camus, Albert - *L'envers et l'endroit* - Galimard; Paris- 1958

Camus, Albert - *Cartas a um amigo alemão*- Edição livros do Brasil : Lisboa- trad. José Carlos Gonzáles e Joaquim Serrano

Camus, Albert - *A morte feliz* editora Record: Rio de Janeiro ; São Paulo- 5º ed. Trad. Valerie Rumjanek-2005

Camus, Albert - *Théâtre, récits nouvelles* -org. Roger Quilliot- Galimard: Paris; 1962

Camus, Albert - *O primeiro homem* ; tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca, Maria Luiza Newlands Silveira - Rio de Janeiro, RJ : Nova Fronteira, 2002

Camus, Albert - *Actuelles II : Chroniques 1948-1953* - 9º edição- Paris : Gallimard, 1953

Camus, Albert - *Actuelles : Chroniques 1944-1948* ; [Paris] : Gallimard, [1950]

Camus, Albert - *L'exil et le royaume* / Albert Camus- Paris : Gallimard, 1957

Camus, Albert - *L'été* - Paris : Gallimard,1954

Camus, Albert - *Les justes: pièce en cinq actes* - Paris: Gallimard, 1950

Camus, Albert - *Nupcias, o verão* - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979 trad. Vera Queiroz da Costa e Silva

Camus, Albert - *La chute* - Paris: Gallimard; 1956

Camus, Albert - *Camus à Combat : éditoriaux et articles d'Albert Camus, 1944-1947* - édition établie, présentée et annotée par Jacqueline Lévi-Valensi- Paris : Gallimard, 2002

Camus, Albert - *Reflexions sur le terrorisme* Textes choisis et introduits par Jacqueline Lévi-Valensi Éditions Gallimard-2002

Jean-Paul Sartre

Sartre, Jean-Paul - *L'Être et le Neant* -Gallimard-Paris -1957

Sartre, Jean-Paul- *Paris sous ocupation* in *Situações III* 23º ed. –1949-Gallimard

Sartre, Jean-Paul- *Les Mouches* in *Théatre I* , 1947; Gallimard

Sartre, Jean-Paul - *Situations I* - coletânea de ensaios sobre literatura- Cosac Naify, 2005-trad. Cristina Prado)

Sartre, Jean-Paul - *Situations IV* - Gallimard- 1964

Sartre, Jean-Paul- *Situations IX* - Gallimard- É ditions Gallimad, Paris- 1972

Sartre, Jean-Paul - *Um thêatre de situations* - org. Michel Contat e Michel Ribalka- Édition Gallimard, 1973

Sartre, Jean-Paul- *Que é a literatura?* - Editora Ática: São Paulo, 2004- trad. Carlos FelipeMoisés

Sartre, Jean-Paul- *Questão de método* - 3. ed -Sao Paulo : Difusao Europeia do Livro,1972

Sartre, Jean-Paul- M*orts sans sépulture* ; *Huis Clos* ; *La putain respectuese* in *Théatre I*, 1947; Gallimard

Sartre, Jean-Paul- *O Diabo e o bom Deus*- Difel: São Paulo, 1965- trad.Maria Jachinta

Sartre, Jean-Paul- *As Mãos sujas* - Publicações Europa-América- trad. Antonio Coimbra Martins

Sartre, Jean-Paul- *Le mur* - Gallimard: Paris- 1939

Sartre, Jean-Paul- *La nauseé* - Gallimard: Paris-1938

Sartre, Jean-Paul- *L' âge de raison* ; *Le sursis* ; *La mort dans l'âme* in *les Chemins de la liberté: roman* - Gallimard: Paris- 1945

Sartre, Jean-Paul- *Lettres au Castor et à quelques autres* ; édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir- Paris: Gallimard, 1983

Sartre, Jean-Paul- *Critique de la raison dialectique* - Paris : Gallimard,1960

Sartre, Jean-Paul- *O Fantasma de Stálin* - Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1967-trad. Roland Corbisier

Sartre, Jean-Paul- *As troianas* - Difel: São Paulo-1966-trad. Rolando Roque da Silva

Sartre, Jean-Paul- *Les carnets de la drôle de guerre : novembre 1939-mars 1940* - Paris : Gallimard, 1983

Sartre, Jean-Paul- *Materialismo e revolução* in *Situações III*- Gallimard

Sartre, Jean-Paul- *Vérité et existence* - Paris : Gallimard, c1989

Sartre, Jean-Paul- *O testamento de Sartre* - trad. Agência O estado-L& PM Editores LTDA: Porto Alegre

Sartre, Jean-Paul- *A Conferência de Araraquara* - Editora Paz e Terra, 1987, trad.Luiz Roberto Salinas Fortes

Sartre, Jean-Paul - *" Les damnés de la terre"* in *Situations V* – Gallimard -1964

Sartre, Jean-Paul- *O existencialisnmo é um humanismo* - Editorial Presença- quarta edição- Lisboa- trad. Virgílio Pereira

Sartre, Jean-Paul- *Les Communistes et la paix in Situations VI - problèmes du marxisme,1* - Gallimard-1964

Sartre, Jean-Paul- *Os dados estão lançados* -trad. Lucy Risso Moreira César - Campinas : Papirus, 1968

Sartre, Jean-Paul- *Cahiers pour une morale – Gallimard 1983*

Comentadores

Added, Serge - *Le théâtre dans les annés Vichy(1940-1944)*, Paris, Ramsay-1992

Alves, Igor Silva - dissertação de mestrado: *O teatro de situações de Jean Paul Sartre* -São Paulo:Usp; 2006.

Alves, Igor Silva - *Que é teatro de situações?* in *O Drama da Existência* - 2003- Humanitas-USP

Amiot, Anne-Marie- *Albert Camus et la philosophie* -Paris : Presses universitaires de France, 1997

Aronson, Ronald- *Camus e Sartre; o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra-2007*- Nova fronteira- trad: Caio Ludiuvik

Barilier, *Albert Camus Philosophie e littérature*, 1977 Éditions L'age d'homme, Lausanne

Bentley, Eric - *O dramaturgo como pensador: um estudo da dramaturgia nos tempos modernos*- Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1991

Bertholet, Denis - *Sartre* – Éditions Plon, 2000

Boschetti, Anna- *Sartre et 'Les temps modernes'*- 1985- Les éditions de minuit- Paris

Bornhein, Gerd- *Metafísica e existencialismo* -Editora Perspectiva-terceira edição

Boisdeffre, Pierre de- *Metamorfosis de la literatura; : ensayos de psicologia literaria*- tradução para o espanhol de Luis Nuñez e Luis Alberto Martin Baro- Madrid : Guadarrama, [1969]

Campbell, Robert- *Jean-Paul Sartre ou une litterature philosophique*- Paris : Pierre Ardent, 1946

Cohen-Solal, Annie- *Sartre*- L&PM Editores,1986-trad. Milton Person

Colombel, Jeannete- *Sartre ou le Parti de Vivre* - Édition Grasset & Fasquelle, 1981

Dostoyevski, Fiódor - *Os irmão Karamazov*- Editora 34- tradução Paulo Bezzera- 2009

Dreyfus, François- Georges- *Histoire de la resistance* -Editions de Fallois- 1996

Gaudeaux, François - *Sartre et la violence i*n **Wormser**, Gérard - *Jean-Paul Sartre, violence et éthique* - 2005 Lyon- [Sens] [Public]

Galster, Ingrid (dir.) *La naissance du phénoméne Sartre* - Seuil- Paris-2001

Galster, Ingrid - *Sartre, vichy et les intellectuels* - L'Harmathan, 2001

Garaudy, Roger - *Une litterature de fossoyeurs*- Éditions Sociales, Paris, 1947

Gay-Crosier, Raymond- *Envers d'un echec : étude sur le théâtre d'Albert Camus* ;Paris : Minard, 1967

Germano, Emanuel Ricardo- *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus* - 2007- Tese de doutoramento

Gonzáles, Horácio- *Camus; a libertinagem do sol*- Editora Braziliense 2002: São Paulo

Grenier, Roger - *Albert Camus , soleil et sombre*- Gallimard, 1987

Guigot, André *Sartre- Liberdade e História* Vrin: Paris-2007

Jeanson, Francis - *Sartre* - Édition du Seuil,1955 et mars 2000

Jeanson, Francis - *Camus o el alma rebelde* in *Polemica Sartre-Camus* – Buenos Aires : Davalos, 1964 – formato virtual: www.uruguaypiensa.org.uy/andocasociado.aspx?200,699

Knee, Philip – *Qui perd gagne- essai sur Sartre* Les presses de l' université" Laval Saint Foy – 1993

Koestler, Arthur - *O zero e o infinito,* Editora Globo, 1987, trad. João Gulherme Linke

Lesky, Albin Hans; *A tragédia grega*- Sao Paulo : Perspectiva, 1971

Louette, Jean François- *Jean- Paul Sartre*- Hachette Lire- 1993: Paris

Luppé, Robert de - *Albert Camus* ; 6. éd. ; Paris : Éditions universitaires, 1960

Luckács, Georg - *Existencialismo ou marxismo?*- trad. José Carlos Bruni, 1979- Livraria editora Ciências humanas LTDA: São Paulo

Majault, Joseph - *Camus, révolte et liberté*- Editions du Centurion: Paris; 1965

Marcel, Gabriel; *L'heure théâtrale de Giraudoux à Jean-Paul Sartre*- Paris : Plon, 1959

Mélançon, Marcel - *Albert Camus- Análise de sa pensée*- Editions Universitaires Fribourg Suisse- 1976

Mendonça, C. D. - *O mito da resistência. Experiência histórica e forma literária em Sartre* Dissertação de doutoramento. FFLCH/USP. São Paulo. CAPH

Meszáros, István - *A Obra de Sartre-Em busca da Liberdade* - trad. Lólio Lourenço de Oliveira - Editora Ensaio: São Paulo -1991.

Merleau-Ponty, Maurice - *Les aventures de la dialectique*- Gallimard- 1955

Mino, Hiroshi- *Le silence dans l' oeuvre de Albert Camus*- Librarie José corti , 1987

Mournier, Emmanuel- *A esperança dos desesperados : Malraux - Camus - Sartre – Bernanos*- Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1972 – trad. Naumi Vasconcelos

Münster, Arno- *Sartre et la morale* - L'Harmattan- 2007

Muracciole, Jean François - *La France pendant la seconde guerre mondiale*- Librarie generale Française, 2002

Petit, Philipe - La cause Sartre 2000, PUF: Paris

Pinto, Manuel da Costa - *Albert Camus: um elogio do ensaio* - Editora Ateliê, 1998

Quilliot, Roger *Le mer et les prisons* 1970- Gallimard

Ribalka, Michel – **Contat,** Michel (org.) *Les Écrits de Sartre*- Gallimard-1970

Ribalka, Michel – **Contat,** Michel (org.) *Um théâtre de situations* - Édition Gallimard,1973

Sarocchi, Jean - *Variations Camus*- Seguier, 2005- Paris

Sarocchi, Jean -*Albert Camus et la philosophie* - sous la direction de Jean-François Mattéi- PUF- 1997- Paris

Silva, Franklin Leopoldo e -*Ética e literatura em Sartre* - -Editora Unesp:São Paulo-2004

Silva, Luciano Donizetti - *Existencialismo e marxismo: a filosofia de Sartre entre a liberdade e a História* - tese de doutorado- Departamento de filosofia-UFSCar- São Carlos: 2006

Soares, Caio Caramico- *Sartre e o pensamento mítico- Revelação arquetípica em "As moscas"* - Editora Loyola-2007

Soares, Caio Caramico - *Evangelhos da revolta: Camus, Sartre e a remitologização moderna*- tese de doutorado - Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo - 2010

Simon, Pierre-Henri -*Theatre destin : la signification de la renaissance dramatique en france au xxe siecle* ; 1959

Simont, Juliette- *Jean-Paul Sartre, um demi-siècle de liberte* - De Boeck Unviversité-1998- Paris, Bruxelles

Todd, Olivier – *Albert Camus: une vie*- Gallimard, 1996 -Paris, Bruxelles

Vernant, Jean Pierre - *Mito e tragédia na Grécia antiga* - São Paulo : Brasiliense, 1988 -trad. Anna Lia A. de Almeida Prado

Winock, Michel - *Le siécle des intelectuels*- Éditions du seuil , 1997, 1999

Wittman, Heiner- *L'esthétique de Sartre- Artistes et intellectuals* - Traduzido do alemão por Nathalie Weiteimen et Judith Yacar- L'Harmattan, 2001

Wormer, Gerard (dir.) - *Sartre- violence et étique*- Sens public- 2005