

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Gabriel Ferreira da Silva

**"Esculpir em argila": Albert Camus – uma estética da existência**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Gabriel Ferreira da Silva

**"Esculpir em argila": Albert Camus – uma estética da existência**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof<sup>ª</sup>. Doutora Rachel Gazolla de Andrade.

SÃO PAULO  
2009

Banca Examinadora

---

---

---

## Agradecimentos

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rachel Gazolla de Andrade pela orientação firme e sábia mas, sobretudo, pela amizade sincera, pela confiança de anos em mim depositada e pelo *éros* filosófico que tornaram possível, de fato, este trabalho.

Prof. Dr. Mário Ariel González Porta cujo rigor, estatura filosófica e hombridade foram e serão sempre uma direção segura para meus estudos e que cuja amizade foi repouso em momentos difíceis.

Prof. Dr. Hugo Renato Ochoa pela leitura do texto e pelas valiosas questões apresentadas na banca de qualificação.

Padre Fernando Rocha Sapaterra, a quem devo meu primeiro contato com Camus, pelas orações, lágrimas e, acima de tudo, pela *Passion essentielle* que compartilhamos mesmo à distância.

Minha amada tia Eni da Silva Ferreira, que continua duvidando acreditando, a quem devo minha paixão por livros e, por que não dizer, minha vida mesma.

Mariana Battistini Dalmolin, cuja presença carinhosa e amor sempre presente me fez, à despeito das adversidades, continuar amando este trabalho.

Antonio Alexandre Amorim, pela amizade e presença nas horas em que mais precisei.

Amigos que me ajudam a suportar o Absurdo: Amanda Souza, Ana Westphal, Antônio Hélio Cabral, Bárbara Szuparits, Carlo Felipe Pace, César Folchito, Eduardo Nunes, Eric Sternberg, Fabiano Sampaio, Francisco Razzo, Ítalo Clay, Lucas Lima, Pe. Fernando Valladares e Roselaine Cunha.

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior –, pela bolsa de estudos concedida para a realização desta dissertação.

*Existir, se não se entende por isso um simulacro de existência, não se pode fazer sem paixão. É porque cada pensador grego era também, um pensador apaixonado. Eu me pergunto freqüentemente como se poderia levar um homem a estar apaixonado. Se, digo para mim mesmo, eu o colocasse sobre um cavalo e se eu o assustasse em seguida e lançasse este com o ventre à terra; ou, para fazer melhor revelar a paixão, se eu colocasse um homem, que quer chegar o mais cedo possível a um lugar (e que, então, está já um pouco apaixonado) sobre um cavalo que não pode andar senão com dificuldade: e portanto é assim com a existência, se se tem consciência dela.*

**S. A. Kierkegaard.** *Post-scriptum às migalhas filosóficas*

*The center of every man's existence is a dream. Death, disease, insanity, are merely material accidents, like a toothache or a twisted ankle. That these brutal forces always besiege and often capture the citadel does not prove that they are the citadel.*

**G. K. Chesterton.** *Twelve Types*

*Songe à la maison parfaite que tu ne verras jamais monter.*

**René Char.** *Fúria e Mistério*

## Resumo

---

Este trabalho tem por objetivo explicitar a análise existencial empreendida por Albert Camus em vista da constituição, em seu pensamento, de um *éthos* que seja correspondente aos termos da demanda humana por sentido que se reconhece como frustrada. Dado que seu ensaio *Le mythe de Sisyphe* postula como problema fundamental o suicídio como possível atitude derivada da pergunta pelo sentido da existência, devemos acompanhar o desenvolvimento da construção do discurso antropológico camusiano – que possui como seu centro a noção de *Passion* em suas três manifestações –, bem como sobre a condição humana que se mostra oposta à efetivação completa do desejo humano, configurando a experiência do homem como Absurda. Assim, a pergunta pela legitimidade do suicídio se radicaliza ainda mais. Entretanto, a marca do pensamento camusiano é justamente a descrença para com a condição do homem mas uma afirmação do valor do desejo humano por sentido. Dessa forma, após a refutação do suicídio como *práxis* correlata à constatação de absurdidade existencial, há a necessidade de se elaborar um *éthos* de simultâneo enfrentamento da condição humana a partir de uma aceitação profunda da *Passion*. Com isso, seguimos as análises dos tipos ou figuras que manifestam tal postura até aquela que para Camus encarna propriamente todas as exigências e limites da Revolta humana: o Artista-Criador cujo fazer se identifica plenamente com o do revoltado na tarefa de modelar assintoticamente sua experiência existencial a fim de corrigir, dentro de seu limites próprios, a condição absurda, fazendo da proposta de *éthos* camusiana por excelência uma autêntica estética da existência.

**Palavras-chave:** Camus – Ética – Estética – Existência

## **Abstract**

---

The present study aims to reveal the existential analysis undertaken by Albert Camus in sight of the constitution, in his thought, of an *éthos* that corresponds to the terms of the human demand for sense that is recognized as frustrated. Since his essay *Le Mythe de Sisyphe* posits as its fundamental problem the suicide as a possible action originated from the question for the sense of the existence, we must follow the development of the camusian construction of his anthropological discourse – which has as its centre the notion of Passion in its three expressions –, as well as on the human condition that shows itself as opposite to the complete achievement of the human desire, featuring human experience as Absurd. Therefore, the question for the legitimacy of the suicide becomes even more radical. However, the distinguishing mark of the camusian thought is exactly the disbelief towards the human condition but an affirmation of the human desire for sense. Thus, after the invalidation of the suicide as a correlative *práxis* to the observation of the existential absurdity, it is necessary to develop an *ethos* of simultaneously confrontation of the human condition based on a deep acceptance of the Passion. Therefore, we follow the analysis of the three types or figures that express such attitude towards that one which, for Camus, properly embodies all the demands and limits of human Revolt: The Artist-Creator whose actions identifies fully with the revolted one's in the task of assynthotically modeling his existential experience intending to correct, within its own limits, the absurd condition, making the proposed camusian *éthos* for excellence an authentic aesthetic of the existence.

**Keywords:** Camus – Ethics – Aesthetic – Existence

## SUMÁRIO

Siglas e Abreviaturas .....	10
INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO I – A EXISTÊNCIA COMO PROBLEMA .....	15
1. O questionamento pelo sentido e o suicídio como resposta .....	16
2. O conceito de Existência.....	18
2.1. Concretude e Atualidade.....	19
2.2. Individualidade .....	21
3. A Condição Humana – Finitude e Contingência .....	24
4. A Existência humana como Absurdo – sentimento e noção .....	27
4.1. O sentimento do Absurdo .....	27
4.2. Noção do Absurdo .....	32
4.2.1. O homem patético – o discurso antropológico de Camus.....	34
4.2.1.1. O método camusiano.....	35
4.2.1.2. O conceito de subjetividade .....	37
4.2.1.3. Subjetividade em Camus.....	40
4.2.1.4. Subjetividade como Páthos .....	41
4.2.1.4.1. Paixão pela vida .....	44
4.2.1.4.2. Paixão por unidade - Paixão por si mesmo .....	47
4.2.1.4.3. Paixão pelo entendimento .....	51
4.2.2. Choque e ruptura – O Absurdo como singular trindade .....	57
CAPÍTULO II – O HOMEM ABSURDO.....	59
1. A refutação do suicídio .....	60
2. Os tipos Absurdos .....	64
2.1. O Don Juan .....	65
2.2. O Ator .....	67
2.3. O Conquistador .....	69
3. Sísifo como <i>passionné</i> .....	71

4. Meursault .....	73
5. Calígula .....	77
CAPÍTULO III – A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA.....	81
1. A Figura do Criador-Artista.....	84
2. A noção de Revolta em <i>Le mythe de Sisyphe</i> .....	92
3. A noção de Revolta em <i>L'homme révolté</i> .....	94
4. A Revolta como Estética da Existência .....	105
CONCLUSÃO .....	114
BIBLIOGRAFIA .....	117

## Siglas e Abreviaturas

As seguintes siglas são adotadas para a citação das obras de Camus. Salvo quando indicado, todas as citações são da edição crítica da Bibliothèque de la Pléiade:

**I** = CAMUS, Albert. *Théâtre, récits, nouvelles*, Paris: Gallimard, 1962;

**II** = CAMUS, Albert. *Essais*, Paris: Gallimard, 1965;

**C 1**: CAMUS, Albert, *Carnets I (mai 1935 – fev 1942)*;

**C 2**: CAMUS, Albert, *Carnets II (jan 1942 – mar 1951)*;

**C 3**: CAMUS, Albert, *Carnets III (mar 1951 – dez 1959)*;

**Cal**: CAMUS, Albert, *Caligula*;

**Ch**: CAMUS, Albert, *La Chute*;

**DS**: CAMUS, Albert, *Discours de Suède*;

**DHR**: CAMUS, Albert, *Defense de “L’homme révolté”*;

**E**: CAMUS, Albert, *L’Été*;

**Etr**: CAMUS, Albert, *L’étranger*;

**HR**: CAMUS, Albert, *L’Homme Révolté* ;

**LAA**: CAMUS, Albert, *Lettres à un ami allemand*;

**MS**: CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe*;

**N**: CAMUS, Albert, *Noces*;

**P**: CAMUS, Albert, *La Peste*;

**RR**: CAMUS, Albert, *Remarques sur la Révolte*.



Em todas as vezes que Camus reflete sobre seu trabalho filosófico ou é chamado a falar sobre ele, os pressupostos que se evidenciam apontam sempre para uma dupla filiação de seu pensamento: grega, por um lado, e moderna, por outro. Contudo, podemos dizer que subjaz às duas linhas das quais Camus se coloca como herdeiro uma preocupação predominantemente ética e antropológica. Seja tecendo considerações acerca do helenismo ou explorando autores modernos, o objetivo do autor é sempre o de relevar os caracteres ou pressupostos da ação humana a fim de aclarar seu próprio problema, a saber, como se deve agir numa existência que se descobre privada de sentido: “Ce qui m’intéresse, c’est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quando on ne croit ni en Dieu ni en la raison.”<sup>1</sup>. Como bem aponta G. Pascal, “Camus relève de cette tradition philosophique que l’on peut appeler, en reprenant le terme de Fichte, le ‘moralisme’ et qui consiste à s’intéresser au problème de l’action plutôt qu’au problème de l’être”<sup>2</sup>.

Neste sentido é o que testemunham também seus problemas próprios, levantados em suas obras, sobretudo as de teor explicitamente filosófico, como seus ensaios *Le mythe de Sisyphe* e *L’homme révolté*. A clássica pergunta kantiana “como devemos agir?”, que está diretamente relacionada àquela “o que é o homem?”, é o centro ao redor do qual o pensamento de Camus orbita<sup>3</sup>. O que ele pretende é responder a essas duas perguntas dentro de uma perspectiva que leve em conta uma determinada concepção de existência e de homem, a partir da qual se origina o problema específico do sentido e de sua privação. Desse modo, seja em *Le mythe de Sisyphe* ou em *L’homme révolté*, o questionamento ético aparece sempre sobre o fundo de um problema existencial que delimita um certo tipo de registro de questionamento e que não pode ser resolvido somente no plano da especulação. Assim, pode-se dizer que o problema ético de que trata Camus não se dá como se

---

<sup>1</sup> Interview à «*Servir*», II, p. 1427. Cf. também a retomada dos discursos ético-antropológicos helenísticos em sua monografia *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*. II. pp. 1224-1313.

<sup>2</sup> PASCAL, G. *Albert Camus ou le philosophe malgré lui* IN : MATTÉI, J-F. et AMIOT, A-M. *Albert Camus et la philosophie*, Paris : PUF, 1997, p. 175.

<sup>3</sup> cf. KANT, I. *Logik*, 25 A, citado por MONDIN, B. *O homem, quem é ele?* (trad. R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari), São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p. 12.

sua solução demandasse um paradigma absoluto, mas necessita sempre ser retomado e atualizado, juntamente com suas categorias e seus elementos constituintes, a fim de permitir seu enfrentamento intra-existencialmente.

A especulação camusiana move-se num meio-termo: não prescinde de uma certa dose de *empeiria*, com a qual deve travar contato constante e da qual sorve sua força, mas procura, a partir dessa mesma *empeiria*, evidências mais ou menos gerais que possam assumir o papel de uma diretiva ética. O *mésos* camusiano, seu pensamento do meio-dia – termo presente nas reflexões finais de *L’homme révolté* –, é, então, aquele que pretende reconciliar tanto quanto possível, isto é, consciente do limite próprio para além do qual não pode avançar sem desprezar elementos importantes dos dois extremos: a experiência cotidiana prenhe de problemas éticos e a reflexão de caráter geral sobre a existência humana e seus atributos.

Ora, ao dizer isso estamos fazendo uma caracterização que abarca uma série de filósofos e sistemas. Entretanto, o que é característico do pensamento de Albert Camus é que a dicotomia presente na tentativa descrita acima é ela mesma constituinte do problema no qual a existência humana se desenrola. A construção dos problemas típicos do pensamento camusiano se dá a partir de antinomias, duplicidades e diferenças que não podem, por definição, ser reconduzidas a um plano de unidade: e é isso que constitui uma de suas noções principais, a saber, de Absurdo. Esta noção, que se explicitará adiante, guarda necessária co-existência das antinomias sem possibilidade de síntese restauradora de unidade. Como comenta P. Nguyen-van-huy:

“Mais à part l’antinomie du bien et du mal, du temps et de l’espace, et celle du fonctionnement de l’esprit, l’homme camusien redécouvre surtout cette antinomie traditionnelle entre lui-même et les autres, entre son propre moi et les non-moi (le non-moi physique ou la terre, le non-moi social ou l’homme et le non-moi métaphysique, ou les dieux, le destin et la mort)”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> *op. cit.* p. 35.

Trata-se, desde o início, de uma separação, de uma ruptura e diferença que engendram a dificuldade de síntese e o perpétuo conflito de opostos. Mesmo as opções formais, feitas por Camus, para expressar seu pensamento têm origem nessa separação primordial e só a partir dela podem ser compreendidas em sua totalidade.

Assim, cumpre observar o percurso que se inicia pela colocação da pergunta sobre uma ação que seja correspondente à resposta pela pergunta por um sentido existencial que abre a análise da existência humana em *Le mythe de Sisyphe*. O que pretendemos destacar é (a) a colocação do suicídio como contraponto ético à questão pelo sentido que necessita portanto de uma (b) análise da existência humana que descobre o (c) Absurdo como sua ordem; segue-se, então, (d) a investigação sobre as origens e condições de possibilidade do Absurdo, que acaba por desvelar a estrutura íntima do próprio homem enquanto interioridade desejante, como relação afetiva – nomeada *Passionnée* – para com sua própria existência, que se manifesta de diversos modos; por último, ao término da análise existencial, retomamos a questão inicial a fim de mostrar que, (e) refutado o suicídio como ação contraposta ao Absurdo, segue-se a necessidade de elaboração de um novo *éthos* que deve ser constituído a partir da consciência e conformidade a esse modo de existir.



## 1. O questionamento pelo sentido e o suicídio como resposta

A pergunta pelo sentido da existência “où la chaîne des gestes quotidiens est rompue”<sup>5</sup> é tema recorrente nas filosofias da existência. Em Camus, ela não só marca o início do movimento da investigação consciente, porque não encontra solução imediata, como se impõe enquanto dúvida primordial. A. Pieper explicita bem o papel desta questão:

“Toda a filosofia ocidental levantou desde sempre perguntas sobre o sentido. Tais perguntas, como aquela sobre o sentido de ser, o sentido do mundo ou o sentido da vida, objetivam uma totalidade indivisa e uma unidade onabrangente. Quem foi agraciado com sentido, não tem mais perguntas(...). Porém o sentido não se encontra abertamente à mão, como as coisas com as quais se lida, e as pessoas com as quais se tem algo a resolver”<sup>6</sup>.

No começo do processo de análise da existência está a falta de resposta evidente à pergunta que o ente humano elabora. A existência humana, por si, não exhibe uma resposta satisfatória e imediata à demanda por sentido, ou seja, a pergunta primordial e originária do primeiro sentimento de estranhamento e de diferença em relação à própria vida. Esta dúvida constitui o verdadeiro problema pelo fato de que, como veremos, não se segue a ela uma resolução evidente, não obstante tal resposta devesse anteceder e impregnar, com seu sentido, todos os atos e escolhas do homem.

Um primeiro passo para tratarmos do problema do sentido existencial na reflexão camusiana é fixarmos sua preponderância, bem como o viés a partir do qual Camus o coloca. Assim, todo o ensaio *Le mythe de Sisyphe* mantém essa importância como horizonte. Como diz o autor: “Je juge donc que le sens de la vie est la plus pressante des questions. [...] Sur tous les problèmes essentiels, j’entend par là ceux qui risquent de faire mourir ou ceux qui décuplent la passion de vivre”<sup>7</sup>. É este o parâmetro para aferir a urgência do problema cuja relação com a noção de *Passion*, que analisaremos posteriormente, Camus já deixa manifesta em sua própria colocação. Assim, essa obra tem como objetivo buscar a relação entre um juízo negativo sobre o sentido da existência e uma

---

<sup>5</sup> MS II, p. 106.

<sup>6</sup> PIEPER, A. *Albert Camus - a pergunta pelo sentido numa época absurda* IN: FLEISCHER (org.), *Filósofos do século XX* (trad. Benno Dischinger), São Leopoldo: ed. UNISINOS, col. História da Filosofia, 2004, p. 179.

<sup>7</sup> MS II, p. 99.

atitude que o seguiria como possibilidade de solução, ou seja, “le sujet de cet essai est précisément ce rapport entre l’absurde et le suicide, la mesure exacte dans laquelle le suicide est une solution à l’absurde”<sup>8</sup>.

A importância dada pelo autor à conexão entre um certo tipo de conclusão sobre a validade da existência e uma ação que lhe corresponda está sempre presente em suas reflexões. É tal ligação entre o pensamento e a prática que garante a urgência do problema. Por este aspecto, percebe-se o motivo pelo qual o tema do absurdo existencial domina não somente todo o seu primeiro ensaio genuinamente filosófico, *Le mythe de Sisyphe*, de 1942, mas também se estende como horizonte de referência em toda sua obra. Tal ênfase, que perpassa a reflexão camusiana, tem seu início exatamente nessa obra. É o que assevera seu primeiro parágrafo:

“Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d’être vécue, c’est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l’esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux”<sup>9</sup>.

A oposição entre a seriedade – na medida em que este constitui o único problema relevante da filosofia – e o jogo, que remete ao *divertissement* pascaliano<sup>10</sup> na medida em que os outros problemas aos quais Camus faz referência não atacam a questão central e não são senão periféricos, já aponta para aquilo que terá lugar de destaque em sua reflexão, a saber, o problema advindo da pergunta pelo sentido da existência humana em necessária conexão com uma *práxis* devida que lhe acompanhe. Em outras palavras, a pergunta pelo sentido deve ser acompanhada de uma ação que dela decorra. O suicídio só pode ser dito como a questão fundamental da filosofia porque, se a pergunta sobre a validade ou não da existência venha a receber resposta negativa, o existente “sério”, que não mente para si mesmo, deve considerá-lo como ação possível diante da constatação do não-

---

<sup>8</sup> MS II, p. 101.

<sup>9</sup> MS II, p. 99.

<sup>10</sup> cf. toda a seção organizada sob o título “Divertissement” em PASCAL, B. *Pensées* (edição de Michel Le Guern), Paris: Gallimard, col. folio classique, 2004, pp. 117-124 (fr. 123-129) na qual Pascal alude à preocupação ou envolvimento com questões de segunda ordem tão somente como paliativo ou fuga do enfrentamento dos problemas fundamentais da condição humana.

sentido existencial. É o próprio autor quem reforça a relação entre o resultado da investigação acerca da estrutura da existência humana e o suicídio: “Si je me demande à quoi juger que telle question est plus pressante que telle autre, je répons que c’est aux actions qu’elle engage”<sup>11</sup>. Devemos notar que Camus só considera o suicídio dentro dessa dinâmica; a partir do ponto de vista sociológico, ou ainda devido a um fato isolado ou algo do gênero, esta ação não interessa à sua análise.

É necessário, então, num primeiro momento, explicitar o conceito de Existência que desempenha um papel preponderante na análise, tanto pelo que diz respeito ao seu método, como no que tange aos seus resultados.

## 2. O conceito de Existência

É legítimo fazer um recorte do registro no qual Camus tece suas considerações sobre a existência a partir dos autores aos quais ele se afina. Em sua última entrevista lemos “Si les prémisses de l’existentialisme se trouvent comme je le crois, chez Pascal, Nietzsche, Kierkegaard ou Chestov, alors je suis d’accord avec elles. Si ses conclusions sont celles de nos existentialistes, je ne suis pas d’accord”<sup>12</sup>.

Para Camus, as premissas de uma legítima filosofia da existência se encontram em autores que não se dedicaram somente a lidar com o problema da existência, na chave da tradição – como os medievais ou escolásticos em seus debates sobre a realidade ou não da distinção entre *essentia* e *existentia*<sup>13</sup> –, mas que a consideraram um problema exclusivamente humano, como o fez explicitamente Kierkegaard, e, por isso, necessariamente ligado à existência de um ente particular: o homem.

---

<sup>11</sup> MS II, p. 99.

<sup>12</sup> II, pp. 1926-1927.

<sup>13</sup> Para um recolhimento destas questões ver KRETZMAN, N. et. al. *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism : 1100-1600*, Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2003. Cf. ROLAND-GOSSELIN, M. D. *Le “De ente et essential” de S. Thomas d’Aquin*, Kain (Belgique): Le Saulchoir, 1926, pp. 137-199.

Entretanto, devemos ter presente que o conceito de Existência na reflexão camusiana não é unívoco ou, antes, não se resume ao conjunto de caracteres que compõem o conceito tal como é entendido classicamente. Se por um lado, como veremos, o conceito de Existência deve ser compreendido como atualidade individualizante, devemos estar atentos para o uso do termo com um sentido mais geral e abrangente, que podemos aproximar do conceito de Condição Humana, como a totalidade dos componentes que integram a experiência existencial do homem. São estes dois sentidos que explicitaremos agora.

### 2.1. Concretude e Atualidade

O primeiro aspecto fundamental da colocação do suicídio como problema é o viés concreto a partir do qual Camus aborda a existência. Sua concepção de Existência deve ser entendida, a princípio, também no sentido de *actualitas* (atualidade), em oposição à *possibilitas* (possibilidade), seguindo o caminho do par aristotélico *enérgeia/dýnamis*, reproduzido pela tradição. A relação com o pensamento aristotélico é muitas vezes retomada quando se trata da concepção de Existência dos filósofos ditos existencialistas<sup>14</sup>. Ela se constrói a partir da primazia que o estagirita parece conceder à existência de um objeto sobre sua definição ou predicação, ao menos como suporte desta. Dessa forma, a existência atual pertence a um domínio que se impõe por si mesmo, para além da definição do objeto, e deve ser assim considerada<sup>15</sup>.

A partir da abordagem da Existência como atualidade em oposição à possibilidade, reencontramos a ênfase na positividade existencial como presença concreta do existente - bem como do existente enquanto aquele que empreende a investigação filosófica -, entendido como alguém para quem o problema da absurdidade existencial diz respeito urgentemente. Como consequência,

---

<sup>14</sup> Ainda que negativamente ou por seu afastamento. Cf. BEAUFRET, J. *Introdução ao existencialismo – de Kierkegaard a Heidegger* (trad. e notas: Salma Tannus Muchail), São Paulo, Duas Cidades, 1976, p. 58.

<sup>15</sup> cf. ROLAND-GOSSELIN, M. D. *op. cit.* p. 38.

emerge a oposição entre o pensamento dito “existencial” e a reflexão puramente “abstrata”, traço, aliás, comum a toda filosofia da existência.

O que importa ressaltar, do ponto de vista de Camus, é que para se elaborar juízos sobre a existência – e sobretudo a existência de um indivíduo – esta deve possuir como conteúdo uma intuição empírica, um dado experiencial imediato, como já alertara Kierkegaard<sup>16</sup> e, de certa forma antes dele, Kant<sup>17</sup>. Se se deseja manter o problema da existência como problema individual, tal noção deve ser aquilo que está, de certo modo, aquém da generalidade do conceito e que, por isso, subsiste fora dele, dependendo, de certo modo, da experiência. Como nota J. Wahl, “l’élément de facticité sur lequel insisteront ces philosophes, c’est l’élément de fait ce tant qu’irréductible à toute construction, à toute interprétation métaphysique”<sup>18</sup>. O movimento pretendido por nosso autor é, então, aquele “qui mène de l’expérience individuelle à l’idée”<sup>19</sup> e não o movimento no sentido oposto. Portanto, só de maneira imprecisa podemos falar de noção ou conceito de Existência em Camus; antes, “seules les apparences peuvent se dénombrer et le climat se faire sentir”<sup>20</sup>.

A partir da existência assim assumida compreende-se o lugar de onde Camus fala. Apenas como realidade positiva a consideração do suicídio – ou da morte, por exemplo –, torna-se realmente problema existencial. As considerações estritamente abstratas caem fora do âmbito no qual o autor se move: “C’est pourquoi je ne puis pas me perdre dans l’exaltation ou la simple définition d’une

---

<sup>16</sup> “Concluire do pensamento a existência é assim uma contradição, pois o pensamento, ao contrário, retira justamente a existência da realidade e pensa suprimindo-a e transpondo-a em possibilidade.” IN: KIERKEGAARD, S. *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (trad. Paul Petit), Paris: Gallimard, 2002, p. 269.

<sup>17</sup> Nos referimos aqui à impossibilidade de antecipação ou conhecimento *a priori* da existência de um fenômeno específico. Embora sua existência possa ser deduzida, não há possibilidade de antecipação do conteúdo empírico que distinga um fenômeno de outro, ou seja, sua singularidade não pode ser conhecida antes da experiência. cf. KANT, I. *Crítica da razão pura* (trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª ed. 2001, pp. 209-210 (B 221). Conferir também a análise mais detida sobre o conceito de Existência em KANT, I. *L’unique fondement possible d’une démonstration de l’existence de Dieu* (trad. R. Theis), Paris: Vrin.

<sup>18</sup> WAHL, Jean, *Les philosophies de l’existence*, Paris: A. Colin, 1954, p. 13.

<sup>19</sup> RR II, p. 1689.

<sup>20</sup> MS II, p. 106.

notion qui m'échappe et perd son sens à partir du moment où elle déborde le cadre de mon expérience individuelle”<sup>21</sup>.

Novamente, não se trata de abandonar a especulação ou esvaziar as considerações sobre a Existência dos caracteres do pensamento mas manter o papel fundamental desempenhado pelos dois pontos acima descritos, a individualidade irrepitível e a concretude não-integrável ao conceito da existência humana: “je ne refuse pas d'aller vers l'Être, mais je ne veux pas d'un chemin qui s'écarte des êtres”<sup>22</sup>.

## 2.2. Individualidade

Para se constituir como problema legítimo, a pergunta pela validade do suicídio deve, primeiramente, conectar-se necessariamente com uma existência determinada, ou seja, um indivíduo. Se tal questão tem precedência sobre as outras, como quer Camus, a existência, cuja análise desvela uma dúvida real sobre a possibilidade de suicídio, deve ser precisada ainda mais: não se trata da Existência como tal, em si mesma, mas da existência de um indivíduo de uma classe específica de entes, a saber, o homem. Dessa forma, um primeiro traço da abordagem camusiana que condiciona todos os desdobramentos posteriores diz respeito a um indivíduo que pergunta pelo sentido da existência de maneira inalienável. Não há possibilidade de justificar uma existência individual que se volte à investigação de qualquer natureza, seja ela científica ou mesmo filosófica, se a pergunta pela validade da existência mesma de tal indivíduo não emerge. Ela é a condição de possibilidade de todas as outras. O mesmo acontece com relação às demais dúvidas éticas: só há questionamento sobre o agir dentro da perspectiva de que tal ação tenha desdobramentos na vida de um agente singular que, neste primeiro momento, o do questionamento, ainda está em suspenso. Neste sentido, a retomada dos exemplos de Galileu, ou mesmo do argumento ontológico anselmiano, no início de

---

<sup>21</sup> MS II, p. 140.

<sup>22</sup> CAMUS, A. *Carnets II*, p. 97. Note-se que o posterior desdobramento da análise no conceito de “Revolta” afasta toda a possível crítica de um solipsismo de Camus.

*Le mythe de Sisyphe*, são bem ilustrativos: eles são problemas derivados, secundários<sup>23</sup>; as questões sobre o heliocentrismo ou sobre a possibilidade de se provar racionalmente a existência de Deus não valem a vida nem a colocam sob dúvida.

A resposta ao problema existencial só ocorre no âmbito da decisão do indivíduo, que é para quem a questão necessariamente se apresenta. Como notaram Pascal e Kierkegaard, evocados pelo próprio Camus como arcanos da filosofia verdadeiramente existencial, embora as categorias da existência se apresentem como gerais, subsumindo toda existência humana possível, as decisões efetivas decorrentes do questionamento e problematização da existência só podem se dar na *práxis* individual.

Cumprir notar que toda esta caracterização do problema autenticamente existencial, que implica uma consideração do indivíduo existente, impõe outros atributos que acompanham toda a análise posterior. Posto o problema da existência como da existência de um homem singular, de um indivíduo, segue-se que não é possível sua total integração e assimilação desse indivíduo e de sua existência singular num pensamento generalizante. Se a questão pela validade e sentido da existência, para ser de fato um problema genuíno que demande uma deliberação e uma escolha, deve estar conectado a uma existência determinada de um indivíduo que decide, segue-se desta determinação a singularidade desta existência, como tal, irrepetível. É possível dizer, inclusive, que o problema da existência desempenha, no pensamento de Camus, o papel de *principium individuationis*. É a partir dele que o indivíduo vê as estruturas singulares de sua existência. Como ocorre de maneira geral nas filosofias da existência, o desvelamento desta como crítica é acompanhado pela abertura da perspectiva de investigação filosófica<sup>24</sup>. Dessa forma, quaisquer

---

<sup>23</sup> cf. MS II, p. 99.

<sup>24</sup> cf. JASPERS, K. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (trad. Jose Gaos), México: FCE, Col. Breviarios, 1991, p. 17, bem como o capítulo “Filosofia como existencia” em ABBAGNANO, N. *Introducción al existencialismo* (trad. Jose Gaos), México: FCE, col. Breviarios, 1997, pp.13-34.

tentativas de objetivar o problema e tratá-lo como um problema *geral*, num pensamento abstrato<sup>25</sup>, faz, *ipso facto*, desaparecer o problema enquanto tal.

Percebe-se que a pergunta pela forma discursiva apropriada para lidar com uma questão na sua dimensão de singularidade, bem como materializá-la na linguagem, que é, necessariamente, de cunho geral, é algo que o autor jamais deixou de considerar<sup>26</sup>. Contudo, é preciso dizer que Camus sabe que um discurso sistemático que subsuma o indivíduo – em sua singularidade e irrepetibilidade – numa categoria ou classe geral, não capta a relevância ética e a concretude do problema. Como diz o autor, “Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il faut se conduire”<sup>27</sup>. É claro que Camus não está de modo algum postulando a impossibilidade de se fazer um discurso legítimo sobre o problema existencial<sup>28</sup> mas, tão somente, seu intento é alertar para a existência necessária de um resíduo, uma sobra que o discurso – sobretudo o de caráter universalizante – não recobre. Veremos, inclusive, que o núcleo persistente da subjetividade ou interioridade como natureza desejante contribui decisivamente para a sobra, o “resíduo” de não-integrabilidade e irrepetibilidade do problema que tem origem na não-integrabilidade e irrepetibilidade do sujeito<sup>29</sup>.

Como apontamos acima, o conceito de Existência tal como apropriado pela filosofia contemporânea deve também ser visto para além do domínio clássico de *actualitas*, englobando as estruturas próprias da existência propriamente humana. Desse modo, como dito anteriormente,

---

<sup>25</sup> Ou como Kierkegaard o diria, *sub specie aeterni*.

<sup>26</sup> Os diversos planos formais nos quais o pensamento de Camus está manifesto, isto é, sua opção por tratar do problema em romances, peças teatrais e ensaios, advêm da tentativa de ampliação do espectro discursivo a fim de tentar captar as múltiplas facetas do problema. cf. II, p. 1610 e também *Cadernos* p. 352: “1ª série. Absurdo: O estrangeiro – O mito de Sísifo – Calígula e O Equívoco; 2ª - Revolta: A peste (e anexos) – O homem revoltado – Kaliayev”. Conferir também a estrutura da obra apresentada pelo próprio autor no discurso de aceitação do prêmio Nobel em GRENIER, Roger. *Albert Camus, soleil et ombre*, Paris: Gallimard, 1987, p. 10.

<sup>27</sup> *Interview à Servir*, II, p. 1427.

<sup>28</sup> O autor mesmo chega a dizer que “toute philosophie de la non-signification vit sur une contradiction du fait même qu'elle s'exprime... La seule attitude cohérente fondée sur la non-signification serait le silence, si le silence à son tour ne signifiait. L'absurdité parfaite essaie d'être muette.”, HR, II, p. 418.

<sup>29</sup> Vê-se claramente a origem dessas características na crítica kierkegaardiana às considerações absolutizantes da existência, sobretudo no *Postscriptum* (cf. nota 16).

devemos aproximar os conceitos de Existência e de Condição Humana que, por diversas vezes, o autor utiliza.

### **3. A Condição Humana – Finitude e Contingência**

É só a partir da consideração dos elementos constituintes da Condição Humana que asserções que versam sobre a absurdidade da existência podem ser entendidas, posto que a pura positividade do homem enquanto existente não autoriza tal juízo. O conceito de Existência deve ser preenchido pelo desdobramento da análise camusiana que se iniciara no questionamento pelo sentido, o que nos leva aos elementos constituintes da noção de Absurdo, como veremos agora.

Um dos aspectos principais que resultam da análise camusiana da existência é aquilo que poderíamos denominar como categoria da Finitude. De início, podemos afirmar, com P. Nguyen-van-Huy, que “Il n’y a chez Camus aucun récit, aucune pièce de théâtre qui n’ait la mort comme toile de fond”<sup>30</sup>. Esta repetição do tema durante toda sua obra já seria índice de sua importância. Mas persigamos os elementos que fazem com que, em *Le mythe de Sisyphe*, a presença da morte como traço necessário da experiência do homem a configure como categoria da existência.

O próprio autor nos diz que ao homem não é possível fazer, em sentido estrito, a experiência da morte, já que a morte experienciada é sempre de outro: “Je me dis: je dois mourir, mais ceci ne veut rien dire, puisque je n’arrive pas à le croire et que je ne puis avoir que l’expérience de la mort des autres”<sup>31</sup>. Contudo, a morte é revestida de um componente maléfico, pejorativo, que permite ao homem declarar “il ne me plaît pas de croire que la mort ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée. Je ne dis pas que c’est un pas qu’il faut franchir: mais que c’est une aventure horrible et sale”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> NGUYEN-VAN-HUY, P. *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Neuchâtel (Suíça): Éditions de la Baconnière, 1968, p. 43.

<sup>31</sup> N II, p. 64.

<sup>32</sup> N II, p. 63.

O que seria, então, o fato que faz com que a morte seja uma categoria existencial que desempenhe um papel tão importante nas reflexões de Camus? O traço principal abstraído da experiência da morte dos outros é, para além da mera generalidade do evento, aquilo que se pode denominar “lógica da Finitude”. Camus diz ser possível conceber uma existência humana à qual não aflore a consciência da morte. Entretanto, independentemente de toda ação humana, subjaz como uma estrutura própria de sua condição o movimento que leva, inexoravelmente, a morte. O que se apresenta como problema não é simplesmente a mera sensação psicológica de perda a partir da experiência da morte de um outro, mas o aspecto maquinal com que o devir aniquila o existente para além de qualquer deliberação ou possibilidade: “L’horreur vient en réalité du côté mathématique de l’événement.”<sup>33</sup> O homem é, então, um existente que dispõe das coisas do mundo, trabalha, relaciona-se com outros, mas que tem a finitude como horizonte de sua existência. A condição humana é então definida como “peine de mort généralisée”<sup>34</sup>.

É a partir da categoria de finitude que Camus considera também a liberdade humana. Já em agosto de 1938, ele anotara em seu caderno: “La seule liberté possible est une liberté à l’égard de la mort.”<sup>35</sup> A citação anterior exhibe o aspecto principal da relação entre finitude e o homem. Se a finitude se mostra como desfecho necessário do devir humano, e não apresenta perspectiva de abertura ou possibilidade de fuga, o existir implica, *per se*, uma limitação da liberdade humana. De certa forma, ainda que não se experimente a morte, tem-se de maneira absolutamente presente a ação retroativa que a lógica de morte, como lógica mesma da existência, exerce sobre a vida do homem. Desse modo, Camus considera que o signo próprio da existência humana não é uma abertura completa que configura a liberdade humana como característica constitutiva do ser humano; ao contrário, ele radicaliza a força que o aspecto maquinal da morte imprime sobre a existência: se esta

---

<sup>33</sup> MS II, p. 108. Como bem aponta P. Nguyen-van-huy, “La mort qui revolte l’homme camusien n’est pas la mort em tant que telle, mais la mort em tant que peine capitale promulguée par les dieux”, *op. cit.*, p. 40.

<sup>34</sup> HR II, p. 436.

<sup>35</sup> CAMUS, *CI*, p. 118.

tem como *télos* uma “porta fechada”, somente para além dela se daria uma autêntica liberdade<sup>36</sup>. Oposto ao que se poderia conceber, a existência é encerrada por detrás de muros que encarceram efetivamente a liberdade latente no interior do homem. Note-se que Camus não somente admite, como dá real importância à possibilidade de escolha do homem. Prova disso é a própria gravidade da deliberação sobre o suicídio. Contudo, a identificação da finitude como modo próprio da existência é, para nosso autor, um elemento realmente restritivo, que tolhe o homem nas opções e escolhas que apresentam-se como mais fundamentais, isto é, a opção e o interesse infinito que o existente tem por si mesmo e que encontra obstáculo na finitude da existência.

Outra categoria que compõe o quadro da existência em seu sentido lato é o que podemos denominar Contingência, evidente na análise de Camus no que diz respeito à ausência de inteligibilidade completa da experiência existencial. O homem desejaria que as estruturas íntimas de sua existência se apresentassem claramente, e que a cadeia de acontecimentos fosse redutível a um princípio racional, conformando sua experiência ao seu modo. Entretanto, a ordem do mundo, e mesmo os acontecimentos estreitamente ligados à experiência existencial de cada indivíduo, “ne dépendent donc pas de la volonté de l’homme”<sup>37</sup>. O acaso que rege o desenrolar da vida humana é um dos elementos contra o qual o desejo irreduzível do homem choca-se em sua investida por descobrir um sentido profundo que lhe seja conforme. É importante notar que agrupamos a categoria de Contingência à de Finitude, pois sua maior expressão é justamente a morte<sup>38</sup>. Deve-se ter claro que a própria equação entre temporalidade, projeto e liberdade encontra-se resumida no vértice dessas duas categorias: “Nous vivons sur l’avenir: ‘demain’, ‘plus tard’, ‘quand tu auras une situation’, ‘avec l’âge tu comprendras’. Ces inconséquences son admirables, car enfin il s’agit de

---

<sup>36</sup> CAMUS, A. *Cadernos*, p. 345 : “Só há uma liberdade: fazer as contas com a morte. Depois disso, tudo é possível”. Conferir também p. 348.

<sup>37</sup> MS II, p. 145.

<sup>38</sup> cf. MS II, p. 192.

mourir”<sup>39</sup>. Chegamos então ao momento fundamental da análise de Camus, a saber, o reconhecimento da absurdidade da existência.

#### **4. A Existência humana como Absurdo – sentimento e noção**

O conceito de Absurdo não somente exprime a crise da condição humana em sua totalidade, mas é visto como ponto ao redor do qual a análise da existência empreendida por Camus orbita. Ele apresenta o conceito em questão como marca distintiva do primeiro ciclo de sua reflexão e de sua produção. Se a obra posterior alinha-se ao conceito de Revolta, o Absurdo, ou o juízo sobre a absurdidade da existência humana, é o principal extrato da investigação camusiana iniciada na pergunta pelo sentido existencial, em *Le mythe de Sisyphe*. O Absurdo é mesmo o subtítulo da obra – *essai sur l’absurde* –, que, portanto, adianta seus resultados.

Como se verá, a noção de Absurdo não domina somente o plano do primeiro momento da obra de Camus, mas, por ser impossível suplantá-lo, está sempre como condição de possibilidade de todo e qualquer *éthos* que o autor propõe dali para diante. Assim, examinaremos agora (a) o sentimento do Absurdo, tonalidade afetiva que desempenha o papel de índice daquilo que Camus subsume à (b) noção de Absurdo, estrutura metafísica da condição humana que determina a experiência existencial humana.

##### **4.1. O sentimento do Absurdo**

A análise e a explicitação do Absurdo empreendida em *Le mythe de Sisyphe* deve ser encarada sob uma divisão entre um *quid iuris* e um *quid facti*<sup>40</sup>, ou seja, Camus distingue claramente uma investigação que tem por objetivo descrever o modo pelo qual se dá a aquisição do conhecimento sobre o Absurdo da análise daquilo que é o próprio conceito de Absurdo. Este

---

<sup>39</sup> MS II, p. 107.

<sup>40</sup> A distinção a que aqui fazemos referência trata-se da conhecida distinção, operada por Kant na *Crítica da razão pura* (A 84/B 116 - A85/B 118) entre o modo como nós adquirimos conhecimento (*quid facti*) e sua legitimidade lógica ou a priori (*quid iuris*).

procedimento se evidencia na própria construção da argumentação que separa os dois momentos em seções distintas do livro.

O processo de tomada de consciência do Absurdo da existência é distinto do próprio Absurdo enquanto modo próprio de existir do homem. Sob este ponto de vista, não encerra contradição o fato de que o homem não se torne consciente das estruturas de sua própria existência, ou, mesmo, afaste-se ou esqueça-se de tal saber, deliberadamente ou não<sup>41</sup>. Vejamos a análise camusiana do processo de tomada de consciência do Absurdo em suas duas dimensões, a saber, por um tipo de sentimento e pelo que Camus denomina “inteligência”.

Em “Les murs absurdes”, segundo capítulo de *Le mythe de Sisyphe*, a investigação das estruturas da existência humana, que tem origem na experiência de um certo tipo de sentimento que acompanha a questão pelo sentido, desenvolve-se em quatro estágios progressivos. Num primeiro momento, segue-se a uma pergunta uma experiência quase física de afetação radical. A questão que se abre afeta a sensibilidade do homem exatamente quanto ao sentido existencial. Aquilo que está no início do que Camus chama de sentimento de uma certa absurdidade da existência é proveniente da pergunta “por quê?”. Ela inicia o surgimento, na consciência, de uma interrogação que instaura uma dúvida na *práxis* cotidiana. Nela, há a presença da urgência e da gravidade com que o autor investe o problema. A manter-se aquela conexão anunciada entre uma conclusão sobre o sentido existencial e uma prática que lhe fosse conseqüente, percebe-se a importância de se considerar e analisar essa pergunta. Como nos diz o autor: “Un jour seulement, le ‘pourquoi’ s’élève et tout commence dans cette lassitude teintée d’étonnement”<sup>42</sup>.

No começo do processo de análise da existência está a falta de resposta evidente à pergunta que o humano elabora. A existência humana, por si, não exhibe uma resposta satisfatória e imediata à demanda por sentido, como foi dito. A dúvida do sentido da existência humana está no começo da

---

<sup>41</sup> Tal possibilidade é o centro da análise histórica das revoluções, operada por Camus em *L’homme révolté*.

<sup>42</sup> MS II, p. 107.

investigação, mas também na origem do primeiro sentimento de estranhamento e de diferença em relação à própria vida.

Essa dúvida constitui o verdadeiro problema pelo fato de não se seguir uma resolução imediata e evidente à pergunta, não obstante tal resposta devesse anteceder e impregnar com seu sentido todos os atos e escolhas do homem. No entanto, “il arrive que les décors s’écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d’usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps”<sup>43</sup>.

Ou seja, a existência se desenrola numa seqüência maquinal que não engendra nem recolhe sentido. A pergunta se depara, então, com um vazio de significação que abre uma fenda pela qual o “nada” invade a vida humana ordinária<sup>44</sup>. Há o reconhecimento de uma primeira incongruência, uma sensação de irredutibilidade, posto que a pergunta sobre um caractere tão íntimo e primeiro se depara com ausência de resposta e com um silêncio absoluto e desrazoável<sup>45</sup>, e não pode ser reduzida à mera faticidade do existir. Ainda mais: a própria pergunta acaba por ser colocada em perspectiva com a consideração posterior do problema da morte.

Camus nos diz quão contingente é o início de tal percepção. Ela é “dérisoire”<sup>46</sup> e não tem um começo privilegiado a não ser pelo fato de que é uma questão propriamente humana. Embora o desvelamento da questão pelo sentido seja súbita, uma vez elaborada e tornada consciente não se pode mais abandoná-la; o homem torna-se sua presa e não pode mais desligar-se dela.<sup>47</sup>

Esse primeiro aspecto, na ordem de aquisição do conhecimento do Absurdo, já contém em germe aquilo que será fundamental quando da explicitação da noção do Absurdo que é o fato de que a mera existência humana não pode, por si só, preencher o questionamento pelo sentido da própria existência. Está já envolvido nesta questão todo o posterior desdobramento que culminará com a

---

<sup>43</sup> MS II, p. 106-107.

<sup>44</sup> cf. MS II, p.106.

<sup>45</sup> cf. MS II, p. 117.

<sup>46</sup> MS II, p. 106.

<sup>47</sup> cf. MS II, p. 121.

consciência de uma diferença radical entre o homem e sua existência, condição de possibilidade do juízo que declara a vida humana absurda, mas também condição de possibilidade da procura no homem daquilo que sobra, excede, aponta para além de sua existência positiva.

O que poderíamos chamar de um segundo momento da constituição do sentimento do “Absurdo”, que Camus diz estar “un degré plus bas”<sup>48</sup> em relação ao anterior, é a percepção de que a experiência que o homem faz dos elementos do mundo<sup>49</sup>, revela a inumanidade, ou, mais precisamente, a irreduzível alteridade deste. Há uma espessura no mundo que faz com que o homem sinta-se estrangeiro em sua própria condição: “Un degré plus bas et voici l'étrangerité: s'apercevoir que le monde est 'épais', entrevoir à quel point une pierre est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage peut nous nier”<sup>50</sup>.

No fundo da experiência do mundo há um traço de inumanidade. Este traço reforça a irreduzibilidade da questão pelo sentido. Assim, “le monde nous échappe puisqu'il redevient lui-même”<sup>51</sup>. O mundo, em se tornando o que ele mesmo é, afirma-se como um outro opaco à investida humana em busca pelo sentido. A natureza, tema muito recorrente na obra de Camus, também é causa de estranhamento, já que o homem, enquanto desejante de sentido para sua existência, não pode reconhecer-se nela. Ela lhe é completamente indiferente; desperta nele a sensação de negação, dissolução e diferença. Podemos dizer que o mundo se concretiza como alteridade, na medida em que não compartilha da dúvida que se apresenta, neste instante, como signo daquilo que é genuinamente humano.

A terceira parte da descrição do sentimento do Absurdo é constituída pela consideração da sensação de alteridade em relação aos próprios homens. O homem pode furtar-se à pergunta pelo sentido e agir ignorando os elementos constituintes da questão; recai, por isso, ele mesmo, na

---

<sup>48</sup> MS II, p. 107.

<sup>49</sup> A noção de “mundo” deve ser entendida como *tópos*, em conjunto com seus elementos constituintes, excluindo-se o homem. Tal noção será explicitada adiante. Por ora basta estabelecer a alteridade do mundo em relação ao homem.

<sup>50</sup> cf. MS II, p. 107.

<sup>51</sup> MS II, p. 108.

inumanidade. Na medida em que o indivíduo que reconhece a ausência de resposta evidente à sua pergunta, volta-se para os outros homens que permanecem na inautenticidade de uma vida mecânica, completamente alheia ao questionamento pelo sentido, e reconhece neles, também, fonte de um sentimento de alteridade. É interessante notar que Camus antecipa a temática que se colocará como fundamental em *L'homme révolté*: a possibilidade - consciente ou não – de o homem colocar-se fora do domínio propriamente humano e desempenhar o papel de alteridade em relação a si mesmo e aos outros homens.

O quarto momento diz respeito à consideração da morte: “Je viens enfin à la mort et au sentiment que nous en avons”<sup>52</sup>. Camus reconhece que não é possível ter, legitimamente, experiência da morte, sendo aberta apenas a possibilidade de experimentar a morte dos outros. Entretanto, o homem sente-se afetado por aquilo que denominamos de “lógica da Finitude”, como dissemos acima. Se por um lado, não há resposta evidente à pergunta pelo sentido da existência, a estrutura da condição humana põe fim à própria possibilidade de pergunta quando inscreve nela seu fim. Nesse ponto, podemos recolher as partes constituintes do sentimento do Absurdo enquanto momentos pelos quais o homem vem a ser consciente da estrutura de sua condição: é um ente que pergunta pelo sentido de sua existência e de suas ações e percebe que para as outras existências presentes no mundo tal questionamento simplesmente não se dá. Isso constitui uma diferença radical entre a existência humana e as outras existências que com ela co-existem, muito embora seja possível ao homem furtar-se a tal questionamento.

A razão, ou a inteligência, como nos diz o autor<sup>53</sup>, também descobre o signo da diferença presente na relação do homem com sua existência. À descrição ou enumeração<sup>54</sup> dos dados que compõem o sentimento do Absurdo, podemos adicionar um dado específico de sua atividade. Ao contrário de uma racionalidade cega, que declara a completa inteligibilidade do mundo<sup>55</sup>, aquela

---

<sup>52</sup> MS II, p. 108.

<sup>53</sup> cf. MS II, p. 112.

<sup>54</sup> cf. MS II, nota 1, p. 107.

<sup>55</sup> cf. MS II, p. 112.

impregnada do sentimento de estranhamento não encontra a possibilidade de reduzir toda a experiência existencial a um princípio seu. O esforço para unificar se depara ao menos com a heteronomia entre o sentimento de estranhamento pela falta de sentido e o mundo com o qual esse sentimento não se identifica:

“Car si, franchissant le gouffre qui sépare le désir de la conquête, nous affirmons avec Parménide la réalité de l’Un (quel qu’il soit), nous tombons dans la ridicule contradiction d’un esprit qui affirme l’unité totale et prouve par son affirmations même sa propre différence et la diversité qu’il prétendait résoudre”<sup>56</sup>.

Ocorre que o homem, pela razão e seu movimento de explicitar e conhecer, também encontra limites que se impõem como um outro, opaco às investidas racionais. É importante que se diga que não se trata de uma declaração de impossibilidade de quaisquer conhecimentos nesse campo. Camus está longe de ser um irracionalista. Apenas há a presença de uma constatação de diferença e estranhamento, mesmo em relação ao conhecido, já que ele permanece sempre uma alteridade. A existência dos objetos não pode ser recoberta por um conhecimento como aquele que temos de nossa própria existência. Nesse sentido, o conhecimento torna-se descrição e enumeração: “De qui et de quoi en effet puis-je dire: ‘Je connais cela!’ Ce coeur en moi, je puis l’éprouver et je juge qu’il existe. Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu’il existe. Là s’arrete toute ma science, le reste est construction”<sup>57</sup>.

Passemos agora à explicitação do Absurdo em si, como noção, para além do processo de aquisição e conhecimento humano, tal como Camus o entende.

#### **4.2. Noção do Absurdo**

Se acompanhamos o percurso de Camus na descrição do modo pelo qual o homem, a partir de uma espécie de sentimento privilegiado, toma consciência do Absurdo, é necessário voltar ao segundo passo anunciado anteriormente. Em um primeiro momento, a investigação vai na direção de

---

<sup>56</sup> MS II, p. 110.

<sup>57</sup> MS II, p. 111.

estabelecer os momentos que constituem o processo no qual o homem, através da pergunta pelo sentido de sua existência, ascede ao problema da ausência de resposta evidente que o satisfaça. No espaço de significação existente entre a pergunta e a ausência de resposta, o “nada” invade a existência humana por meio de sua consciência. Agora, a investigação direciona-se para desvelar as estruturas que subjazem à nossa experiência de diferença em relação à mera existência, à alteridade e à nossa condição.

A distinção entre os dois momentos descritos é explicitada: “Le sentiment de l’absurde n’est pas pour autant la notion de l’absurde. Il la fonde, un point c’est tout”<sup>58</sup>. A fundamentação refere-se ao aspecto originário que o sentimento do Absurdo desempenha na investigação. É a partir dessa experiência da diferença que ascede à consciência pela indagação sobre o sentido que se torna possível a investigação acerca das condições de sua possibilidade. O objetivo da análise, que era primeiramente a descrição de um certo tipo de sentimento, passa a ser, agora, a explicitação da condição humana a fim de descobrir nela a causa de tal sentimento: “Jusqu’ici, c’est par l’extérieur que nous avons pu circonscrire l’absurde. On peut se demander cependant ce que cette notion contient de clair et tenter de retrouver par l’analyse directe sa signification d’une parte et, de l’autre, les conséquences qu’elle entraîne”<sup>59</sup>.

O sentimento do Absurdo é o efeito do que é necessário procurar: sua causa. Esta repousa no fato de não ser restrita apenas ao plano de um sentimento de diferença, ao contrário, a experiência de uma diferença como momento originário está enraizada na diferença profunda que se dá entre o homem e sua própria condição. Toda declaração de absurdidade de uma situação só se dá por uma comparação entre os dois termos envolvidos. Os exemplos arrolados por Camus jogam luz sobre este aspecto: seja no caso da acusação de um crime hediondo a um homem virtuoso, ou seja no caso de um homem que ataca com uma arma branca uma trincheira de homens fortemente armados, a evidência da absurdidade advém da constatação de uma desmedida presente em comparação entre

---

<sup>58</sup> MS II, p. 119.

<sup>59</sup> MS II, p. 119.

termos<sup>60</sup>. Desse modo, a absurdidade da existência humana também deve ser proveniente de uma comparação entre termos que não estão equalizados e que, por isso mesmo, não se recobrem ou se identificam.

O Absurdo configura-se no pensamento camusiano pela co-existência, pela simultaneidade de duas esferas, ou, poderíamos dizer, potências, que se dão obrigatoriamente em conjunto, mas que não se identificam e se apresentam como contraditórias. “Et ces deux certitudes, mon appétit d’absolu et d’unité et l’irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier”<sup>61</sup>. A análise do Absurdo desvela fratura e diferença onde o homem, antes da tomada de consciência, via síntese e identidade ou, antes, simulacros de síntese e identidade. Desse modo, é necessário que vejamos a caracterização camusiana de homem, seu discurso estritamente antropológico, a fim de explicitar a noção de Absurdo enquanto choque, ruptura, divórcio que ocorre entre duas dimensões.

#### **4.2.1. O homem patético – o discurso antropológico de Camus**

O conteúdo da noção de Absurdo advém de uma comparação, ou enfrentamento, de pólos opostos que não são redutíveis ou intercambiáveis. Como se pode vislumbrar, a diferença se dá entre o homem – ou uma parte dele<sup>62</sup> – e sua condição. Dito de outro modo, o discurso sobre o que é o homem no pensamento camusiano nasce da descoberta do juízo de absurdidade da experiência existencial humana; esta tem como condição de possibilidade uma configuração que está em clara oposição para com as estruturas ou categorias gerais de sua condição. Pela constatação da diferença ou ruptura é que se engendra a antropologia camusiana. Apresentemos alguns aspectos daquilo que podemos denominar o “método” de Camus, antes de aclarar o que o autor entende como cerne do ente humano.

---

<sup>60</sup> cf. MS II, p. 119.

<sup>61</sup> MS II, 136.

<sup>62</sup> Veremos adiante que, na Revolta, o homem identifica-se totalmente com sua *Passion* fundamental.

#### 4.2.1.1. O método camusiano

A imensa maioria dos trabalhos de intérpretes de Camus são pródigos ao comentar sua filiação intelectual<sup>63</sup>. Entretanto, no que diz respeito ao seu método lógico, não há praticamente nenhuma referência<sup>64</sup>.

Em 4 de fevereiro de 1960, um mês após sua morte, J-P. Sartre escreveu um artigo no qual se refere a Camus como “Descartes do Absurdo”<sup>65</sup>. Encontramos nas obras camusianas referências explícitas a Descartes e ao *cogito*. É ele próprio quem descreve os resultados de sua analítica existencial em *Le mythe de Sisyphe* como um ponto zero, semelhante à primeira verdade da cadeia cartesiana<sup>66</sup>. Mas pensamos que a aproximação intuída por Sartre é extremamente útil para clarificar, ao menos parcialmente, o método camusiano. Segundo a análise do movimento cartesiano feita por M. Guérault, em sua obra clássica *Descartes selon l'ordre des raisons*, essa ordem<sup>67</sup> se desdobra da seguinte forma: a dúvida, instaurada como método por excelência, acaba por abstrair todos os conteúdos representativos, e faz restar apenas o próprio pensar que, a princípio, faz as vezes de uma simples faculdade e se impõe como aquilo que não se pode abstrair quando da operação da dúvida. Por este motivo Descartes o aponta, necessariamente, como fundamento subsistente ou substrato, *subjectum*, condição de possibilidade de toda e qualquer representação. Nas palavras de Descartes: “La seule chose qui ne puisse être séparée de Moi (...) c'est que je suis une chose pensante”<sup>68</sup>. É de suma importância perceber que a inseparabilidade do predicado – “ser uma coisa pensante” – do

---

<sup>63</sup> Conferir em nossa bibliografia a obra de Manuel da Costa Pinto, que retoma a filiação aos moralistas franceses, já apontada por Sartre. Em todas as outras obras de comentadores podemos confirmar as outras influências, especialmente em Jean Sarocchi, Arnaud Corbic e Roger Grenier.

<sup>64</sup> Há numerosas contribuições, como as de Jacqueline Levi-Valensi, no que diz respeito o expediente formal de Camus. Entretanto, me refiro aqui ao procedimento lógico que o autor adota em *Le mythe de Sisyphe*.

<sup>65</sup> SARTRE, J. P. *Tribute to Albert Camus*, originalmente em *The Reporter Magazine*, February 4, 1960, p. 34. Recolhido também por BREE, G. *Camus: a collection of critical essays*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1962, pp. 173-175.

<sup>66</sup> cf. MS II, p. 121.

<sup>67</sup> Diz Descartes a respeito da noção de ordem: “L'ordre consiste en cela seulement que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent (*Resp. aux Iles objections*, IX, p. 121).

<sup>68</sup> DESCARTES, R. *Recherche de la vérité*, X, p. 521 APUD GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: ed. Mouton, 1953, vol 1, p. 53

sujeito – “eu” –, cujo papel preponderante na passagem que determina a co-incidência entre pensamento e existência na argumentação cartesiana, advém da impossibilidade de negação, como algo que permanece fora, inclusive, do domínio de ação do *Malin Génie*. Segundo o comentário de M. Guérault, é por uma espécie de *reductio ad absurdum* que Descartes engendra a auto-fundamentação da subjetividade reflexionante.

A “Redução ao Absurdo” é um modo clássico de argumentação já explicitado em Aristóteles, mais precisamente nos *Primeiros Analíticos*, II, 4 (57a, 36 até 57b, 17). Ele consiste em partir da suposição de uma conclusão que se sabe falsa para refutá-la pela impossibilidade de serem mantidas as premissas nas conseqüências delas derivadas. Camus demonstra conhecer tal forma e a utiliza em *Le mythe de Sisyphe*, justamente na caracterização do “Absurdo” tomado no sentido lógico: “De même encore une démonstration par l’absurde s’effectue en comparant les conséquences de ce raisonnement avec la réalité logique que l’on veut instaurer”<sup>69</sup>.

Este é o sentido de evidência no léxico camusiano. Embora a evidência desempenhe um papel preponderante no seu pensamento, não há em sua obra uma explícita definição do que entende por isso. Entretanto, vê-se que, posteriormente, Camus chama evidente ao que se apresenta como inegável dentro de um argumento, ou seja, que não pode ser suprimido sob pena de se cair num absurdo lógico. Dessa forma, descreve sua análise como uma coleção de evidências, e não cessa de dizer que nada há de original<sup>70</sup>. Do mesmo modo, a importância do ponto de vista ético não reside em tais premissas tomadas em si mesmas, “mais dans les conséquences qu’on peut en tirer”<sup>71</sup>. De modo análogo ao cartesiano, o movimento argumentativo termina por desvelar o que dizemos constituir o núcleo duro do ente humano, e se desenvolve a partir da evidência que acompanha a impossibilidade de negação de um atributo.

---

<sup>69</sup> MS II, p. 120.

<sup>70</sup> MS II, p. 109: “Encore une fois, tout ceci a été dit et redit. Je me borne à faire ici un classement rapide et à indiquer ces thèmes évidents. Ils courent à travers toutes les littératures et toutes les philosophies. La conversation de tous les jours s’en nourrit. Il n’est pas question de les réinventer.”

<sup>71</sup> MS II, p. 110.

Assim, vejamos aquilo que, a partindo do movimento de redução ao absurdo que procura fixar elementos irreduzíveis entre si, Camus elabora em seu discurso antropológico.

#### 4.2.1.2. O conceito de subjetividade

A noção de moderna de sujeito, tal qual é problematizada, analisada e defendida por diversos autores, tem sua origem freqüentemente associada à subjetividade nascente no *cogito* cartesiano. O sujeito se funda a partir de uma re-flexão que se descobre como condição de possibilidade de todos os atos de uma consciência, e que portanto, seria sua instância primordial e originária, desempenhando, assim, o papel de *subjectum*, o que subjaz. Desse ponto inicial, desenvolveram-se inúmeras abordagens da noção de sujeito que se perfazem, em linhas gerais, pelo modo de tratamento – seja se alinhando para radicalizar certos elementos, ou em críticas das mais diversas naturezas –, dessa espécie de primazia de uma auto-consciência subjacente<sup>72</sup>.

O que é fundamental ressaltar é a inflexão que as noções de sujeito e subjetividade sofrem a partir da reflexão de S. Kierkegaard, uma vez que ela se mostrará absolutamente necessária para o quadro geral das filosofias da existência, e, de maneira especial, para o pensamento de Albert Camus. É importante apontarmos, desde já, que a influência do pensamento kierkegaardiano sobre o de Camus mostra-se, a nosso ver, muito maior do que uma influência de matriz fenomenológica husserliana, decisiva em Sartre e Heidegger, por exemplo. O que é relevante desde *Le mythe de Sisyphe* é menos uma preocupação com as estruturas da consciência, que abrem uma miríade de questões que nunca, ou quase nunca, são tangenciadas por Camus, e mais o aporte ético que citamos desde o início.

---

<sup>72</sup> A relação com a idéia de sujeito como auto-referência está amplamente presente na filosofia pós-cartesiana. Não nos é possível aqui, refazer um histórico da noção, mas, antes, ressaltar um fundo comum. Conferir, para uma maior distinção dos desdobramentos, o capítulo *A questão do sujeito*, IN: D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais* (trad. Benno Dischinger), São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002, pp. 122-174.

A inflexão kierkegaardiana enquadra-se num registro de crítica ao viés idealista e transcendental do pensamento hegeliano<sup>73</sup>. Para Kierkegaard, o indivíduo concreto, para quem os problemas éticos e a questão de sua relação para com Deus são urgentes, se desvanece no grande sistema de Hegel. É, então, necessário resgatar uma dimensão individual que comporta uma interioridade que não faz a experiência de identidade com a esfera exterior<sup>74</sup>. Não basta, portanto, uma auto-fundamentação pela atividade do intelecto, para se estabelecer o sujeito em toda sua multiplicidade de elementos, nem tampouco para se apreender aquilo que tem de mais íntimo e que é, justamente, a preocupação e interesse que tem por si mesmo e pela própria existência<sup>75</sup>. Percebe-se que aquilo que o autor dinamarquês encontra como algo a ultrapassar é justamente uma definição de existência individual fornecida pela identidade abstrata fundamentada nos princípios de identidade de não-contradição – aos moldes da definição cartesiana –, que é incapaz de captar a relação afetiva que o indivíduo tem para com sua própria existência:

“Se se compreende pelo *eu* do *cogito* um único homem particular, a frase não prova nada: *eu* sou pensante, *ergo* eu sou, mas se eu sou pensante não é uma maravilha que eu seja, isto já está dito, e, então a primeira parte da proposição diz mesmo mais que a última. Se então se compreende pelo *eu* que reside no *cogito* um único homem particular existente, a filosofia grita: Loucura, loucura, não está em questão aqui o meu *eu* ou o teu *eu*, mas o *eu* puro. Mas este *eu* puro não pode portanto ter outra existência senão uma existência conceitual, que significa portanto a conclusão da proposição, então nada é deduzido porque então a frase é

---

<sup>73</sup> Note-se o papel que desempenhou Trendelenburg, cujas aulas foram marcantes para Kierkegaard, na crítica a Hegel.

<sup>74</sup> Neste sentido, são muito eloqüentes as palavras que abrem o prefácio de *Ou bien... ou bien*: “Talvez, caro leitor, tu tenhas alguma vez duvidado um pouco, malgrado tudo, da exatidão da célebre tese filosófica a qual diz que o exterior é o interior e o interior (é) o exterior? Talvez tenhas tu mesmo, guardado um segredo que tu sentias que era muito caro, em seu prazer ou em sua dor, para ser comunicado a um outro?” KIERKEGAARD, S. *Ou bien... ou bien...* (trad. F. et O. Prior et M. H. Guignot), Paris: Gallimard, col Tel, 1943, p. 5.

<sup>75</sup> Este é o ponto nevrálgico da constituição da subjetividade kierkegaardiana tal qual ela é apresentada no *Post-scriptum às migalhas filosóficas*. Conferir a análise de André Clair em seu introdutório contudo denso, *Kierkegaard – existence et éthique*, Paris: PUF, 1997. O capítulo IV – The Dialectic of Faith IN HANNAY, Alastair. *Kierkegaard*, Londres: Routledge, col. The arguments of the philosophers, 1982, pp. 90-156 é indispensável para um comentário sobre a noção de subjetividade no autor dinamarquês.

uma tautologia. (...) Naturalmente ele [o sujeito] pensa, mas ele pensa tudo, ao contrário, em relação consigo mesmo que tem um interesse infinito pela existência “<sup>76</sup>.

O que se desenha no pensamento kierkegaardiano como elemento originário para uma subjetividade existente é uma ligação afetiva, ou, como diz o filósofo, “patética”, que se dá em solo comum aos desdobramentos do sujeito, e que o acompanha necessariamente. Devemos notar que a influência da reflexão kierkegaardiana no pensamento de Camus é evidente, não só pela caracterização da subjetividade, como veremos, mas também pelo que nos diz o próprio autor, e, ainda, por elementos de sua biografia.

Em *Le mythe de Sisyphe*, Camus analisa algumas posturas filosóficas sob a seção *Le suicide philosophique*. Ao tratar da posição de Kierkegaard, assim o descreve: “De tous peut-être le plus attachant, Kierkegaard, pour une partie au moins de son existence, fait mieux que de découvrir l’absurde, il le vit”<sup>77</sup>. A presença do pensador dinamarquês é constante, quer nas ocorrências de seu nome, quer nas suas citações, sobrepondo-se às citações de outros pensadores que o autor passa em revista<sup>78</sup>.

Do ponto de vista histórico, sabe-se que nos anos que precederam a publicação de *Le mythe*, Camus debruçou-se bastante sobre Kierkegaard. No comentário crítico presente no segundo tomo da edição da obra camusiana, da *Bibliothèque de la Pléiade*, Louis Faucon apresenta os livros de Kierkegaard como uma das leituras mais relevantes feitas por Camus naquele período<sup>79</sup>. Na cronologia apresentada no tomo I por Roger Quilliot, Kierkegaard está presente entre as leituras

---

<sup>76</sup> KIERKEGAARD, S. *Post-Scriptum aux miettes philosophiques* (trad. Paul Petit), Gallimard, 2002, pp. 268-269.

<sup>77</sup> MS II, p. 116.

<sup>78</sup> O nome de Kierkegaard aparece 31 vezes em *Le mythe de Sisyphe*, só ocorrendo menos que o de Kafka, a quem Camus dedica um estudo que é anexo ao *Le mythe*. Apenas a título de comparação Dostoiévski, cuja presença é constante no ideário camusiano, aparece somente 19 vezes. De certa forma podemos também dizer que a influência de Kierkegaard também entra pelo pensamento de Chestov, que dedicou estudos inteiros à obra do dinamarquês, e que também é analisado por Camus em *Le mythe*.

<sup>79</sup> cf. II, pp. 1410-1412. L. Faucon alude a uma passagem dos *Carnets* (23 de setembro de 1937) sobre a obra *Migalhas filosóficas*, na qual Camus se interessara sobre algumas considerações da noção de “paixão”.

feitas por Camus de 1936 até 1942, de maneira quase ininterrupta<sup>80</sup>. Se este é o pano de fundo teórico que conforma a reflexão camusiana sobre a noção de sujeito, cumpre passarmos agora ao seu conteúdo.

#### 4.2.1.3. Subjetividade em Camus

Embora não conheçamos ocorrência do termo *subjectivité* na obra camusiana, a presença de “algo” no homem que seja irreduzível a qualquer outra noção é fundamental para a existência mesma do problema que ele denomina Absurdo. Se o Absurdo é a diferença e a distância entre o homem e sua condição, torna-se absolutamente necessário falar sobre o que há nele e que não pode ser recoberto totalmente pela noção, ou pela caracterização, de sua existência. É importante salientar que, embora não haja menções explícitas do termo “subjetividade”, aquilo que Camus julga ser o núcleo do ente humano, e que foge às tentativas de reduzi-lo a outra categoria, desempenha verdadeiramente em seu pensamento o papel de elemento subjacente (*subiectum*). É “isto” que subjaz ao homem, para além da sua existência efetiva que é condição de possibilidade tanto do problema advindo da crise de sentido existencial, conforme já aludimos, quanto das possíveis atitudes frente ao problema e, no limite último, daquilo que Camus nomeia Revolta. Dessa forma, pensamos ser legítima a consideração do que Camus descreve como resíduo ou sobra do encontro entre o homem e sua existência como verdadeira subjetividade.

Por outro lado, podemos considerar que a opção pelo não-uso do termo “sujeito”, e de seu correlato “subjetividade” – termos extremamente comuns na literatura existencial, sendo assumidos ou refutados –, é derivada de uma opção primeira, qual seja, de afastar-se de um léxico filosófico comprometido com todo um desenvolvimento histórico de problemas, de natureza epistemológica, por exemplo, que não se fazem importantes para Camus.

---

<sup>80</sup> cf. I, pp. xxx-xxxiii. Conferir também o relato da gênese de *Le mythe* em GRENIER, Roger. *Albert Camus, soleil et ombre*, Paris: Gallimard, 1987, pp. 103-114.

Se é de fundamental importância pensar a caracterização da subjetividade nas reflexões de Camus, não há entre seus intérpretes um tratamento específico que vise delinear explicitamente seus contornos. Mesmo a obra de M. Melançon<sup>81</sup>, que resulta em uma boa coleção de referências das obras de Camus, separadas por categorias e conceitos, não apresenta a noção de “subjetividade”, tampouco a de “sujeito”. A noção de “interioridade” também não conta com referências. O termo “homem”, que é preferencialmente utilizado como sinônimo daqueles, subsume uma série de relações com outras noções, mas nenhuma delas persegue o que seria o ponto nevrálgico e que estaria na origem da tensão homem-existência. A. Corbic<sup>82</sup> e J. Sarocchi<sup>83</sup> refazem o percurso da análise que revela a existência como absurda, sem se deterem na explicitação dos caracteres últimos do homem camusiano. Parece-nos que apenas R. Solomon dispensa mais tempo em analisar o que seria subjacente à declaração humana de absurdidade da existência, sobretudo em seu capítulo dedicado a *Le mythe de Sisyphe*<sup>84</sup>, muito embora seja impreciso sob vários aspectos<sup>85</sup>.

#### 4.2.1.4. Subjetividade como Páthos

No movimento empreendido até aqui, procuramos mostrar de que modo Camus vai desenhando as estruturas do problema do Absurdo, bem como as vias pelas quais o homem rompe com a mera existência presa à cotidianidade e ascende à consciência dessa existência como problema. Assim, se o Absurdo nasce para Camus da impossibilidade de acordo fundamental entre o homem e o mundo, de sua condição existencial e os elementos que aí estão presentes, faz-se necessário recorrer a uma análise mais cuidadosa daquilo que constitui o homem e que, em última análise, escapa ou aponta para fora de sua condição como sustentáculo de sua exigência por sentido.

---

<sup>81</sup> MELANÇON, Marcel. *Albert Camus: analyse de sa pensée*, Montréal: La société de belles-lettres Guy Maheux inc., 1978.

<sup>82</sup> CORBIC, Arnaud. *Camus, l'absurde, la revolte, l'amour*, Paris: L'Atelier & Ouvrières, 2003.

<sup>83</sup> SAROCCHI, Jean. *Albert Camus*, Paris, PUF, 1968 e também *Variations Camus*, Paris: Atlantica-Séguier, 2005.

<sup>84</sup> SOLOMON, R. C. *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. 34-59.

<sup>85</sup> Solomon chega a ignorar o fato de que *L'homme révolté* seja um desenvolvimento necessário das questões colocadas em *Le mythe de Sisyphe*, declarando a obra de 1951 como um livro que não deveria ter sido escrito (cf. *op. cit.*, p. 8).

A nosso ver, aquilo que na análise camusiana não encontra plena satisfação é, justamente, o que podemos chamar de um *Páthos* próprio, uma ligação afetiva do homem, um sentimento que, ao desejar a si mesmo infinitamente manifesta-se em uma miríade de aspectos subsumidos nos que se seguem e que ultrapassam as categorias da condição humana. É também o que aparece como resultado da analítica existencial: “Je tire ainsi de l’absurde trois conséquences qui sont ma révolte, ma liberté et ma passion”<sup>86</sup>. A própria marcha da análise é sintetizada pelo autor como “partie d’une conscience angoissée de l’inhumain, la méditation sur l’absurde revient à la fin de son itinéraire au sein même des flammes passionnés de la révolte humaine”<sup>87</sup>.

Chegamos, então, ao núcleo do pensamento antropológico de Camus. Se a existência se configura como Absurda, é porque há uma incongruência entre o homem e sua própria condição. A incongruência se dá necessariamente entre dois pólos que se chocam, mas não se recobrem ou não podem ser reduzidos um ao outro. Aquilo que detém esta característica de irredutibilidade no homem é seu desejo incessante, que se manifesta em modos que veremos adiante. Entretanto, como apontamos, o pensador encontra o centro da subjetividade numa paixão que não encontra termo, já que não se efetiva. Visto retroativamente, o próprio Camus pôde dizer que “le Mythe est très exactement un essai de définition passionnée.”<sup>88</sup>. Há no homem um substrato de paixão, desejo e vontade que, para o autor, o define. Devemos notar que é o próprio pensador que estabelece a sinonímia entre *passion*, *désir*, *appétit*, *appel* e *volonté*<sup>89</sup>, como poderemos ver nas citações que se seguem.

Sobre tal noção é muito elucidativo o que diz G. Lebrun, seguindo uma genealogia grega da noção de Paixão, que filia tal elemento à imperfeição ontológica: “Portanto, não existe paixão num sentido mais amplo se não houver mobilidade, imperfeição ontológica. Se assim for, a paixão é

---

<sup>86</sup> MS II, p. 145.

<sup>87</sup> MS II, p. 145.

<sup>88</sup> *Carta a Francis Ponge*, II, p. 1666.

<sup>89</sup> Obviamente, há ocorrências destes termos nas quais o autor se refere às paixões, vontades ou desejos como afecções ou vontades de outro tipo. Em geral, tais ocorrências aparecem no plural, indicando facilmente sua distinção.

um dado do mundo sublunar e da existência humana”<sup>90</sup>. É exatamente isso o que Camus encontra no homem ao excluir as categorias da existência. Se a existência humana pode ser dita Absurda é por conta de dois fatores, a saber, que a *Passion* do homem não se identifica com as categorias existenciais, se resolvendo ou se identificando a elas, e que não pode ser excluída ou abstraída sem que o homem mesmo se dissolva ou desapareça por completo. Assim, a paixão pode ser dita signo de imperfeição humana, na medida que é desejo que não se pode obter. E como ela é incessante em si mesma, permanece por toda a existência, constituindo “tout ce qu'il y a d'irreductible et de passionné dans un coeur humain”.<sup>91</sup>

Há tal desejo no homem porque tal identidade com os caracteres de sua existência lhe falta. Como diz Platão no Banquete<sup>92</sup>, desejo é desejo do que não se tem. A dimensão patética que se revela no interior do homem completa o que anteriormente dissemos sobre a individuação. Cada indivíduo é o conjunto de categorias genéricas da existência, acrescido de sua subjetividade desejante que se dá apenas em se considerando uma existência singular particularmente.

Cumprir ver, agora, como o *Páthos-Passion* se desdobra na experiência existencial de três maneiras distintas, a saber, paixão pela vida, paixão pela unidade e, por fim, paixão pelo entendimento. Antes, devemos dizer que as diversas expressões da paixão como cerne da subjetividade desvelam facetas da imperfeição ontológica do homem. Essa *Passion* incessante existe porque existem imperfeições no seio do humano. Falha epistêmica, falta de identidade e ausência de infinitude. Assim, há uma duplicidade do discurso camusiano, cujos termos não podem ser desmembrados. O discurso sobre o homem como *Páthos* desvela sempre uma propriedade positiva em contraponto das propriedades negativas próprias à existência. É dessa forma que aparece aquilo que é o homem: no esforço de dispor os elementos da existência humana, emerge também aquilo que

---

<sup>90</sup> LEBRUN, Gérard. “O conceito de paixão” IN: *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 380.

<sup>91</sup> MS II, p. 139.

<sup>92</sup> cf. PLATÃO. *O banquete*, 201d – 212c. O diálogo de Diotima e Sócrates é paradigmático e dispensa maiores comentários. Apenas cumprir dizer que, sob este enfoque, o homem camusiano é profundamente erótico.

lhe escapa; a deficiência ontológica em seu ser sempre em potência não consegue ser plena realização de si mesmo como “ato puro”<sup>93</sup>.

#### 4.2.1.4.1. Paixão pela vida

A *Passion* pela vida constitui-se como o vínculo entre o homem e sua existência, enquanto contraponto fundamental à finitude que lhe é própria. Se o que pretendemos ressaltar, como cerne da subjetividade em Camus, é uma certa “atração afetiva” que lhe é inerente, uma expressão dessa paixão é a que se dá pela própria vida, à qual o existente não consegue furtar-se. Existe, então, uma ligação afetiva, um “attachement d'un homme à sa vie”<sup>94</sup>, na qual “il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde”<sup>95</sup> e que lhe constitui. O fato é que a paixão pela vida se baseia naquilo que podemos chamar de “recusa da morte”, fazendo com que haja uma diferença, um divórcio entre uma subjetividade entendida como desejo, que é potência de realizar-se sempre, e a existência que se apresenta finita. Este é um tema altamente recorrente na obra de Camus, seja em seus ensaios filosóficos e líricos, seja nas obras de cunho declaradamente literário ou dramático. Em todos eles há “un amour passionné et ‘païen’ de la vie”<sup>96</sup>. O próprio filósofo dirá em *L'envers et le endroit*: “Là était tout mon amour de vivre: une passion silencieuse pour ce qui allait peut-être m'échapper, une amertume sous une flamme. Chaque jour, je quittais ce cloître comme enlevé à moi-même, inscrit pour un court instant dans la durée du monde”<sup>97</sup>.

---

<sup>93</sup> A expressão da finalidade do desejo humano como ato puro, ou expressão correlata, é recorrente nas filosofias da existência. Sartre, por exemplo, assim expressa a meta humana: “Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio Para-si em Em-si Para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-Em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus”. SARTRE, J-P. *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica* (trad. Paulo Perdigão), Petrópolis: Vozes, 1997, p. 750.

<sup>94</sup> MS II, p. 102.

<sup>95</sup> MS II, p. 102.

<sup>96</sup> QUILLIOT, R. *Lumières et ambiguïtés de la trajectoire camusienne* IN: MATTÉI, Jean-François & AMIOT, Anne Marie (orgs.). *Albert Camus et la philosophie*, Paris, PUF, 2000, p. 189.

<sup>97</sup> EE II, p. 44. Note-se que o nome do conto é “Amour de vivre”.

Desse ângulo, é por causa dessa paixão pela vida que o autor pode declarar a finitude, categoria própria à existência, como uma das faces da absurdidade. É essa paixão inegável que não se pode eliminar sem que se elimine uma das dimensões fundamentais daquilo que é o homem. Uma das expressões dessa ligação afetiva que o homem tem com sua própria existência é a manifestação dessa paixão pela vida que ultrapassa as categorias da existência. É possível formular este processo de uma forma silogística, lembrando que o modo próprio da argumentação de Camus é o de redução ao absurdo, ou prova por absurdo, que consiste em mostrar absurdas as conseqüências derivadas da tese oposta. Assim o formulamos: se o homem não tem uma atração afetiva com sua existência, não tem tal *páthos*, a morte não se apresenta como problema e a finitude não é elemento de problematização da existência. Mas a finitude, enquanto categoria própria à existência exerce uma ameaça ao homem que se lança para sua existência apaixonadamente. Segue-se que há no homem um apego afetivo em relação à sua existência, caso contrário a morte não poderia ser pensada como ameaça. Acerca desse aspecto, é interessante lembrar a análise de Camus sobre o cristianismo, como tentativa de apresentar, antecipadamente, uma resposta ao problema da morte, isto é, a possibilidade de ressurreição e vida eterna<sup>98</sup>.

Para além da construção argumentativa, é importante resgatar algumas citações de Camus acerca da relação patética com a vida: “Sur tous les problèmes essentiels, j'entends par là ceux qui risquent de faire mourir ou ceux qui décuplent la passion de vivre”<sup>99</sup>; também “nous prenons l'habitude de vivre avant d'acquérir celle de penser”<sup>100</sup>; o Absurdo, não depende então “de la volonté de l'homme mais de son contraire qui est la mort”<sup>101</sup>.

Também em *Noces*, as considerações sobre a morte apresentam-se sempre marcadas pelo signo do confronto e do indesejável: “Il ne me plaît pas de croire que la mort ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée. Je ne dis pas que c'est un pas qu'il faut franchir: mais que c'est

---

<sup>98</sup> cf. HR II, pp. 443-446.

<sup>99</sup> MS II, p. 99.

<sup>100</sup> MS II, p. 102.

<sup>101</sup> MS II, p. 145.

une aventure horrible et sale”<sup>102</sup>. Deve-se, então, “être entier dans cette passion passive, et le reste ne m'appartient plus”<sup>103</sup>. Vislumbramos a partir deste ponto, o lugar preponderante que a *Passion* pela vida ocupa em relação à questão da finitude, como dupla condição de possibilidade: de juízo negativo de absurdidade da existência, por constituir seu contraponto, mas também de todo discurso positivo sobre a tentativa de engendrar um *éthos* que lhe seja condizente, em resposta ao problema. O aspecto positivo da *Passion* que confronta a finitude está sempre presente na elucidação da relação homem-mundo. Podemos conferir na resenha que o autor faz de “*A náusea*” sua recusa a Sartre de um tipo de argumento que declara a vida como absurda, porque a vida é ruim<sup>104</sup>. O que Camus diz é que a vida é ruim porque comporta a possibilidade e o desejo de felicidade, embora não seja possível realizá-la definitivamente. Não há em Camus, como por exemplo em Kierkegaard, a consideração da possibilidade somente como fonte de vertigem, mas como expectativa de felicidade.

Desse modo, em *Le mythe de Sisyphe*, Camus relaciona intimamente o discurso sobre a felicidade com o discurso sobre o Absurdo<sup>105</sup>, na medida em que a análise sobre a existência fornece os caracteres constituintes da condição humana, que irão servir à construção de um *éthos* que venha a exprimir sua ascese e, de certo modo, sua finalidade. Assim, essa exigência apaixonada pela manutenção da vida precede, cronologicamente, todas as outras. A morte não se oferece simplesmente como uma categoria à qual o homem se dobra e aceita; mas, sobretudo o Absurdo nasce a partir da oposição e do confronto entre o infinito desejo humano e a impossibilidade de efetivação numa vida finita. Portanto, não podemos concordar com M. Melançon, ao sugerir que Camus vai gradativamente aceitando a lógica da finitude<sup>106</sup>; antes, a constituição do homem camusiano se dá no conflito sem fim do Absurdo, que cessaria com a aceitação e assimilação da categoria da finitude:

---

<sup>102</sup> N II, p. 63.

<sup>103</sup> N II, p. 63.

<sup>104</sup> cf. II, 1418-1419.

<sup>105</sup> MS II, p. 197: “On ne découvre pas l'absurde sans être tenté d'écrire quelque manuel du bonheur”.

<sup>106</sup> cf. *op. cit.*, p. 221.

“On ne peut nier pourtant que les hommes craignent la mort. La privation de la vie est certainement la peine suprême et devrait susciter en eux un effort décisif. La peur de la mort, surgie du fond plus obscur de l'être, le dévaste; l'instinct de vie, quand il est menacé, s'affole et se débat dans les pires angoisses”<sup>107</sup>.

O vínculo existente entre o homem e sua vida constitui um dos pontos fundamentais para a constituição da subjetividade tal como pensada por Camus, já que impera no mais íntimo do ente humano “cet insatiable besoin de durer”<sup>108</sup>

#### **4.2.1.4.2. Paixão por unidade - Paixão por si mesmo**

Se o Absurdo pode ser dito ruptura, é porque ele é separação do homem para com sua própria condição, como foi dito. Esta instaura a diferença no seio da existência humana. Assim, a separação e a diferença se dão de um duplo modo: a ruptura em relação à alteridade (o mundo) e em relação a si mesmo, visto que o eu é composto também pela totalidade de caracteres da existência; há diferença entre o homem e sua condição e entre o homem e si mesmo. Dessa forma, o Absurdo opõe-se ao desejo humano pela unidade íntima de sua experiência existencial, como exigência de unidade para consigo mesmo. Se o homem é também e em parte essa condição, a presença daquela diferença é promotora de uma divisão do homem para consigo mesmo.

Inicialmente podemos dizer que a expressão da subjetividade como *Páthos*, em se tratando de uma afecção por si mesmo, é uma das expressões mais privilegiadas que sobressaem em *Le mythe de Sisyphe* porque, embora possa ser separada das outras expressões, ela desempenha um papel primordial, já que as outras dimensões podem, de certo modo, ser capituladas num discurso de paixão por si mesmo em vista da unidade entre suas diversas paixões e sua existência<sup>109</sup>. Ainda assim, é possível relevá-la a fim de matizar propriamente sua especificidade, a saber, aquela

---

<sup>107</sup> RG II, p. 1032.

<sup>108</sup> HR II, p. 664.

<sup>109</sup> Cumpre observar que, embora a *Passion pour la vie* possa ser dita primeira, ela o é sob o ângulo cronológico, já que, para lutar contra o Absurdo é preciso estar vivo. Mas se a definição essencial de Absurdo se refere à divisão, o desejo de unidade é precedente logicamente.

“*passion essentielle*”<sup>110</sup>, atração afetiva pela identidade ontológica, pela unidade entre homem como desejo e a efetivação deste desejo na positividade. Como diz Van-Huy: “L’homme camusien se sent séparé non seulement d’avec le monde physique, le monde social et le monde métaphysique mais aussi d’avec son propre moi”<sup>111</sup>.

Assim, o Absurdo é metafísico<sup>112</sup> e não meramente psicológico. Ele define o modo de ser do homem. Não se refere a apenas um sentimento, mas a um estado de coisas no qual a experiência humana se desenrola. É a condição ou o estado de inadequação metafísica entre o homem e sua própria existência, e a definição engendrada por Camus aponta bem a oposição à *Passion* humana no sentido que aqui colocamos em destaque: “C’est ce divorce entre l’esprit qui désire et le monde qui déçoit, ma nostalgie d’unité, cet univers dispersé et la contradiction qui les enchaîne”<sup>113</sup>. Assim, a condição humana é Absurda porque está sob o signo da diferença, da fragmentariedade e da divisão; é o “divorce entre l’homme et sa vie, l’acteur et son décor”<sup>114</sup>, portanto, uma “fracture”<sup>115</sup>. O “cenário” (décor) no qual a experiência humana se desdobra é heterogêneo em relação a seu “ator”. É o que diz claramente Camus: “Si j’étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n’en aurait point car je ferais partie de ce monde. Je serais ce monde auquel je m’oppose maintenant par toute ma conscience et par toute mon exigence de familiarité”<sup>116</sup>.

É essa heterogeneidade a origem profunda do tema da “estrangeiridade”, tão caro à sua reflexão. Não há entre o homem e o mundo comunidade de objetos, nem de *Passion*: “Si l’homme reconnaissait que l’univers lui peut amer et souffrir, il serait réconcilié”<sup>117</sup>. Sendo assim, se o juízo de absurdidade que o homem emite sobre a existência repousa sobretudo na diferença, é porque há nele

---

<sup>110</sup> MS II, p. 114.

<sup>111</sup> NGUYEN VAN-HUY. *op. cit.*, p. 45. Nguyen van-huy propõe nesta obra, de maneira muito interessante, a leitura do problema camusiano a partir do tema de união-separação.

<sup>112</sup> Cf. MELANÇON, M. *op. cit.*, p. 19. Para Camus, o termo “metafísico” indica principalmente o caráter de supra-historicidade; cf também MELANÇON, M. *op. cit.*, p. 116.

<sup>113</sup> MS II, p. 135.

<sup>114</sup> MS II, p. 101.

<sup>115</sup> MS II, p. 136.

<sup>116</sup> MS II, p. 136.

<sup>117</sup> MS II, p. 110.

um profundo desejo de unidade. Tal desejo vai em direção à tentativa de superação da simultaneidade não-simétrica entre o homem e o mundo<sup>118</sup>. Não há somente separação, mas um espaço de vacuidade, cuja distância a superar constitui o percurso e o *éthos* próprio ao homem que se reconhece como absurdo: “Entre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé”<sup>119</sup>. Seu caráter explicitamente dicotômico dá origem então a um jogo de forças: “l'absurde est sa tension la plus extrême, celle qu'il maintient constamment d'un effort solitaire”<sup>120</sup>.

É desse modo, portanto, que o substrato humano, que deveria conferir síntese e identidade consigo a todas as experiências, é radicalmente cindido. De certa forma, embora não haja o tratamento da questão como um problema interioridade-exterioridade, pode-se dizer, a fim de clarificar a dimensão de união e separação própria ao problema, que a fratura entre o homem e sua vida é trazida, por sua imanência, para o domínio próprio da constituição do eu, e passa-se também à diferença para consigo mesmo.

Se a positividade e a efetividade do ente humano contribui para a formação própria da definição desse ente humano, a diferença para com a existência é internalizada; mais uma vez, não de maneira psicológica, mas metafísica ou ontologicamente: “Après l'absurde, tout se trouve ébranlé. Cette idée que 'je suis', ma façon d'agir come si tout a un sens [...] tout, cela se trouve démenti d'une façon vertigineuse”<sup>121</sup>.

Camus também explicita essa dimensão do Absurdo pela dualidade acordo e desacordo. O Absurdo é um “*désaccord fondamental qui sépare l'homme de son expérience*”<sup>122</sup>. Da mesma maneira que dissemos que a ruptura acaba por se instalar no âmago da constituição do ente humano,

---

<sup>118</sup> O termo “mundo” comporta, como já dito anteriormente, uma flutuação semântica na obra de Camus, mas que guarda sempre um traço de um “não-eu” metafísico, onde “eu” é tomado no sentido estrito que não comporta ou antes, deve ser distinguido da condição humana. Este “não-eu” presente nesta expressão alude exatamente àquilo que não pode ser identificado com a interioridade patética e se coloca como aquela alteridade irreduzível.

<sup>119</sup> MS II, p. 111.

<sup>120</sup> MS II, p. 139.

<sup>121</sup> MS II, p. 140.

<sup>122</sup> MS II, p. 177.

a relação do homem consigo mesmo é também expressão daquele desacordo fundamental. Atente-se para a íntima ligação que, novamente, Camus estabelece entre o problema, o movimento que visa solucioná-lo ou enfraquecê-lo, e a possibilidade de felicidade humana: “Qu'est-ce que le bonheur sinon le simple accord entre un être et l'existence qu'il mène? Et quel accord plus légitime peut unir l'homme à la vie sinon la double conscience de son désir de durée et son destin de mort”<sup>123</sup>.

A questão da separação e da ruptura, que pede um esforço unitário do existente, é um tema recorrente nas filosofias da existência, estando já presente em Kierkegaard. Todo o discurso antropológico deste pensador trata do homem como ente intermediário, composto e, por isso, dividido em si mesmo. Mas não se trata de uma de suas determinações, senão daquela que lhe é mais particular, já que sua subjetividade pode ser dita desejo e movimento em sentido contrário: “Cette nostalgie d'unité, cet appétit d'absolu, illustre le mouvement essentiel du drame humain”<sup>124</sup>. O esforço humano, como resposta e força oposta ao Absurdo, tem seu fundamento num desejo de síntese. É a correção do desnível e da diferença que o homem deve ter em vista. Toda a tentativa, que posteriormente veremos, é de aproximar os pólos o máximo possível a fim de conferir cada vez mais, e sem nunca chegar a termo, a unidade que estabeleceria uma simetria entre sua interioridade patética e sua exterioridade. Desse modo, podemos dizer que o esforço em vista da efetivação do desejo de unidade tem como objetivo a elaboração da identidade ontológica do ente humano na medida em que é tentativa de reparação da diferença. Essa dimensão da *Passion* – desejo de unidade – deverá mostrar-se quando da descrição do *éthos* devido ao homem absurdo. Este pode, então, asseverar: “Je peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines, sauf ce désir d'unité, cet appétit de résoudre”<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> N II, p. 85. Deve-se perceber a profunda indissolubilidade daquilo que nomeamos como *Páthos* pela vida e por unidade/si mesmo.

<sup>124</sup> MS II, p. 110.

<sup>125</sup> MS II, p. 136.

#### 4.2.1.4.3. Paixão pelo entendimento

O terceiro aspecto ou modalidade da *Passion* humana refere-se à opacidade do mundo em relação à razão humana. Como veremos, Camus também se utiliza, aqui, de diversos termos, mas o cerne dessa experiência, contra o qual o desejo humano se choca, é a impossibilidade de o mundo e a lógica que rege a existência humana poderem ser subsumidos a princípios conformes à razão.

O problema trazido pelo Absurdo no que diz respeito à capacidade e os limites da cognição humana não é original de Camus. Podemos dizer que ele nos remete aos primórdios da filosofia mesma. Aquilo que sente nosso pensador pode ser expresso pela famosa passagem kantiana da *Crítica da Razão Pura*:

“Problemas como estes: se o mundo tem um princípio e um limite da sua extensão no espaço; se algures e talvez no meu próprio eu pensante há uma unidade indissolúvel e indivisível ou apenas o divisível e o transitório; se sou livre nos meus atos ou, como outros seres, sou conduzido pelo fio da natureza e do destino; se, finalmente, há uma suprema causa do mundo ou se as coisas da natureza e a sua ordem constituem o último objeto onde devemos deter todas as nossas considerações; problemas estes, pela solução dos quais, de bom grado, o matemático daria toda a sua ciência, porque esta não pode satisfazer os mais altos e importantes anelos da humanidade”<sup>126</sup>.

O que recebe acento próprio de nosso pensador é a relação frustrada e frustrante que nosso desejo de conhecer estabelece com seus objetos. Para Camus, o mundo em si é irrazoável, resistente às investidas humanas que busca de reduzi-lo a princípios puramente racionais, hostil à completa sistematização.

O pensador tem em mente a distinção legada por Leibniz e reafirmada por Hume<sup>127</sup>, e que podemos sintetizar dizendo que há dois tipos de conhecimentos próprios ao homem, a saber, os que advêm das relações entre idéias e aqueles problemas de fato. Sabemos que os primeiros gozam de necessidade lógica bem como de universalidade. Já estes, provenientes da experiência, são

---

<sup>126</sup> KANT, I. *op. cit.*, B 492.

<sup>127</sup> Problemas desenvolvidos sobretudo no par. 33 da *Monadologia*, de Leibniz, bem como no cap. IV da *Investigação sobre o entendimento humano*, de Hume.

contingentes e particulares. Ora, os problemas existenciais são pertencentes a esta última ordem. Como vimos, a contingência rege a existência, que não se adequa a princípios puramente racionais. Camus segue, também, a tradição de Kierkegaard que reafirma a impossibilidade de elaborar um sistema da existência<sup>128</sup>. É nestes termos que ele descreve a relação de nossa faculdade de conhecer com os dados da existência: “Si la pensée découvrait dans les miroirs changeants des phénomènes, des relations éternelles que les puissent résumer et se résumer elles-mêmes en un principe unique, on pourrait parler d’un bonheur de l’esprit”<sup>129</sup>.

Se o Absurdo está sempre como oposição ao projeto de felicidade humana, ele também o está pela obscuridade do mundo. O que se passa são fenômenos contingentes que não podem ser completamente subsumidos a um princípio único. Ora, é exatamente essa a definição de sistema que se tornou clássica a partir de Kant<sup>130</sup>. É assim que o Absurdo pode ser dito enquanto choque à *Passion* que move o entendimento humano. Estes dois pontos, o desejo de conhecimento e entendimento da experiência existencial e, por outro lado, a heterogeneidade desta última, são certezas irreconciliáveis: “Et ces deux certitudes, mon appétit d’absolu et d’unité et l’irréductibilité de ce monde à un principe rationel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier”<sup>131</sup>. E ainda: “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”<sup>132</sup>.

É elucidativo também acompanhar o comentário que Camus tece sobre Husserl, em *Le mythe de Sisyphe*<sup>133</sup>. A análise gira em torno do conceito de Intencionalidade. Através deste centro, o

---

<sup>128</sup> cf. KIERKEGAARD, S. *op. cit.*, p. 104 e seguintes.

<sup>129</sup> MS II, p. 110.

<sup>130</sup> Na “Doutrina do método”, Kant assim define 'sistema': unidade de conhecimentos sob uma idéia”. *op. cit.*, B 860.

<sup>131</sup> MS II, p. 136.

<sup>132</sup> MS II, p. 113.

<sup>133</sup> Não se trata de julgar a correção da análise camusiana embora, como nas “Notas e Variantes” diz L. Faucon: “L’analyse de Camus ne doit rien à Sartre: *L’imagination*, chap. IV, ‘Husserl’ (Alcan, 1936) et ‘Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl, l’intentionnalité’ (N.R.F., 1er janvier 1939), article repris dans *Situations I*.”. Mesmo o entendimento do idealismo transcendental como um certo “platonismo” de Husserl, tem seu eco em intérpretes de seu pensamento. Sobre isso, bem como a explicitação do pensamento e dos problemas do Husserl das *Idéias*, conferir PHILIPSE, H.

autor trata de estabelecer aquilo que julga ser um primeiro momento da filosofia fenomenológica. Ela é um “réapprendre à voir, diriger sa conscience, [...] elle veut être seulement une description du vécu”<sup>134</sup>. Neste aspecto, o método fenomenológico se aproxima das reflexões próprias ao pensamento absurdo: ele é descritivo e não lança fundamentos metafísicos. A consciência não constrói artificialmente grandes esquemas mas dirige-se à fixação de seus objetos: “pour reprendre une image bergsonienne, elle ressemble à l'appareil de projection qui se fixe d'un coup sur une image”<sup>135</sup>. Para Camus, entretanto, o homem absurdo não pode seguir os demais desenvolvimentos do pensamento fenomenológico; embora “à première vue, il semble bien que rien ainsi ne contredit l'esprit absurde”<sup>136</sup>, “Husserl parle aussi ‘d'essences extra-temporelles’ que l'intention met à jour et l'on croit entendre Platon”<sup>137</sup>. O homem absurdo é, de fato, movido por um desejo de unidade também do entendimento e de um apetite de absoluto. Entretanto, as raízes do Absurdo, entendidas como aquela diferença radical, não permitem a passagem, senão arbitrária e artificial, a entidades metafísicas que explicariam racionalmente a totalidade do vivido. A experiência humana das categorias como Finitude e Contingência, em patente choque com as diversas irrupções da *Passion* humana, não são simplesmente reconduzidas à ordem por um artifício racional. O existente faz, realmente, pelo Absurdo, experiência de um “univers indicible où règnent la contradiction, l'antinomie, l'angoisse ou l'impuissance”<sup>138</sup>.

Se este é o juízo do homem absurdo para com a fenomenologia, suas considerações para com a ciência não são muito diferentes. A ciência, entendida aqui sobretudo como a ciência natural moderna, consegue porventura elaborar constructos que descrevam, e mesmo expliquem, este ou aquele conjunto de fenômenos. Ainda assim, Camus vê dissolver tais conhecimentos ante a premência dos problemas existenciais que permanecem, ao menos parcialmente, ao abrigo de nossos

---

*Transcendental Idealism* IN: SMITH, B. et SMITH, D. W. (orgs.), *The Cambridge Companion to Husserl*, New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 239-322.

<sup>134</sup> MS II, p. 129.

<sup>135</sup> MS II, p. 130.

<sup>136</sup> MS II, p. 130.

<sup>137</sup> MS II, p. 131.

<sup>138</sup> MS II, p. 114.

expedientes racionais; eles não podem avançar a não ser através de construções que, para o homem absurdo, constituem construções ilegítimas<sup>139</sup>:

“Vous [os cientistas] me le [o mundo] décrivez et vous m'apprenez à le classer. Vous énumérez ses lois et dans ma soif de savoir je consens qu'elles soient vraies. Vous démontez son mécanisme et mon espoir s'accroît. Au terme dernier, vous m'apprenez que cet univers prestigieux et bariolé se réduit à l'atome et que l'atome lui-même se réduit à l'électron. Tout ceci est bon et j'attends que vous continuez. Mais vous me parlez d'un invisible système planétaire où des électrons gravitent autour d'un noyau. Vous m'expliquer ce monde avec une image. Je reconnais alors que vous en êtes venus à la poésie”.<sup>140</sup>

Na origem de todo impulso para o conhecimento está uma sede, um desejo de saber que, no entanto, não pode ser realizado em um conhecimento absoluto. Dito mais propriamente, à *Passion* absoluta por conhecimento não corresponde um objeto que lhe satisfaça. O problema fundamental não é simplesmente a tentativa e o erro na tarefa de esquadrihar o real; o que está no centro da crise, aquilo que constitui a principal falha epistêmica é que, por mais desenvolvido e refinado que seja o sistema, ele jamais pode superar a divisão e a diferença radical, causa do exílio em relação ao mundo no qual o homem se acha. Portanto, “toute la science de cette terre ne me donnera rien qui puisse m'assurer que ce monde est à moi”<sup>141</sup>.

Isso ocorre porque não é bastante ao homem que lhe sejam fornecidos alguns dados ou verdades e conhecimentos regionais. O que é frustrado no homem é o seu apetite de saber, sua paixão pelo entendimento que seria, enfim, possibilidade de superar ao menos a diferença epistêmica própria à condição humana. Embora Camus faça crítica da tentativa de elaboração de um sistema da existência humana devemos ter em mente que o pensador não é um apologeta do irracionalismo. Ele afirma nosso desejo de conhecer, bem como nossa faculdade cognitiva. A *Passion* que aqui relevamos é mesmo uma tendência epistêmica. O que ocorre é que esta não pode realizar-se efetivamente na completude de sua atividade cognitiva e de seu pendor unificador.

---

<sup>139</sup> cf. MS II, p. 111.

<sup>140</sup> MS II, p. 112.

<sup>141</sup> MS II, p. 112.

Façamos um breve comentário acerca do papel da consciência na filosofia camusiana. O termo está bastante presente em seus ensaios, e a manutenção e a atualização da consciência é uma tarefa importante para o homem que se reconhece numa existência absurda. Entretanto, devemos fazer uma ressalva. A consciência, e mesmo a auto-consciência ou consciência de si, não é a partícula fundante da subjetividade camusiana. É a este ponto que devemos prestar considerável atenção. Em vários momentos, Camus apresenta a ação da consciência; contudo, ela tem como sentido principal o “estar consciente de”, “ter sempre em mente”, “não perder de vista”, “ser cômico”. É neste sentido que o pensador pode falar de *éveil* da consciência<sup>142</sup>. Ela desperta para a estrutura e as categorias existenciais a fim de conhecê-las e aclará-las. Entretanto, ela não é fundadora do sujeito mas, antes, é responsável por atualizar no homem o conhecimento de sua condição<sup>143</sup>. Ela não medeia necessariamente as pulsões patéticas pela vida, pela unidade e por si mesmo ou pelo entendimento; ao contrário, aquilo que anima a consciência e renova o impulso do homem é *Passion essentielle*: é a vontade que mantém a consciência<sup>144</sup>.

Sobre isso, testemunham as considerações de Camus sobre a postura ou estado de espírito daqueles que desejam levar a análise do Absurdo às últimas conseqüências. Tais análises não podem ser meros “jogos de espírito desinteressado” mas, ao contrário, são movidas por uma ligação profunda do indivíduo para com o problema, para quem este não é uma simples questão epistemológica mas assume o caráter de problema verdadeiramente existencial:

“L'absurde commande-t-il la mort, il faut donner à ce problème le pas sur les autres, en dehors de toutes les méthodes de pensée et de jeux de l'esprit désintéressé. Les nuances, les contradictions, la psychologie qu'un esprit 'objectif' sait toujours introduire dans tous les problèmes, n'ont pas leur place dans cette recherche et cette passion”<sup>145</sup>.

Do mesmo modo, se seguirmos o modo de argumentação camusiana exposto anteriormente, podemos afirmar que a consciência individual não desfruta do atributo de

---

<sup>142</sup> cf. MS II, p. 106.

<sup>143</sup> cf. MS II, p. 189.

<sup>144</sup> cf. MS II, p. 145, nota.

<sup>145</sup> MS II, p. 103.

inegabilidade, do qual dispõe sua dimensão patética e desejante. É completamente possível pensarmos num estado no qual o homem, embora inserido na existência absurda e com todas suas categorias, não seja consciente (porventura até a sua morte) e não aceda jamais ao estado de consciência. O próprio pensador alude ao estado de pré-consciência do Absurdo<sup>146</sup>. Novamente, o Absurdo pode refrear o trabalho da consciência e da razão mas não pode deter sua *Passion*<sup>147</sup>. O problema que coloca o Absurdo é o de desnível e diferença entre o desejo humano e sua (im)possibilidade de realização, e não um problema propriamente epistemológico. A motivação da qual se origina e através da qual se mantém a investigação é, então, de outra ordem: “Question à poser: Aimez-vous les idées – avec passion, avec le sang? Faites-vous une insomnie cette idée? Sentez-vous que vous jouez votre vie sur elle? Que de penseurs reculeraient!”<sup>148</sup>. Não podemos concordar com J. Hengelbrock, que afirma que “o homem só sairia da situação absurda quando o conhecimento da própria existência correspondesse ao conhecimento da sua natureza”<sup>149</sup>. O problema humano não se reduz ao problema epistêmico: ainda que houvesse a possibilidade de completo conhecimento acerca da experiência existencial do homem, ainda restariam as outras facetas do problema a serem dirimidas.

Também ao comentar a narrativa do mito de Sísifo, Camus explicita o lugar que ocupa a consciência do herói. Esta é necessária e responsável pelo aspecto trágico da história, isto é, Sísifo sofre porque sabe, conhece sua situação e sua pena<sup>150</sup>. Mas a origem do problema e a sua situação de condenado, bem como as condições de possibilidade do aspecto trágico não residem em sua consciência, como veremos no capítulo seguinte, mas sim em seu ser essencialmente *passionné*.

---

<sup>146</sup> cf. por exemplo, MS II, p. 105 e seguintes.

<sup>147</sup> cf. MS II, p. 175. Podemos entrever aqui uma certa antecipação do que diz J. Wahl (*op. cit.*, p. 17) sobre a impossibilidade de total *epoché*.

<sup>148</sup> C II, p. 59.

<sup>149</sup> HENGELBROCK, J. *op. cit.*, p. 54.

<sup>150</sup> cf. MS II, p. 196.

#### 4.2.2. Choque e ruptura – O Absurdo como singular trindade

Pelo caminho percorrido até então, podemos ver que a condição do homem se mostra como absurda por conta do embate entre sua *Passion* desdobrada em três grandes formas principais, que não encontra na existência possibilidade de completude. Dessa forma, a existência humana é um campo de batalha entre esses dois pólos simultâneos mas não simétricos. Por fim, o que deve ficar claro é que Camus define o Absurdo como choque, ruptura e diferença entre duas forças ou, mais precisamente, entre uma força ativa – *Passion* – e a resistência “passiva” do mundo, que persiste em seu “silence déraisonnable”<sup>151</sup>.

Encontramos, então, o momento essencial do argumento presente na análise da existência empreendida por Camus: se o Absurdo nasce do conflito ao qual vimos assinalando, ele não reside nos extremos ou pólos – homem e mundo – mas, antes, é produto do encontro ou da presença comum de homem e mundo. Dito de outro modo, o Absurdo só pode ser dito de uma certa parte do homem, na medida em que ele é também sua condição, mas não pode ser identificado completamente a ele; não é o homem que é propriamente Absurdo. Da mesma forma, o mundo, seja enquanto *tópos* da experiência existencial humana, seja como a condição humana que se define a partir das categorias expostas acima, não pode ser dito, *per se*, Absurdo. Como dissemos, se houvesse a possibilidade de dissolução ou reconhecimento do homem nas estruturas de sua condição, simplesmente não haveria Absurdo. Em contrapartida, tampouco para o mundo ou para a ordem da finitude das coisas no plano do devir, bem como para seu aspecto radicalmente contingente, não há Absurdo. O Absurdo só pode vir a ser então, por um homem inserido, mas não identificado com as estruturas fundamentais de sua existência, justamente como um juízo de não-conformidade e não-reconhecimento, como um “jugement sur l'universe”<sup>152</sup> de sua existência.

---

<sup>151</sup> MS II, p. 117.

<sup>152</sup> MS II, p. 119.

É por conta disso que pensamos que a descrição exata do Absurdo alcança seu ápice na expressão “singulière trinité”<sup>153</sup>. O Absurdo é um terceiro termo, como uma substância composta de homem e mundo, que advém do encontro do homem *passionné* com um mundo hostil às investidas humanas:

“L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation. Sur le plan de l'intelligence, je puis donc dire que l'absurde n'est pas dans l'homme (si une pareille métaphore pouvait avoir un sens), ni dans le monde, mais dans leur présence commune”<sup>154</sup>.

E ainda:

“Je disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on en peut dire. 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. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde”<sup>155</sup>.

Insistimos sobre a definição do Absurdo nos termos de contradição essencial<sup>156</sup> entre dois pólos porque somente a partir da constatação de que ele é um terceiro termo é que surge a possibilidade de se pensar na elaboração de um projeto existencial, em vista da tentativa de superação ou, mais precisamente, de diminuição assintótica da experiência do Absurdo, como veremos no terceiro capítulo.

Por ora, cumpre seguirmos a análise de Camus em vista do problema colocado no umbral de *Le mythe de Sisyphe*, a saber, da relação de uma ação ou um hábito diretamente relacionado à constatação da absurdidade da existência, já que “à partir du moment où elle est reconnue, l'absurdité est une passion, la plus déchirante de toutes”<sup>157</sup>.

---

<sup>153</sup> MS II, p. 120.

<sup>154</sup> MS II, p. 120.

<sup>155</sup> MS II, p. 113.

<sup>156</sup> cf. MS II, p. 166.

<sup>157</sup> MS II, p. 113.



## 1. A refutação do suicídio

O percurso da análise que Camus empreende inicia-se, como vimos, a partir da relação necessária entre a pergunta pelo sentido e uma ação que corresponda às possíveis respostas. É nessa perspectiva que o suicídio é tomado como problema: como ação possível correlata à constatação da Absurdidade da experiência existencial. Assim, o desvelamento das estruturas do homem se dá para que a pergunta ética possa ser colocada em toda sua clareza e extensão: “Le sujet de cet essai (*Le mythe de Sisyphe*) est précisément ce rapport entre l'absurde et le suicide, la mesure exacte dans laquelle le suicide est une solution à l'absurde”<sup>158</sup>.

A posição de Camus sobre tal relação é capital para o desenvolvimento de seu pensamento. Se o suicídio é, como veremos adiante, refutado enquanto prática advinda da constatação de Absurdidade da existência, e se, para se manterem as premissas – que são as diversas manifestações da *passion* humana – o homem deve recusar a morte voluntária reafirmando sua condição, a necessidade de um novo *éthos* derivado dessa nova posição existencial torna-se urgente. Se se é sempre preso ao Absurdo por não ser possível eliminá-lo a não ser que se elimine a demanda humana por sentido, que é justamente o que se gostaria de preservar desde o início, cabe ao homem assumir sua verdadeira estrutura existencial e estabelecer novos paradigmas éticos condizentes.

O termo “suicídio”, no ensaio de 1942, possui duas acepções ou, dito de outro modo, Camus vislumbra a possibilidade de duas formas de suicídio como desdobramentos possíveis para o homem consciente do Absurdo: há o suicídio físico, e o que o pensador denomina “suicídio filosófico”, que corresponde a uma das seções do livro. Embora a análise dos dois tipos de suicídio seja feita separadamente, podemos dizer que Camus os rejeita em bloco, sendo possível dizer que a negação de qualquer forma de suicídio, como ação resultante da constatação de Absurdidade da condição humana, tem um núcleo argumentativo único.

---

<sup>158</sup> MS II, p. 101.

Antes de passarmos para o movimento de refutação do suicídio como solução ao Absurdo, cumpre descrever brevemente o que Camus denomina “suicide philosophique” que expõe claramente em sua definição:

“Je prends la liberté d'appeler ici suicide philosophique l'attitude existentielle. Mais ceci n'implique pas un jugement. C'est une façon commode de désigner le mouvement par quoi une pensée se nie elle-même et tend à se surpasser dans ce qui fait sa négation. Pour les existentiels, la négation, c'est leur Dieu”<sup>159</sup>.

Embora ele se refira aos existencialistas de maneira geral e analise, neste item da obra, o pensamento de Kierkegaard, Jaspers, Chestov e mesmo Husserl e Heidegger, não iguala suas posições indistintamente, como supõe A. Corbic<sup>160</sup>. O movimento empreendido por Camus deve ser visto como mais denso, posto que o fato de serem subsumidos a um único termo não se deve à supressão de suas particularidades, mas a um cerne comum. O centro da posição entendida pelo pensador como “suicídio filosófico” é a pretensão de superação do problema do Absurdo pelo salto a uma instância superior e abstrata – Deus, o Ser, a história ou, ainda, intuições puras –, o que constitui o esfacelamento do problema do Absurdo, ao invés de seu enfrentamento. Note-se que não nos interessa a correção ou fidelidade de Camus na descrição do pensamento dos autores citados. O que é de fundamental importância é aquela característica central que está na refutação do suicídio físico, a saber, a supressão da *passion* e da consciência humana na tentativa de ultrapassamento do Absurdo.

Embora a refutação camusiana do suicídio em seu sentido primeiro, de morte física de si mesmo, possa admitir certas diferenças de matizes, é possível reduzi-las a um argumento central que se articula em dois momentos, propiciado pela caracterização da subjetividade como *Passion*; isto é, o suicídio não pode ser derivado logicamente do Absurdo tal como Camus o conceitua, porque ou

---

<sup>159</sup> MS II, p. 128.

<sup>160</sup> cf. CORBIC, Arnaud. *Camus, l'absurde, la révolte, l'amour*, Paris: L'Atelier & Ouvrières, 2003, p. 71.

ele impossibilita o problema (ao invés de superá-lo ou enfrentá-lo), ou expressa uma resignação diante da condição existencial como Absurda ao aceitá-la, dissolvendo a exigência de sentido.

Para a explicitação do primeiro momento da argumentação, cumpre lembrar um aspecto importante da conceitualização do Absurdo: se ele é constituído pela presença comum da demanda humana e da impossibilidade de efetivação de seu desejo, o Absurdo nasce da simultaneidade não-simétrica, a que já fizemos referência no capítulo anterior. Assim, o Absurdo é o ponto de tangência entre homem-mundo, e não existe senão no seio dessa relação, portanto, não tem sua essência em apenas um dos pólos. Caso houvesse uma identificação para com o mundo, ou seja, a condição existencial experienciada pelo homem fosse outra que não a sua, simplesmente não haveria a ruptura que está no bojo do Absurdo: “Si j'étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait n sens ou plutôt ce problème n'en aurait point car je ferais partie de ce monde”<sup>161</sup>. Dessa forma, o primeiro momento da negação do suicídio – físico e filosófico – parte justamente da constituição do problema. Se o Absurdo é constituído pelos dois pólos, homem e mundo, em choque, o suicídio, como supressão de um dos termos que são condição de possibilidade mesma do Absurdo, não pode ser proposto como prática de solução ou mesmo de enfrentamento. Os atributos que Camus emprega ao falar do suicídio clarificam sua posição: ele é “fuite”<sup>162</sup>, “evasion”<sup>163</sup>, “saut”<sup>164</sup>. Dito de outra forma, “nier l'un des termes de l'opposition dont il [o Absurdo] vit, c'est lui échapper. Abolir la révolte consciente c'est éluder le problème”<sup>165</sup>. Num primeiro movimento argumentativo, o suicídio como corolário da constatação do Absurdo não se sustenta posto que, sem a presença do homem, o Absurdo como problema simplesmente não existe.

Se por um lado o primeiro movimento da argumentação contra o suicídio tem um aspecto predominantemente negativo, ou seja, o suicídio elimina um dos termos que constituem o problema impedindo seu aparecimento, o segundo movimento é majoritariamente positivo. O suicídio não se

---

<sup>161</sup> MS II, p. 136.

<sup>162</sup> HR II, p. 416.

<sup>163</sup> MS II, p. 100.

<sup>164</sup> MS II, p. 138.

<sup>165</sup> MS II, p. 138.

segue da constatação do Absurdo metafísico no qual o homem se encontra porque consiste numa aceitação do aspecto negativo da condição existencial. Se o Absurdo é a tensão que nasce da *Passion essentielle* e da impossibilidade de efetivação, o suicídio é uma aceitação<sup>166</sup> da fratura e uma supressão daquilo que o homem gostaria de preservar. Nesse momento da argumentação, o acento não está na dissolução do problema, o que interdita o suicídio como tentativa de solução; mas no suicídio como consentimento em relação à negação do que se queria afirmar. Se a *Passion* humana é oposta à morte, à opacidade do mundo e à diferença, o suicídio precipita aquilo que se quer negar ou superar<sup>167</sup>.

Está presente, já neste argumento, o aspecto dialético do novo *éthos* a ser proposto por Camus: o suicídio como solução simplesmente ignora o paradoxo da simultânea presença de afirmação e negação inerente à experiência do Absurdo<sup>168</sup>. O suicídio deve ser refutado por ser uma evasão ao problema mas também porque aniquila aquilo que, por constituir o núcleo do Absurdo, é o que o homem deseja preservar frente à sua condição ameaçadora. Assim, a tarefa do homem que se descobre absurdo contempla a duplicidade de sua condição, a fim de se manter fiel às suas premissas: “le suicide signifierait la fin de cette confrontation et le raisonnement absurde considère qu'il ne pourrait y souscrire qu'en niant ses propres prémisses”<sup>169</sup>; desse modo, não é apenas fuga, evasão ou covardia, mas negação de si mesmo<sup>170</sup>.

Encontra-se, aqui, um ponto importante da análise de Camus, a partir do qual outra questão se coloca: até então, a investigação se desenvolveu em busca da explicitação das estruturas da existência, a partir da pergunta pelo sentido e de sua relação com uma ação, o suicídio. Com a refutação, torna-se necessário investigar os caracteres possíveis. Se a tensão constituinte do Absurdo deve ser mantida, sob pena de extirpar a exigência de sentido humana, há a necessidade de investigar

---

<sup>166</sup> cf MS II, p.138.

<sup>167</sup> cf. MS II, p. 138.

<sup>168</sup> O *mésos* camusiano, entre a negação absoluta e a afirmação absoluta da condição e do homem, constitui o ponto principal do *éthos* desenhado em *L'homme révolté*.

<sup>169</sup> HR II, pp. 415-416.

<sup>170</sup> cf. HR II, p. 414.

novas possibilidades de existência, que não mais se furtam a considerar os ganhos da investigação precedente. O impedimento do suicídio como resposta tem como consequência a manutenção da tensão, que configura o Absurdo como ponto zero da *práxis* humana, que deve constantemente atualizar o “confrontement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité”<sup>171</sup> já que “constater l'absurdité de la vie ne peut être une fin, mais seulement un commencement.”<sup>172</sup>.

## 2. Os tipos Absurdos

Camus elabora então uma tipologia que visa clarificar os diferentes modos de existência a partir do extrato do caminho percorrido até então: “je tire ainsi de l'absurde trois conséquences qui sont ma révolte, ma liberté et ma passion”<sup>173</sup>. O que ele analisa são as possibilidades de existência a partir da dupla constatação da ausência de significação propriamente humana da existência e sua necessária manutenção que lhe é simultânea. Entram em cena as análises das três figuras ou tipos do homem absurdo, isto é, três imagens conceituais que manifestam modos possíveis de existência a partir da constatação do Absurdo como divórcio e da simultânea impossibilidade de escapar-lhe. São eles: o Don Juan, o Ator e o Conquistador<sup>174</sup>.

O problema principal, que as três figuras ilustram, é o de continuar existindo para além da possibilidade de um *éthos* pré-definido. Se do Absurdo não se segue o suicídio, segue-se, ao menos, a completa vacuidade de qualquer sistema valorativo que se pretenda absoluto e que possa fornecer

---

<sup>171</sup> MS II, p. 138.

<sup>172</sup> *Alger républicain*, 20 octobre 1938 IN: II, p. 1419.

<sup>173</sup> MS II, p. 145.

<sup>174</sup> J. Helgenbrock assinala a importância dessa passagem: “O sentido das seguintes ilustrações a atitude absurda, precisa-se a partir da noção kantiana de ‘Tipo’. Kant ensina que a substância da lei moral consiste na universalidade. Mas com tal universalidade, esta lei não dá bastante ajuda para a solução de um problema moral concreto. É aqui necessária uma instância mediadora que indique como num caso concreto, um problema moral deve ser relacionado com a lei moral e resolvido. Essa instância mediadora é o Tipo. [...] É neste sentido que se devem entender as ilustrações do homem absurdo em ‘Sísifo’”. HELGENBROCK, J. *Albert Camus – sentimento espontâneo e crise do pensar* (trad. Maria Luisa Guerra e Ivone Kaku), São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006, p. 100.

paradigmas *a priori*. A questão é que “maintenant, il s'agit de vivre”<sup>175</sup> sem que haja, de fato, uma justificativa que, inclusive, sustente uma ética:

“Mais que signifie la vie dans un tel univers? Rien d'autre pour le moment que l'indifférence à l'avenir et la passion d'épuiser tout ce qui est donné. La croyance au sens de la vie suppose toujours une échelle de valeurs, un choix, nos préférences. La croyance à l'absurde, selon nos définitions, enseigne le contraire”<sup>176</sup>.

Note-se que a situação derivada do Absurdo não é a de anomia ou de pura liberdade para a aceitação de qualquer moral; antes, é uma aporia, um estancamento. Frente ao Absurdo, toda ética que se pretenda erigir como axioma incontestável, é dogmática: “une foi pour toutes, les jugements de valeur sont écartés ici au profit des jugements de fait”<sup>177</sup>. Dessa forma, não se deve ver nos tipos que se seguem uma escala – ascendente ou descendente – das figuras mas, antes, as múltiplas facetas possíveis da ética do homem que se descobriu absurdo.

## 2.1. O Don Juan

A figura do sedutor, que mais se assemelharia a um colecionador de mulheres, serve a Camus, que sempre nutriu grande apreço por sua história<sup>178</sup>, como hipóstase de um dos principais *étiai* absurdos. Don Juan reúne todas as características do homem que é fundamentalmente desejanter de sentido, unidade e entendimento, mas que se vê no seio de uma existência que o priva de sua realização. O autor inicia sua análise de Don Juan e do donjuanismo estabelecendo uma caracterização importante: o personagem não deve ser visto como alguém que evolui numa seqüência de conquistas por ser carente de amor, antes, ele ama as mulheres com igual intensidade, e é justamente por esse motivo que busca a replicação de tais experiências. Don Juan é o protótipo da

---

<sup>175</sup> MS II, p. 146.

<sup>176</sup> MS II, p. 143.

<sup>177</sup> MS II, p. 143.

<sup>178</sup> Sempre foi de seu desejo escrever uma peça teatral a partir do tema. Entretanto, pensamos também que o gosto pela figura advém também do tratamento da imagem de Don Giovanni feita por Kierkegaard – em *Enter/Eller* que Camus, muito provavelmente, conhecia. Ainda assim, o Don Juan comentado por Camus é proveniente da obra de Molière e não da ópera de Mozart, com o libreto de Lorenzo da Ponte.

dinâmica própria da existência absurda justamente porque é desejanter sem fim da completa realização de seu amor e de suas exigências. Entretanto, como jamais consegue efetivar seu desejo infinito, assim como o homem absurdo “multiplie encore ici ce qu'il ne peut unifier”<sup>179</sup>.

Tanto a dinâmica de Don Juan quanto aquela do homem absurdo é a da repetição das experiências na tentativa de superar a esterilidade da existência fraturada pela replicação numérica das experiências de tentativa de unificação. Tem-se o ponto central deste tipo de *éthos* próprio ao Absurdo que é aquilo que Camus denomina ética da quantidade: “Ce qui Don Juan met en acte, c'est une éthique de la quantité, au contraire du saint qui tend vers la qualité. Ne pas croire au sens profond des choses, c'est le propre de l'homme absurde.”<sup>180</sup>. Ao exibir características como a Finitude e a Contingência como elementos constituintes da condição humana, o Absurdo destitui de sentido especial toda experiência particular; seu signo próprio é o do efêmero e do fugaz. Resta ao homem a tentativa – frustrada de antemão – de ultrapassar a vanidade das experiências existenciais por sua simples repetição: “il épuise le nombre et avec elles ses chances de vie”<sup>181</sup>.

O confronto entre Don Juan e a figura do Comendador, estátua de pedra que toma vida a fim de julgá-lo a partir da perspectiva de uma moral da Razão, é também mobilizado por Camus como sinal de inutilidade e inaplicabilidade de um *éthos* sistêmico e absoluto:

“que signifie d'autre ce commandeur de pierre, cette froide statue mise en branle pour punir le sang et le courage qui ont osé penser? Tous les pouvoirs de la Raison éternelle, de l'ordre, de la morale universelle, toute la grandeur étrangère d'un Dieu accessible à la colère, se résument en lui. Cette pierre gigantesque et sans âme symbolise seulement les puissances que pour toujours Don Juan a niées”<sup>182</sup>.

A análise de Don Juan é importante para assinalar uma nova modalidade de relação do homem para com a temporalidade no Absurdo. Se o homem é agora consciente de ser privado de

---

<sup>179</sup> MS II, p. 155.

<sup>180</sup> MS II, p. 154.

<sup>181</sup> MS II, p. 154.

<sup>182</sup> MS II, p. 156. Kierkegaard, em sua análise do Don Giovanni, de Mozart, também arrola o personagem do Comendador como o representante da dimensão ética em contato com o *passionné* Don Juan.

esperanças, o futuro se afigura como contingência radical e desenha o futuro como incerteza sem sentido. O *passionné* absurdo é aquele para quem já não existe amanhã<sup>183</sup>. Desse modo, o presente vai se apresentando como (único) momento privilegiado de ação, tal como será de fundamental importância para o Artista, tipo absurdo por excelência, como veremos.

## 2.2. O Ator

Os tipos que se seguem à explanação de Don Juan são, de certa forma, derivados deste. Contudo, Camus pretende ressaltar certas particularidades próprias a cada um desses tipos na medida que eles manifestam tais ou tais características das possíveis atitudes provenientes da constatação do Absurdo.

O próprio do tipo denominado Ator<sup>184</sup> é o que podemos denominar uma busca de apropriação quantitativa de si. Se na figura de Don Juan, Camus tipifica a tentativa do homem Absurdo de produzir uma efetivação maior de seu desejo pelo acúmulo de experiências amorosas, o Ator procura fazer o mesmo por meio da repetição quantitativa de experiências pela incorporação dos personagens. Camus acena para o fato de que os personagens assumidos manifestam a tentativa de assumir diversas modalidades de existências.

Esta figura recolhe num *éthos* próprio alguns dos problemas principais com os quais o homem absurdo deve lidar. Encarna uma “morale de la quantité”<sup>185</sup>: os personagens vêm ao encontro do desejo profundo de realização e efetivação da *Passion essentielle* em relação a si mesmo. O Ator é aquele que não podendo engendrar a unidade e a identidade profunda, radicaliza a multiplicidade como regra da existência: “car c'est son art, cela, de feindre absolument, d'entrer le plus avant possible dans des vies qui ne sont les siennes. Au terme de son effort, sa vocation s'éclaire:

---

<sup>183</sup> cf. MS II, p. 141.

<sup>184</sup> A palavra utilizada por Camus é “comédien”. Entretanto, tanto a tradução portuguesa, quanto as duas traduções brasileiras de *Le mythe* disponíveis, utilizam o termo “Ator”.

<sup>185</sup> MS II, p. 159.

s'appliquer de tout son coeur à n'être rien ou à être plusieurs"<sup>186</sup>. Também para ele, a finitude é um problema premente: “pour l'acteur comme pour l'homme absurde, une mort prématurée est irréparable”<sup>187</sup>.

A faceta do Absurdo que o pensador parece querer relevar aqui está relacionada à dinâmica própria do problema da aparência e da realidade em relação ao Absurdo. Se por um lado o Ator encontra nas representações uma prática em vista de forjar novas experiências existenciais fugazes – como as vidas dos personagens que só possuem ânimo enquanto representadas –, ao assumir radicalmente a farsa e o jogo como caracteres próprios, ele não só não ultrapassa ou combate, de fato, o problema, mas faz de seu *éthos* um simulacro de existência. Assim, o aspecto nevrálgico do tipo absurdo do Ator parece ser, como nos diz Camus, “à quel point il s'identifie à ces vies irremplaçables”<sup>188</sup>. O pensador quer indicar que buscar a identificação com os simulacros existenciais pela mera repetição quantitativa é uma subversão dos resultados da análise do Absurdo. Ao invés de voltar-se sobre si, numa repetição de outro nível, ele escolhe forjar existências várias, quando o trabalho de criação deveria ter como objeto a si mesmo. O trabalho do Artista, que será posteriormente analisado, e que serve de paradigma ao *éthos* mais coerente e consistente do homem absurdo, é só analogicamente reproduzido pelo Ator: “ainsi l'acteur compose ses personnages pour la montre. Il les dessine ou les sculpte, il se coule dans leur forme imaginaire et donne à leurs fantômes son sang”<sup>189</sup>. Consume sua *Passion* na estética da representação quando deveria esculpir e forjar a si próprio. Em suma, o Ator ainda é a figura do homem que se descobre absurdo mas que não ultrapassa o domínio da repetição própria a uma ética quantitativa.

---

<sup>186</sup> MS II, p. 160.

<sup>187</sup> MS II, p. 162.

<sup>188</sup> MS II, p. 159.

<sup>189</sup> MS II, p. 160.

### 2.3. O Conquistador

A terceira figura ou tipo absurdo é o que Camus denomina Conquistador. É nessa figura que pensamos ser possível recolher vários aspectos que serão absorvidos pelo *éthos* que Camus julga o mais adequado ao homem absurdo. A referência ao trabalho de domínio – de si e de outros – contida na imagem evocada pelo nome desse tipo, remete a atributos importantes.

O Conquistador é o homem ciente das dificuldades e das implicações comunitárias de sua *práxis* – que deverá ser entendida como toda a comunidade humana. Ele também é cômico das estruturas que regem a existência e lhe conferem sua vacuidade própria. Assim, reconhece em sua ação um caráter preponderante na tarefa de enfrentá-la. E é este o ponto central desse tipo: ele é ativo, assume o ofício e o labor próprio ao homem absurdo, mesmo sabendo que “au bout de tout cela, malgré tout, est la mort”<sup>190</sup>, “les conquérants savent que l'action est en elle-même inutile. Il n'y a qu'une action utile, celle qui referait l'homme et la terre. Je ne referai jamais les hommes. Mais il faut faire ‘comme si’”<sup>191</sup>. Pela primeira vez aparece aquilo que será a marca fundamental do Homem Revoltado em sintonia com o ofício do Artista, a saber, fazer da tarefa de reconstruir sua experiência existencial, dentro dos limites que lhe são próprios, a sua meta e o seu objetivo último e constante:

“en face de la contradiction essentielle, je soutiens mon humaine contradiction. J'installe ma lucidité au milieu de ce qui la nie. J'exalte l'homme devant ce qui l'écrase et ma liberté, ma révolte et ma passion se rejoignent alors dans cette tension, cette clairvoyance et cette répétition désmesurée”<sup>192</sup>.

Na figura do Conquistador, Camus vai aproximando os elementos que constituirão, quando de seu desenvolvimento mais pleno na figura do Artista e na definição da Revolta, a única posição que julga efetivamente coerente. Se ao Conquistador já é possível reconhecer com clareza as estruturas da existência e, além disso, divisar a importância de sua ação positiva e vislumbrar qual deveria ser sua meta, ele não consegue ultrapassar a barreira da esterilidade e da vacuidade de suas

---

<sup>190</sup> MS II, p. 167.

<sup>191</sup> MS II, p. 166.

<sup>192</sup> MS II, p. 166.

ações. Para ele, a ação justa é só aquela que traz os resultados definitivos; é tudo ou nada. E como é consciente da impossibilidade de tal acabamento, nada cria: “La victoire serait souhaitable. Mais il n'y a qu'une victoire et elle est éternelle”<sup>193</sup>. A metáfora da conquista ganha, assim, seus contornos mais definidos. O Conquistador, tal como apresentado por Camus, deseja possuir, alargar seus domínios. O que a princípio é uma imagem geográfica, transporta-se para o domínio da existência<sup>194</sup>. Mas ele não ultrapassa a barreira paralisante da impossibilidade de sucesso total. A questão da assimilação do limite próprio ao homem, tão cara às posteriores discussões de *L'homme révolté*, se impõem neste momento como problema. O Conquistador deseja positivar sua *Passion* em vista da realização absoluta, sabe que deve ser esse o paradigma de sua ação mas sabe, simultaneamente, que sua tarefa é impossível. E não cria.

Camus diz claramente que “l'amant, le comédien ou l'aventurier jouent l'absurde”<sup>195</sup>. Mas esses tipos absurdos não esgotam o número de hipóstases possíveis do homem absurdo e, principalmente, não exprimem a mais legítima delas. Devemos ver neles a tentativa de, mantida a necessidade de continuar existindo frente ao Absurdo a partir da refutação do suicídio, reconhecimento e esforço *passionné* de superação da existência carente de sentido humano.

Contudo, se aquilo que há de mais central no homem é sua *Passion*, ela deverá estar presente como centro do novo *éthos* devido. Dessa forma, não podemos reduzir a *Passion* ao domínio do *éthos* quantitativo, como o faz M. Melançon<sup>196</sup>. Índice incontornável da amplitude e da importância da dimensão patética ao homem absurdo e à sua resposta existencial mais adequada à sua condição é a expressão de tal registro nas considerações que faz Camus em sua análise do mito do herói Sísifo.

---

<sup>193</sup> MS II, p. 166.

<sup>194</sup> cf. MS II, p. 166.

<sup>195</sup> MS II, p. 169.

<sup>196</sup> cf. MELANÇON, Marcel. *Albert Camus: analyse de sa pensée*, Montréal: La société de belles-lettres Guy Maheux inc., 1978, p. 41.

### 3. Sísifo como *passionné*

Embora, como dissemos, Camus analise as figuras de Don Juan, do Ator e do Conquistador e termine por desdobrar o novo *éthos* do homem absurdo alinhado ao fazer do artista, outra analogia perpassa o ensaio de 1942 e lhe dá o nome. O autor devota um excuro que encerra a obra<sup>197</sup> à narrativa e explicitação do mito grego de Sísifo. Se Camus faz dessa figura ícone da condição humana, deve ser possível ver nele os grandes traços que o autor aponta em sua análise existencial. Dessa forma, podemos dizer que a narrativa e a figura de Sísifo não apenas capitula a obra como imagem mestra da condição humana, mas apresenta também a *passion* como sua característica fundamental.

Ainda que o próprio autor apresente a diversidade de narrativas existentes sobre a história de Sísifo, recolhe delas algumas características principais que o configuram como “herói absurdo”. Relevamos duas que, por hora, mais nos interessam, a saber, (a) sua *Passion* como centro de sua motivação que o conduz a (b) assumir seu destino como seu afazer em vista de conformá-lo a si.

#### A

Como assevera o autor, aquilo que está no centro da postura do herói grego é “sa haine de la mort et sa passion pour la vie”<sup>198</sup>. Em uma das versões apresentadas por Camus, Sísifo pede, como prova de amor à sua esposa, que o deixe insepulto quando de sua morte. Ela o obedece e Sísifo então pede a Hades permissão para retornar ao mundo dos vivos e vingar-se de tal abominação. Ao voltar e deparar-se com o mar, o sol e as paixões dessa terra<sup>199</sup>, o herói encanta-se novamente pela vida e decide não mais voltar.

É de fundamental importância notar que, em todas as narrativas, Sísifo é movido pelo duplo movimento acima mencionado, que deve necessariamente acompanhar o homem absurdo. O herói mítico deseja a manutenção de sua vida e de seus prazeres e rechaça a vontade do deus que

---

<sup>197</sup> Excluimos aqui, o apêndice final sobre Kafka.

<sup>198</sup> MS II, p. 196.

<sup>199</sup> cf. MS II, p. 196.

para ele equivale à morte. Com isso, é Camus mesmo quem identifica no herói as características que fazem de Sísifo o grande símbolo da condição humana:

“On a compris déjà que Sisyphe est le héros absurde. Il l’est autant par ses passions que par son tourment. Son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie lui ont valu ce supplice indicible où tout l’être s’emploie à ne rien achever. C’est le prix qu’il faut payer pour les passions de cette terre”<sup>200</sup>.

## B

O final do ensaio *Le mythe de Sisyphe* é tão famoso quanto seu início. Camus termina a obra com o convite a imaginarmos Sísifo feliz, ainda que em sua condição absurda de um trabalho estafante e eternamente estéril. Contudo, a invitation aparentemente paradoxal, que parece romper com a linha narrativa do mito que se desdobra em paralelo com a condição humana sob o signo da diferença e do choque, está em plena consonância com o novo *éthos* apresentado por Camus como única alternativa possível ao homem absurdo consciente. Se a análise existencial desemboca no paralelo com o artista na medida em que propõe uma ascese criativa em vista de reconfigurar a mesma existência, a explicitação da narrativa mítica também termina por encontrar no castigo de Sísifo a possibilidade de re-significação de sua experiência. É tarefa semelhante à do artista – que por sua vez é paradigma ao homem revoltado –, que Camus atribui a Sísifo ao estabelecer sua relação com seu castigo (sua existência) como seu afazer:

“Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose. De même, l’homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes les idoles. (...) L’homme absurde dit oui et son effort n’aura plus de cesse. (...) Pour le reste, il se sait le maître de ses jours. À cet instant subtil où l’homme se retourne sur sa vie, Sisyphe, revenant vers son rocher, contemple cette suite d’actions sans lien qui devient son destin, crée par lui”<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> MS II, p. 196.

<sup>201</sup> MS II, p. 198.

Com isso queremos apontar que Camus já sintetiza, ao final de *Le mythe de Sisyphe*, os dois caracteres essenciais de seu discurso existencial que configuram, inclusive, o *éthos* do homem absurdo a construir, a saber, sua *Passion* fundamental que é seu cerne, como desejo, e o trabalho sobre si e sobre sua própria existência a fim de, mesmo limitada a princípio, pela impossibilidade de superá-lo, recriar a experiência do Absurdo em vista de compor seu destino como criação sua.

Se há, como dissemos, uma unidade profunda das obras de Camus em torno dos conceitos-chave de Absurdo e Revolta, deve ser possível identificarmos nas outras obras que orbitam ao redor do conceito de Absurdo a presença de outras figuras absurdas. Para além de *Le mythe de Sisyphe*, que é o ensaio estritamente conceitual, pertencem a este momento da reflexão camusiana, o romance *L'étranger* e a peça *Caligula*.

De fato, os dois personagens principais dessas duas obras encarnam exatamente a problemática fundamental do Absurdo, bem como um determinado *éthos* dele proveniente. É interessante notar como o autor nos apresenta essas posturas que compõem justamente o mosaico praticamente exaustivo do homem absurdo. Vejamos como.

#### **4. Meursault**

O personagem principal de *L'étranger* é um dos pontos altos da construção literária de Camus. Sua história é muito eloqüente na ilustração de uma existência patentemente sem sentido. Mesmo a escolha da forma de escrita pelo autor é pensada para exprimir a ruptura e a fragmentariedade: “La phrase est nette, sans bavures, fermée sur soi; elle est séparée de la phrase suivante par un néant. [...] Entre chaque phrase et la suivante le monde s'anéantit et renaît”<sup>202</sup>. Diversas interpretações da obra e do clima que a impregnam já foram feitas: mesmo Sartre analisou-a de um modo absolutamente fiel. Assim, não queremos rivalizar com as demais leituras de *L'étranger* mas tão somente mostrar como Meursault é uma das expressões mais finas do homem

---

<sup>202</sup> SARTRE, J-P, *Explication de “L'étranger”* IN: SARTRE, J-P. *Situations I*, Paris: Gallimard, 1947, p. 117.

absurdo. Para isso, escolhemos quatro momentos que pensamos ser explícitas manifestações de uma existência cujo sentido foi completamente esvaziado ou, antes, uma existência vivida a partir da constatação clara e distinta da ausência de sentido por conta do Absurdo.

O livro é predominantemente narrado pelo próprio Meursault<sup>203</sup> e começa com a famosa passagem sobre o falecimento de sua mãe que lhe é comunicado por um telegrama: “Aujourd'hui maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile: 'Mère décédée, Enterrement demain. Sentiments distingués'. Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier”<sup>204</sup>.

A incerteza sobre a data precisa da morte recente da mãe, que denota óbvio descaso por parte de Meursault é já o primeiro indício da desconcertante postura de absoluta falta de espessura de sentido da qual sua existência padece. Devemos notar desde o início que o personagem não sofre de uma patologia mental ou algo semelhante, o que simplesmente retiraria à narrativa seu exato peso de instanciação do Absurdo. O choque inicial pela ausência de inflexão sentimental de Meursault frente à morte de sua mãe não se deve a um desprezo puro e simples. De fato, para Meursault não há parâmetro ou paradigma a partir do qual as ações ou os acontecimentos possam ser colocados em referência, não há possibilidade de hierarquia ou juízo de valor numa existência radicalmente tomada pelo Absurdo.

Já no velório Meursault surpreende até mesmo os outros presentes. A cena se dá em uma das salas do asilo no qual sua mãe vivera. Camus explora aqui a dimensão descritiva de Meursault como aquilo que congrega as duas únicas posturas possíveis para o homem absurdo, a saber, a estrita descrição do vivido e a valorização sensorial. É por conta disso que a experiência existência tal qual contada por Meursault é pontuada apenas por suas impressões sobre o calor, sobre as dimensões espaciais dos lugares nos quais se encontra, das roupas, aspectos e aparências das pessoas que, por sua vez, não constituem uma camada sob a qual se abrigam significações profundas. O personagem

---

<sup>203</sup> O nome do personagem é formado pela quase simples justaposição das palavras “mer” e “soleil”, o que relewa sua sensualidade e sua ligação *naïve* com a natureza. Sobre as propositais incongruências que visam desconsertar a linha narrativa conferir o pequeno mas honesto *dossier* de Joël Malrieu IN: CAMUS, A. *L'étranger* - texte integral, dossier, Paris: Gallimard, Col. Folio Plus, 2004, pp. 125-174.

<sup>204</sup> Etr I, p. 1127.

esgota o mundo não porque o reduz artificialmente mas porque nada mais há a desvelar. Meursault leva a termo a atividade por excelência do homem absurdo tal qual explicitado em grande parte de *Le mythe de Sisyphe*: vivenciar e descrever<sup>205</sup>. O desejo de fumar ou beber café e o calor do sol escaldante na procissão não tem menos – nem mais, é importante dizer –, significação do que o funeral em si.

A mesma falta de espessura de sentido é demonstrada por Meursault quando sua namorada Marie lhe fala de casamento. O texto é expressivo:

“Le soir, Marie est venue me chercher et m'a demandé si je voulais me marier avec elle. J'ai dit que cela m'était égal et que nous pourrions le faire si elle le voulait. Elle a voulu savoir alors si je l'aimais. J'ai répondu comme je l'avais déjà fait une fois, que cela ne signifiait rien mais que sans doute je ne l'aimais pas. ‘Pourquoi m'épouser alors?’ a-t-elle dit. Je lui ai expliqué que cela n'avait aucune importance et que si elle le désirait, nous pouvions nos marier”<sup>206</sup>.

Novamente, é importante notar que a atitude de Meursault não se trata de uma declaração “moderna” ou “pós-moderna” sobre a falta de relação necessária entre casamento e amor ou, ainda, sobre a falta de importância do matrimônio: simplesmente, Meursault não enxerga haver, ali onde Marie vê uma escolha de vida importante, sentido que ultrapasse a mera faticidade. O vínculo com Marie é um gosto superficial da simples presença, mesclado com a atração sexual que irrompe em vários momentos, inclusive em alguns não tão convenientes, como em seu posterior julgamento. É novamente a dimensão sensória que não esvazia mas esgota o sentido das relações humanas, mesmo as que se pretendem mais profundas como o amor maternal ou de um casal.

Entretanto, o ápice do romance coincide justamente com a ação de maior impacto “ético”, se é que assim se pode chamar, já que não estão aí nenhum dos componentes próprios à deliberação ética. Nos referimos ao episódio central do livro que é o assassinato do árabe na praia. Convidado

---

<sup>205</sup> cf. MS II, p. 111.

<sup>206</sup> Etr. I, p. 1156.

por um amigo a hospedar-se numa casa de praia, Meursault, após um entrevero, termina por assassinar um dos árabes do grupo que os interpelara.

Camus faz toda a dinâmica do assassinato girar a partir do sol escaldante da praia que faz ferver a areia e desorienta Meursault. O sol que, refletido na faca sacada pelo árabe, o atinge em cheio. É o sol e o calor que enfurecem o personagem mais e mais a ponto de atirar no adversário. Assim, a narrativa envolve o personagem num desconforto dos sentidos que torna absolutamente desagradável sua presença em um ambiente hostil e agressivo. Em seu sensualismo extremado, Meursault dispara um e depois ainda quatro tiros sobre o inimigo já inerte. Novamente a razão é obliterada pela presença massacrante da carga sensória que, no caso, desperta fúria. Em todo momento que Meursault oferece uma justificativa para seu ato, é sempre o sol que é o elemento decisivo e desestabilizador. Contudo, jamais o personagem estabelece um juízo de valor sobre o assassinato. Durante todo o seu processo e julgamento, Meursault prefere calar-se por nada ter de importante a dizer<sup>207</sup>. Muito embora seus interlocutores vejam nele um homem mau, um anticristo<sup>208</sup>, o ponto é, novamente, não a maldade ou a simplicidade tola de um assassino cruel. Ao contrário, Meursault exibe a crueza que só pode advir da consciência da completa gratuidade da existência. Nada há de importante a dizer porque, de fato, nada há de importante. O vazio homogeneizante da ausência de sentido domina completamente sua existência, e não pode haver outro paradigma de ação que não a vacuidade. Como bem nota Sartre, “son héros n'était ni bon ni méchant, ni moral ni immoral. Ces catégories ne lui conviennent pas”.<sup>209</sup>

Um último momento que elucida o lugar de Meursault como figura ou tipo absurdo é um dos últimos instantes na prisão. Se até então o personagem era dominado por uma espécie de apatia e descaso incontornáveis, ao final Meursault dá mostras de seu único *páthos* realmente significativo:

“Et moi aussi, je me suis senti prêt à tout revivre. Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la

---

<sup>207</sup> cf. Etr. I, p. 1173.

<sup>208</sup> cf. Etr. I, p. 1776.

<sup>209</sup> SARTRE, J-P. *op. cit.*, p. 100.

première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternal enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore”<sup>210</sup>.

À espera de sua execução, por uma súbita revelação da estrutura existencial que lhe ocorre na cadeia com a tomada de consciência da *Passion* fundamental por felicidade e pela reconfiguração quase mística, porque instantânea e arrebatadora, do presente vivido como único espaço possível de realização humana, Meursault faz uma releitura dos caracteres sensíveis. Se a experiência do sol e do mar podiam ser nauseantes, a experiência das estrelas e da indiferença do mundo natural se converte em experiência de felicidade. A fraternidade sentida para com o mundo repentinamente é em parte a força de aceitação como seu domínio próprio, da qual o esforço re-valorativo deverá partir, como veremos adiante. Contudo, Meursault percebe-se disso já prestes a morrer, sem ter feito o percurso ascético proposto por Camus ao revoltado. Ele é uma figura absurda tanto porque tipifica a vacuidade crua quanto porque apercebe-se, ainda que subitamente, da possibilidade de uma felicidade possível.

## 5. Calígula

*Calígula*<sup>211</sup> é, talvez, um dos textos mais eloqüentes de Camus. No plano da obra, ela é a expressão dramática da noção do Absurdo e de suas facetas. Para o quadro geral da peça, o autor parte da vida do imperador romano retirada sobretudo da narrativa de Suetônio em seu *Vida dos doze Césares*. Para além das excentricidades que estão sempre ligados à figura de Calígula, como os relacionamentos incestuosos e seus arroubos de insanidade, Camus utiliza-se de seu temperamento intempestivo a fim de encarnar, sem obstáculos, a radicalização do Absurdo.

Assim como em *L'étranger* selecionamos alguns trechos mais significativos, há em *Calígula* algumas de suas falas que sintetizam todo o seu périplo e sua importância como figura absurda. E talvez como sua faceta mais terrivelmente sincera.

---

<sup>210</sup> Etr I, p. 1211.

<sup>211</sup> O nome do imperador é proveniente da palavra *caliga*, que significa “botina de soldado”.

Logo no início da obra, Calígula faz uma constatação chave para todo o desenrolar da trama: “Ce monde, tel qu’il est fait, n’est pas supportable”<sup>212</sup>. A fala ocorre pouco tempo após a morte de sua irmã e amante Drusila. Calígula então desaparece por alguns dias preocupando os senadores e, ao voltar, exausto, faz tal declaração a Hélicon, seu servo mais próximo.

Há nessa constatação uma dupla importância. Primeiro, na sentença do imperador se exhibe o núcleo da condição humana absurda. A ordem que rege o mundo e nossa condição, tal como ela é, opõe-se de tal modo ao homem que a experiência de existir é de uma radical contrariedade. Assim, a afirmação básica da qual parte o homem que se torna consciente de sua situação só pode ser, exatamente, um juízo de valor que declare sua oposição e seu descontentamento. A seqüência de acontecimentos posteriores ganha sua força justamente como uma resposta à condição humana insuportável e não pode ser mais encarada simplesmente como índice do capricho do imperador demente.

Derivada da constatação da absurdidade da experiência existencial humana é a opção de Calígula por radicalizar a regra e a lógica do mundo. Se a ordem de nossa condição é a de patente contradição sufocante inclusive do anseio humano por felicidade<sup>213</sup>, resta a tentativa de superação ou, aquilo que se mostra mais Absurdo, a elevação de tal lógica à sua última potência. No auge de sua lucidez e descontente com uma solução possível e não absoluta, Calígula opta pela segunda alternativa, já que é impossível ultrapassar plenamente a ausência de sentido, a fim de rivalizar com a absurdidade e fazer saltar aos olhos de maneira inegável a crueldade de nossa condição. Em outras palavras, já que não lhe é possível vencer o Absurdo de uma existência tornada vazia pela morte como sentença que recobre a todos, Calígula encarna a postura de colocar sua lógica em movimento num ritmo aceleradamente frenético: “Au demeurant, moi, j’ai décidé d’être

---

<sup>212</sup> Cal II, p. 15.

<sup>213</sup> cf. Cal II, p. 16.

logique et puisque j'ai le pouvoir, vous allez voir ce que la logique va vous coûter. J'exterminerai les contradicteurs et les contradictions”<sup>214</sup>.

O que se segue são atos que refletem tão somente aquilo que já é a ordem que domina a existência. Calígula deriva dela exatamente seus caracteres mais essenciais: o assassinato sem uma justificativa última a não ser a contradição com tal lógica, o medo, a investida contra os deuses e a tentativa de ser um deles. Calígula não tem medida ou, mais precisamente, faz da medida não-humana de nossa condição a sua medida. Nada mais justo, então do que postular o vínculo entre sua felicidade e o impossível. Para alguém que lucidamente aceita o Absurdo como sua norma às últimas conseqüências, sua *Passion* só pode se transformar em tirania e violência, para além de qualquer possibilidade de correção. Calígula não quer e já não pode tentar corrigir sua experiência, como Camus pedirá ao Artista. Para uma radicalidade sem medida, só é possível uma felicidade para além do domínio do humano e, portanto, impossível.

É assim que na boca de Calígula Camus coloca a maior e mais legítima exigência e, conseqüentemente, a maior angústia do homem absurdo na qual já se pode vislumbrar a reivindicação do revoltado:

“Tout a l'air si compliqué. Tout est si simple pourtant. Si j'avais eu la lune, si l'amour suffisait, tout serait changé. Mais où étancher cette soif? Quel coeur, quel dieu auraient pour moi la profondeur d'un lac? Rien dans ce monde, ni dans l'autre, qui soit à ma mesure. Je sais pourtant, et tu le sais aussi, qu'il suffirait que l'impossible soit. L'impossible”<sup>215</sup>.

Calígula não é louco. Ao contrário, é o mais lúcido e racional de todos os homens. Só assim ele consegue ser exatamente o que é, a saber, a encarnação da lógica do Absurdo elevada à sua máxima potência. Só a partir da extrema consciência da dinâmica da condição existencial humana é que se pode fazer justamente uma exigência obstinada daquilo que lhe falta. Calígula, como figura ou tipo absurdo, é aquele que hipostasia a aguda consciência da frustração de sua *Passion* mais fundamental mas que é detentor de um poder secular sem limite que lhe abre a possibilidade de fazer

---

<sup>214</sup> Cal I, pp. 22-23.

<sup>215</sup> Cal I, p. 107.

de sua vida – e da vida daqueles que o cercam –, a mais contumaz, e portanto a mais cruel, experiência do Absurdo. Nele confluem e se radicalizam ponto por ponto todas as possíveis facetas das demais figuras. Se as primeiras figuras são as arautas da repetição estéril e da aceitação da equivalência dos momentos e das vivências por sua vacuidade essencial, Calígula faz da ausência de sentido a regra última de sua ação e de seus decretos. Só dessa forma pode haver o remanejamento de valor quando, por exemplo, da comparação da importância do tesouro e das vidas<sup>216</sup>. Calígula atropela os juízos de valor com a lógica própria de sua condição. Consciente da isonomia promovida pela morte e pela experiência do sofrimento devido a impossibilidade de se conseguir o que se deseja, seja a lua ou a imortalidade, a fidelidade à ordem existencial (que é desordem para o homem tal qual ele a recolhe) torna-se a única possibilidade. Mas como já alertara Camus em *Le mythe de Sisyphe*, “Il y faut seulement une pensée injuste, c'est-à-dire logique. Cela n'est pas facile. Il est toujours aisé d'être logique. Il est presque impossible d'être logique jusqu'au bout”<sup>217</sup>.

Após as análises das figuras absurdas, inclusive nas expressões literárias e dramáticas, passemos à análise da figura mais absurda de todas: o Criador-Artista.

---

<sup>216</sup> cf. Cal I, p. 22.

<sup>217</sup> MS II, p. 103.



Antes de prosseguirmos em direção à análise da figura do Artista como o tipo paradigmático, que serve de modelo ou, antes, encarna o *éthos* plenamente coerente com a condição do homem que se reconhece Absurdo, alguns pontos devem ser recapitulados. A questão pelo sentido existencial é o ponto de partida da análise camusiana. A partir dela, Camus empreende uma análise das estruturas próprias ao homem. Em tal análise, o traço fundamental da antropologia camusiana é justamente a *Passion* fundamental, um desejo de ordem metafísica, pois diz respeito à própria constituição do ente humano. As manifestações deste desejo se evidenciam a partir do choque contra as estruturas constituintes da condição humana que não permitem a efetivação de tal *Passion*: ruptura e ausência de totalidade e unicidade da experiência existencial (Paixão por unidade), finitude (Paixão pela vida) e insuficiência cognitiva e irrazoabilidade do mundo (Paixão por entendimento).

A condição de embate entre a dimensão patética do homem e as estruturas de sua própria existência compõe aquilo que Camus denomina Absurdo, ou seja, é a condição de simultânea presença de desejo e de impossibilidade de sua efetivação. A partir do reconhecimento desta condição, que oferece um duro golpe à demanda humana por sentido, Camus retoma a questão pela validade da manutenção de uma existência patentemente absurda. Note-se que o suicídio aparece já no frontispício da reflexão camusiana na medida em que ele se apresentaria como ação correlata ao resultado da análise existencial. Camus refuta então o suicídio como ação necessariamente derivada da constatação do Absurdo: ele é uma fuga e, principalmente, um erro lógico na medida em que elimina justamente aquilo que desejaria manter, a saber, aquela *Passion* fundamental.

Dada a necessária manutenção da existência, a reflexão do autor deve se orientar para a constituição de um *éthos* condizente não só com os resultados da análise, o Absurdo, mas no qual também esteja presente a consciência do Absurdo, já que toda e qualquer ação humana deve levar em conta, sob o risco de trair-se, a consciência de sua condição no mundo. Devemos acrescentar aqui um aspecto que perpassa a reflexão camusiana. Num dos trechos de *Le mythe de Sisyphe*,

praticamente ignorado pelos seus comentadores, Camus aponta um viés de fundamental importância não só para o ângulo que aqui adotamos mas, segundo as próprias palavras do autor, também para todo o entendimento da questão e de seu posterior desenvolvimento: “Ces remarques n'ont rien d'original. Mais elles sont évidentes: cela suffit pour un temps, à l'occasion d'une reconnaissance sommaire dans les origines de l'absurde. Le simple ‘souci’ est à l'origine de tout”<sup>218</sup>.

Nas notas da edição crítica, R. Quilliot chama atenção também para as outras versões ou redações do mesmo trecho. Camus pareceu hesitar em relação ao significado da expressão “souci”, chegando mesmo a apontar uma possível proximidade com a noção heideggeriana<sup>219</sup>. Entretanto, na redação final, bem como nas edições definitivas, o autor parece ter se decidido por um sentido mais preciso. Chamamos atenção para esta passagem porque ela parece apontar que, por fim, Camus parece dizer que a questão de fundo de toda a análise, bem como de suas conseqüências, pode ser traduzida nos termos de uma reflexão sobre a preocupação, interesse ou cuidado de si. Não trataremos aqui de explicitar as relações com o histórico da noção. Contudo, é absolutamente legítimo inferir que aquilo que o autor esteja pensando esteja em estreita relação com a noção de “cuidado” de matriz helenística, mas precisamente, estóica e plotiniana. É ponto passivo o interesse de Camus pelo período, chegando a se concretizar em sua monografia ao final de seu curso universitário de Filosofia<sup>220</sup>.

Embora não nos interessem frontalmente as relações de Camus com o helenismo, abordar ainda que tangencialmente o conceito de cuidado, bem como seu horizonte de problemas, pode nos fornecer uma direção interpretativa interessante. Se o cuidado está mesmo na origem de tudo, a *Passion*, enquanto desejo proveniente de uma insuficiência e incompletude originárias, pode ser vista como motor primeiro num *éthos* que tenha como objetivo uma gradativa apropriação de si, uma

---

<sup>218</sup> HR II, p. 107.

<sup>219</sup> cf. II, p. 1433.

<sup>220</sup> cf. a monografia intitulada *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* IN: II, pp. 1224-1313 na qual o recurso a autores como Plotino, Porfírio, Epicteto e Marco Aurélio é explícito. Embora não nos interesse aqui desenvolver tais referências e suas influências, é significativo que elas existam e devemos tê-las no horizonte.

adequação de si e de sua experiência existencial tal como nas considerações dos estóicos e de Plotino. A exortação de Plotino a construir-se a si mesmo pode-se aproximar legitimamente do afazer do artista e do projeto camusiano tal qual nós enfocamos aqui, de um tratamento estético do problema existencial ou, dito mais precisamente, da relação profunda entre a figura do Artista e do Revoltado em quanto ao *éthos* próprio ao homem absurdo, tal como pensa Camus<sup>221</sup>.

### 1. A Figura do Criador-Artista

Como exposto no capítulo precedente, Camus examina alguns tipos ou figuras que representam possibilidades éticas ao homem absurdo, enquadrando-se na dinâmica de se estabelecer caracteres necessários ao *éthos* posterior à tomada de consciência do Absurdo. Entretanto, as figuras do Conquistador, do Ator e do Don Juan, bem como alguns tipos presentes nos romances e obras dramáticas não parecem ser suficientes ou, mais precisamente, não parecem hipostasiar radicalmente nem fazer desdobrar todas as conseqüências do homem que deve surgir a partir do Absurdo. É neste sentido que Camus finaliza a descrição e o exame dos tipos apontando que a postura mais absurda ainda está por analisar: “Et je n'ai pas encore parlé du plus absurde des personnages qui est le créateur”<sup>222</sup>.

A primeira dificuldade a considerar é a aparente indiferenciação da figura do Artista/Criador em relação às figuras precedentes<sup>223</sup>. J. Hengelbrock aponta exatamente nesta direção, dizendo mesmo que o homem revoltado é uma espécie de extensão da figura do Conquistador<sup>224</sup>. Por diversas vezes, o próprio Camus parece não conceder precedência ao Artista em relação às figuras analisadas anteriormente. Todos compartilham do mesmo problema e partem da

---

<sup>221</sup> Uma das mais interessantes passagens de Plotino acerca de uma ascese utiliza-se de uma imagem muito próxima da analogia com o Criador-Artista de que Camus faz uso: “Volta para ti e olha: se não vês ainda a beleza em ti, fazes como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela; retira uma parte, raspa, lustra, limpa até libertar as belas linhas do mármore; como ele, retira o supérfluo, retifica o que é oblíquo, limpa o que é sombrio para torná-la brilhante e não cessa de esculpir tua própria estátua”. En. I 6, 9, 6.

<sup>222</sup> MS II, p. 170.

<sup>223</sup> Como o próprio Camus o faz, utilizaremos “Artista” e “Criador” como sinônimos.

<sup>224</sup> cf. *op. cit.*, p. 111.

mesma inquietação fundamental, a frustração de sua *Passion* essencial. Contudo, o que pretendemos mostrar é que não só Camus diferencia o Artista das demais, como também faz convergir o seu ofício com a ascensão da Revolta, única postura logicamente plausível frente ao Absurdo, ao ponto de ser possível identificá-los, fazendo com que o Revoltado seja Artista, esteta da existência, nos moldes que o filósofo pensa o trabalho estético. O Criador não seria apenas um tipo, uma figura, no sentido de expor uma entre as distintas possibilidades que se abrem pela consciência do Absurdo existencial, mas subsumiria a própria vocação do homem frente à sua existência. Mas então quais os caracteres que compõem a mais absurda das figuras e o modo como Camus o compreende?

Com exceção do ensaio sobre Kafka e da narrativa mesma do mito de Sísifo, toda a terceira e última parte de *Le mythe de Sisyphe* é consagrada ao exame da figura do Artista e de seu ofício por diversas óticas. A própria parcela do livro dedicada a tal análise indicia o interesse que Camus nutre por tal posição. Devemos lembrar que, a exemplo de *Le mythe*, o périplo de *L'homme révolté* também desemboca nas considerações sobre a Arte, o Artista e sua relação justamente com a Revolta; as demais figuras do Don Juan, do Ator e do Conquistador simplesmente não estão presentes no desdobramento posterior do pensamento camusiano. Podemos vislumbrar deste modo uma certa convergência entre as posturas do Artista e do Revoltado, desde a organização das partes dos ensaios até a primazia que o Artista assume nos desenvolvimentos do pensamento de Camus, posteriores a *Le mythe de Sisyphe*.

Desde o seu ponto de partida, a figura do Artista já se aproxima dos problemas próprios do homem absurdo. Podemos dizer que eles compartilham a mesma inquietação<sup>225</sup>. Camus reforça o parentesco apontando como gênese do ofício do Artista exatamente a falta de clareza do mundo<sup>226</sup>. Ora, uma das dimensões do Absurdo é justamente proveniente do choque entre a *Passion* humana por entendimento e clareza: Camus não cessa de dizer sobre a opacidade do mundo, da qual decorre um estranhamento. A proximidade pelo compartilhamento dos mesmos problemas é exposta numa

---

<sup>225</sup> cf. MS II, pp. 173-174.

<sup>226</sup> cf. MS II, p. 177.

famosa e recorrente citação de *Le mythe*, na qual o autor reconhece o mesmo solo a partir do qual surgem o ofício do filósofo – portanto aquele que pensa o Absurdo –, e o do Artista: “Il n'y a pas de frontières entre les disciplines que l'homme se propose pour comprendre et aimer. Elles s'interpénètrent et la même angoisse les confond”<sup>227</sup>. Assim, Camus também pode dizer: “ainsi de la pensée et de la création. A peine ai-je besoin de dire que c'est un même tourment qui pousse l'homme à ces attitudes. C'est par là qu'au départ elles coïncident”<sup>228</sup>.

Assim como o autor aproxima a atividade criadora da atividade do pensamento, também faz deste uma potência essencialmente criadora:

“Penser, c'est avant tout vouloir créer un monde. C'est partir du désaccord fondamental qui sépare l'homme de son expérience pour trouver un terrain d'entente selon sa nostalgie, un univers corseté de raisons ou éclairé d'analogies qui permette de résoudre le divorce insupportable”<sup>229</sup>.

Entretanto, o que nos interessa por ora é mostrar como a figura do Artista é proposta e analisada por Camus na medida em que ele apresenta uma especificidade em relação às demais. Já antes da exposição dos tipos absurdos do Don Juan, do Conquistador e do Ator, o autor deixa em aberto uma distinção fundamental para construir não só o quadro no qual a distinção que perseguimos se insere, mas também para a validade da Revolta como postura legítima. Ao introduzir a questão do *éthos* próprio ao homem absurdo, o autor nos diz que “la croyance à l'absurde revient à remplacer la qualité des expériences par la quantité”<sup>230</sup>. Logo abaixo, Camus precisa o que significa a ética da quantidade trazida à luz pelo Absurdo: “Vivre le plus; [...] La morale d'un homme [absurdo], son échelle de valeurs n'ont de sens que par la quantité et la et la variété d'expériences qu'il lui a été donné d'accumuler”<sup>231</sup>.

---

<sup>227</sup> MS II, p. 177.

<sup>228</sup> MS II, p. 132.

<sup>229</sup> MS II, p. 177.

<sup>230</sup> MS II, p. 143.

<sup>231</sup> MS II, p. 143.

A moral ou o *éthos* autorizado pelo Absurdo a partir da tomada de sua consciência retira ao homem a possibilidade de esperança e de expectativa quanto ao futuro. Como já indicamos anteriormente, a própria relação com a temporalidade é afetada pela experiência do Absurdo, já que só lhe resta a experiência do presente, sendo que para além dele estão a Cotingência e a Finitude. Dessa forma, trata-se exatamente de aderir a uma ética da quantidade na qual, já que não há distinção ou espaço para uma escala de valores qualitativos, já que as ações são *a priori* homogêneas porque destituídas de sentido, a opção aparentemente mais coerente não é viver melhor mas viver mais. É este o plano de fundo que perpassa a exposição das figuras. Assim, se o Artista compartilha com os outros tipos absurdos dos mesmos problemas fundamentais de estranhamento do mundo, nele ainda está presente, em parte, o mesmo axioma ético. Contudo o Criador é dito por Camus como sendo a mais absurda das figuras<sup>232</sup>. A sua caracterização como tal é devida a três pontos principais, a saber, a radicalidade na experiência do Absurdo, sua fidelidade a ele e a sua abertura para o ultrapassamento da ética estritamente absurda, inaugurando o *éthos* definitivo para o homem que é o *éthos* da Revolta.

A princípio, se a experiência do Absurdo é exatamente a experiência da esterilidade da existência a partir da frustração da *Passion* fundamental, para Camus o Artista a radicaliza porque experimenta a esterilidade no seu próprio fazer. A criação artística, como sua atividade própria, insere-se num quadro no qual a finitude já está inscrita em seu próprio seio. O autor não cansa de recolocar o ofício do Artista dentro de seus limites, exibindo o paradoxo da criação sempre recomeçada e sempre finita. É também no interior de uma dinâmica de repetição, aos moldes daquela operada pelas outras figuras, que a atividade do Criador absurdo parece desenvolver-se. Contudo, caso seu ofício permanesse, no pensamento de Camus, exclusivamente dentro do regime da repetição estéril e de um *éthos* quantitativo, a figura do Artista nada teria a oferecer em relação à constituição do *éthos* próprio da Revolta. Mas este não é o caso; após as explicitações de similitude

---

<sup>232</sup> cf. MS II, p. 170.

entre o Artista-Criador e as outras figuras, Camus desenvolve uma parte positiva, ou seja, recolhe os aspectos efetivos de seu fazer. Se por um lado é possível dizer que seu *éthos* parte da crise própria a todo homem absurdo, o autor também dá sinais de que ele o ultrapassa.

Para além de vivenciar radicalmente as categorias da existência Absurda, Camus atribui ao Artista tarefas que ultrapassam a mera tentativa de esgotar a experiência existencial. Nos diz o autor:

“Travailler et créer ‘pour rien’, sculpter dans l'argile, savoir que sa création n'a pas d'avenir, voir son oeuvre détruite en un jour en étant conscient que, profondément, cela n'a pas plus d'importance que de bâtir pour des siècles, c'est la sagesse difficile que la pensée absurde autorise. Mener de front ces deux tâches, nier d'un côté et exalter de l'autre, c'est la voie qui s'ouvre au créateur absurde. Il doit donner au vide ses couleurs”<sup>233</sup>.

Estamos aqui no centro da descrição do fazer do artista em *Le mythe de Sisyphe*. A partir desta citação que consideramos de fundamental importância se desdobram os atributos principais do Artista e que acompanharão este tipo camusiano por excelência, até as última páginas de *L'homme révolté*. A dimensão ativa ou positiva do *éthos* do homem absurdo deve partir daquilo que aponta o autor em relação ao Criador.

A radicalidade da figura mais absurda se exhibe também na sua lucidez sem descanso. O Artista-Criador não tem esperanças sobre sua infinitude nem sobre a infinitude de sua obra. Ele cria consciente do nada, ou melhor, não obstante o nada. A imagem do esculpir em argila é muito eloqüente: apesar da plasticidade da matéria, ou talvez por causa dela, sua fragilidade se exhibe a cada momento. O esforço do Criador se deposita num suporte finito e frágil. Sustentar a consciência da Contingência e da Finitude parece ser tarefa própria do homem absurdo desde a sua descrição. Aqui Camus soma à consciência sempre alerta a obstinação do ofício. É importante perceber que, embora sua condição seja de impossibilidade de superar o seu registro, o autor não aponta jamais para uma atitude de resignação. A posição do Artista é complexa: não se trata de aceitação das categorias de sua existência mas também não é a simples reprodução quantitativa em vista do seu esgotamento.

---

<sup>233</sup> MS II, pp. 189-190.

Camus não propõe, na figura do Criador, um consumo da faticidade a partir da constatação de seu vazio.

Devemos atentar para aquilo que podemos dizer ser a primeira ocorrência do princípio de medida camusiano tão recorrente no desdobramento destas questões em *L'homme révolté*. Na caracterização do Artista, o autor insiste sobre uma dupla tarefa que lhe compete. Cabe à figura mais absurda radicalizar o choque mas também firmar posição a partir do reconhecimento de sua identidade profunda como um ente *passionné*. Desse modo, a postura que se prende radicalmente às raízes do problema do Absurdo não pode ser simplesmente a de repetição vazia ou esgotamento, o que equivale a uma aceitação de sua condição. A propósito de Don Juan, Camus nos dizia que ele “multiplie encore ici ce qu'il ne peut unifier”<sup>234</sup>. Ora, todas as posturas apresentadas até então não somente partem de uma espécie de aceitação das estruturas absurdas, como também derivam dela seu *éthos*. Contudo, o Artista, assim como caberá ao Revoltado posteriormente, deve encarnar um duplo ofício, a saber, de aceitar o Absurdo, já que não se pode furtar dele sob pena de contradizer a si próprio e à sua *Passion*, mas deve também exercitar a negação. Tal duplicidade presente no *éthos* do Artista-Criador é tão essencial que será um dos pontos principais da análise de *L'homme révolté*: Camus reprova exatamente a falta de medida das revoluções históricas que não percebem a contradição em que se enredam não somente ao afirmar ou aceitar obstinada e unilateralmente a fratura existencial, mas também em negar e rejeitar completamente toda e qualquer demanda e desejo humano por sentido. Negar e exaltar devem doravante fazer parte do homem radicalmente absurdo. Sob este ponto de vista, a presença de uma dimensão negativa obstinada começa por perfazer o caráter ativo deste novo *éthos*: “la pensée profonde de ce livre (*Le mythe de Sisyphe*), c'est que le pessimisme métaphysique n'entraîne nullement qu'il faille désespérer de l'homme – au contraire”<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> MS II, p. 155.

<sup>235</sup> CAMUS, A. *Lettre à Pierre Bonnel* IN: II, p. 1423.

Ainda na citação em questão, Camus aponta outro traço fundamental daqui em diante para a constituição de um *éthos* totalmente conforme à experiência do Absurdo em todos os seus aspectos. Ele deve sustentar a tarefa de exaltar e negar, simultaneamente, e conferir à experiência do vazio as suas cores. Faz-se presente aqui uma nova atribuição na construção do homem camusiano, que abrirá uma perspectiva profundamente original até então. É dever do Artista-Criador o trabalho de tentar imprimir na existência as suas “cores”. O que começa a se desenhar nesta citação chave é não só a acentuação da dimensão ativa do homem-artista camusiano mas que tal dimensão deve ser dedicada a impregnar a experiência existencial daquilo que é o propriamente humano.

Este atributo do novo *éthos* que vai se desenhando – e conseqüentemente se afastando das demais figuras absurdas –, é levado a seu ponto máximo com a idéia de que o ofício do Artista tem seu papel corretivo. Esta noção, que já aparece num ponto de desenvolvimento para além do embrionário, ganhará força em *L'homme révolté* na noção de Estilização, como veremos. Por ora, é importante ressaltar que o ofício do Artista-Criador se dê também como trabalho com objetivo corretivo da experiência existencial. Se “*créer, c'est ainsi donner une forme à son destin*”<sup>236</sup>, para o homem no seio do Absurdo sua criação só pode se dar no sentido de conferir sua forma *passionné* a seu destino. Sob este ponto de vista, o Artista se afasta mais uma vez das figuras precedentes pelo esforço em vista de recriar sua experiência. Devemos entretanto notar que a consciência do Absurdo não autoriza esperanças de superação. Mas não é isso o que propõe Camus. O aspecto mais importante da sua vocação à atividade corretiva que se fortalece com o decorrer de seu pensamento é justamente aquele que também queremos ressaltar aqui, a saber, o da ascese.

Diz Camus:

“De toutes les écoles de la patience et de la lucidité, la création est la plus efficace. Elle est aussi le bouleversant témoignage de la seule dignité de l'homme: la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile. Elle demande un effort quotidien,

---

<sup>236</sup> MS II, p. 192.

la maîtrise de soi, l'appréciation exacte des limites du vrai, la mesure et la force. Elle constitue une ascèse. Tout cela 'pour rien', pour répéter et piétiner”<sup>237</sup>.

A existência do limite, conferido pela estrutura existencial, não autoriza a pretensão à superação. Com isso, o foco da ação do Artista e, conseqüentemente, do homem revoltado, se dirige ao trabalho e à tarefa ela mesma, e menos para os seus resultados finais. A noção de cuidado a que fizemos referência acima, e que Camus reconhece estar na origem de tudo, vem ao encontro deste acento. Assim como o Artista deve ter como meta a efetivação sempre mais próxima de sua idéia, o novo *éthos* a ser construído deve ser direcionado à uma atividade sempre constante, renovada por aquela “*passion essentielle*”<sup>238</sup>, em vista da tentativa de sua realização, ainda que consciente de seu ser “para nada”, ou seja, de seu devir nadificante. Como se nota na grande citação que fizemos, a postura do Criador é a de lucidez e paciência por excelência. Nela se exprime exatamente a Revolta obstinada contra o Absurdo num esforço perseverante e diário. É daqui que brota o domínio de si e não simplesmente na repetição tal como apresentada por Don Juan e os demais tipos anteriormente explicitados. O cuidado e o domínio de si tornam-se não só consciência da esterilidade, mas deverão se concretizar numa dimensão ética ativa, como veremos adiante. Portanto o *éthos* do homem absurdo não deve ser um esgotamento mas, essencialmente, uma ascese.

Sobre a dimensão ascética da Revolta – e do Artista –, para além das considerações que faremos sobre sua natureza e sua conceituação, há um fragmento de *La peste* ao qual devemos fazer referência. *La peste* é justamente o romance daquilo que Camus denomina “ciclo da Revolta”. É a exposição romanesca que faz conjunto ao ensaio *L'homme révolté* e à peça *Les justes*. O livro conta a história de como a cidade argelina de Oran é sitiada pela peste bubônica que isola seus habitantes e os dizima pouco a pouco. Alguns, liderados pelo médico Rieux e por seu amigo Tarrou, formam uma comissão e uma força-tarefa para cuidar dos doentes, lidar com os cadáveres e planejar os rumos da cidade condenada. Em uma das conversas sobre a peste, Tarrou diz a Rieux:

---

<sup>237</sup> MS II, pp. 190-191.

<sup>238</sup> MS II, p. 114.

“Oui, j'ai continué d'avoir honte, j'ai appris cela, que nous étions tous dans la peste, et j'ai perdu la paix. Je la cherche encore aujourd'hui, essayant de les comprendre tous et de n'être l'ennemi mortel de personne. [...] C'est pourquoi encore cette épidémie ne m'apprend rien, sinon qu'il faut la combattre à vos côtés. Je sais de science certaine (oui Rieux, je sais tout de la vie, vous le voyez bien) que chacun la porte en soi, la peste, parce que personne, non, personne au monde n'en est indemne. Et qu'il faut se surveiller sans arrêt pour ne pas être amené, dans une minute de distraction, à respirer dans la figure d'un autre et à lui coller l'infection. Ce qui est naturel, c'est le microbe. Le reste, la santé, l'intégrité, la pureté, si vous voulez, c'est un effet de la volonté et d'une volonté qui ne doit jamais s'arrêter. L'honnête homme, celui qui n'infecte presque personne, c'est celui qui a le moins de distraction possible. Et il en faut de la volonté et de la tension pour ne jamais être distrait!”<sup>239</sup>.

Embora muitas interpretações desta obra sejam possíveis, a pertença dela ao registro das obras que explicitam a noção de Revolta não nos deixa afastar da aproximação mais evidente. O quadro do homem é exatamente aquele que tem por registro próprio a “peste”, ou seja, o Absurdo em toda sua extensão de fratura e choque contra a finitude e contingência. É este o plano geral no qual se desenrola a existência; o Absurdo é o “natural”, o já dado, a condição na qual o homem existe. Contudo, o homem não se resume a sua condição. A ele é possível uma ação e uma postura ascética em vista de, mesmo consciente dos limites, tentar promover a “saúde”. Mas Camus nos deixa claro que ela é fruto do esforço constante e incansável, fruto de um desejo sempre renovado, exatamente, de uma *Passion*.

## **2. A noção de Revolta em *Le mythe de Sisyphe***

Até este momento, retraçamos o percurso de Camus no sentido de descrever a figura mais absurda de todas, que é o Criador-Artista. Já se pode ver com alguma clareza as semelhanças entre o ofício atribuído ao Criador e as exigências próprias ao homem que se reconhece absurdo: ambos partem da mesma ruptura e da mesma simultaneidade não-simétrica entre seus desejos e suas

---

<sup>239</sup> P I, pp. 1425-1426.

respectivas realizações e se entregam a, conscientes dos seus limites próprios, plasmar seu material à sua imagem e semelhança. Tal proximidade se fortalece ainda mais com a descrição inicial da noção de Revolta já presente em *Le mythe de Sisyphe*.

A Revolta já aparece no ensaio de 1942 como um dos elementos resultantes ou produtos imediatos do Absurdo, tal como o descrevemos, ao lado da liberdade e da *Passion*<sup>240</sup>. Assim,

“l'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte. Elle est un affrontement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité. Elle est exigence d'une impossible transparence. [...] la révolte métaphysique étend la conscience tout le long de l'expérience. Elle est cette présence constante de l'homme à lui-même. Elle n'est pas aspiration, elle est sans espoir. Cette révolte n'est que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner”<sup>241</sup>.

Ainda que a noção de Revolta alcance seu ponto máximo de desenvolvimento em *L'homme révolté*, seus atributos principais já estão presentes aqui: ela é dita “*defi*”<sup>242</sup>, “*obstination*”<sup>243</sup> e “*confrontement*”<sup>244</sup>. Seu aspecto de resistência obstinada, cujo núcleo é exatamente aquele da ascese, já se faz presente desde a sua derivação do Absurdo. Devemos notar que a dimensão ativa da Revolta, que sob pena de contradição interna não pode ser uma resignação, já aparece como seu caractere fundamental. Do mesmo modo que o Artista-Criador, aquele que assume sua posição mais coerente, a Revolta, trava um conflito permanente com as categorias de sua existência sem deixar de sustentar sua exigência de adequação de sua experiência com sua *Passion*: não é menos que esse o significado da presença de si a si mesmo da qual fala Camus. O reforço sobre a idéia de um trabalho, um ofício, um fazer contínuo é também um sinal de importância dado ao processo, ao devir no qual a

---

<sup>240</sup> cf. MS II, p. 145.

<sup>241</sup> MS II, p. 138.

<sup>242</sup> MS II, p. 139.

<sup>243</sup> MS II, p. 137.

<sup>244</sup> MS II, p. 138.

Revolta se exhibe, mais do que num *télos* a atingir. Passemos agora à explicitação do conceito de Revolta tal como aparece no ensaio de 1951, *L'homme révolté*<sup>245</sup>.

### 3. A noção de Revolta em *L'homme révolté*

Como dito anteriormente, o ensaio faz parte daquilo que Camus denomina segundo ciclo, cujo centro ao redor do qual as obras orbitam é justamente a noção de Revolta. É em *L'homme révolté*, portanto, que a reflexão do autor sobre tal noção encontra seu paroxismo<sup>246</sup>. Para Paul Ricoeur, o livro “marcará fortemente a produção literária e filosófica dos próximos anos”<sup>247</sup>; para Franco Volpi, que o insere no histórico do conceito de niilismo, *L'homme révolté* é “um dos estudos mais lúcidos e profundos” sobre o assunto<sup>248</sup>.

O livro é uma continuação necessária do problema analisado em *Le mythe de Sisyphe* e deve ser visto em estreita referência a ele. Não só porque este termina com a abertura da perspectiva trazida pela Revolta como *éthos* privilegiado e que deve ser desenvolvido, mas também porque, segundo nossa perspectiva, a relação entre o Revoltado e o Criador-Artista, que já se assemelham e se articulam numa espécie de resposta única ao questionamento por qual postura o homem absurdo deve legitimamente assumir no ensaio de 1942, encontra seu pleno desenvolvimento no ensaio de 1951.

A partir do discurso antropológico de Camus a Revolta pode ser dita, em termos gerais, a postura de oposição consciente ao Absurdo. Se o homem é fundamentalmente sua *Passion* primordial cuja realização é impossibilitada por sua condição, a Revolta é a firmada consciente de

---

<sup>245</sup> Sobre a recepção do livro e as querelas subsequentes, conferir TODD, Olivier. *Albert Camus – uma vida* (trad. Monica Stahel), Rio de Janeiro: Editora Record, 1998, assim como ARONSON, Ronald, *Camus e Sartre – o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra* (trad. Caio Liudvik), Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

<sup>246</sup> A edição crítica da *Bibliothèque de la Pléiade* apresenta ainda outros pequenos trechos e textos ensaísticos relacionados ao ciclo da Revolta, como *Remarques sur la révolte*, ao qual também faremos referência.

<sup>247</sup> RICOEUR, Paul. *O homem revoltado (1956)* IN: *A região dos filósofos 2* (trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário), São Paulo: Loyola, 1996, p. 81.

<sup>248</sup> VOLPI, F. *O niilismo* (trad. Aldo Vannuchi), São Paulo: Loyola, col. Leituras Filosóficas, p. 103.

posição do desejo humano frente às estruturas existenciais que o negam. O sentido etimológico da palavra nos adianta um pouco de seu significado: “le révolté, au sens étymologique, fait volte-face. Il marchait sous le fouet du maître. Le voilà qui fait face”<sup>249</sup>. Podemos dizer então que a manobra de fundo que Camus opera é fazer da exigência e do desejo humano, que constituem o cerne da subjetividade, o primeiro axioma a partir do qual ele derivará todo o *éthos* do homem que se encontra no seio do Absurdo:

“Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. Ce monde a du moins la vérité de l'homme et notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même”<sup>250</sup>.

O ponto de partida de *L'homme révolté* é a reflexão sobre o *éthos* que se pode derivar do quadro no qual termina *Le mythe de Sisyphe*. É o também o questionamento ético que subjaz à questão pelo homicídio, em estreito paralelo com o problema do suicídio em *Le mythe de Sisyphe*: se o ensaio de 1942 inicia postulando o problema do suicídio como o mais premente para um existente sério, em *L'homme révolté* é o problema da possibilidade de legitimação do homicídio como ação pública dedutível do quadro do Absurdo que ocupa o primeiro plano. Assim, se a questão do suicídio leva a uma análise existencial em busca de suas estruturas profundas em vista de descobrir se a morte de si se segue como corolário da frustração de sentido, o problema da decorrência do homicídio como consequência de uma ética baseada na constatação do Absurdo e na Revolta subsequente deverá conduzir a uma investigação das origens e das estruturas básicas da Revolta, bem como de suas manifestações ao longo da história do homem. A passagem da noção de Revolta para o primeiro plano da reflexão é devido ao esgotamento ético ao qual o Absurdo conduz: o Absurdo por si só desautoriza os juízos de valor, impossibilitando a escolha: “l'absurde, considéré comme règle de vie, est donc contradictoire”<sup>251</sup>. Desse modo a busca por um ponto fixo a partir do

---

<sup>249</sup> HR II, p. 424.

<sup>250</sup> LAA II, p. 241.

<sup>251</sup> HR II, p. 418.

qual se pode erigir um *éthos* positivo frente ao Absurdo só pode se dar, embora partindo deste, não se reduzindo a este. É só a Revolta, como oposição – e que portanto é, simultaneamente, aceitação e recusa –, que pode se colocar como solo conceitual a partir do qual tal *éthos* pode se erigir:

“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'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte. [...] La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. Mais son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au coeur même de ce qui fuit et disparaît”<sup>252</sup>.

Assim, a perspectiva de análise em *L'homme révolté* é alargada em relação a *Le mythe de Sisyphe*. O que Camus tem em mente, num primeiro momento, é mostrar que o caminho da investigação existencial, em certa medida restrita ao indivíduo e a sua demanda subjetiva por sentido, leva à necessária reflexão sobre a alteridade na medida em que, do Absurdo no qual o sujeito se encontra, se procura tirar modelos éticos de ação positiva no mundo. Este movimento argumentativo que faz passar da *Passion* fundamental subjetiva à postulação de tal exigência como fundamento objetivo e comunitário é apontada por P. Ricoeur como um dos grandes trunfos do pensamento camusiano: “assim Camus tenta passar do sentimento subjetivo do absurdo à descoberta de um valor positivo comum; a revolta seria essa experiência decisiva que vai de um ‘eu sofro’ a um ‘nós valemos’; (...) O livro poderia terminar nesse achado”<sup>253</sup>. O problema da definição de um *éthos* derivado do Absurdo ganha novas proporções.

A análise propriamente dita começa com uma questão: o que é um homem revoltado? Se *Le mythe de Sisyphe* encontra o homem como absurdo e, exatamente por isso, com sua Revolta latente, *L'homme révolté* parte daí: “Qu'est-ce qu'un homme révolté? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement”<sup>254</sup>. Assim como fizera na investigação sobre o Absurdo, Camus começa por buscar a Revolta a partir do

---

<sup>252</sup> HR II, p. 419.

<sup>253</sup> *op. cit.*, p. 83.

<sup>254</sup> HR II, p. 423.

homem que lhe encarna. Não poderia ser de outro modo já que a Revolta, agora de modo distinto do Absurdo, reside exclusivamente no homem e não mais na intersecção de sua *Passion* e de sua condição.

Todo o desenvolvimento da obra vai levar às últimas conseqüências o jogo de forças entre a dimensão negativa e afirmativa da Revolta. É por meio dele que Camus a define. A tensão entre essas duas forças é o próprio do homem. Nessa simples descrição, que ainda deve ser explicitada adiante, está dado todo o cerne da Revolta que deve ser o equilíbrio temperado pela consciência dos limites próprios da existência, sem abrir mão de suas reivindicações. Já aqui o autor dá um importante passo a frente em relação às perspectivas abertas ao final de *Le mythe*: a presença da dupla tarefa do Revoltado – afirmar e negar –, que fora esboçada justamente nas considerações sobre o Artista-Criador, é agora ponto de partida. O homem (Revoltado) é um ente entre-o-sim-e-o-não<sup>255</sup>. Mas o que entende Camus por “sim e não” e pelo trabalho de “afirmar e negar”?

Camus lança mão da imagem do embate entre o senhor e o escravo para ilustrar a afirmação e a negação<sup>256</sup>: um escravo que tenha recebido ordens há muitos anos e, subitamente, nega e enfrenta seu senhor. O que nos interessa – e também ao autor – é exatamente o momento no qual o escravo nota o ultrapassamento de um limite para além do qual ele não pode servir sem fazer violência a si mesmo. Camus enxerga aqui a negação de uma violência porque há a negação de algo que o escravo considera, ainda que confusamente, valioso em si:

“Ainsi, le mouvement de révolte s'appuie, en même temps, sur le refus catégorique d'une intrusion jugée intolérable et sur la certitude confuse d'un bon droit, plus exactement l'impression, chez le révolté, qu'il est 'en droit de...'. La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon, et quelque part, raison. C'est en cela que l'esclave révolté dit à la fois oui et non”<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> *Entre oui et non* é o nome de um dos contos de Camus, de *L'envers et l'endroit*.

<sup>256</sup> A imagem da luta por reconhecimento entre o Senhor e o Escravo, presente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel é já clássica. Entretanto, não é uma reinterpretação da famosa passagem que Camus pretende.

<sup>257</sup> HR II, p. 423.

É fundamental perceber o movimento argumentativo que Camus opera: a negação de um excesso por parte do senhor é, simultaneamente, a afirmação de um limite que não pode ser ultrapassado. É a afirmação de um direito, ainda que não explicitamente formulado, mas que deve ser preservado. Somada à negação da agressão do senhor, aparece uma afirmação consciente de “algo”. Não é necessário dizer que a imagem do embate entre o senhor e o escravo é uma alegoria da própria condição existencial do homem. A Revolta distancia-se então, por definição, da mera consciência do Absurdo como choque entre a *Passion* e a condição humana e as categorias de sua condição: ela é, como já se vislumbrara quando da análise do Artista-Criador, também a presença da consciência de uma dimensão afirmativa da própria *Passion* como “direito”. Esse movimento é fundamental não só para a definição da noção de Revolta mas também para a estreita relação entre a Revolta e a Arte, tal qual Camus a entende, de modo que a Revolta deva ser entendida como uma estética ou recriação da experiência existencial: cabe ao homem uma tarefa geradora e criativa a partir de sua condição de fratura e fracasso: “À la source de la révolte, il y a au contraire un principe d'activité surabondante et d'énergie”<sup>258</sup>.

A afirmação não é, portanto, somente de um limite, como uma fronteira, mas tem mesmo um conteúdo, a ponto de ser possível ao homem reconhecer-se e mesmo identificar-se com ela. Frente ao Absurdo da existência que nega a *Passion* humana, a Revolta não é somente uma oposição, mas um refúgio: “En même temps que la répulsion à l'égard de l'intrus, il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même”<sup>259</sup>. Desse modo, desde o início a Revolta se configura também como a restituição da possibilidade de juízos de valor. Se a constatação da absurdidade da existência esvaziava as tentativas de hierarquia de valores, se retirava ao homem qualquer possibilidade de estabelecer uma distinção qualitativa dentro do plano de sua ação, a Revolta é o restabelecimento desta capacidade fundamental para a confecção de um *éthos* propriamente humano, tal como deseja Camus: “Il (o escravo) fait donc intervenir

---

<sup>258</sup> HR II, p. 427.

<sup>259</sup> HR II, p. 423.

implicite­ment un jugement de valeur, et si peu gratuit, qu'il le maintient au milieu des périls”<sup>260</sup>. O juízo de valor é o ponto-chave para o desenvolvimento da noção de Revolta não só porque está na base, como dissemos, do projeto camusiano, mas também porque permite ao autor passar em revista as diversas tentativas históricas de estabelecer um *éthos* da Revolta.

A centralidade do juízo de valor presente na Revolta é explicitamente afirmada e investigada por Camus. É a articulação com um valor que faz com que a Revolta se constitua como uma posição que constitui um verdadeiro enfrentamento do Absurdo, e não somente uma constatação que se resigna e que, por isso mesmo, pode se pretender uma atividade criadora e corretiva. Como nos diz o autor: “Toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur”<sup>261</sup>. A definição de “valor” apresentada por ele vem exatamente ao encontro da perspectiva que adotamos neste trabalho: por “valor” Camus entende a passagem do desejado ao desejável, ou seja, a elevação de um desejo, de uma vontade profunda, ou seja, de uma *Passion* de fato, ao estatuto de meta, de *télos*. É a passagem da dimensão do fato à dimensão do direito<sup>262</sup>. A Revolta é então, a princípio, a consciência do Absurdo como choque e ruptura mais a reafirmação da *Passion* em suas diversas manifestações, como meta desejável a partir da qual o homem pode agir. Por conta disso o Revoltado se difere do Don Juan e das outras figuras primitivas porque deve fazer da sua existência uma ascese qualitativa, isto é, em vista de um valor mais alto que se levanta, e não meramente uma tentativa de esgotamento desmesurado.

É também a afirmação da possibilidade de reconhecimento de um valor humano por excelência que dá o passo decisivo na elaboração do discurso antropológico camusiano. O autor elabora uma espécie de silogismo da Revolta que a eleva como objeto comum a todos os homens. Se a condição do homem é Absurda, a Revolta, como conseqüência necessária, torna-se não só a posição filosófica mais coerente mas também a postura fundamental de todo homem consciente de

---

<sup>260</sup> HR II, p. 423.

<sup>261</sup> HR II, p. 424.

<sup>262</sup> Citando A. Lalande Camus escreve: “Le valeur, selon les bons auteurs, ‘représente le plus souvent un passage du fait au droit, du désirable (en général par l'intermédiaire du communément désiré)’”, HR II, p. 425.

sua condição. Ela então não simplesmente é exigência de valor que se faz valor ela mesma mas é índice da existência de uma comunidade essencial entre os homens da qual deve brotar um paradigma ético. É assim que o expressa Camus em uma das mais célebres passagens de *L'homme révolté*:

“Il [o Revoltado] agit donc au nom d'une valeur, encore confuse, mais dont il a le sentiment, au moins, qu'elle lui est commune avec tous les hommes. On voit que l'affirmation impliquée dans tout acte de révolte s'étend à quelque chose qui déborde l'individu dans la mesure où elle le tire de sa solitude supposée et le fournit d'une raison d'agir. Mais il importe de remarquer déjà que cette valeur qui préexiste à toute action contredit les philosophies purement historiques, dans lesquelles la valeur est conquise (si elle se conquiert) au bout de l'action. L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme les pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver?”<sup>263</sup>.

Novamente aqui, como já em *Le mythe de Sisyphe*, Camus entabula um raciocínio por absurdo. Se o homem se reduz à sua condição finita e contingente, assim como à sua historicidade, e se identifica com ela, simplesmente o Absurdo não se põe, porque não há choque entre a *Passion* e a condição existencial na qual ele se insere: é porque há diferença e não identidade. Assim, se não há Absurdo não pode haver Revolta: se não há a frustração da *Passion* humana, não há a possibilidade de uma postura de exigência de efetivação dessa *Passion*; não há sentido em se procurar estabelecer um *éthos* de acordo com tal experiência existencial porque simplesmente não há justamente a consciência da existência de um valor, de um desejável a ter como meta última, como *télos* em direção ao qual se mover.

Ainda na passagem citada, o movimento de argumentação por absurdo leva Camus a uma de suas mais surpreendentes teses, a saber, a da “suspeita” da existência de uma Natureza Humana. Embora o autor se mostre cauteloso, a noção de Natureza Humana é de extrema importância em seu

---

<sup>263</sup> HR II, p. 425. A crítica “aos postulados do pensamento contemporâneo” endereça-se principalmente ao existencialismo de matriz sartreano e aos historicismos estritos. Não é à toa que *L'homme révolté* foi, senão o pivô, o estopim da querela contra Sartre e a causa de tantas críticas a Camus.

pensamento. É a existência de um substrato humano heterogêneo à sua condição e que pode ser erigido como um valor positivo que pode ser condição de possibilidade de um *éthos* da Revolta. É esse valor que preexiste à condição humana porque a supera que Camus exprime sob diversas formas: é “ce qu'il y a de plus fier en l'homme”<sup>264</sup> porque é “cette part de l'homme qui ne veut pas s'incliner”<sup>265</sup>, “la part irréductible de l'homme, celle qui sert de base à la complicité, c'est la part opprimée et persécutée qu'il doit toujours et par un effort incessant soutenir devant ce qui l'écrase”<sup>266</sup>. Esta “parte” é, na verdade, tão fundamental e intimamente constitutiva do ente humano a ponto dele poder operar em relação a ela, “une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même”<sup>267</sup>.

Com isso, Camus assegura um ponto de partida conceitual para a plena positividade da Revolta. Não há uma mera negação tampouco uma afirmação formal, mas no coração da Revolta está exatamente uma “affirmation passionnée”<sup>268</sup> profunda; “apparemment négative, puisqu'elle ne crée rien, la révolte est profondément positive puisqu'elle révèle ce qui, en l'homme, est toujours à défendre”<sup>269</sup>. Com isso se dá não só a re-fundação da possibilidade de juízo de valor, condição da formação de um *éthos* qualitativo, mas também já se vislumbra a passagem do “eu” ao “nós” que nos falava P. Ricoeur, já que é a própria Natureza Humana, que precede todas as circunstâncias individuais ou, antes, está presente seja em qual registro individual como substrato de universalidade; como o propriamente humano para além da condição absurda. Com isso, a noção de Revolta promove *per se* um ultrapassamento completo da consideração do Absurdo simplesmente no plano individual e passa a considerar obrigatoriamente suas relações com a alteridade. Ela funda, portanto, a comunidade humana a partir de um mesmo elemento que supera as condições situacionais de cada homem. Assim, Camus pode repropor o *Cogito* cartesiano de um modo

---

<sup>264</sup> HR II, p. 498.

<sup>265</sup> HR II, p. 515.

<sup>266</sup> RR II, p. 1692.

<sup>267</sup> HR II, p. 423.

<sup>268</sup> HR II, p. 429.

<sup>269</sup> HR II, p. 429.

conceitualmente legítimo: “Je me révolte, donc nous sommes”<sup>270</sup>. O que o autor tem em mente é a possibilidade de atingir o cerne da atitude do Revoltado com a análise mais detida da noção de Revolta em suas estruturas íntimas, a saber, a Revolta Metafísica.

A noção de Revolta Metafísica, que como veremos é o núcleo da noção mesma de Revolta, também dá o nome à segunda das cinco partes nas quais *L'homme révolté* está dividido. Tal parte precede toda a análise sobre os desdobramentos históricos da Revolta, bem como suas conseqüências. É, portanto, a parte principal que conta com a definição de Revolta que perpassa todo o pensamento posterior, assim como em suas relações com a Arte e a figura do Artista-Criador.

Se uma caracterização definitiva da noção de Revolta já pode ser vislumbrada desde o final de *Le mythe de Sisyphe*, a adição do adjetivo “metafísico” constitui uma novidade. Camus bem sabe a carga que o termo “metafísica” traz consigo tradicionalmente. Sobretudo no século XX, século dos diversos fins e críticas da metafísica, seu uso não poderia ser sem cuidado<sup>271</sup>. Assim, o autor busca desde o início clarificar seu uso:

“La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et de la création. L'esclave proteste contre la condition qui lui est faite à l'intérieur de son état; le révolté métaphysique contre la condition qui lui est faite en tant qu'homme”<sup>272</sup>.

Por “metafísico” Camus entende, fundamentalmente, o caráter totalizante e supra-histórico da exigência da Revolta<sup>273</sup>. O acento é importante já que a Revolta não é uma simples oposição a este ou aquele aspecto existencial mas, ao contrário, à condição de choque e ruptura que é a própria do homem. Este ponto é fundamental já que, para o autor, toda e qualquer manifestação que pretenda resolver o conflito humano no nível de operações intra-históricas está, de antemão, cometendo dois erros: está se esquecendo ou se afastando do problema real, que é o estado de inadequação

---

<sup>270</sup> HR II, p. 432.

<sup>271</sup> Camus era bastante familiarizado com a metafísica grega, sobretudo neo-platônica. Conferir sua monografia *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* IN: II, pp. 1224-1313.

<sup>272</sup> HR II, p. 435.

<sup>273</sup> cf. MELANÇON, M. *op. cit.*, p. 116.

ontológica do homem e, exatamente por isso, erra ao pretender engendrar uma solução definitiva do problema sem se dar conta do limite imposto à ação humana pela própria constituição do problema. São principalmente estes dois os erros presentes na história humana que, a partir do viés camusiano, é a história dos desdobramentos e das manifestações da Revolta Metafísica e que o autor analisa no decorrer do livro.

O que ocorre é que, para Camus, todas as revoluções históricas são derivadas do problema fundamental do Absurdo metafísico que subvertem sua pulsão fundamental: “La révolution, même et surtout celle qui prétend être matérialiste, n'est qu'une croisade métaphysique démesurée”<sup>274</sup>. Assim, aqueles que empreendem revoluções históricas totalizantes são movidos, em sua raiz, por aquela *Passion* por unidade carente de efetivação. Se há, de fato, uma Natureza Humana patética – norma última da ética camusiana – que é experimentada como estrangeira à condição existencial e que a supera como sede do verdadeiramente humana porque resiste à toda negação, é este o solo a partir do qual toda ação e toda reivindicação humana pode se dar: “La révolution absolue supposait en effet l'absolue plasticité de la nature humain, 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”<sup>275</sup>. Note-se que Camus não propõe um salto místico ou ainda um *éthos* que pretenda superar a dimensão histórica na qual o homem está inserido: o autor mesmo denuncia as tentativas formalistas na arte, por exemplo, que se caracterizam pela tentativa obstinada de se furtar ao real concreto e histórico. Mas ignorar a condição de Absurdo metafísico na qual o homem se encontra é escamotear o real problema e só pode gerar um simulacro de resposta que se caracteriza por se abster da atualização da consciência daquele Absurdo, que é elemento primordial para o homem desde o final das considerações de *Le mythe de Sisyphe*.

Simultaneamente ao esquecimento do registro de fratura metafísica característico às tentativas históricas de resposta ao problema, Camus identifica uma espécie de desmedida própria às

---

<sup>274</sup> HR II, p. 517.

<sup>275</sup> HR II, p. 651.

tentativas de revolução. Para o autor, elas incorrem também no esquecimento de que a condição humana confere um limite intransponível à sua ação: “Il y a donc, pour l'homme, une action et une pensée possibles au niveau moyen qui est le sien. Toute entreprise plus ambitieuse se révèle contradictoire”<sup>276</sup>.

O périplo das análises das revoluções empreendido por Camus em *L'homme révolté* pode ser sintetizado dizendo que a partir do esquecimento das raízes da Revolta os homens ultrapassam os limites próprios da ação humana e terminam por desembocar seja numa afirmação absoluta – do homem, da condição humana, da história –, ou em seu contrário, que é a negação absoluta. É a perda da medida, da ordem, do estar “entre-o-sim-e-o-não”, única via condizente com seus pressupostos e com os valores que pretende defender e efetivar. Em uma pequena seção do livro, que precede justamente o capítulo sobre as relações entre a Revolta e a Arte, Camus sela radicalmente a diferença das pretensões da Revolta e das revoluções. Suas diferenças são sensíveis quanto aos princípios – e a fidelidade a eles –, mas também quanto aos objetivos. Nelas o autor vê misturar-se um fundo de niilismo que nega a possibilidade de valores que não puramente intra-históricos, uma aceitação da violência e, por fim, a contradição essencial com os pressupostos da Revolta:

“La contradiction est, en réalité, plus serrée. Le révolutionnaire est en même temps révolté ou alors il n'est plus révolutionnaire, mais policier et fonctionnaire qui se tourne contre la révolte. Mais s'il est révolté, il finit par se dresser contre la révolution. Si bien qu'il n'y a pas progrès d'une attitude à l'autre, mais simultanément et contradiction sans cesse croissante”<sup>277</sup>.

Entretanto, o que é fundamental para nossa abordagem é o ponto principal da crítica que Camus articula quanto aos resultados e objetivos das revoluções que acabam por perfazer posturas contraditórias em relação à Revolta. Não apenas elas partem de uma contradição patente com a raiz da Revolta como terminam por ser estéreis:

“La revendication de la révolte est l'unité, la revendication de la révolution historique la totalité. La première part du non appuyé sur un oui, la seconde part de la négation absolue et

---

<sup>276</sup> HR II, p. 705.

<sup>277</sup> HR II, p. 651.

se condamne à toutes les servitudes pour fabriquer un oui rejeté à l'extrémité des temps. L'une est créatrice, l'autre nihiliste. La première est vouée à créer pour être de plus en plus, la seconde forcée de produire pour nier de mieux en mieux”.<sup>278</sup>

Constatar e explicitar os erros das tentativas de solução do problema do Absurdo pelas revoluções, que nada mais são do que dissoluções provenientes de um afastamento do problema real, que é de ordem metafísica, servem, no plano de *L'homme révolté*, não apenas para tornar claro o fracasso *a priori* destas tentativas mas também para pôr em relevo os aspectos que devem estar presentes num *éthos* legitimamente derivado do problema existencial humano<sup>279</sup>. É a partir da potência naturalmente criativa da Revolta que ela se aproxima, desde o fim das considerações de *Le mythe de Sisyphe*, da postura do Criador-Artista. Agora, em *L'homme révolté*, Camus expõe o cerne da Revolta como Criação e, portanto, o ofício do existente como legítima estética da existência que, com clareza, veremos a partir das considerações sobre Revolta e Arte.

#### **4. A Revolta como Estética da Existência**

As considerações que encerram as críticas de Camus às revoluções históricas como *éthos* próprio e legítimo terminam por localizar o erro na desmedida e na esterilidade. Do mesmo modo que o suicídio em *Le mythe de Sisyphe* foi refutado como solução derivada da constatação do Absurdo por incorrer numa contradição com a *Passion*, toda a refutação das diversas instanciações das tentativas humanas de entabular um *éthos* Revoltado que não se mantenha fiel à negação do Absurdo e à “affirmation passionnée qui court dans le mouvement de révolte”<sup>280</sup> é contraditória e falsa. Mas isso não é o que acontece na definição camusiana do compromisso e das exigências da Arte.

---

<sup>278</sup> HR II, p. 653.

<sup>279</sup> cf HR II, pp. 517-518: On voit seulement que le propos de cette analyse n'est pas de faire la description, cent fois recommencée, du phénomène révolutionnaire, ni de recenser, une fois de plus, les causes historiques ou économiques des grandes révolutions. Il est de retrouver dans quelques faits révolutionnaires la suite logique, les illustrations et les thèmes constants de la révolte métaphysique”

<sup>280</sup> HR II, p. 429.

“L'art aussi est ce mouvement qui exalte et nie en même temps. ‘Aucun artiste ne tolère le réel’, dit Nietzsche. Il est vrai; mais aucun artiste ne peut se passer du réel. La création est exigence d'unité et refus du monde. Mais elle refuse le monde à cause de ce qui lui manque et au nom de ce que, parfois, il est. La révolte se laisse observer ici, hors de l'histoire, à l'état pur, dans sa complication primitive. L'art devrait donc nous donner une dernière perspective sur le contenu de la révolte”<sup>281</sup>.

Se desde a caracterização da figura do Artista em *Le mythe de Sisyphe* o seu ofício, a arte, é considerado em estreita relação com as exigências do homem, aqui a arte ganha uma precedência que não tem comparação com nenhuma outra atividade humana. De início, Camus confere a ela o mesmo movimento que aquele que conceituara a Revolta, a saber, o de afirmar e negar simultaneamente, o que perfaz o equilíbrio e a medida própria da Revolta legítima que não pode ceder aos extremos. Se o Criador-Artista não tolera o real por desejar moldar o ordenamento da matéria desde seu primeiro ato, ele é plenamente consciente de não poder prescindir dele. Só a partir do real, e apesar dele, é que pode haver atividade criadora. Não há criação *ex nihilo*.

Ainda nessa primeira – e praticamente conclusiva – aproximação do conceito de Arte em *L'homme révolté*, reaparece a qualidade por excelência da atividade do Artista já presente em germe em *Le mythe de Sisyphe*: ele é, em sua essência, um corretor. Mas se, sob esse ponto de vista, o Artista tem um certo aspecto subversivo, ele não é caótico, não deseja a desmedida e a ruptura da ordem. Totalmente ao contrário, ele elege a aspiração humana por ordenamento, por uma experiência do mundo à medida humana como valor supremo. A Arte é recusa do mundo exatamente por ser exigência de unidade. É um desejo profundo de humanidade que Camus encontra no ofício do Artista. Já neste momento inicial a relação da Revolta com a Arte desvela-se em toda sua profundidade e força. Não é por acaso que na Arte a *Passion* essencial da Revolta exhibe-se em seu estado puro. Estão presentes não só o ponto de partida – a constatação de que a experiência do

---

<sup>281</sup> HR II, p. 657.

mundo não é conforme à sua *Passion* e por isso trata-se de partir de uma consciência sempre renovada de tal condição –, mas também e sobretudo os objetivos.

Não nos interessa no âmbito desse trabalho esgotar todas as possibilidades de uma estética camusiana em todas as frentes. Contudo, o papel preponderante e o estatuto da Arte em relação estreita com a Revolta devem se colocar no primeiro plano em se tratando da resposta de Camus ao problema do Absurdo. Desse modo não é por acaso que, a partir de nossa perspectiva de que a proposta última de Camus é o de *éthos* estético ou, ainda, de uma estetização existencial, o autor aproxima Arte e Revolta. É altamente significativo que neste plano todas as definições e caracterizações da Arte são feitas a partir das exigências fundamentais da Revolta e vice-versa.

Neste capítulo de *L'homme révolté*, “Révolte et Art”, Camus analisa detidamente não só algumas expressões das artes plásticas mas também as relações existentes com o romance. Todavia, em todos os casos, perpassa um dos conceitos fundamentais da visão camusiana sobre a Arte que é também para nós imprescindível: o conceito de Estilização (*Stylisation*):

“Quelle que soit la perspective choisie par une artiste, un principe demeure commun à tous les créateurs: la stylisation, qui suppose, en même temps, le réel et l'esprit qui donne au réel sa forme. Par elle, l'effort créateur refait le monde et toujours avec une légère gauchissure qui est la marque de l'art et de la protestation”<sup>282</sup>.

A Estilização, como ponto de tangência entre o real, o mundo e o espírito que deseja, é o princípio que move o Artista à criação corretiva em vista de conferir à sua matéria a forma desejada. É a partir desse princípio que toda descrição e caracterização do fazer artístico é dita em termos de correção, reparo e conformação: “L'artiste refait le monde à son compte”<sup>283</sup>. Conferir estilo é, portanto, exprimir a “volonté de correction”<sup>284</sup> do Criador. Cabe notar que Camus prevê a possibilidade de excesso na Estilização. São tais excessos que constituem o formalismo e o realismo estrito. Quando se tenta prescindir do real em vista da forma que se quer imprimir ou, ainda, tentar

---

<sup>282</sup> HR II, p. 674.

<sup>283</sup> HR II, p. 659.

<sup>284</sup> HR II, p. 675.

atingir a forma pura, recai-se no formalismo estrito. Em contrapartida, a exaltação do real para além da atividade corretiva constitui o realismo puro. Contudo, assim como a Revolta só se faz na medida e na manutenção do limite entre os absolutos da afirmação e da negação da *Passion* humana, a verdadeira Arte também só se dá no *mésos* entre a afirmação resignada e a negação violenta: “Le grand art, le style, le vrai visage de la révolte, sont entre ces deux hérésies”<sup>285</sup>. Assim, embora haja possibilidade de desmedida na Arte (e na Revolta), sua verdadeira expressão se encontra na medida. Mas não há, todavia, medida apropriada para as revoluções.

Se o refinamento do pensamento de Camus em relação ao Artista e à arte orbita ao redor da atividade contínua de re-trabalho em vista de uma correção do mundo, o desenvolvimento do *éthos* mais apropriado ao homem que mantém sua lucidez no seio do Absurdo não faz um caminho diferente. A dimensão criadora da exigência humana, que posteriormente Camus subsume à noção de Revolta, perpassa todo o plano conceitual de Camus. O que pretendemos mostrar é que uma comparação ou mesmo uma conexão íntima entre a postura derivada do Absurdo e o fazer do Artista-Criador não é fortuita ou mesmo meramente metafórica, mas abordar a existência Absurda a partir do paradigma e do programa estético do Estilo é a proposta camusiana por excelência. Em uma entrada de seus *Carnets*, à época da publicação de *L'étranger* e de *Le mythe de Sisyphe*:

“Développement de l'absurde:

- 1) si le souci fondamental est le besoin d'unité;
- 2) si le monde (ou Dieu) n'y peuvent satisfaire.

C'est à l'homme de se fabriquer une unité, soit en se détournant du monde, soit à l'intérieur du monde. Ainsi se trouvent restituées une morale et une ascèse, qui restent à préciser”<sup>286</sup>.

Segundo o próprio esquema esboçado pelo autor, a existência (Absurda) parte da preocupação, do interesse e do cuidado fundamental como necessidade de unidade que se choca com a impossibilidade de satisfação. A resposta humana é exatamente uma unidade fabricada, artificial. Se a imagem utilizada na descrição do Absurdo quando da análise da Paixão por unidade/si mesmo

---

<sup>285</sup> HR II, p. 675.

<sup>286</sup> C II, p. 57, entre novembro de dezembro de 1942.

era o divórcio, cabe ao homem agir em vista de, se não promover, ao menos caminhar para uma reconciliação. Claro está que ao longo do percurso da obra, Camus veda ao homem a tentativa de fabricação de todas as reconciliações absolutas. As investidas para engendrar realmente e de maneira definitiva a unidade são contraditórias ou para com as exigências humanas ou se chocam com os muros da nossa condição. O que parece se configurar como única medida autêntica é a manutenção e a atualização simultânea da consciência do Absurdo e da *Passion essentielle* e o esforço ascético de diminuição progressiva e constante do fosso entre nossa Natureza e nossa Condição.

Em outra nota em seus cadernos, agora em meados de 1947 no meio da confecção de *L'homme révolté*, Camus reordena seu plano de obra e acrescenta três outros momentos:

“1<sup>re</sup> série: Absurde: *L'Étranger* – *Le Mythe de Sisyphe* – *Caligula* et *Le Malentendu*.

2<sup>e</sup> – Révolte: *La Peste* (et annexes) – *L'homme révolté* – *Kaliayev*.

3<sup>e</sup> – Le Jugement – *Le premier homme*.

4<sup>e</sup> – L'amour déchiré: *Le Bucher* – *De l'Amour* – *Le Séduisant*.

5<sup>e</sup> – Création corrigée ou *Le Système* – grand roman + grande méditation + pièce injouable”<sup>287</sup>.

Em entradas que precedem e sucedem a esta, a expressão “création corrigée” torna-se freqüente. Se em 1942 Camus já tinha em mente que o passo final da expressão do *éthos* do homem absurdo deveria ser no sentido de uma remodelação da experiência existencial, cinco anos depois este movimento de corrigir a ordem do real já se tornaria um ciclo. Note-se que uma espécie de ciclo ou fase ao redor da noção de amor Amor também se sucede à Revolta, como bem nota A. Corbic<sup>288</sup>. Podemos dizer que a *Passion* fundamental vai, ao longo do pensamento de Camus, se objetivando cada vez mais, assimilando a alteridade pelo Amor e reconstituindo, dentro de seus limites, a existência com sua pulsão corretiva. Agir em vista de corrigir não a realidade como tal, muito embora, como nos alerta o autor, toda ação do Artista é um rivalizar com Deus. Mas a questão principal não é a de absolutamente promover a unidade absoluta (empreitada já criticada nas

---

<sup>287</sup> C II, p. 201.

<sup>288</sup> cf. CORBIC, Arnaud. *Camus, l'absurde, la revolte, l'amour*, Paris: L'Atelier & Ouvrières, 2003.

revoluções históricas). Devemos ter claro que a exigência da Revolta, que deve se manifestar pela atividade recriadora da experiência existencial, não pretende fabricar um simulacro que alienaria o homem do real. Nada mais distante dos objetivos de Camus. Se o Absurdo é o ponto de partida do qual não se pode furtar de maneira absoluta, escamoteá-lo é atitude equivalente a todas as outras contradições que partem do esquecimento das origens do problema. Todavia, se não pode se afastar do Absurdo, o Revoltado não pode se reduzir a ele, tal como o Artista não pode identificar-se com o real sem imprimir nele sua marca ou, antes, tentar corrigi-lo a seu modo: “L’homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l’être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l’être”<sup>289</sup>.

Assim, as descrições e explicitações da Revolta se dão a partir do mesmo princípio de Estilização, ou seja, de recriação corretiva de sua experiência existencial. O que move o Revoltado é então “la source créatrice de la révolte”<sup>290</sup>. A ação do Revoltado é agora descrita em termos de uma ascese, de um esforço criativo cujo produto, se assim se pode dizer, é a aproximação corretiva mesma de sua existência à sua demanda. A Revolta, como princípio por excelência da ação humana, põe em marcha este trabalho de adequação: “tout effort humain obéti, finalement, à ce désir déraisonnable et prétend donner à la vie la forma qu’elle n’a pas”<sup>291</sup>. A grande conclusão só pode se dar nestes termos: “le monde absurde ne reçoit qu’une justification esthétique”<sup>292</sup>.

Como fica claro, a correção operada pela Revolta é aquela mesma engendrada pelo Artista. Aquele cuidado de si que está na origem de tudo é elevado ao estatuto de construção de si para além da metáfora e da analogia. Cumpre ao homem uma remodelagem de sua experiência existencial pela redistribuição ou re-valorização dos elementos intra-existenciais. O presente, como única partícula da temporalidade na qual pode se dar tal ação, passa a ser o tempo forte, para além de todas as expectativas de um futuro no qual as contradições se resolveriam, tal qual prometem as revoluções. As formas de aniquilação da vida – e conseqüentemente da *Passion de vivre* – desaparecem

---

<sup>289</sup> HR II, p. 706.

<sup>290</sup> HR II, p. 653.

<sup>291</sup> HR II, p. 666.

<sup>292</sup> C II, p. 65.

completamente do horizonte de ação como falácia e contradição, pois “nous avons à vivre et faire vivre pour créer ce que nous sommes”<sup>293</sup>. O esgotamento estéril, que se faz acompanhar do esgotamento do outro e acaba por destruir a comunidade metafísica que há entre todos os existentes absurdos exibe-se apenas como infertilidade e repetição das estruturas próprias à nossa condição que já promovem tal esvaziamento de sentido. A Revolta deve ser *élan* de promoção da comunidade humana em toda sua profundidade contra um destino esmagador. Em suma, a Revolta é verdadeiro esforço de re-conformação de si que não pode se limitar à uma dinâmica de mera reprodução de si: “L’homme s’y donne enfin à lui-même la forme et la limite apaisante qu’il poursuit en vain dans sa condition” [...]”Loin d’être morale ou purement formelle, cette correction vise d’abord à l’unité et traduit par là un besoin métaphysique”<sup>294</sup>.

O nível médio de ação, como dissemos, é então o do enfrentamento das estruturas de nossa condição. É possível, inclusive, retornar à figura de Sísifo, que reaparece aqui, ele também revalorado. Se seu mito era a expressão mais adequada da *Passion* inútil que é obrigada ao confronto sem descanso, sua vigília e sua exigência por sentido que pode converter sua pena em sua tarefa própria é a condição de possibilidade de imaginarmos Sísifo feliz, como propõe finalmente Camus, o que faz do mito também a imagem do Revoltado que re-valoriza sua experiência. A estética da existência proposta como *éthos* pela autor não busca o ultrapassamento completo mas a obstinada recusa de se reduzir à condição humana opaca a demanda por sentido e a afirmação dessa mesma demanda como valor supremo: “et déjà, en effet, la révolte, sans prétendre à tout résoudre peut au moins faire face”<sup>295</sup>.

Portanto a proposta camusiana de um *éthos* que seja completamente conforme à nossa condição Absurda mas também em estrito acordo com as exigências da Revolta deve necessariamente partir de uma *Passion* de Estilização da experiência existencial. No conceito de Estilização estão presentes, como nos mostra Camus, não apenas o movimento de corrigir, ou seja,

---

<sup>293</sup> HR II, p. 653.

<sup>294</sup> HR II, p. 668.

<sup>295</sup> HR II, p. 708.

de aproximar assintoticamente a experiência humana de seus desejos, por minimizar o que nela é agressivo, mas também a completa consciência do limite próprio da “matéria” com a qual se trabalha, o que de saída já limita toda e qualquer pretensão de forjar uma solução definitiva e absoluta para o Absurdo da existência; a consciência do esculpir em argila, com sua plasticidade, limite, fragilidade e fitinude Com isso, o trabalho resultante deste quadro só pode ser uma ascese constante e uma lucidez sem fim: “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”<sup>296</sup>.

É portanto uma legítima estética da existência que propõe Camus: a existência deve ser trabalhada em vista de minimizar o fosso entre a condição e a *Passion* humana. Tudo o que serve ao espírito de Revolta contra a finitude, a falta de unidade e a irrazoabilidade última do mundo é parte do único *éthos* aceitável para Camus. O que subjaz aqui é um certo princípio de reversibilidade, de uma comutação: se se pode reconhecer na Arte a Revolta em estado puro, o autêntico Criador-Artista é um autêntico Revoltado. Assim, aquele que encarna o *éthos* da Revolta e o imprime em sua existência (que transborda para a existência dos outros) empreende o mesmo ofício de Estilizar a experiência. Ser Revoltado é fazer Arte sobre a existência. A Revolta é uma legítima ascese com vista a estetizar: “Nous faisons alors de l'art sur ces existences. [...]Chacun, dans ce sens, cherche à faire de sa vie une oeuvre d'art”<sup>297</sup>.

O esforço de Sísifo, Rieux e Tarrou são imagem do ofício que cabe a todo homem que, consciente do Absurdo da condição de existir sem Deus, sem unidade, sem manutenção da vida e sem felicidade plena, deve tornar-se Criador de uma experiência corrigida e de uma felicidade possível. É este não só o *éthos* adequado como aquilo que nos faz verdadeiramente humanos, uma *autopoiésis*, uma repetição qualitativa que afasta a experiência contraditória de existir pela criação. Parece ser só assim possível imaginar o homem feliz:

---

<sup>296</sup> HR II, p. 671.

<sup>297</sup> HR II, p. 664.

“Les contradictions ne se résolvent pas dans une synthèse ou un compromis purement logique, mais dans une création. Quand le travail de l'ouvrier comme celui de l'artiste aura une chance de fécondité, et alors seulement, le nihilisme sera définitivement dépassé, la renaissance aura un sens. Chacun à notre place, par nos oeuvres et par nos actes, nous devons servir cette fécondité et cette renaissance. Il n'est pas sûr que nous réussissions, mais après tout c'est la seule tâche qui vaille qu'on entreprenne et qu'on persévère”<sup>298</sup>.

---

<sup>298</sup> DHR II, p. 1715.



A expressão “estética da existência”, que perpassa desde o título todo este trabalho, não tem, obviamente, sua origem em Albert Camus. Verdadeiramente, tal como dizemos aqui, esta expressão sequer aparece nos textos do autor. Assim, sua presença no ideário filosófico não evoca o pensamento camusiano mas, sim, as considerações de Michel Foucault: "Por toda uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está presentemente em um processo de desaparecimento, já desapareceu. E à essa ausência de moral responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência"<sup>299</sup>.

Todavia, se buscarmos resgatar as origens da analogia da ascese humana com a arte ou o fazer do artista encontraremos filósofos que estiveram sempre no horizonte de referências de Camus, como os estóicos e Plotino para os quais, de certo modo, o ofício cotidiano da vida humana é agir demiurgo de si mesmo<sup>300</sup>. Esta imagem serviu bem à construção dos pensamentos éticos para os quais há para o homem, como uma espécie de axioma, o dever de atualizar um esforço corretivo de si e de sua vida em vista de aproximar-se da divindade, do *Lógos* ou de uma Idéia privilegiada.

Em Camus não é diferente. O esforço ético tem sua ênfase principalmente no fazer incessante, na atualização de uma *Passion* interminável em direção a uma unidade e não no produto final ou mesmo na completa identificação com o visado que poria termo à tarefa humana. Desse modo, pensamos que o mérito do pensamento camusiano está na possibilidade aberta por um humanismo radical – preso às raízes, e não aquele que dissolveu-se historicamente, criticado por tantos contemporâneos – que faz com que o homem possa reencontrar-se em seu desejo originário e, a partir daí, dar novo valor à sua experiência absurda diária, mesmo ciente de não poder resolvê-la. O Artista é o paradigma, o modelo exato da tarefa tarefa estética de *autopoiésis* humana.

Parece-nos então que a tarefa de manter uma Revolta consciente que serve de motor à correção da existência, afastando ou evitando aquilo que se opõe a ela e afirmando e multiplicando

---

<sup>299</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits – vol. IV*, Paris: Gallimard, 2001 p. 732.

<sup>300</sup> cf. GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico – o duplo registro do discurso da Stoa*, São Paulo: Loyola, 1999, p. 126.

o que a ela serve não é somente uma das ações possíveis mas aquela que é devida ao homem, por excelência. Semelhante exortação nos faz Cícero:

“... suponhamos que se tenha a intenção de atingir um alvo com um dardo ou uma flecha; é nesse sentido que falamos de um termo supremo nos bens; nessa comparação, o atirador deve fazer tudo para atingir o fim; e, no entanto, tudo fazer para atingi-lo, eis algo de seu fim supremo; é assim que falamos do soberano bem da vida; alcançar o fim, eis o que há a escolher de preferência, mas não a obter...”<sup>301</sup>.

e também Plotino:

“Volta para ti e olha: se não vês ainda a beleza em ti, fazes como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela; retira uma parte, raspa, lustra, limpa até libertar as belas linhas do mármore; como ele, retira o supérfluo, retifica o que é oblíquo, limpa o que é sombrio para torná-la brilhante e não cessa de esculpir tua própria estátua”<sup>302</sup>.

Não é outra a ética camusiana. Aqui, aquela aparentemente estranha convocação que Camus nos faz para que imaginemos Sísifo feliz, ganha todo seu peso e seu valor. E de que outro modo?

---

<sup>301</sup> CÍCERO, *De finibus*, III, VI, 22 APUD GAZOLLA, R. *op. cit.*, p. 126.

<sup>302</sup> PLOTINO, *Enneades* (trad. Émile Bréhier), Paris : Societe D’Edition Les Belles Lettres, 1924-38. En.I 6, 9, 6.



### ***Leituras primárias:***

CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe* IN: *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1965.

\_\_\_\_\_, *L'Homme Revolté* IN: *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1965.

\_\_\_\_\_, *Remarques sur la révolte* IN: *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1965.

\_\_\_\_\_, *Réflexions sur la guillotine* IN: *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1965.

\_\_\_\_\_. *Carnets I (mai 1935 – février 1942)*. Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. *Carnets II (janvier 1942 – mars 1951)*. Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. *Carnets III (mars 1951 – décembre 1959)*. Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. *Theatre, récits, nouvelles*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1965.

### ***Leituras secundárias:***

ABBAGNANO, N. *Introducción al existencialismo* (trad. Jose Gaos), México: FCE, col. Breviarios, 1997.

ADORNO, T. W. *O ensaio como forma* (trad. Flávio R. Kothe) IN: *Theodor Adorno – Col. Grandes Cientistas Sociais*, São Paulo: Ed. Ática, 1986.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le désir d'éternité*, Paris: PUF, 6<sup>a</sup> ed., 1999.

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

ARENDT, Hannah. *O que é a filosofia da Existenz?* IN: *Ensaio sobre a política*.

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

BEAUFRET, Jean. *Introdução ao existencialismo – de Kierkegaard a Heidegger* (trad. e notas: Salma Tannus Muchail), São Paulo, Duas Cidades, 1976.

BICCA, Luiz, *A subjetividade moderna: impasses e perspectivas* IN: *Síntese*, vol. 20, n° 60, 1993, pp. 9-34.

BREE, Germaine. *Camus: a collection of critical essays*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1962,

- CHAVANNES, François. *Albert Camus: “il faut vivre maintenant”*, Paris: Cerf, 1990.
- CLAIR, André. *Kierkegaard – Existence et éthique*, PUF, 1997.
- COPLESTON, Frederick C. *A history of philosophy vol. IX: Modern philosophy from the french revolution to Sartre, Camus and Lévi-Strauss*, New York: Image Books, 1994.
- CORBIC, Arnaud. *Camus, l’absurde, la revolte, l’amour*, Paris: L’Atelier & Ouvrières, 2003.
- D’AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais* (trad. Benno Dischinger), São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- DANIEL, Jean. *Avec Camus – comment résister à l’air du temps*, Paris: Gallimard, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição* (trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado), São Paulo: Graal, 2006.
- DUBOIS, Lionel (org.). *Albert Camus: La Révolte*, Poitiers: Pont-Neuf, 2001.
- FITCH, Brian T. *Albert Camus 9 (La pensée de Camus)*, Paris: Lettres Modernes Minard, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito* (trad. Márcio A. da Fonseca e Salma Tannus Muchail), Col. Tópicos, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits – vol IV*, Paris: Gallimard. 2001.
- GONZALEZ, Dario. *Essai sur l’ontologie kierkegaardienne: Idéalié et détermination*, Paris, L’Harmattan, 2000.
- GOUVÊA, Ricardo Q. *Paixão pelo paradoxo – uma introdução a Kierkegaard*, São Paulo: Fonte Editorial, s/d.
- GRENIER, Jean. *Albert Camus – Souvenirs*, Paris: Gallimard, 1968.
- GRENIER, Roger. *Albert Camus, soleil et ombre*, Paris: Gallimard, 1987.
- GUÉROULT, Marcel. *Descartes selon l’ordre des raisons*, Paris: ed. Mouton, 1953, 2 vols.
- HANNAY, Alastair. *Kierkegaard*, Londres: Routledge, col. The arguments of the philosophers, 1982.
- HANNAY, Alastair. et MARINO, Gordon. (org.). *The Cambridge companion to Kierkegaard*, New York: Cambridge University Press, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica* (trad. Gred Ibscher Roth), México: FCE, 1954.
- \_\_\_\_\_. “Sobre o humanismo” – carta a Jean Beaufret (trad. Ernildo Stein), IN: *Conferências e escritos filosóficos*, Col. Os pensadores, São Paulo: Abril, 1979.

- HENGELBROCK, Jürgen. *Albert Camus – sentimento espontâneo e crise do pensar* (trad. Maria Luisa Guerra e Ivone Kaku), São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.
- JASPERS, K. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (trad. Jose Gaos), México: FCE, Col. Breviarios, 1991.
- KANT, I. *Crítica da razão pura* (trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª ed. 2001.
- \_\_\_\_\_. *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (trad. R. Theis), Paris: Vrin.
- KIERKEGAARD, S. *Ou bien... ou bien...* (trad. F. et O. Prior et M. H. Guignot), Paris: Gallimard, col Tel, 1943.
- \_\_\_\_\_. *Post-Scriptum aux miettes philosophiques* (trad. Paul Petit), Gallimard, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* (trad. João Gama), Col. Textos Filosóficos, Lisboa: Edições 70, 2002.
- KRETZMAN, N. et. al. *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism : 1100-1600*, Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2003.
- LÉBRUN, Gerard. *A filosofia e sua história* (orgs. Carlos A. R. de Moura e Maria L. O. Cacciola et al), São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- MATTÉI, Jean-François & AMIOT, Anne Marie (orgs.). *Albert Camus et la philosophie*, Paris, PUF, 2000.
- MELANÇON, Marcel. *Albert Camus: analyse de sa pensée*, Montréal: La société de belles-lettres Guy Maheux inc., 1978.
- MUSSO, Frédéric. *Albert Camus ou la fatalité des natures*, Paris: Gallimard, 2006.
- NGUYEN-VAN-HUY, Pierre. *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Neuchâtel (Suíça): Éditions de la Baconnière, 1968.
- PASCAL, B. *Pensées* (edição de Michel Le Guern), Paris: Gallimard, col. folio classique, 2004.
- PIEPER, Annemarie. *A pergunta sobre o sentido numa época absurda* IN: FLEISCHER, Margot (org.), *Filósofos do século XX* (trad. Benno Dischinger), São Leopoldo: Editora UNISINOS, Col. História da Filosofia, 2004.
- PINTO, Manuel da Costa. *Albert Camus: um elogio do ensaio*, São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

- PLATÃO. *O banquete* (trad. Carlos Alberto Nunes), Belém: Editora Universitária da UFPA, 2ª ed., 2001.
- PLOTINO. *Enneades* (trad. Émile Bréhier), Paris : Societe D'Édition Les Belles Lettres, 1924-38.
- RICOEUR, Paul. *O homem revoltado* (1956) IN: *A região dos filósofos 2* (trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário), São Paulo: Loyola, 1996, pp. 81-96.
- ROLAND-GOSSELIN, M. D. *Le "De ente et essential" de S. Thomas d'Aquin*, Kain (Belgique): Le Saulchoir, 1926.
- SALAS, Denis. *Albert Camus: La Juste révolte*, Paris: Editions Michalon, 2002.
- SAROCCHI, Jean. *Albert Camus*, Paris, PUF, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Variations Camus*, Paris: Atlantica-Séguier, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *Critiques littéraires (Situations, I)*, Paris: Gallimard, 1993.
- \_\_\_\_\_. *La Transcendance de l'égo*, Paris: Vrin, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo* (trad. Vergílio Ferreira), Lisboa: Editorial Presença, 2ª ed. s/d.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica* (trad. Paulo Perdigão), Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Situations I*, Paris: Gallimard, 1947.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Arte, subjetividade e história em Sartre e Camus* IN: *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*, São Paulo: Editora UNESP, 2004 – (Coleção Biblioteca de Filosofia).
- SMITH, B. et SMITH, D. W. (orgs.), *The Cambridge Companion to Husserl*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- SOLOMON, Robert C. *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, New York, Oxford University Press, 2006.
- STEGMÜLLER, Wolfgang, *A filosofia contemporânea: introdução crítica* (trad. Aduary Fiorotti et al.), São Paulo : E.P.U. Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1977.
- TODD, Olivier. *Albert Camus – uma vida* (trad. Monica Stahel), Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.
- VOLPI, F. *O niilismo* (trad. Aldo Vannuchi), São Paulo: Loyola, col. Leituras Filosóficas.
- WAHL, Jean. *Les philosophies de l'existence*, Paris: A. Colin, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse pour une histoire de "l'existencialisme"* , Paris: L'Arche, 1949.

U.I.O.G.D.