UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Sociologia, Filosofia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação de mestrado

Absurdo e Revolta: O homem revoltado de Camus como resposta ao problema do niilismo em Nietzsche

Marco Vinício Pereira do Espírito santo

Pelotas, 2017

Marco Vinício Pereira do Espírito santo

Absurdo e Revolta: O homem revoltado de Camus como resposta ao problema do niilismo em Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Luís Eduardo Xavier Rubira

Pelotas, 2017

Marco Vinício Pereira do Espírito santo

Absurdo e Revolta: O homem revoltado de Camus como resposta ao problema do niilismo em Nietzsche

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em filosofia, Programa de Pós-Graduação em filosofia, Instituto de filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 24/03/2017

Banca examinadora:

Prof. Dr. Luís Eduardo Xavier Rubira (Orientador)
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Marcio Jose Silveira Lima
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Clademir Araldi
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Agradecimentos

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) graças qual estive com bolsa durante um ano e meio da pesquisa, isso foi extremamente importante na elaboração da pesquisa.

Inicialmente agradeço ao Prof. Luís Rubira, cujas aulas me inspiram a traçar o caminho para também ser professor. Eu, que cheguei a Universidade com escassas leituras, ampliei meu conhecimento e me tornei alguém melhor. As aulas deste professor estarão para sempre no alicerce do que haverei de me tornar um dia.

Também sou imensamente grato ao Prof. Clademir Araldi, eis um homem a ser observado. Aulas magníficas e inesquecíveis, que privilégio, no transcorrer de minha vida acadêmica, poder ver de perto suas palestras e cursos.

Agradeço ao GEN-UFPel, sobretudo aos valorosos e insubstituíveis amigos Wagner França, Beatrís Seus e Leonardo Camacho, Cristiane, Francisco Leidens, Lays Rorigues, Eduardo Saraçol, pelas valorosas sugestões, críticas e apoio neste trabalho, proporcionando um resultado final muito melhor do que poderia esperar.

Sendo fiel a máxima de Camus de que um homem se perde quando esquece e deixa de ser fiel a suas origens, deixo meu eterno agradecimento a toda minha família, em especial a meu velho pai Genes Borges do Espírito Santo e Dilma Pereira do Espírito Santo, quando eu me cansava e pensava em desistir, logo recordava todas as dificuldades pelas quais vocês passaram, e então, eu continuava.

E por fim, meu especial agradecimento a minha noiva Fernanda de Rezende. Agradeço pela tua generosidade, carinho e incentivo, pelo passeios agradáveis e boa companhia.

Ao Deus desconhecido

Antes de prosseguir no meu caminho
E lançar o meu olhar para frente
Uma vez mais elevo, só, minhas mãos a Ti,
Na direção de quem eu fujo.
A Ti, das profundezas do meu coração,
Tenho dedicado altares festivos,
Para que em cada momento
Tua voz me possa chamar.
Sobre esses altares está gravada em fogo
Esta palavra: "ao Deus desconhecido"
Eu sou teu, embora até o presente
Me tenha associado aos sacrílegos.
Eu sou teu, não obstante os laços
Me puxarem para o abismo.
Mesmo querendo fugir
Sinto-me forçado a servi-Te.
quero Te conhecer, ó Desconhecido!
Tu que que me penetras a alma
E qual turbilhão invades minha vida.
Tu, o Incompreensível, meu Semelhante.
Quero Te conhecer e a Ti servir.

(Tradução de Leonardo Boff. O texto em alemão pode ser encontrado em Die schönsten Gedichte von Friederich Nietzsche, Diogenes Taschenbuch, Zürich 2000, 11-12 ou em F.Nietzsche, Gedichte, Diogenes Verlag, Zurich 1994**)**

Resumo

Este trabalho tem por objetivo uma introdução ao pensamento de F. Nietzsche e A. Camus, em especial, à recepção de temas da filosofia nietzschiana na produção literário-filosófica de A. Camus. Nietzsche ocupa-se de questões fundamentais para a cultura ocidental, problemas como a morte de deus e o niilismo. Camus retoma estes problemas, mas, convencido de que podemos pensar apenas por imagens e que, portanto, o filósofo deveria escrever romances, procura demonstrar estas questões através da criação literária, incluindo o teatro. Estrangeiridade, absurdo e revolta, são alocados como os pilares centrais de sua obra. Por meio destes conceitos, o autor tenta representar a tensão insuperável entre o apelo humano de unidade e a indiferença do mundo. Em que pese toda a convergência, também há, entre os dois autores traços de contraposição enquanto Camus afirma a necessidade de manter viva essa parte do homem que contesta o real por meio da revolta, o filósofo alemão encaminha-se para a sua aceitação total.

Palavras-chave: Absurdo, revolta, niilismo, existência, morte de Deus

Abstract

ESPÍRITO SANTO, Marco Vinício Pereira do. **Absurd and Revolt: The Rebel by Camus in response to the Nietzsche's problem of nihilism**. 73 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

This work aims to introduce the thinking of F. Nietzsche and A. Camus, especially to the reception of themes of Nietzsche's philosophy in the literary-philosophical production of A. Camus. Nietzsche deals with fundamental questions for Western culture, problems such as the death of God and nihilism. Camus resumes these problems, but, convinced that we can think only by images and that therefore the philosopher should write novels, seeks to demonstrate these issues through literary creation, including theater. Foreign, absurd and revolt, are allocated as the central pillars of his work. By means of these concepts, the author tries to represent the insurmountable tension between the human appeal of unity and the indifference of the world. In spite of all the convergence, there is also between the two authors features of contraposition while Camus affirms the need to keep alive that part of the man who contests the real by means of the revolt, the German philosopher is directed towards its total acceptance.

Key-words: Absurd, revolt, nihilism, existence, death of God

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Este trabalho adota como convenção para a citação das obras de Nietzsche a proposta pela edição crítica Colli/Montinari. Será utilizada a versão online das obras editada por Paolo D'Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967 –, edited by Paolo D'Iorio. As siglas em alemão são acompanhadas pelas siglas em português, tal como é adotado como convenção no periódico *Cadernos Nietzsche*.

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (*O nascimento da tragédia*) – 1872
WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)* – 1873
MAI/HHI – *Menschiches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1))* – 1878
VM/OS – *Menschiches Allzumenschliches (v.2) Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano demasiado humano (v.2) Miscelânea de opiniões e sentenças)* – 1879
WS/AS – *Menschiches Allzumenschliches (v.2) Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (v.2): O andarilho e sua sombra)* – 1880
M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880-1881
FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*) – 1881 e 1886
Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*) – 1883-1885
JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (*Além do bem e do mal*) – 1885-1886
GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da moral*) – 1887
WA/CW – *Der fall Wagner (O caso Wagner*) – 1888
GD/CI – *Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos)* – 1888
NW/NW – *Nietzsche contra Wagner (Nietzsche contra Wagner)* – 1888

Textos preparados para edição

AC/AC – *Der Anticrhist (O Anticristo)* – 1888
EH/EH – *Ecco Homo (Ecce Homo)* – 1888
DD/DD – *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dionísio)* – 1888

Sumário

Abstract 7
INTRODUÇÃO 13
I. INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DO NIILISMO 20
II. APROXIMAÇÕES ENTRE NIILISMO E ABSURDO 31
III. A REVOLTA; AURORA DE UM NOVO HORIZONTE DE VALORES? . 54
IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS 66
V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 68

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa em nível de mestrado analisa a recepção do pensamento de F. Nietzsche, no que tange, em particular, ao problema da moralidade e ao diagnóstico do niilismo, na obra o Homem revoltado do escritor franco-argelino Albert Camus. Sendo o autor de Zaratustra um dos filósofos mais proeminentes de sua época, instigamo-nos a compreender se, e em que medida, sua filosofia serviu de estímulo para que Albert Camus compreendesse os acontecimentos de sua época, qual sejam, as duas Guerras Mundiais bem como toda a questão política e cultural do século XX. O autor de *A peste* buscou explorar as consequências deste problema a partir da perspectiva existencial dos indivíduos. Partindo de noções como absurdo, solidariedade e revolta intenta dimensionar o homem como um ser de tensão cuja postura afirmativa nos parece manter estreitos laços como a filosofia tardia de Nietzsche.

Para Camus, o grande mérito da filosofia de Nietzsche está em seu caráter de diagnóstico. Das análises e problematizações nietzschianas sobressai a questão do niilismo. Para Camus, este problema torna-se incontornável e permanecerá como plano de fundo de toda sua obra. Embora tenha sido com Nietzsche que “o niilismo torna-se pela primeira vez consciente” (Camus, 1989, p.86), não há ainda uma solução para o problema, logo, é a questão de como se vive e ultrapassa o niilismo que interessa ao autor de *O Homem revoltado*. A perspicácia das análises Nietzschianas está em apresentar as condições necessárias para uma ampla problematização no campo da política e da cultura. A incursão nietzschiana aos valores mais importantes da cultura ocidental, fez transparecer o falseamento destes que, tidos como superiores, em verdade, tinham como base de apoio o transcendente em prejuízo do mundo da imanência.

De Nietzsche, Camus retoma então traços elementares de sua filosofia, sobre tudo, a perspectiva de mundo daquele filósofo, qual seja a de que “O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda eternidade” (FW/GC §109). Nietzsche colocava-se de forma antagônica a um *vir-a-ser* regulado

teleologicamente, no qual cada evento, por mais singular que fosse, estaria encadeado com outros tantos a fim de organizarem-se num futuro distante para um objetivo universal e estado final do mundo, perspectiva cara ao pensamento religioso, cujo principal fundamento é o de que para tudo há uma razão mesmo que agora seja impossível percebê-la, um dia fará sentido. Tal como o esforço do minerador em separar o ouro da areia, Nietzsche busca uma separação entre o caráter geral do mundo imanente e aquele fundado numa expressão que transcende a existência, qual seja, o mundo metafísico. O *caos*, elencado como a característica central do mundo, não denota falta ou necessidade, essa característica passa a ser compreendida como ausência de ordem, articulação e forma. Essas características não estão contidas no mundo como um dado observável empiricamente, haja vista que parte de uma projeção da própria mente humana.

Essa visão de mundo contrária a um movimento teleologicamente ajustado, que contenha eventos sincronizados com vistas a objetivos futuros. Estamos diante de um evento cego, desprovido de forças que objetivem o equilíbrio pleno ou desempenho de uma função, a exemplo de um organismo vivo ou das engrenagens de um relógio. O vir-a-ser nietzschiano é necessário e nada mais. Estamos frente a um evento atemporal, sendo que nele os elementos individuais não tendem a nada. Enquanto toda finalística é fruto de uma visão de tempo linear, o vir-a-ser é, antes de tudo, atemporal. Neste processo não há como identificar uma harmonia geral, uma singularidade ou linearidade que permaneça afixada e, ao longo da qual, os eventos sejam dispostos de forma ordenada. Essa perspectiva será cara a Camus, o *Homem revoltado* é aquele que aceita esta perspectiva de Nietzsche e apresenta uma crítica a toda tentativa de estabelecer ordem e objetivo ao caos. Dentre estas tentativas está a religião enquanto elemento organizador do mundo em em prol de Deus e a ideologia política do comunismo, haja vista que esta organiza-se em função de uma futura sociedade. É contra toda tentativa de organizações do mundo em detrimento do presente e dos indivíduos que o revoltado se insurge.

A filosofia nietzschiana aporta numa explicação da realidade interpretável em diversos níveis todos distintos e possíveis, o que foi por

demais valoroso a Camus e seu propósito de pensar os indivíduos de sua época. Assim, a natureza permanece inscrita no caos extremo e apresenta uma complexidade que ultrapassa, em muito, o que o homem vê e interpreta. Da perspectiva humana conceberam-se as coisas com características singulares a exemplo da durabilidade, materialidade, corporeidade, igualdade e substancialidade, as quais, seguindo determinadas leis, agem sobre outros objetos ocasionando eventos, base para explicações da relação de causa e efeito na natureza. A partir de Nietzsche estão dadas as condições para uma análise profunda sobre como os indivíduos se apercebem no mundo e permite compreender aquilo que nada mais é do que produto do intelecto humano e que, em verdade é nada nada além de “equivocados artigos de fé” (FW/GC, §110). Originários de um engano, estes artigos de fé, foram transmitidos através das gerações, o que se deve unicamente a utilidade dessas categorias na conservação de determinados indivíduos em detrimento de outros.

O intelecto humano julgou conceber a ordem como algo dado objetivamente no mundo, mas Nietzsche traz uma nova problematização e mostra que isso nada mais era do que uma entre tantas interpretações possíveis, a qual, de fato, foi interessante e perdurou pela sua utilidade para os indivíduos. A perspectiva de Nietzsche fez revelar um abismo, mostrou, em verdade que ao procurar por estabilidade e harmonia o homem se depara com a mais profunda e constante mudança, condição inscrita como *caos original*.

Se a cultura ocidental optou pela estabilidade em detrimento de um mundo regido pela mudança, a questão que por hora sobressai é por que essa opção tornou-se interessante? Foi para dar sustentação à uma existência frente a esse fluxo que se mostrava imprevisível. Se o homem lançou mão de mecanismos para afixar os fenômenos que mesmo sendo diferentes uns dos outros, o fez para que todos pudessem ser categorizados em formas estáveis e recorrentes. Trata-se de uma tentativa malograda do intelecto humano de abarcar o todo com uma explicação totalizadora. A intenção quer seja consciente ou não, foi a de criar ardilosamente os estratagemas destinados a uma orientação no mundo de forma mais acertada e eficaz, o que se soubesse exatamente o que fazer quando uma determinada situação se apresentasse. Não fosse isto, seria necessário aprender e adaptar-se sempre e

reiteradamente por sua conta própria. O conceito e a ideia não possuem outro valor senão aquele da simplificação e da utilidade na sobrevivência humana.

A questão que por hora nos serve à problematização do supra exposto remonta ao seguinte questionamento: como pode uma pessoa acreditar na existência da realidade objetiva que ela própria projetou? Para utilizarmos uma imagem nietzschiana “como pode alguém lançar mão da falsificação de moedas para si mesmo?” (AC/AC, §12). Em verdade um falsificador nunca poderia estar plenamente convencido da autenticidade das moedas que ele mesmo produziu. A única exceção é que esse indivíduo tenha sido acometido por uma amnésia, o que o levaria a esquecer de sua atuação como falsificador. É exatamente essa a hipótese que, para Nietzsche, parece plausível. Parece-nos razoável imaginar que os primeiros homens, aqueles que supostamente adquiriram “O direito senhorial de dar nomes” (FW/GC §2), numa época que remonta aos primórdios da humanidade. Esses indivíduos ainda possuíam as informações necessárias para conhecerem-se como criadores de conceitos, no entanto seus sucessores, geração após geração, não puderam contornar o esquecimento das origens do conceito como sedimentação do sentido. Para estes últimos homens, esquecidos que estavam do motivo que colocou todo processo em curso, o mundo lhes pareceu necessariamente como um conjunto já ordenado e unitário, nomes e conceitos bem definidos, esquecidos de que as ideias e conceitos eram interpretações das coisas, esses indivíduos colocam em curso uma inversão e as toma como se fossem as próprias coisas:

> (...) mas se precisamente esta mesma imagem for reproduzida milhões de vezes e se inúmeras gerações de homens deixam-na de herança, enfim, sobretudo se ela aparece ao conjunto da humanidade sempre nas mesmas circunstâncias, ela acaba por adquirir, para o homem, a mesma significação como se ela fosse a única imagem necessária e como se esta relação entre a excitação nervosa de origem e a imagem produzida fosse uma relação de estrita causalidade. (WL/VM, p. 17).

Os dois pilares centrais dessa estrutura, quais sejam, a repetição e o esquecimento, prepararam o terreno para que se concebessem os conceitos como algo objetivamente dado na realidade, uma ordenação que precedia o homem no mundo. Ao contrário do fluxo caótico e sem forma que figurava na filosofia de Heráclito, a compreensão de mundo então assumiu a passagem

para uma nova forma, para por fim, ser incluído como uma coisa humana o mesmo mundo que originalmente não era nada além de indiferença para com as coisas humanas.

> Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. (VM/OS, §16).

A imagem deste quadro, esboçado pelo filósofo, nos mostra que tudo serviu somente para transmitir tranquilidade à espécie humana. Objetivo que foi exitoso, pelo menos no início do processo, haja vista que tudo aquilo que antes era apontado como estranho e ameaçador passa a ser assimilado pela estabilidade e segurança, assumindo então uma falsa aparência de previsibilidade. Mas tudo perdurou e foi transmitido unicamente por ter o esquecimento, em sua gênese, desempenhando um papel de solidificação no processo de conceitualização do mundo.

> Foi somente o esquecimento desse mundo primitivo das metáforas, foi apenas a cristalização e a esclerose de um mar de imagens que surgiu originariamente como uma torrente escaldante da capacidade original da imaginação humana, foi unicamente a crença invencível em que este sol, esta janela, esta mesa são verdades em si, em suma, foi exclusivamente pelo fato de que o homem esqueceu que ele próprio é um sujeito e certamente um sujeito atuante criador e artista, foi isto que lhe permitiu viver beneficiado com alguma paz, com alguma segurança e com alguma lógica (WL/VM, § 1).

O homem, de fato, cometeu o mais fatal dos erros, aquele que corroborou para que toda essa estrutura fosse solapada. Na base deste erro está a confusão entre o que era último e o que era derivado. O seja, o mundo ideal, os conceitos e as ideias, com o que era constitutivo da própria realidade. Esta inversão, trouxe à voga o nascimento da metafísica e disso decorre, como consequência imediata, uma cisão do único mundo existente. De um lado o mundo ideal interpretado como real e, de outro, o mundo real interpretado como falso. Todo o vir-a-ser perpétuo, que descreve a filosofia de Heráclito, recebe o rótulo de mundo da aparência é em detrimento desta perspectiva

sobressai a absoluta estabilidade do novo mundo verdadeiro. É este o primeiro movimento a partir do qual o fluxo em perpétuo vir-a-ser com toda sua singularidade abismal e caótica, inocência e sem objetivo algum acaba sendo suplantado pela pelo seu oposto; um mundo perfeito e imutável.

É desta perspectiva que Camus parte, o prenúncio de seu grito libertário é assinalado logo na introdução da obra *O Mito de Sísifo* onde uma citação de Pindaro nos dá perspectiva que orienta este autor “minha alma não aspira à vida imortal, mas esgota o campo do possível” (1989, p.7). É no terreno da mudança e da vida, que o homem camusiano terá de afirmar-se. É para além da moral e do niilismo que o revoltado prepara o caminho.

Para aprofundar a problemática exposta e retomar a discussão que ela envolve, estruturamos nossa dissertação em três capítulos e, cada um deles, conta com uma subdivisão interna de três subcapítulos. O primeiro capítulo intitulado Introdução ao problema do niilismo é de caráter introdutório. Nele analisaremos a conjuntura que cerca a questão do niilismo, problema central na filosofia Nietzschiana. Nosso segundo capítulo, Aproximações entre niilismo e absurdo, explorada as similaridades e diferenças entre niilismo e absurdo. A questão que nesta etapa nos orienta é; seria o absurdo uma releitura Camusiana do problema do niilismo? O terceiro capítulo, A Revolta; aurora de um novo horizonte de valores? Trata-se de nossa etapa conclusiva onde, partindo da problemática já explorada, nos ocuparemos da perspectiva de afirmação da terra, por meio da revolta, como condição fundamental para a emancipação humana tanto em Nietzsche como em Camus.

Em conclusão, retomaremos os aspectos centrais de cada capítulo cujo designío é a corroboração para com a hipótese da investigação ora em curso. A bibliografia por nós utilizada abrange o período tardio de Nietzsche e compõe-se das obras subsequentes: *Assim Falou Zaratustra* (1883-1885), *Para além de bem e mal* (1886), *Genealogia da Moral* (1887), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), O *Anticristo* (1888), *Ecce Homo* (1888).

Quanto às obras de Albert Camus, nos deteremos naquelas que representam o primeiro ciclo, qual seja o do Absurdo, compreendidas por obras como *O Estrangeiro* e *O mito de Sísifo* (1942). Por conseguinte nos deteremos

no segundo ciclo, qual seja, o da revolta, as obras elementares para esta etapa são *A Peste* (1951) e *O Homem Revoltado* (1951).

INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DO NIILISMO

Problema amplo e multifacetado o niilismo apresentam-se como *incompleto*, *completo* e *niilismo extremo*. Cada um com suas peculiaridades, mas com uma raiz comum, qual seja a moral cristã e sua noção de Deus e verdade. Noções estas advindas de uma perspectiva metafísica, observemos que o problema não está especificamente situado nas categorias da razão, mas, sobretudo no fato de que o homem olvidou sua origem, ou seja, esqueceu-se de si com um ser terreno e sujeito contingência e passou a ver-se como filho de Deus e servidor a um proposito que supera o entendimento humano.

Desde o momento em que se acentua esse esquecimento, a existência humana é povoada por formas e figuras ambivalentes, geradas por essa divisão do intelecto: divindades, espíritos, demônios, substâncias supra-sensíveis sem causa e imutabilidade, valores últimos, projeto divino e forças invisíveis. A partir deste momento, a imaginação humana desconhece limites e empreende uma busca para encontrar no mundo o que em verdade ela própria criou, mesmo que a sua investigação se revele inconclusiva, ou seja, por não encontrar no mundo evidências de sua ilusão, ela continuará com força sempre renovada a dar credibilidade à realidade das categorias da razão, em vez de ser tomada de assalto pela dúvida de que estas categorias possam existir apenas a partir da perspectiva humana. O homem diviniza a razão e o principal efeito desta fé é uma completa inversão de perspectiva: o homem, não encontrando o que procura, ao invés de acreditar que o erro está em sua maneira de pensar, atribui ao mundo dos fenômenos o adjetivo de enganoso e inconstante, cópia do mundo perfeito projetado por sua imaginação. Em suma as coisas são como eu vejo e, se não condizem, então a culpa não é da forma humana de interpretar, logo é atribuída ao mundo que muda constantemente. Trata-se de uma artimanha que impede o homem de reconhecer sua impotência em conhecer e dar conta da totalidade.

O que se segue é a efetivação da ilusão da existência de um mundo real em oposição ao falso mundo no qual vivemos. Movimento este que adentra o âmbito da moralidade uma vez que se sustenta e é definido a partir de uma

avaliação moral. Para o homem pareceu mais apropriado a estabilidade do que a instabilidade do vir-a-ser, a ordem ao caos, o que é absoluto e incondicional ao que é contingente, precisamente porque se julga que a estabilidade é mais digna de crédito do que a transitoriedade e contingência. Mas estas são apenas avaliações morais. Esta etapa coincide com a avaliação moral do homem sobre o mundo. Cabe-nos neste ponto indagar porquê esse inversão foi favorável aos indivíduos.

Entendemos que é do ponto de vista da conservação de determinados indivíduos que necessitaram destas condições de assegurada estabilidade e previsibilidade. Assim estavam dadas as condições para um ambiente favorável a um tipo muito específico de individuo, qual seja, aquele que valoriza a promessa e o planejamento, uma estirpe que precisa contar com o mais tarde. Se a perspectiva científica levasse em consideração tão somente a evidência e a realidade dos fatos provavelmente chegaria à conclusão de que é difícil conceber um ser imutável e eterno. Em vez disso seria mais fácil atestar a eterna mutação das coisas. Portanto, é precisamente uma avaliação moral que determina essa perspectiva de conhecimento. Em outras palavras, o mundo é antes interpretado pelas necessidades e desejos humanos, do que de acordo com a evidência disponível.

Essa avaliação moral motivada por desejos e necessidades esconde-se nas construções conceituais da metafísica cujo ímpeto de recriar o mundo mais aprazível é alimentado pela incapacidade do homem afirmar-se num mundo em constante mudança. O problema que disso decorre é que culmina na degradação do mundo imanente, uma vez que o ultimo não preenche os critérios de verdade que lhe são postos pela razão. Por conseguinte, a mais elementar contradição que disso decorre é, se acreditamos na moral, condenamos existência.

Este processo, conforme descrito até aqui, é caracterizado como a atitude psicológica cuja base foi o esquecimento e o ressentimento. No esquecimento, porque o homem olvida as origens práticas, categorias contingentes e instrumentais da razão e no ressentimento, porque é o ódio a um mundo caótico e indiferente que impulsiona o homem na criação de um novo mundo idealizado no qual todo desejo humano de estabilidade é

alcançado. Mas essas necessidades humanas, longe de desaparecerem, tornaram-se mais intensas. A mera contemplação do mundo que passou a ser compreendido como verdadeiro já não é suficiente, haja vista que a contradição entre o ideal concebido pelo intelecto e a aparência percebida pelos sentidos, torna-se insuportável, como mais aguda se torna a idiossincrasia entre o mundo imanente e o mundo ideal. Este dualismo, o homem remedia pelo menos em primeira instância, através da projeção da perspectiva da teleologia, posicionando um objetivo final para além do vir-a-ser e por colocar a fé na existência de Deus como um princípio ordenador do universo e garantidor da ordem, inclusive moral. Estes dois estratagemas respondem ao ceticismo dos que colocavam dúvidas sobre a existência do mundo real através do adiamento deste último num futuro.

> O Mundo-verdade inacessível no momento, porém, prometido a o sábio, ao religioso, ao virtuoso, ao pecador, que faz penitência, – ele mesmo é esse mundo (GD/CI, § 1)

O discurso que fundamenta essa perspectiva profere frases como; o mundo perfeito se realizará quando (...); o homem terá acesso ao mundo real sob a condição de (...). O objetivo é o convencimento, o que antes era apenas um espaço além, um mundo ulterior e prometido, passou a ser temporalizado, e situado no tempo.

O mundo ideal[1], originalmente criado pelo sábio para que ele pudesse contemplar do alto de sua suposta 'superioridade intelectual', populariza-se e assume as conotações morais que haveriam de torná-lo a principal via de fuga do mundo. Estava em curso um processo que teria consequências, um processo de inversão de perspectivas que se origina numa *doença da vontade*, e que resulta num paradoxo qual seja o de que a doença hora apresentada só pode ter sua esperança de cura depositada na radicalização do processo que a desenvolveu. Este processo tem uma característica específica: a afirmação em escala mundial do *ideal ascético* como o único sentido da existência. Em que consiste e o que se entende, então, por ideal?

[1] *Ibidem*: "Mundo-verdade acessível ao sábio, ao religioso, ao virtuoso, vive nele, ele mesmo é esse mundo. O Mundo-verdade inacessível no momento, porém, prometido ao sábio, ao religioso, ao virtuoso, ao pecador, que faz penitência (GD/CI, § 1)..

> (...) o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. (GM/GM, § 13).

O ideal ascético pode, portanto, ser compreendido como a expressão de uma vontade fraca, pois tratar-se de "um artifício para a preservação da vida" (GM/GM III, §101) foi projetado principalmente para dar sentido ao sofrimento que de fato, em si, não fazia qualquer sentido. A resposta para a pergunta sobre as razões do sofrimento humano está aberta a uma pluralidade de interpretações. Se uma vontade forte foi capaz de aceitar e absorver o próprio sofrimento, tipologia a qual os gregos muito bem exemplificam, pois o sofrimento pode ser canalizado para a arte como catalisadora do sentimento por outro lado, uma tipologia fraca precisa do seu bálsamo para não sucumbir. Balsamos este que nada mais foi do que um paliativo para uma vontade fraca isso pode ser observado no sacerdote ascético. Esse tipo caracterizado pelo gênio cuja astúcia explora a fraqueza de outros indivíduos, é sobre essa fraqueza que fundou seu domínio. A sua vontade se expressa na capacidade de controlar uma legião de doentes e o mais inovador é que dispensa o uso da violência. Seu projeto é colocado em curso através da ilusão capaz de dar sentido ao sofrimento para aqueles cuja maior dificuldade é suportá-lo:

> A ele [o sacerdote asceta] devemos considerar o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente: somente então entenderemos a sua tremenda missão histórica. *A dominação sobre os que sofrem* é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade. Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los – para com eles se entender; mas também tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que dos outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes, para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, Deus (GM/GM, §15).

Com a figura do sacerdote asceta, o niilismo atinge o máximo da sua idiossincrasia. Ilustremos esse antídoto que oferece o ideal asceta, com o *pharmakon*. De acordo com a etimologia grega da palavra é um antídoto que tanto pode aliviar a dor quanto intoxicar de vez o paciente, o ideal ascético em

que pese sua aparência benéfica, de fato envenenou irremediavelmente, o paciente:

> Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso. (GM/GM, §15)

Em vez de combater a causa do mal[2] qual seja, a incapacidade psicológica e moral para suportar a falta de sentido do sofrimento, *o ideal ascético* fez do mal em si uma condição normal e, por que não, desejável. A fraqueza do homem ressentido em nenhum caso foi anulada pelo sacerdote, mas direcionada hora para um inimigo, hora para outro, através de uma série de paixões cujos exemplos são a raiva, o medo, a luxúria, a vingança, a esperança, o triunfo, o desespero e a crueldade:

> Querendo-se resumir numa breve fórmula o valor da existência sacerdotal, pode-se dizer simplesmente: o sacerdote é aquele que muda a direção do ressentimento. Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente culpado suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. (GM/GM, §15).

Deste modo, atinge-se a anestesia da vontade, em que "o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer" (GM/GM, §28). Os meios pelos quais o sacerdote aperfeiçoa seu empreendimento, apesar de variados, podem ser divididos em duas categorias. Primeiro temos os meios da inocência e meios de culpa. O primeiro coincide com a substituição do questionamento sobre o sentido da existência pelas atividades maquinais, em lugar dos mais profundos questionamentos sobressaem as pequenas alegrias, especialmente a de amor ao próximo. Por conseguinte surgem às noções de pecado, culpa, punição e a penitência.

---

[2] Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente – esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal (GM/GM, §17).

Em qualquer destas categorias o prejuízo recai sobre a vida, colocando em curso sua mais profunda desvalorização. A mesma divisão, primeiramente direcionada ao mundo dividindo-o em verdadeiro e falso, num segundo momento é direcionada a própria existência: há uma vida real, no futuro distante, depois da morte, num mundo ideal; a vida mesma, em que pese toda sua singularidade, é relegada ao sem sentido, à falsidade, à ilusão, tudo coincide com uma mera transição para esse estado de felicidades e justiça que fica desde então, adiado para depois, para mais tarde:

> A valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir-a-ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta. (GM/GM, §11).

Com a religião Judaico-cristã, o niilismo moral atinge seu estágio de mais plena realização, uma vez que não há nada no mundo que essa divindade não explique. Através de Deus, cada evento, cada fenômeno, incluindo a dor, se justificam numa ótica teleológica que pertence a uma vontade divina soberana que é incompreensível ao homem. O Deus onipresente, onisciente e onipotente tudo explica para seus seguidores.

Dada esta conjuntura nos preocuparemos, agora, em problematizar o que acontece quando Deus é apercebido como uma ideia, ou seja, o que decorre quando esse pilar que sustenta a explicação do sentido do mundo perde sua força reguladora. Ou seja, como se justifica o mundo a partir do advento da “morte de Deus”?

Conforme podemos observar, a fé incondicional nas categorias da razão, nascida por puro remédio ao caos original, se revela fatal, pois permitiu a cisão mundo imanente, habitado pelo homem, em verdadeiros e falsos mundos. Com o surgimento, em seguida, do asceta em uma escala global, a idiossincrasia psicológica do homem foi levado a sua conclusão lógica.

A ideia de Deus, e, especialmente, a do Deus cristão, emergiu como a negação mais extrema da vida. Lembremo-nos de que esta negação, cuja

origem remonta a fraqueza da vontade, é um processo que carrega em si muitas contradições, está destinada a perecer como um edifício de frágeis fundações. Buscamos, a partir de agora, descrever melhor a dinâmica desse colapso, seguindo o caminho vislumbrado por Nietzsche.

A investigação de Nietzsche acerca da História do Pensamento Ocidental alcança a lógica mais profunda dos valores morais. Para o filósofo, o *nada* foi o lugar comum de onde partiu a fundamentação dos valores. Como resposta à dor e ao tédio o indivíduo debilitado e incapaz de suportar o sofrimento lançou as bases de um mundo ideal que desmentisse a gratuidade da existência. A figura central nesse processo de inversão teria sido o sacerdote asceta[3], um indivíduo que "trata a vida como um caminho errado" (GM/GM III, §11). Entendido como figura intermediadora entre Deus e os Homens, o sacerdote asceta representa essa figura que faz da sua interpretação da realidade uma interpretação universal. Sua estratégia ocupa-se da inversão dos princípios valorativos, tornando-se "nobre" e "bom" por oposição ao outro. Enquanto o nobre o é pela afirmação de si mesmo, o sacerdote parte da negação do outro para então constituir a si mesmo. Impotente no enfrentamento da existência e de suas vicissitudes, ele instituirá uma nova perspectiva constituída de um pathos negativo. O esforço do sacerdote, estirpe representativa da incapacidade de se situar numa existência sem verdades, sem fundamentos, voltou-se para uma transvaloração dos valores, criando então artifícios necessários à sua subsistência[4]. Em verdade o problema do sofrimento humano não estava vinculado à ideia do sofrimento em si, mas sim na ausência de justificação para o sofrer. É este o ponto ao qual o ideal asceta irá ao encontro:

---

[3] Entendido como figura intermediadora entre Deus e os Homens, o sacerdote asceta representa essa figura que faz da sua interpretação da realidade uma interpretação universal. Sua estratégia ocupa-se da inversão dos princípios valorativos, tornando-se "nobre" e "bom" por oposição ao outro. Enquanto o nobre o é pela afirmação de si mesmo, o sacerdote parte da negação do outro para então constituir a si mesmo. Impotente frente ao aspecto mundano da vida, ele instituirá uma nova perspectiva a qual ao negar a vida constituindo um pathos negativo.

[4] Para Azeredo, esse artifício elaborado para estancar um processo degenerativo, único encontrado para manter uma vida que se degenera. É um recurso ao qual se agarram determinados tipos para lutar pela existência. A vida que não possui vontade de viver (...) procura nesse ideal a maneira de se conservar. (2003, p. 172-173).

> Isto justamente significa o ideal ascético: que algo faltava, que uma descomunal lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar a si mesmo, explicar-se, afirmar-se, ele sofria do problema de seu sentido. (...): mas não era o sofrer mesmo seu problema, e sim faltar-lhe resposta para o clamor da pergunta: "para que sofrer?". O homem, o mais bravo e mais habituado ao sofrimento dentre os animais, não nega em si o sofrer; ele o quer; ele o procura mesmo, pressuposto que lhe indiquem um sentido para isso, um para-quê do sofrimento. A ausência sem sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade *o ideal ascético lhe ofereceu um sentido*! (GM/GM III, §28)

Para esta estirpe angustiada pela incerteza de seus rumos, a incapacidade de manter-se na existência sem princípios nem objetivos previamente afixados foi resolvida pelo ideal do asceta que lhes proporcionou um ponto de apoio. Em dada conjuntura o ideal asceta cumpre o papel de bálsamo aliviando a angústia existencial à qual oferece a promessa de redenção. A engenhosidade do sacerdote está na percepção de que havia demanda humana pelo alívio do sofrimento. Como antídoto ele cria valores metafísicos que haveriam de adentrar os domínios da cultura, da arte, da religião, da ciência e da filosofia e a partir dai assimilados pela vivência humana através dos séculos.

No decurso da história ocidental, essa resposta metafísica às questões existenciais permaneceu como o mais seguro subterfúgio e aliviou a angústia deste tipo fisiologicamente debilitado ao fazer do mundo um lugar família. Essa familiaridade se institui pela criação de um sentido desejável, um mecanismo que ocultou dos sentidos humanos sua mais antiga e básica contradição, qual seja a sua pretensão de clareza frente a um mundo multifacetário e insondável. A partir deste mundo ideal, engenhosamente alocado sobre o verdadeiro, foi possível uma explicação unívoca e segura na interpretação dos fenômenos. Perspectiva esta, que garantiu a prosperidade desta tipologia, cuja fraqueza impossibilitava a aceitação e o confronto com o sofrimento como algo inerente homem.

Fundamentado nessa perspectiva existencial englobada pela moral, política e filosofia, institui-se, por fim, o núcleo negativo estruturador da compreensão do mundo ocidental. "A vida mesma" entendida como "instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças" (AC/AC, §6), é contrariada

em favor da vida fraca que se afirma sobre essa lógica da negação, em contrariedade aos instintos mais fortes. Para Nietzsche,

> o fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa no dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer" (GM/GM III, § 1).

Se a rota de fuga deste vazio foi traçada pelos princípios judaico-cristãos, então a posterior desvalorização destes valores coincidem com o desvelamento de um fenômeno estreitamente vinculado ao absurdo que circunda a existência humana. Se a inauguração de uma realidade para além do plano físico visa atenuar os efeitos do vácuo na existência humana, então o crepúsculo dessa realidade imaginária faz perceber exatamente o vazio que se tentava ocultar, em suma, volta-se ao grau zero onde o velho problema ressurge com força renovada.

A perspicácia de Nietzsche nos permitiu compreender que a perspectiva Judaico-cristã de um além mundo para fundamentar novos valores, deixou como consequência central a incapacidade de o homem afirmar a transitoriedade do mundo. Se no incessante fluxo do *vir-a-ser* e do perecer não há possibilidade de encontrar unidade e permanência, o que possibilitaria conhecimento adequado, então o descarte do real e a inauguração dessa nova perspectiva de realidade prefigura-se uma via para afixação definitiva de valores imutáveis. O mundo inaugurado é imutável e serve às investidas humanas na busca por verdades duradouras que viabilizam uma explicação totalizante e definitiva. Disso decorre a afirmação de Nietzsche de que "o cristianismo é niilista no mais profundo sentido" (EH/EH, § 2). É uma religião niilista por ter apostado na descrença do mundo e criado um mundo ulterior, cujas categorias eternas e imutáveis deram suporte a uma nova compreensão de mundo.

Desempenhando uma função de diagnóstico, Nietzsche examina o problema do niilismo alcançando também a condição de pessimismo e passividade no cerne da cultura. Ao perderem o potencial regulador, os valores superiores deixam como sintoma um sentimento de perda, e, sobretudo, de falta de identificação com o mundo. Enquanto a ideia do Deus criador

permaneceu vigorosa, estava assegurado aos indivíduos uma via de explicação do mundo tornando-o um lugar familiar. A perda desta via conduz a uma espécie de estranhamento. Ao perder essa perspectiva, o homem afigura-se um estrangeiro. Nietzsche percebe que a perda deste referencial regulador teria suas consequências:

> (...) pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer chegado; e menos ainda que muitos soubessem já o que realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construída, nela apoiado, nela arraigado: toda a moral europeia, por exemplo. (FW/GC, § 343).

As decorrências da radicalização do niilismo e do advento da “morte de Deus” coincidem com o desaparecimento do solo no qual a moralidade estava assentada, colocando em tese toda a fundamentação e legitimidade do mundo suprassensível. Se as palavras do filósofo soam com notas apocalípticas é por que de fato o eram no campo da moralidade, haja vista que a radicalização do processo niilista com o advento da “morte de Deus” coincide com o desaparecimento do único ponto de sustentação da moral. Então, é a partir deste advento que se coloca em tese toda a fundamentação e a legitimidade do mundo suprassensível. Sem força de atuação, o mundo suprassensível fica impotente para manter-se fiel ao único objetivo para o qual foi criado, qual seja, o de suprimir a lacuna entre o homem e o mundo. Quando Nietzsche afirma que “tudo irá desmoronar”, possivelmente esteja referindo-se ao efeito dominó que decorre do declínio de todo aparato transcendente, quer sejam as regras, verdades ou valores tudo tende a um desequilíbrio.

Esse conjunto de princípios, verdades, regras e valores, representavam na existência humana um papel norteador. Sem eles o homem se depara com uma amplitude sem precedentes no campo existencial, e então “o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’” (FW/GC, §343). Para Nietzsche, a partir deste advento, o desafio é engendrar novos valores, o que coincide com a travessia deste período caracterizado pela incapacidade de acreditar que a terra é a única verdade existente.

O avanço do niilismo, com suas múltiplas faces, faz o homem aperceber-se frente ao mundo sem o artifício da transcendência, então

desprovido dos habituais pesos e medidas, tudo é incerto e a existência sem finalidade. De um lado abre-se a possibilidade de que uma nova perspectiva valorativa seja implantada, por outro a aniquilação total da vida também é justificável. Uma vez feito o diagnóstico e prognóstico do problema, o esforço direciona-se no sentido de uma solução.

A incomensurável tarefa que o filósofo impõem a si mesmo é a de engendrar novos valores que orientem para uma perspectiva de afirmação[5]. É precisamente neste ponto da existência, onde todas as ações parecem equivalentes e justificáveis o qual exploraremos. Talvez o ponto mais profundo no terreno da existência humana no qual se deteve o autor de *Assim falou Zaratustra*. Nietzsche explora uma nova perspectiva cujo fundamento básico seja a afirmação do sentido da terra. A "morte de Deus" marca o fim de uma perspectiva cuja característica principal era a rejeição do aspecto trágico da vida, cabe-nos, a partir de então, analisar essa tentativa de realocar os valores centrando-os na imanência do mundo e em cujos traços revele tudo que é *Humano, demasiado humano*.

Conforme Araldi, "ao modo do andarilho, ele busca atravessar os desertos do niilismo e da negação, visando atingir para além deles, um pensamento afirmativo" (2004, p. 45). É precisamente este aspecto afirmativo de Nietzsche, cujo *telos* é a transposição do vazio da existência humana, que é caro a Albert Camus. É para descrever a condição daquela humanidade que vive ainda a passagem pelos *desertos do niilismo* que ele desenvolve a noção de *absurdo* e r*evolta* caracterizada como um traço elementar para a autoafirmação.

[5] Se foi no mundo suprassensível que até então os valores encontraram legitimidade, trata-se agora de suprimir o solo mesmo a partir do qual eles foram colocados, para então engendrar novos valores. "Humanos, demasiado humanos", valores instituídos surgiram em algum momento e em algum lugar. E, em qualquer momento e em qualquer lugar, novos valores poderão vir a ser criados. É a "morte de Deus", pois, que permitirá a Nietzsche acalentar o projeto de transvalorar todos os valores. (MARTON, 2000, p.134)

APROXIMAÇÕES ENTRE NIILISMO E ABSURDO

Ó minha alma, não aspira à imortalidade:
esgota o campo do possível.
(Píndaro, 3ª. Pítica)

A tematização do absurdo não encontra um estatuto definitivo na obra de Camus, há passagens nas quais o autor delimita-o em termos de sentimento[6], e por outras, adquire caráter conceitual. Essa ambivalência não apresenta contradição, haja vista que o termo pode representar tanto uma experiência vivida ou um conceito explanado.

O autor retoma a utilização de imagens da mitologia grega clássica a exemplo de Sísifo e Prometeu. Desta mesma releitura dos clássicos, Camus resgata o impulso da revolta e interpreta-o como característica fundamental da cultura ocidental. O revoltado possui a capacidade de suportar a existência que se desvela entre dois abismos, quais sejam a ausência de sentido e o sentido absoluto. A grande empreitada para o Homem Camusiano é gerar na terra seus próprios valores[7]:

> (...) se a terra agora é a única verdade, se só temos uns aos outros, é preciso ser fiel a este mundo e não a um outro pós-morte, porque é aqui que vivemos e é, pois, também aqui que devemos buscar a salvação, com nossa adesão total e exaltada a este mundo (CAMUS, 1996, p. 132).

Essa postura libertária busca uma exaltada adesão ao mundo. Inclinamo-nos para a hipótese de que seja em Nietzsche que Camus encontra o esboço filosófico pelo qual vislumbraria perspectivas para além dos valores absolutos. A exemplo do projeto nietzschiano, a perspectiva de Camus não elenca elementos metafísicos, antes disso, mantem-se afastada das explicações de pretensão absoluta. Se Nietzsche de fato agiu como álcool forte

---

[6] Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é que é propriamente o sentimento da absurdidade (CAMUS, *Sísifo*, p. 9).

[7] "E abertamente entreguei meu coração à terra grave a sofredora, e muitas vezes, na noite sagrada prometi amá-la fielmente até a morte, sem medo, com sua pesada carga de fatalidade, sem desprezar nenhum de seus enigmas. Dessa forma, liguei-me a ela por um elo mortal". Essa citação de Hölderlin que Camus traz no início de sua obra nos fornece uma valorosa pista de sua proposta, qual seja, o de pensar a existência a partir do que ela possui de dados objetivos do mundo imanente.

sobre Camus[8], nos é sugestivo que os temas nietzschianos do niilismo e da "morte de Deus" estejam presentes na obra do escritor franco-argelino.

Outra dificuldade nos foi apresentada a partir da questão de o que venha a ser um *homem absurdo* e quais seriam suas características mais elementares. Nossa hipótese é que esta tipologia representa o indivíduo que se apercebe da derrocada dos valores superiores. Esse indivíduo não é apenas absurdo por perceber-se desvinculado da antiga moral, logo o homem absurdo é "aquele que, sem negá-lo, nada faz pelo eterno" (CAMUS, 1989, p. 79). Representante da mais profunda indiferença em relação à eternidade, bem como a verdadeira consciência da limitação temporal humana, ele caminha para o rompimento com qualquer possibilidade de apoio em realidades que o transcendam. Impregnado por um profundo ceticismo, esse homem camusiano desconhece o sentido último e a noção de verdade absoluta, disso decorre sua perspectiva factual e temporal, pela qual se orientará.

Para este indivíduo factual, os objetivos e princípios eternos perdem o potencial regulador. Apercebido de ser apenas um existente temporal ele vive entre seus pares para os quais a transcendência ainda faz algum sentido, disso decorre a característica estrangeiridade, tão recorrente na obra de Camus. O homem camusiano é um exemplo mais característico desse solitário, abandonado à existência e condenado a viver com o absurdo que lhe será sempre familiar.

Para Camus há estímulos que marcam "o retorno à consciência, a evasão para fora do sono cotidiano" (CAMUS, *Sísifo*, p. 45). Estímulos estes que destacariam o primeiro movimento da consciência na direção da liberdade absurda. Tanto uma enfermidade incurável ou um profundo desgosto, marcariam o início dos questionamentos acerca da rotina maquinal que até então se viveu. Estes adventos, pertencentes ao campo da imprevisibilidade, marcam a auto-avaliação que dispõe o indivíduo face a face com a sua eminente extinção. Um advento da máxima importância para o indivíduo, mas para a qual o mundo é indiferente, essa indiferença se estende aos planos e projetos humanos. Em face a este estado de coisas o que se reconhece a

[8] Este termo foi utilizado originalmente por Michel Onfray em sua obra *L'Ordre Libertaire – La Vie Philosophique d'Albert Camus* ainda sem tradução para o português.

“natureza humana” inestancável de seu destino de vida e morte, o que coincide com o sentimento do absurdo.

Comparável a um *insight* “esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário” (CAMUS, Homem revoltado. p.9), o sentimento do absurdo destrói toda rede de signos e interpretações, assunto abordado no capítulo anterior, os quais permitiam ao homem interpretar o mundo como um lugar familiar. Depois deste advento o que sobressai é um mundo indiferente à desventura humana. Como responsável pelo movimento que desperta a consciência, o sentimento absurdo faz com que a consciência mesma se situe e coloque desafio de continuar sem proferir julgamentos em relação ao mundo.

Se, conforme destacado, Camus interpreta Nietzsche como aquele que, pela primeira vez, apresentou a dimensão do niilismo, Nietzsche cirurgicamente soube pontuar os lugares onde o problema estava oculto a exemplo da cultura, arte e filosofia, foi a partir deste filosofo que se compreendeu a dimensão do acontecimento. Nietzsche parte da identificação mais profunda da questão e, por conseguinte, analisa as decorrências da mesma compreendendo, por fim, que esse ímpeto de revolta do homem não podia conduzir a um renascimento se não fosse dirigida.

Se para Nietzsche, o homem moderno não pode mais “interpretar a história em honra de uma razão divina, como constante testemunho de uma ordenação ética do mundo com intenções finais éticas (...) como a interpretavam há bastante tempo homens devotos” (FW/GC, § 125), atingimos então o extremo onde a antiga ordenação ética do mundo perde seu caráter regulatório e por fim tudo inclui-se no campo do arbitrário, aleatório, sem finalidade da ausência de justificação. Ora, esse cenário nos parece bastante próximo da condição de uma existência absurda descrita por Camus.

Entendemos que é a partir da filosofia nietzschiana que Camus propõem desenvolver um pensamento da prática e da ação[9], com a qual busca uma proposta que antecipe a salvação para o terreno humano.

[9] Pensamos que uma das chaves para a interpretação de Camus é a Ação. Veja-se a exemplo disso a passagem sutil de *O mito de Sísifo* onde esta perspectiva se aclara “Acaba sempre chegando um tempo em que é preciso escolher entre a contemplação e a ação. Chama-se isso tornar-se um homem” (CAMUS, p. 63). Tornar-se homem aqui, coincide com o engajamento nas causas do tempo em detrimento das questões transcendentes. Há Deus ou o tempo, a

> Se, portanto, era legítimo levar em conta a sensibilidade absurda, fazer o diagnóstico de um mal tal como se encontra em si e nos outros, é impossível ver nesta sensibilidade, e no niilismo que ela supõe, mais do que um ponto de partida, uma crítica vivida, o equivalente, no plano da existência, à dúvida sistemática (...) (CAMUS, 1996, p.20).

Se Descartes, no plano ontológico coloca o indubitável na base de seu método, o homem absurdo faz semelhante movimento no campo existencial onde o que a ele se mostra evidente são os traços de sua natureza humana. Disso decorre a afirmação de que o absurdo é o ponto de partida, haja vista que coincide com a percepção de que os valores superiores o negam naquilo que ele, enquanto indivíduo, tem de mais elementar, a existência. A noção de absurdo representaria então, o limite constitutivo da consciência frente ao mundo, a afirmação das peculiaridades do pensamento que se põem ao seu anulamento ontológico e epistemológico. Qual seria então o passo seguinte para este indivíduo?

Ora, se não há Deus não há mais fundamento para os valores que alienam o homem de sua natureza, logo “a primeira e única evidência que assim me é dada, no âmbito da experiência absurda, é a revolta” (CAMUS, 1996, p. 21). Esse segundo movimento inaugura o ensejo de revoltar-se contra tudo que, até então, negou os princípios básicos da *natureza humana*. Coincide com essa etapa o ciclo criativo e afirmativo do pensamento do indivíduo, postura que reivindica para si a condição de romper com tudo aquilo, que na existência, ainda conserva vestígios dos antigos valores metafísicos. A revolta metódica de Camus, de início nada almeja construir, antes disso laça-se numa destruição de tudo que é alheio ou trapaceia a existência. Seu único princípio resume-se a total ausência de fé em qualquer princípio que se pretenda absoluto.

Podemos compreender esse movimento revoltado como o primeiro passo para a subsistência nesse deserto dos valores, um movimento de superação onde “é preciso quebrar os jogos fixos do espelho e entrar no movimento pelo qual o absurdo supera a si próprio” (CAMUS, 1996, p.20).

---

cruz ou essa espada, são valores ambivalentes e de vetores contrários, escolher o tempo coincide com o tornar-se homem e apartar-se das questões e dos valores divinos.

Caracterizado como movimento regenerador do indivíduo e gerador de valores afirmativos, a revolta que “nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível” (CAMUS, 1996, p.21), inaugura uma nova fase na qual Camus irá apresentar sua perspectiva para a superação do niilismo. Se Nietzsche descobre esse deserto, para Camus “é preciso aprender a subsistir nele” (CAMUS, 1989, p.86).

Quais as características tipológicas do homem absurdo? Podemos compreendê-lo como oposto ao homem cotidiano, seu precedente. Do contraste entre esses duas tipologias tentaremos traçar o que é fundamental em cada um deles e destacar o que é típico do homem absurdo.

Se o homem absurdo é aquele que sucede a tomada de consciência de sua condição no mundo, o *homem cotidiano* possui características opostas ao primeiro haja vista que projeta sua vida sempre adiante no tempo, no hábito de fazer planos revela sua maior pretensão, qual seja a de exercer domínio sobre a temporalidade:

> Antes de encontrar o absurdo, o homem quotidiano vive com finalidades, com uma preocupação de futuro ou justificação (não importa aqui averiguar em relação a quem ou a quê). Ele avalia as suas possibilidades, conta com o mais tarde, com a sua reforma ou com o trabalho dos filhos. Ainda julga que qualquer coisa na sua vida se pode dirigir. (CAMUS, 1989, p. 72-73).

A vida do homem cotidiano possui uma finalidade bem definida, ele vê o futuro como uma instância a ele assegurada e adaptável aos seus desejos, logo a principal característica desse indivíduo, é uma perspectiva de vida que conta com o ‘mais tarde’, é essa perspectiva que fundamenta sua existência. Ainda que tudo contradiga sua liberdade, quer seja a doença ou a morte fazem parte das circunstancias que o homem não pode controlar nem prever, em que pese tudo isso, o homem cotidiano acredita fielmente que em algum aspecto sua vida pode ser mudada. Sobre essa perspectiva ele justifica seus planos e a partir dela tudo reveste com um sentido. Se analisarmos essa certeza de que o mais tarde lhe está assegurado, percebemos uma relação ingênua do homem cotidiano com a temporalidade. Pautada pela certeza do amanhã, sua vida nunca estará plenamente satisfeita, senão parte dela, mais tarde é preciso voltar e recomeçar tudo de onde parou. Como representante de uma tipologia

oposta à experiência de estranhamento, ele desconhece a insubmissão do tempo e do mundo aos seus planos.

Para Camus, o movimento da consciência que contrapõe expectativa e efetivação encontra seu estímulo no fim de uma longa jornada de trabalho, quando a exaustão e o cansaço forçosamente conduzem o indivíduo a revisitar suas justificativas para continuar fazendo o que faz. O autor ressalta que “o cansaço está no final de uma vida mecânica, mas inaugura ao mesmo tempo o movimento da consciência” (CAMUS. 1989 p. 14), se antes desse *movimento da consciência* o aspecto mecânico solidificava seus gestos, eis que surge o questionamento por que deveria continuar nessa tarefa? que interroga profundamente sua postura e prepara o indivíduo para uma revaloração da temporalidade.

Se o homem cotidiano conta com o tempo como uma instância a ele assegurada, o homem absurdo representa sua antítese, haja vista que se comporta como aquele que se apercebe como efêmero e contingente imerso num por vir incontrolável e incontornável, na perspectiva do homem absurdo daquele que a tudo controla e conhece, o homem se reduz a um ser determinado frente a um universo desconhecido e em nada amigável. Opõem a um tempo ao qual está condenado previamente, o seu “desejo alucinado de durar” (CAMUS, 1996, p. 300). Querer viver a todo custo e ter conhecimento de seu destino fatal, disso decorre a principal contradição humana. É do interior desta contradição que emerge o sentimento do absurdo como força ambivalente, por um lado instaura um certo caos existencial e por outro traz a possibilidade de uma reapropriação de si mesmo.

Apercebido de sua constituição temporal, o homem absurdo instaura para si uma nova relação com a temporalidade, ao descobrir-se como um ser finito o mais tarde se desnuda com uma promessa sem garantias. A consequência dessa mudança de perspectiva é exemplificada pelo seu desejo de esgotar as suas possibilidades ao invés de esgotar-se em vistas de um ganho futuro e não muito bem definido. O homem absurdo desconhece o planejamento centrado no depois, no mais tarde.

Camus busca na literatura exemplos de personagens absurdos que desinteressados pela qualidade da experiência aderiram à lógica da

quantidade, adeptos da máxima de Píndaro, cada um deles vive para esgotar o campo do possível. Don Juan, o ator e o conquistador, são exemplos de “um mundo onde os pensamentos são privados de futuro, tal como as vidas” (CAMUS, *Sísifo*, p. 28). Cientes de sua existência como um breve instante, todos os três querem esgotar as possibilidades de que dispõem e o fazem a sua maneira. Don Juan quer sempre mais uma conquista, o ator deseja representar a vida de mais um personagem, por seu turno o conquistador almeja mais uma memorável campanha. Cada um dos três atua em cenários próprios, mas possuem em comum a busca constante de mais uma oportunidade de experimentar a vida, cada um deles a seu modo compreende que no fim de tudo e apesar de tudo que se faça, está a morte como um irremediável e derradeiro fim. Apercebendo-se já de antemão condenado, esses personagens querem esgotar as possibilidades e, para isso, a existência compreende uma sucessão de tentativas desesperadas de subtraírem o máximo de cada instante. Isso remete a uma das características mais elementares do personagem absurdo, ele vivencia um radical rompimento com a perspectiva de uma vida eterna, a ele importa uma aliança com a temporalidade. Sua única pretensão é a experiência da forma mais intensa possível.

Apesar de ser uma característica que se destaca na modernidade, o absurdo resulta de um fenômeno muito mais amplo e tão antigo quanto o próprio homem, o que Camus busca dimensionar é a maneira como se lidou com esse traço tipicamente humano em diferentes épocas. Em sua acurada análise sobre cultura Grega[10], o autor busca compreender a resposta que davam à questão da absurdidade.

[10] No percurso da história humana o século XX talvez tenha sido o mais dramático dos séculos devido a dimensão tomada pelos conflitos armados a aniquilação em massa de milhares de pessoas nos campos de concentração. A cultura grega clássica, tida como um dos pilares centrais da cultura ocidental, e foi a ela que pensadores do século XX retornaram numa tentativa de atualizar vários campos a exemplo da filosofia, cinema, literatura e arte. Camus buscou nessa cultura um espaço de informação e formação. A exemplo disso pode-se citar o próprio mito de Sísifo, onde a referência à mitologia está presente desde o título do ensaio. Ao final da obra, o autor descreve a versão grega do mito, assinalando os traços que mais lhe são valorosos, por exemplo, o apreço de Sísifo por este mundo, pelo mar e pelo sol, seu desprezo pelos Deuses a quem ele engana para voltar à vida e seguir desfrutando os prazeres da terra, seu ódio contra a morte e seu amor pela vida, enfim, Camus ressalta tudo que demonstra Sísifo com um personagem lúcido, importa para ele a consciência de que mundo é a única verdade: “Se esse mito é trágico, é que seu herói é consciente. Onde estaria, de fato, a sua pena, se a cada passo o sustentasse a esperança de ser bem-sucedido?” (CAMUS, p. 71).

Interessa ao autor de *O estrangeiro* uma linguagem que seja acessível ao grande público, a via para isso se dá a partir da atualização de elementos da cultura grega, a exemplo dos mitos. Sísifo reatualizado, torna-se símbolo da condição humana. Para Camus, ele é o fiel representante do último herói absurdo concebido pela cultura grega, nas fases seguintes essa cultura desenvolveu outros mecanismos para responder ao absurdo, sobretudo o amparo nas respostas e promessas da religião.

Epicuro e Lucrécio, considerados pensadores de transição, representam a fase na qual o absurdo encontra sua linguagem. Linguagem esta que é manifesta quanto à questão da finitude humana. Camus busca nos textos destes autores elementos que fundamentem sua tese. Podemos nos precaver contra todas as espécies de coisas; mas no que concerne à morte, continuamos como os habitantes de uma cidadela arrasada (EPICURO *apud* CAMUS, 1996, p. 46). Para Camus, essa angústia diante da morte não era desconhecida pela cultura grega, a questão é, a própria cultura possuía elementos que davam os elementos necessários para seu enfrentamento, mas a força com que o problema ressurge nos escritos destes dois filósofos revela algo mais profundo, qual seja a angústia aumentada a ponto destes elementos, comumente usados, não mais darem conterem os sintomas. A mensagem que transmitida, tanto por Epicuro quanto por Lucrécio era a de não adiar o gozo, pois se a substância deste vasto mundo está reservada para a morte e a ruína, então o esgotamento do campo do possível, bem como a maximização da vida e minimização do temor à morte é um dos remédios de Epicuro[11]. Para este filósofo que via na esperança algo desmedido, importava desfrutar a vida e multiplicar o prazer, pois, “de espera em espera consumimos nossa vida e

[11] A perspicácia de Epicuro está na sua ousada resposta a questão do sofrimento humano. Utilizando a filosofia como antídoto, ele almeja reconstruir os muros da cidadela, o Jardim dos Prazeres de Epicuro pode ser visto tanto como refúgio como um novo modelo de sociedade que visa responder de forma prática aos problemas de sua época. Para um Homem angustiado, ignorante e temeroso, ele ensina o prazer – *Hedoné* – como via de escape aos males. Haja vista o prazer como aspecto central de sua doutrina, ressalta-se seu caráter contrário à dor, como antítese aos personagens de Sade, em Epicuro o prazer encontra seus limites em parâmetros éticos, para ele “a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como pensam alguns ignorantes por preconceito ou má compreensão, mas sim na pura ausência de dor no corpo e perturbação na alma” (EPICURO, Homem revoltado, *Carta a Meneceu*, p. 131). Como um médico da cultura e que compreende profundamente as causas da angústia humana, o filósofo propõe um *tetrapharmakon*, cuja ação se dê nos quatro pontos que suscitam a inquietação humana, sejam eles O temor aos Deuses, o medo da morte, a possibilidade de ser feliz e de suportar o mal.

morremos todos no sofrimento" (EPICURO *apud* CAMUS, 1996, p. 46). Associado aos problemas práticos de seu tempo, Epicuro almejava dissipar a angústia mental que a ignorância acerca dos Deuses, a ignorância da natureza e a ignorância da alma podem produzir no homem. Preocupado com a questão do sofrimento o filósofo pensa o prazer como um bem primário e objetivo maior da vida.

A análise de Camus nos permite compreender que o surgimento e o desenvolvimento da tradição hebraico-cristã deve seu sucesso à crescente incapacidade humana de lidar com uma existência trágica. Tal como o atleta da corda bamba, o homem necessitava de um ponto fixo no horizonte para manter o equilíbrio, para isso serviu-se da esperança e desviou olhar do abismo que o circundava. A perspicácia desta perspectiva está no desenvolvimento de justificativas para o sofrimento e a dor. Antes de curá-lo, como ensejavam os Epicuristas através de uma aceitação e de um desfrutar da vida, o cristianismo desenvolve um antídoto oposto, qual seja o da negação da vida. Toda mazela da senda humana passa a ser justificada como aperfeiçoamento para um melhoramento da alma, e na redenção futura de todo sofredor. Enquanto perdurou essa leitura de mundo, cujo ponto alto era a fé em Deus como um orquestrador dos eventos da vida humana, o sofrimento foi justificado no aperfeiçoamento para este bem maior quer seja temporal, na relação com os homens, ou eterno, na relação com Deus. No entorno da 'cidadela arrasada' a tradição cristã refaz os muros, não como Epicuro desejara, a partir da reconciliação com a natureza, mas antes disso, empreende um projeto de apartar de vez o homem da natureza, ensinando-o o temor a Deus como a base da felicidade para além da vida. Em decorrência do caráter regulador exercido pela igreja ao longo dos milênios, sobressai um alheamento definitivo do homem em relação a sua natureza terrena.

Para que o problema novamente se realoque de forma incontornável e inadiável, é elementar a questão da "morte de Deus", tema que é magistralmente exposto na filosofia de Nietzsche. A conhecida sentença do *homem louco*, "Deus está morto, Deus continua morto!" (FW/GC, §125) convém ser lida como um advento filosófico e cultural de amplo alcance. As inquietantes questões deste personagem nietzschiano não denotam uma

simples disposição ateísta por parte de seu autor. Antes disso, convém ser lida como um advento cultural que representa a quebra do espelho no qual a humanidade enxergava a si mesma. A ausência deste Deus, pilar central do mundo transcendente, traz implicações desde a justificação dos valores até as motivações humanas para a existência. Em suma, a solução cristã para a cidadela arrasada, mostrou-se ineficaz, um paliativo que tão somente adiou o problema.

A perspectiva religiosa deu os fundamentos para a justificação dos males do mundo e todo sofrimento, a partir dela a angústia e o sofrimento se revestem de um sentido místico. Tendo em vista a amplitude do poder religioso foi somente a partir de seu declínio que o absurdo existencial volta a ocupar seu espaço na existência humana. Se a análise de Nietzsche é o mais acurado diagnóstico da modernidade, é nele que Camus encontra os fundamentos para pensar sua época. Partindo de temas caros ao filósofo alemão tais como *niilismo* e *"morte de Deus"*, Camus pensa o ressurgimento do *sentimento do absurdo* e repleta de elementos da filosofia de Nietzsche, busca a seu modo, uma solução para o problema.

> Derrubado o trono de Deus, o rebelde reconhecerá essa justiça, essa ordem, essa unidade que em vão buscava no âmbito de sua condição, agora criá-las com as próprias mãos e, com isso, justificar a perda da autoridade divina (CAMUS, 1996, p.41).

Quando Deus passa a ser uma ausência definitiva, chega ao fim o principal intermediador entre o homem e o mundo. Para Nietzsche, "todo aquele que nascer dai em diante, já nasce com o peso dessa culpa, com a responsabilidade de se tornar um Deus com consequência de um novo tempo" (GM/GM, §125). Para Camus, este novo tempo de que nos fala o filósofo, está destituído da tradicional via de fuga e das lembranças de uma pátria distante ou da esperança de uma terra prometida. Camus lê esse advento anunciado por Nietzsche como o "divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário (CAMUS, *Sísifo*, p.9). A forma vertiginosa com que se desmentem as ilusões humanas fazem do mundo um exílio permanente e isso coincide propriamente com o sentimento da absurdidade, estimulado diretamente pelo

desejo profundo de pertencimento, pela necessidade de encontrar no universo frio e indiferente às causas humanas um resquício de familiaridade.

Essa nostalgia da unidade, esse apetite de absoluto[12] foram os motivos básicos para o impulso de reduzir o mundo à escala humana, de modo que se pudesse encontrar nele o equilíbrio perdido como resultado dos eventos que tornaram o homem alheio a sua condição. Neste novo tempo, do qual nos fala Nietzsche, Camus vê o desencanto que envolve a humanidade, o que a conduz pouco a pouco em um vórtice de passividade e ceticismo que dificulta o processo de reapropriação do mundo, contudo, há um esforço em esconder a hostilidade do mundo por meio de novas máscaras, sobre tudo, científica. A ineficácia desse recurso faz transparecer a indiferença do mundo.

> Posso contrariar tudo nesse mundo que me envolve, me choca ou me transporta, menos esse caos, esse rei acaso e essa divina equivalência que nasce da anarquia. Não sei se esse mundo tem um sentido que o ultrapasse. Mas sei que não conheço esse sentido e que, por ora, me é impossível conhecê-lo. Que significa, para mim, significado fora da minha condição? Só tenho como compreender em termos humanos. O que toco, o que me resiste, eis o que compreendo. E essas duas certezas, meu apetite de absoluto e de unidade, e a irredutibilidade desse mundo a um princípio racional e razoável, sei também que não posso conciliá-las. Que outra verdade posso reconhecer sem mentir, sem fazer intervir uma esperança que não tenho e que nada significa nos limites da minha condição? (CAMUS, 1989, p.33).

Observemos a preocupação com o que se poderia chamar de honestidade intelectual aliada a uma intenção de não proliferar ilusões. Camus procura manter-se dentro de um discurso razoável referindo-se apenas aos elementos que o testemunho histórico lhe dispõem, sem conjecturas ou suposições que reconduzam ao metafísico. Seu esforço ocupa-se em evitar a representação de uma transcendência que seria capaz de resolver todos os

[12] O desejo profundo do próprio espírito em seus procedimentos mais evoluídos vai ao encontro da sensação inconsciente do homem diante do universo: ele exige familiaridade, tem fome de clareza. Para um homem, compreender o mundo é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com o seu selo. O universo do gato não é o universo do formigueiro. O truísmo de que "todo pensamento é antropomórfico" não tem outro sentido. Assim também o espírito que procura compreender a realidade só pode se considerar satisfeito se a reduz em termos de pensamento. Se o homem reconhecesse que também o universo pode amar e sofrer, ele estaria reconciliado. Se o pensamento descobrisse nos espelhos cambiantes fenômenos, relações eternas que pudessem resumi-los e se resumirem elas próprias num princípio único, se poderia falar de uma felicidade do espírito de que o mito dos bem-aventurados seria apenas um ridículo arremedo. Essa nostalgia da unidade; esse apetite de absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano (Idem, p. 15-16).

problemas com um único lance. Para Camus, quando se trata de filosofia, é preciso “Saber manter-se sobre essa aresta atordoante, eis a honestidade, o resto é subterfúgio” (CAMUS, 1989, p.33). E quais seriam estes subterfúgios? Provavelmente as estratégias retóricas, cujo único objetivo é manter a superioridade da razão frente ao desconhecido. Podemos exemplificar isso com textos filosóficos, fazendo uma referencia precisa à abertura do prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. No fragmento são encontrados, pelo menos, quatro elementos os quais destacamos em itálico, que representam a postura do pensamento lúcido frente ao absurdo da existência, vejamos:

> A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza própria da razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana (KANT, 2012, A VII, p. 17)

Esta situação de insuperável “tormento da razão”, conforme a descrição de Kant seria, e com todas as limitações do caso, uma representação não intencional frente à condição absurda descrita dois séculos mais tarde por Camus. Ainda segundo Kant:

> Ela não tem culpa por cair nesse embaraço. Ela começa por princípios cujo uso, é inevitável no decurso da experiência e, também, suficientemente justificado por esta. Com eles, ela sobe então (como também é próprio de sua natureza), cada vez mais alto, a condições mais longínquas. Como, no entanto, ela se torna consciente de que desse modo, visto que desse modo as perguntas nunca cessam, seu trabalho teria de permanecer *inacabado*, ela se vê então forçada a buscar *refúgio que ultrapassam todo uso possível da experiência* e, ao mesmo tempo, parecem tão insuspeitos que mesmo a razão humana comum está de acordo com eles. Com isso, porém, ela se lança na *escuridão e em contradições* que pode até dirimir supondo que *alguns erros estejam ocultos em seu fundamento*, mas não consegue descobri-los por que os princípios de que se serve, na medida em que extrapolam todos os limites da experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O campo de batalhas destas querelas chama-se *Metafísica* (Idem, p.17).

Destacamos nesta citação quatro passagens às quais cabe uma análise comparativa, sejam elas; I) “A tarefa infinita da razão”, coincidindo com o que Camus chama de “a impossibilidade de constituir a unidade no mundo” (Mito de Sísifo, p.12); II) busca por refúgios que ultrapassam todo uso possível da experiência, que conforme a definição de nosso autor pode ser referida como

“suicídio filosófico” ou “salto mortal, em direção à transcendência” (CAMUS, 1989, p.33); III) O salto da razão frente as dificuldades nas quais ela se lança na escuridão e em contradições, ou qualquer tipo de *credun absurdum* que possuem as filosofias existencialistas[13]; IV) Alguns erros ocultos em seu fundamento, que, como veremos, reside na desproporção entre as necessidades do homem e da indiferença total do mundo.

Estamos cientes de que, entre Kant e Camus, é quase impossível uma comparação adequada, à medida que seguem métodos extremamente diferentes, se não opostos, mas sugere-se a possibilidade de um paralelo crítico entre alguns pontos que se destinam a pôr em mostra as diferentes perspectivas de ambos os autores que partem de pontos substancialmente similares.

Em Kant, assim como em Camus, a razão é tanto tempo juiz como parte imputável, mas enquanto para o primeiro o que é negado ao nível epistemológico teórico, por exemplo, a existência de Deus, encontra uma nova declaração paradoxal em um nível prático, para o segundo uma inferência semelhante é totalmente ilógica. Os muros absurdos camusianos se revelam mais graves e inexpugnáveis do que os confins da razão kantiana, quanto a isso Camus é claro,

> (...) isso excede a medida humana, sendo preciso, portanto, que seja sobre-humano. Mas esse “portanto” é demasiado. Não há nada aqui de certeza lógica. Nem há também probabilidade experimental. Tudo o que posso dizer é que de fato isso excede a minha medida. *Se não extraio daí uma negação, pelo menos não quero construir nada em cima do incompreensível*. Quero saber se posso viver com o que sei e com isso apenas. Ainda me é dito que a inteligência, nesse caso, deve sacrificar seu orgulho e a razão deve se inclinar. Mas se reconheço os limites da razão, não chego ao ponto de negá-la, reconhecendo seus poderes relativos. *Quero somente me manter nesse caminho médio* em que a *inteligência pode permanecer clara*. Se tem nisso o seu orgulho, não vejo razão suficiente para renunciar a ele (CAMUS, 1989, p.28).

De acordo com Camus, a razão chega aos seus muitos ‘arrazoamentos’ somente quando o espírito, ansioso por mais clareza, força-a a tirar conclusões ilógicas apenas para apaziguar a impaciência fazendo com que as hipóteses

[13] Conferir em particular a crítica de Camus a Kierkegaard e Chestov (CAMUS, Homem revoltado, p. 01-18 e p. 01-31).

ganhem sentido, para Camus, em vez disso, a única segurança seria o reconhecimento do absurdo, para que

> a essa última volta, em que o pensamento vacila, muitos homens chegaram, e entre os mais humildes. Esses, então, renunciavam ao que tinham de mais caro que era sua vida. Outros príncipes diante do espírito abdicaram também, mas foi no suicídio de seu pensamento, em sua mais pura revolta que o fizeram. O verdadeiro esforço, ao contrário, é de não ceder o tanto quanto possível e examinar de perto a vegetação barroca desses lugares distantes (Camus, 1989, p. 11).

Essa "última volta na qual o pensamento vacila" coincide com o ponto que Kant nos descreve como aquele em que razão "é atormentada por perguntas que não pode recusar" humana (KANT, 2012, A VII, p. 17), o pensamento exige um mundo familiar e a razão fraqueja na tentativa de assegurar-lhe esse desejo e esse o ponto em que a artimanha metafísica se propõe de um só golpe tudo explicar.

Para Camus, o ponto preciso onde a consciência humana atinge seus limites, coincide com três posturas a serem assumidas, cada qual com consequências distintas. Ora, parece-nos que frente a essas três possibilidades, encontramos vestígios do pensamento de Nietzsche e suas noções de niilismo completo, incompleto e ativo e passivo. A primeira atitude é aquela que condiz com a afirmação do mundo imanente, da terra, da finitude e da temporalidade. Ressalta-se a proximidade desta atitude com aquela do niilista completo. Para Araldi, no niilista completo, há uma autoconsciência do homem sobre si próprio e sobre a sua nova situação após a "morte de Deus".

> Esta forma de niilismo é uma consequência necessária dos valores estimados até então como superiores. Nesse momento, contudo, não ocorre ainda a criação de valores afirmativos: o niilista completo não consegue mais mascarar, através de ideais e ficções, a vontade de nada (ARALDI, 1998, p.86).

A segunda condiz com a reapropriação do transcendente, infinito e eterno, o que é bastante similar ao que Camus chama de 'suicídio filosófico', com o 'salto' desde o absurdo para a reconstrução das velhas categorias de fé. Percebemos aqui uma inclinação para o niilismo incompleto. Caracterizado pela tentativa de preencher o vazio decorrente da morte do Deus cristão, tido como a fonte da verdade, e isso se oocorre

> através de ideais laicizados (o progresso na história, a razão moral, a ciência, a democracia), os homens ainda mantêm o lugar outrora ocupado por Deus, o suprassensível, pois buscam algo que ordene categoricamente, ao qual possam se entregar absolutamente. Em suma, no niilismo incompleto há a tentativa de superar o niilismo sem transvalorar os valores (Idem, p. 86, 1998).

A terceira e última via coincide com a abdicação total, *o suicídio*, que por sua vez encontra consonância no *niilista passivo*. Este ponto merece atenção especial e, por conseguinte pontuaremos cada uma destas posturas iniciando pela última e mais dramática, a saber, a noção de suicídio.

> Só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia. (...) Julgo, portanto, que o sentido da vida é a questão mais decisiva de todas (CAMUS, 1989, p. 8).

Este tom dramático com que se apresenta o *Mito de Sísifo* deixa manifesto o limiar pelo qual Camus irá mover seu discurso. Se desde Aristóteles o assunto de excelência acerca da investigação filosófica foi a Verdade[14], para Camus, o século XX exige uma nova perspectiva que esteja em consonância com todos os dilemas que essa época inaugura. O autor de *O estrangeiro* orientará sua reflexão no horizonte de um sentido para existência humana. Isso não significa que Camus tenha decretado o fim de qualquer discurso teórico, lógico ou epistemológico, mas antes disso, que a necessidade imediata destas perspectivas estaria colocada entre parênteses.

Neste jogo, é preciso responder primeiro à pergunta prioritária sobre o sentido da vida, pois sem uma resposta convincente a essa questão, o homem encaminha-se para a renúncia total. Camus busca definir um novo princípio axiológico e, ao mesmo tempo, hermenêutico, capaz de distinguir o valor das ações humanas individuais de acordo com um critério bem definido.

> Se me pergunto em que julgar se uma questão é mais urgente do que outra, respondo que é com ações a que ela induz. “Eu nunca vi ninguém morrer pelo argumento ontológico” (CAMUS, 1989, p.8).

Nesta passagem, percebemos de uma preocupação com motivos práticos e efetivos no pensamento de Camus, de modo que aquelas questões

[14] Tanto é que, na Metafísica, Aristóteles definiu a filosofia como "ciência da verdade”. “O objeto da filosofia é o conhecimento da verdade” (REALE, 2000, p. 101, 993b, p. 19-31).

que influem imediatamente na vida das pessoas ocupam o topo dessa hierarquização. Quando menciona o exemplo do julgamento de Galileu, que mesmo estando em posse de uma verdade científica, abjurou-a no justo instante em que sustentar essa verdade lhe custaria a própria vida, apesar da importância científica, essa verdade não salvaria a vida de ninguém. Saber que o sol ou a terra era o centro do universo não poderia impedir a peste negra nem o terremoto de Lisboa, nem a primeira nem a segunda Guerra Mundial. Por outro lado muitas pessoas morrem por achar que a vida não vale a pena ser vivida, disso decorre sua afirmação de que o suicídio como único problema filosófico realmente sério. A questão do suicídio de forma ampla não diz respeito apenas ao indivíduo que na calada da noite dá fim à própria vida. Na categoria dos suicidas, estariam todos aqueles que, de uma forma ou de outra, abdicam de suas vidas por ideologias que lhes proporcionam uma razão de viver. Nesse sentido o que se chama uma razão de viver é, ao mesmo tempo, uma excelente razão para morrer.

Aperceber-se da existência como tensão permanente, “como uma confrontação e uma luta sem descanso” (CAMUS, 1989, p. 8), observemos que o destaque recai sobre a questão da ilegitimidade do suicídio compreendido como abdicação deste confronto. Embora a primeira vista nos pareça contraditório, Camus analisa a questão do suicídio como sendo externa a lógica da absurdidade, haja vista que “o absurdo só tem sentido na medida em que não se consente nisso” (CAMUS, 1989, p. 23), o suicídio coincide então com a rendição a este confronto e, ao mesmo tempo, no consentimento desesperado.

Em outras palavras, o sentimento do absurdo faz perceber o vazio que circunda o homem e ao suicidar-se o indivíduo se rende e abre mão de sua mais profunda descoberta e valorosa empreitada, qual seja: a de transpor esse vazio para um estado de autoafirmação e construção de novas perspectivas. É neste ponto que a experiência absurda se afasta do suicídio entendido como um movimento contrário, que parte da aceitação do absurdo sem que se projete uma plausível resolução. Atinge-se, então, uma condição existencial bem definida onde o homem se depara com três exigências básicas do pensamento absurdo, qual seja,

> (...) e enfrentando até o fim essa lógica absurda, tenho de reconhecer que essa luta pressupõe a total *ausência de esperança* (que não tem nada a ver com o desespero), a *recusa contínua* (que não se deve confundir com a renúncia) e a *insatisfação consciente* (que não acertaríamos em associar à inquietude juvenil) (CAMUS, 1989, p. 23).

É com essa noção de absurdo que o autor de *O estrangeiro* passa a ser identificado. Noção que pressupõe uma vida na total ausência de esperança, de recusa contínua e de insatisfação consciente. Embora pareça paradoxal uma situação na qual subsiste uma total ausência de sentido, de valor e de impossibilidade de criar e, ao mesmo tempo, ser tão necessária a escolha e a ação, em nosso entendimento é nessa tensão que se amplia ao indivíduo as possibilidades para uma postura criativa que é fundamental no pensamento de Camus. O suicídio é visto como o mais sério dos problemas por representar a supressão dessa possibilidade tida como a mais primorosa da existência, sendo ela “uma confrontação e uma luta sem descanso” (*Idem*, Mito de Sísifo, p.6), o suicídio representa então a revogação desta postura que apesar de reconhecer o absurdo, acaba por anular o conflito.

Este conflito existencial descrito por Camus, não pertence apenas aos homens simples, quando os filósofos se depararam com ele também encontraram uma maneira bastante peculiar de negá-lo, qual seja a de *saltar* para além da lógica do próprio pensamento. Desta maneira as Filosofias da Existência e os existencialistas resolveram esse problema a partir de sua negação, quanto a isso o próprio autor analisa a solução a qual descreve como ‘salto’

> Ora, para me ocupar, com esse fim, das filosofias existenciais, vejo que todas – sem exceção – me propõem a fuga. Por um raciocínio singular, que parte absurdo sobre os escombros da razão, em um universo fechado e limitado ao humano, eles divinizam aquilo que os esmaga e encontram uma razão de esperar naquilo que os desguarnece (IDEM, p.24).

Essa referência nos ajuda a entender por que, na perspectiva de Camus, o suicídio filosófico representa a negação do absurdo, dentre aqueles que

optaram pelo *salto* filosófico: Kierkegaard, Shestov, Husserl, Jaspers[15]. Todos eles, uma vez confrontados com o absurdo optaram por uma saída paradoxal:

> (...) a razão e o irracional levam à mesma prédica. É que, na verdade, o caminho importa pouco, a vontade de chegar é suficiente para tudo. O filósofo abstrato e o filósofo religioso partem da mesma desordem e se sustentam da mesma angústia. Mas o essencial é explicar. Aqui a nostalgia é mais forte do que o silêncio. (...) Mas esse divórcio é apenas aparente. Trata-se de reconciliar e nos dois casos o salto é suficiente para isso (IDEM, p.24).

O que está em questão não é um racionalismo que afirma a autonomia e a onipotência total da razão ou uma irracionalidade de moldes fideístas, antes disso, a questão circunda a relação de total desamparo humano. O homem absurdo não escolheria nem um nem o outro lado, ele não quer a reconciliação do homem com o mundo, sua opção soaria como um meio termo, onde a razão não é nem humilhada, nem exaltada, uma vez que tem seu estatuto reconhecido, por certo determinada, mas nem um pouco desprezível. Camus argumenta que,

> é inútil negar completamente a razão. Ela tem sua ordem, na qual é eficaz. E é exatamente a da experiência humana. Eis aí por que estamos querendo tornar tudo claro. Se não o conseguimos, se o absurdo desponta nesse instante, é exatamente à procura dessa razão eficaz, mas limitada e do irracional que está sempre renascendo (IDEM, p. 28).

Para Camus, no que diz respeito à transcendência, não cabe outra postura se não permanecer calado, o silêncio para com a transcendência é um imperativo do homem absurdo. Esta perspectiva rende ao homem absurdo a alcunha de ateu, desde que por ateu entenda-se aquele que vive sem Deus, mas a resposta é negativa se a intenção é dizer aquele que nega Deus. Para o

[15] Mas talvez em nenhuma outra época, como na nossa, foi mais vivo o ataque contra a razão. Desde o grande “grito de Zaratustra” – "Por acaso, é a mais velha nobreza do mundo. Eu a reintegrei em todas as coisas quando disse que não queria nenhuma vontade eterna acima dela" –, desde a doença mortal de Kierkegaard – "esse mal que confina com a morte sem mais nada depois dela" –, os temas significativos e supliciantes do pensamento absurdo se sucederam. Ou, pelo menos, e essa minúcia é fundamental, aqueles do pensamento irracional e religioso. De Jaspers a Heidegger, de Kierkegaard a Chestov , fenomenólogos à Scheler, no plano lógico e no plano moral, toda uma família de espíritos, aparentados por sua nostalgia, opostos em seus métodos ou metas, se obstinaram em obstruir a estrada real da razão e em reencontrar os caminhos certos da verdade (Camus, Mito de Sísifo, p.2).

homem absurdo a existência ou não de Deus é indiferente. A esse respeito, Camus pontua

> O absurdo, que é o estado metafísico do homem consciente, não conduz a Deus [Eu não disse "exclui Deus", o que ainda seria afirmar]. Talvez essa noção se esclareça se eu arriscar esta enormidade: *o absurdo é o pecado sem Deus*. Mas se é verdade que o absurdo não leva a Deus, é verdade que ele também não exclui, essa seria uma nova afirmação do qual o homem absurdo não está à altura. Ele é, ao invés, em última análise, aquele que, sem negar, nada faz pelo eterno (IDEM, p.26).

A ambição do homem absurdo não é utópica nem escatológica: ele quer permanecer lúcido em face desta imensidão que o supera, sem dissimulá-la ou escondê-la, porque a reconhece como real e irreprimível. Escolhendo a consciência, elemento constitutivo do absurdo, ele escolhe a vida e recusa o suicídio, mas também rejeita qualquer subterfúgio que a razão possa oferecer, quer seja Deus ou algum preceito que pretenda substitui-lo. O exemplo com o qual podemos ilustrar essa postura é o próprio personagem Meursault. O protagonista do romance *o Estrangeiro* foi condenado porque "ele não queria mentir", porque "ele não estava no jogo". De maneira similar o homem absurdo é assediado por não fazer o salto no transcendente atendendo as explicações metafísicas em verdade o que ele não quer é negar a pouca evidência que encontrou em seu raciocínio mais elementar:

> Pede-se a ele que salte. Tudo que pode responder é que não compreende bem, que isso não é evidente. Não quer fazer exatamente o que compreende bem. Asseguram-lhe que é pecado de orgulho, mas ele não entende a noção de pecado; que no final talvez esteja o inferno, mas ele não tem bastante imaginação para se representar esse estranho futuro; que ele perde a vida eterna, mas isso lhe parece fútil: Pretenderiam fazê-lo reconhecer sua culpabilidade. Ele se sente inocente. Na verdade, só sente isso, sua inocência irreparável. É ela que lhe permite tudo. Assim, o que ele exige de si mesmo é viver somente com o que sabe, arranjar-se com o que existe e não fazer intervir nada que não seja certo. Respondem-lhe que nada o é. Mas esta, pelo menos, é uma certeza. É dela que ele precisa: *quer saber se é possível viver sem apelação* (IDEM, p.26).

Viver sem apelo, coincide com uma vida afirmativa e que leva em conta seus elementos mais básicos do dia a dia, sem as ilusões da transcendência, da metafísica ou da imanência radical. Em todas essas declarações de Camus são perceptíveis os traços do niilismo compilado por Nietzsche. Se o suicídio

pode ser visto como o representante de um niilismo passivo, cujo principal sintoma é incapacidade de suportar um estado de perplexidade absoluta, por outro, o *suicídio filosófico* assemelha-se ao niilismo incompleto, postura que reabilita Deus sob novas vestes. O homem absurdo tem o desejo de 'viver sem apelação', o que coincide com o convite de Nietzsche para à fidelidade à terra e a necessidade de viver sem um futuro ou transcendência, mas o homem absurdo, a nosso ver, não tem a intenção de encetar uma transvaloração de todos os valores.

Os personagens absurdos analisados por Camus no terceiro capítulo do Mito de Sísifo, sejam eles: Don Juan, o Ator, o Conquistador, não alimentam o ímpeto de criar valores, mas sim de restabelecer no homem os mandamentos de sua própria natureza. Eles levam uma vida cujo único propósito é o esgotamento das possibilidades da vida, são os representantes da máxima de Pindaro que, não por acaso, é a epígrafe do próprio ensaio de *O Mito de Sísifo*. "ó minha alma, não aspira à imortalidade: esgota o campo do possível". Esse preceito está implícito em Don Juan, aquele que coloca em prática a lógica da quantidade de vivências, ao contrário do santo, que tende para a qualidade. Don Juan quer esgotar em quantidade as suas conquistas e, com isso, as possibilidades de sua vida.

Já o Ator, se identifica com cada novo personagem que representa, assim como o conquistador com cada nova conquista e o recordista a cada novo limite que é ultrapassado. Eles são confrontados com a escolha entre a vida eterna e a finitude de suas existências, optaram pelo reconhecimento de sua finitude. Assumem todos os riscos envolvidos, conscientes de que o tempo do homem é finito e que tudo tende necessariamente a ao esquecimento. Don Juan, mais cedo ou mais tarde vai envelhecer e "acabará por esconder-se num convento" (Idem, p. 47). Para o ator, a cortina se fechará de uma vez por todas ao fim de sua carreira, quando definitivamente irá passar o resto de seus dias em uma dessas "casas de repouso para velhos comediantes" (*Idem*, p. 51); e não será diferente para o conquistador e o recordista, sem que eles sejam capazes de reivindicar ou fazer qualquer coisa. Camus cita Nietzsche (MAI/HHI, § 408), quando analisa a postura destes personagens, "o que importa", diz Nietzsche, "não é vida eterna, é a eterna vivacidade". Tal

ensinamento parece sugerir uma espécie de estética da vida na qual se dá preferência ao imanente e o fluxo da aparência em detrimento daquilo que é eterno e imperecível, essa máxima nietzschiana parece ser a única que o homem absurdo está disposto a seguir.

Camus não está julgando estes personagens que descreve, sua intenção foi mostrar o que são os possíveis caminhos existenciais para aqueles que, recusando-se a saltar para a transcendência e a eternidade, optam pela permanência no absurdo. Não nos parece ser a intenção do autor deixar afixados os exemplos de vida a serem adotados e seguidos, pois, para Camus, "um exemplo não é forçosamente um exemplo a ser seguido (Mito de Sísifo, p.43). Personagens estes que permanecem como representantes de uma certa felicidade, cuja base é vivacidade e a lucidez. A alegria destes personagens está em sentir a vida em toda sua plenitude. O presente e a sucessão dos instantes diante de uma alma de incessante consciência é o ideal do homem absurdo.

É neste ponto que podemos explorar o papel de Sísifo, ao qual é dedicado o último capítulo do livro. Esta figura não irá, portanto, adquirir um significado predominante em nossa discussão, entretanto é preciso delinear aqui suas peculiaridades porque nele são encontradas condensadas todas as características necessárias para um "viver sem apelação" (Idem, p. 42). *Sísifo* concentra alguns elementos importantes para compreendermos a postura do *homem revoltado*. Tentaremos, nas linhas que se seguem ir além de uma simples descrição da figura de Sísifo, interpretando seu mito à luz do eterno retorno de Nietzsche. *Sísifo*, nos parece ser um representante do homem que está pronto para aceitar o *pensamento do eterno retorno do mesmo*, ou aquele que, graças ao seu orgulho e sua força, sai vitorioso a partir do teste de afirmação eterna da vida. Ele sabe que a pedra à que pelos Deuses foi condenado a rolar montanha acima tornará eternamente a rolar para o vale. Ele poderia, então, parar, deixar a pedra e implorar de joelhos aos Deuses para que cessassem seu tormento sem fim, "Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os Deuses e levanta os rochedos" (IDEM, p.72).

Ele sabe que nunca haverá qualquer resgate derradeiro ou estado final a ser alcançado com o seu trabalho, nesta mesma ausência de sentido

encontrou sua liberdade. Ele também sabe que, se um Deus já existiu neste mundo caótico e indiferente, ele seria desprezado junto com o destino para o qual ele condenou o homem, é sobre esta ausência que ele estrutura sua revolta. Se não fosse por causa de sua consciência inabalável, que nega toda a esperança e mantém firme o seu orgulho mesmo recusando qualquer conforto ilusório nada haveria de trágico em seu trabalho.

> Já deu para compreender que Sísifo é o herói absurdo. Ele o é tanto por suas paixões como por seu tormento. O desprezo pelos Deuses, o ódio à Morte e a paixão pela vida lhe valeram esse suplício indescritível em que todo o ser se ocupa em não completar nada. É o preço a pagar pelas paixões deste mundo (IDEM, p. 70-71).

O que faz de Sísifo um herói trágico? Certamente é a consciência que esse herói tem de sua situação. Onde estaria, de fato, seu castigo, se a cada passo o sustentasse a esperança de ser bem-sucedido? O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas e esse destino não é menos absurdo. Mas ele só é trágico nos raros momentos em que se torna consciente, “Sísifo, proletário dos Deuses, impotente e revoltado, conhece toda a extensão de sua condição miserável: é nela que ele pensa enquanto desce” (Idem, p. 70-71). A lucidez que devia produzir o seu tormento consome, com a mesma força, sua vitória. Não existe destino que não se supere pelo desprezo. A determinação heroica de Sísifo também é baseada na consciência de que sua situação é irremediável, ou na firme desilusão acerca das alternativas deste mundo, principalmente daquelas além-mundo gerada pelo desespero e fraqueza humana. Aqui ressoa claramente o eco do apelo de Nietzsche à fidelidade para com a terra. Sísifo sabe que, neste mundo sem saída e neste tempo sem fim, qualquer felicidade deve ser conquistada com dificuldade pelo suor do seu rosto, pedra por pedra, sem qualquer apoio. O homem foi, é e sempre será, apesar das fábulas que serão contadas de novo, o único responsável pelo seu destino, Sísifo não crê num manual com promessas de felicidade, afinal

> (...) não se descobre o absurdo sem ser tentado a escrever algum manual de felicidade. Mas como, com umas trilhas tão estreitas?”. No entanto, só existe um mundo. A felicidade e o absurdo são dois filhos da mesma terra. São inseparáveis. O erro seria dizer que a felicidade nasce forçosamente da descoberta absurda. Ocorre do mesmo modo

> o sentimento do absurdo nascer da felicidade. “Acho que tudo está bem”, diz Édipo, e essa fala é sagrada. Ela ressoa no universo feroz e limitado do homem. Ensina que tudo não é e não foi esgotado. Expulsa deste mundo um Deus que nele havia entrado com a insatisfação e o gosto pelas dores inúteis. Faz do destino um assunto do homem e que deve se acertado entre os homens (Idem, p. 71-72).

Poder-se-ia ainda uma vez mais insistir na figura de Sísifo, mas na verdade é sobre esta última afirmação que devemos nós deter, a “morte de Deus (...) faz do destino um assunto do homem e que deve ser acertado entre os homens” (Idem, p. 72). Camus tem por base o reconhecimento da “morte de Deus” e é a partir deste ponto que compreenderá o homem como responsável por tudo que acontece com ele e sua espécie, onde antes era a vontade de Deus a ser repetidamente invocada para explicar tudo incluindo o inexplicável. Se Deus já não pode garantir um sentido de existência, então é o homem que deve tomar para si essa tarefa. Ousamos aqui uma sentença para um princípio da responsabilidade camusiana cuja fórmula mais concisa seria: a “morte de Deus” é o fundamento da responsabilidade do homem.

A REVOLTA; AURORA DE UM NOVO HORIZONTE DE VALORES?

No escuro do nosso niilismo, eu procurava apenas razões para superar este niilismo. (Camus, *O Enigma*).

Haja vista o absurdo ser o ponto de partida na obra de Camus, foi estratégico que nos ocupássemos deste movimento no primeiro capítulo de nosso trabalho. Concluída aquela etapa faz-se necessário um avanço para o que se convencionou chamar de segundo ciclo no pensamento deste autor, qual seja, o da revolta. É notório ressaltar que não há uma delimitação precisa entre um e outro ciclo. Ambos são movimentos complementares. É no interior do ciclo do absurdo que estão dadas as condições para a insurreição. Mas, afinal, o que é a revolta? O que vem a ser um homem revoltado? Que valor é pelo qual o revoltado se insurge? Estas são questões norteadoras deste capítulo.

Instigam-nos, para as linhas que se seguem, não apenas as respostas para as questões supracitadas, mas tendo em consideração que Nietzsche é o plano de fundo de *O homem revoltado*, interessa-nos investigar qual leitura Camus fez dessa filosofia e quais obras deste autor ele considerava para seu trabalho. De forma alguma excluímos aqui o contexto histórico do autor franco argelino. Para nós a primeira metade do século XX, com todos os seus horrores, serviu de estímulo para que Camus reatualizasse a seu modo o pensamento nietzschiano. Haja vista a já mencionada intersecção entre absurdo e revolta, retomemos uma vez mais o passo inicial para, só depois, adentrarmos ao instigante ciclo da revolta:

> Mas é proveitoso observar, ao mesmo tempo, que o absurdo, tomado até aqui como conclusão, é considerado neste ensaio como um ponto de partida. Nesse sentido, pode-se dizer o quanto há de provisório na minha ponderação: nada se saberia conjeturar na posição a que ela obriga (CAMUS, 1989, p. 7).

Ter como ponto de partida esta importante passagem do *Mito de Sísifo* é algo estratégico. É aqui que Camus discorre sobre o tema do absurdo, seu

peso recai sobre a apresentação do problema a partir do que ele não é, ou seja, o absurdo não representa a resolução do mais profundo existencial humano, seu conteúdo trata tão somente da localização. Em suma: estamos diante de um diagnóstico.

Nas páginas subsequentes daquela obra não encontramos uma descrição ou um tratado que delimite os rumos para a saída derradeira da angústia humana: tal problema resulta das limitações humanas frente a um mundo que renovadamente o supera. O que os escritos desta fase nos disponibilizam o conteúdo necessário à problematização para que possamos compreender, em toda sua amplitude, esse gesto humano assinalado por Camus como o mais heroico gesto.

Do mesmo modo, Camus não elaborou uma solução definitiva para o problema do absurdo, também nunca fez parte de seu projeto esmiuçar os traços de um tipo ideal humano. Quer seja o homem absurdo, cujo representante é Sísifo, ou o homem compassivo ao estilo *Meursault*[16], ambos são tipologias ilustrativas de uma condição, mas de modo algum os modelos a serem adotados para a superação derradeira do problema. O próprio autor hora em análise escreve em suas notas breves o esboço de seu trabalho como uma espécie de progresso:

> O que é que eu medito de maior do que eu mesmo, e que experimento sem poder definir? Uma espécie de caminhada difícil para uma santidade da negação – um heroísmo sem Deus – o homem puro enfim. Todas as virtudes humanas, incluindo a solidão em face de Deus. O que é que faz a superioridade de exemplo (a única) do cristianismo? O Cristo e seus santos – a procura de um estilo de vida. Essa obra contará tantas formas quantas forem as etapas no caminho de uma perfeição sem recompensa. O Estrangeiro é o ponto zero. Idem o Mito. A Peste é um progresso, não do zero até o infinito, mas na direção de uma complexidade mais profunda que falta definir. O último ponto será o santo, mas ele terá seu valor aritmético-mensurável como o homem[17] (CAMUS, cadernos, p.31)

O absurdo representa, em última análise, uma condição provisória, um beco sem saída no qual o homem está liberado para as mais variadas ações. A única atitude descabida aqui seria a negação do próprio absurdo a exemplo do

[16] Meursalt não é um, representante do ideal de humanidade a ser alcançado, antes disso, ele prefigura uma transição.
[17] O trecho foi redigido em 1942, sem maior precisão de data.

suicídio, pois ao suicidar-se o indivíduo abdica do seu embate contra o mundo. Por outro lado o assassinato continua a ser uma possibilidade em aberto. Essa questão é amplamente debatida por Camus que busca na literatura de Dostoiévski, mais especificamente no personagem Ivan Karamazov, os elementos mais ilustrativos deste problema. O "tudo é permitido" representaria o mais dramático dos aspectos da disponibilidade absoluta do homem. Essa constatação de Ivan denotaria, deste modo, o absurdo de sua condição existencial. O grito do personagem russo não coincide com um grito de libertação e alegria, mas de uma verificação amarga. A fé convicta na existência de um Deus que dava sentido à vida é mais atrativa do que o poder impune de fazer o mal, não seria difícil escolher a primeira opção, todavia *Deus está morto*, e este não é mais uma opção disponível. Há apenas a vacância de Deus em contraponto a disponibilidade absoluta do homem. Isso coincide com a mais amarga etapa existencial já vivenciada:

> A certeza de um Deus que daria seu sentido à vida ultrapassa de muito, em atrativo, o poder impune de fazer mal. A escolha não seria difícil. Mas não há escolha e então começa a amargura. O absurdo não liberta: liga. Não autoriza todos os atos. Tudo é permitido não significa que nada é proibido. O absurdo apenas devolve às consequências de seus atos a equivalência delas. Ele não recomenda o crime. Seria pueril, mas restitui ao remorso sua inutilidade. Da mesma forma, se todas as experiências são indiferentes, a do dever é tão legítima quanto qualquer outra. Pode-se ser virtuoso por capricho. (*Sísifo*, 1989, p. 42).

Os primeiros traços deste raciocínio aparecem em 1942 com a publicação do *Mito de Sísifo*, mas foram escritas nos anos anteriores, pelo menos desde janeiro de 1936[18]. O mesmo raciocínio, salvo escassas modificações, foi retomado em *O homem revoltado* (1951). O contexto histórico aqui é uma importante ferramenta para entendermos os motes do pensamento camusiano.

O momento ao qual fazemos referência (1930-1945) compreende o fechamento do ciclo do absurdo e o início do ciclo da revolta. Este curto espaço de tempo revela um conturbado período histórico e nele temos não apenas os anos finais da Segunda Guerra Mundial, mas um ponto para onde convergem

[18] Esta data refere-se à primeira aparição do termo "absurdidade" in *Caderno nº I* de 1935/37 p. 19.

os horrores do nazismo e do totalitarismo comunista: em janeiro de 1945 ocorre a libertação do campo de concentração de Auschwitz bem como o início da acalorada discussão sobre o Gulag soviético.

A produção intelectual de Camus neste período é uma tentativa de se posicionar frente a estes acontecimentos. Contra todo este estado de coisas apenas uma atitude lhe parece acertada e até desejável: *a revolta*. O absurdo de fato pode levar indiscriminadamente à felicidade de *Sísifo* ou a loucura de *Calígula*. O primeiro representa a nítida consciência dos próprios limites e o orgulhoso esforço humano e reerguer-se e manter uma postura afirmativa frente a um mundo que o supera, por seu turno Calígula dá vasão a vontade de ir além de todos os limites oprimindo a todos quer seja por capricho ou ideologia.

Tanto Calígula quanto Sísifo partem do domínio da mesma verdade, qual seja a consciência do absurdo. É isso que leva o primeiro a concluir que "os homens morrem e não são felizes", por outro lado Sísifo levanta-se reiteradamente contra o rochedo. Mesmo após apresentar a miséria de condição desta personagem, Camus nos convida a admirar os lampejos da felicidade de Sísifo. Mesmo partindo da condição absurda ambos personagens seguem rumos opostos. A Europa do século XX optou por Calígula ao decidir não filosofar a golpes de martelo, no estilo nietzschiano, mas a tiros de canhão[19]. A velha Europa escravizada por um tempo relativamente curto, mas cujos efeitos foram desastrosos. Tal como um indivíduo na condição absurda, o continente buscou acertar as contas com um mundo que deixava transparecer toda sua indiferença. Chamada a lidar com essa condição ela precisa ainda lidar com uma outra desmedida, qual seja a desmedida humana. Assim, o niilismo do mundo é substituído pelo niilismo do homem:

> O essencial, portanto, não é ainda remontar às origens das coisas, mas, sendo o mundo o que é, saber como conduzir-se nele. No tempo da negação, podia ser útil examinar o problema do suicídio. No tempo das ideologias, é preciso decidir-se quanto ao assassinato. Se o assassinato tem suas razões, nossa época e nós mesmos estamos dentro da consequência. Se não as tem, estamos loucos, e não há outra saída senão encontrar uma consequência ou desistir. E nossa tarefa, em todo o caso, responder claramente à questão que nos é

[19] "O incêndio progride, Nietzsche está ultrapassado. Já não é mais a golpes de martelo que a Europa filosofa, mas a tiros de canhão" (CAMUS, 1979, p. 106-107).

> formulada, no sangue e nos clamores do século. Pois fazemos parte da questão. Há trinta anos, antes de se tomar a decisão de matar, tinha-se negado muito, a ponto de se negar a si mesmo pelo suicídio. Deus trapaceia, todos são trapaceiros como ele, inclusive eu, logo, resolvo morrer: o suicídio era a questão. Atualmente, a ideologia nega apenas os outros, só eles são trapaceiros. E então que se mata. A cada amanhecer, assassinos engalanados se esgueiram para dentro de uma cela: o crime de morte é a questão (CAMUS, O homem Revoltado, p. 14-15).

Na primeira metade do século XX o mundo passou por duas guerras mundiais. A isto se acrescentam as explosões nucleares, revoluções sangrentas e crises econômicas inquietantes. Por si só o número incontável de mortes não revela exatamente o verdadeiro escândalo. O problema mais profundo é a lógica fria, cruel e calculista que ordenou e preparou cientificamente a forma mais eficiente para matar. A Europa e o mundo, uma vez mais querendo imitar os atos de Calígula, transformou a própria filosofia em cadáver, e para nossa infelicidade, é uma filosofia sem oposição. Em dada conjuntura compreendemos que foi uma verdadeira urgência prática que encaminhou Camus ao desenvolvimento do tema da *revolta* ao mesmo tempo em que buscava compreender a justa medida humana.

Foram poucos os pensadores do pós guerra a compreenderem a necessidade de sair desta que Camus chama de *loucura lógica*, para isso fez-se necessário uma reflexão tardia acerca de todas as bases filosóficas e ideológicas que deram fundamento à civilização ocidental, dentre estes destacou-se Albert Camus, como o caminho do meio. Outros intelectuais, a exemplo de Sartre e Merleau Ponty radicalizaram a vontade totalitária, um indicativo de que ainda permaneciam irremediavelmente presos a este espiral.

Merleau-Ponty esforçou-se na fundamentação da ideia de uma *violência progressiva Justificável*[20] em prol de um objetivo maior, isto em oposição a uma *violência retrógrada* injustificável e instintiva[21]. Já Sartre canalizava seu esforço para justificar as atrocidades da União soviética. Antípoda deste tipo de formulação, o projeto de Camus acerca da revolta é empreender o resgate do

[20] "Não temos escolha entre a pureza e a violência, mas entre diferentes espécies de violência. A violência é o nosso destino enquanto nós estamos encarnados" (Merleau-Ponty, 1968, p. 121).

[21] Leia-se a este respeito MERLEAU-PONTY, Maurice. **Humanismo e Terror: ensaio sobre o problema comunista**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968, p. 37 e CAMUS, Albert. **Nem vítimas nem carrascos**. publicado por partes pela revista *Combat*, em 1948.

que o autor chama de medida perdida do homem, qual seja: a capacidade de permanecer numa posição clara e razoável em relação à violência, em especial a violência sistemática. Contudo, a temática do absurdo não só precede a revolta como também permanece afixada como base argumentativa para a condenação do assassinato:

> O suicídio significaria o fim desse confronto, e o raciocínio absurdo considera que ele não poderia endossá-lo sem negar suas próprias premissas. Tal conclusão, segundo ele, seria fuga ou liberação. Mas fica claro que, ao mesmo tempo, esse raciocínio admite a vida como o único bem necessário porque permite justamente esse confronto, sem o qual a aposta absurda não encontraria respaldo. Para dizer que a vida é absurda, a consciência tem necessidade de estar viva. Sem uma notável concessão ao gosto pelo conforto, como conservar para si o benefício exclusivo de tal raciocínio? A partir do instante em que se reconhece esse bem como tal, ele é de toda a humanidade. Não se pode dar uma coerência ao assassinato, se a recusamos ao suicídio. A mente imbuída da ideia de absurdo admite, sem dúvida, o crime por fatalidade; mas não saberia aceitar o crime por raciocínio. Diante do confronto, assassinato e suicídio são a mesma coisa: ou se aceita ambos ou se rejeitam ambos. (CAMUS, 1996, p.16).

A intersecção entre absurdo e a revolta coincide com a abertura do solipsismo do homem absurdo que se vê forçado a mover-se em direção da revolta coletiva e não mais individual, ou seja, estamos frente a um movimento de transição da revolta *solitária* para a revolta *solidária*. A partir deste movimento Sísifo dá lugar a Prometeu.

Ao mesmo tempo em que Camus dá os contornos necessários ao pensamento revoltado também está traçando, e até então com certo ineditismo em sua obra, os traços fundamentais de uma *responsabilidade coletiva*. Seus argumentos partem do binômio conceitual já abordado no primeiro capítulo, qual seja o da recusa e da renúncia:

> Que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas, se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, desde o seu primeiro movimento. Um escravo, que recebeu ordens durante toda a sua vida, julga subitamente inaceitável um novo comando. Qual é o significado deste “não”? Significa, por exemplo, “as coisas já duraram demais”, “até aí, sim; a partir daí, não”; “assim já é demais”, e, ainda, “há um limite que você não vai ultrapassar”. Em suma, este não afirma a existência de uma fronteira. Encontra-se a mesma ideia de limite no sentimento do revoltado de que o outro “exagera”, que estende o seu direito além de uma fronteira a partir da qual um outro direito o enfrenta e o delimita. (CAMUS, 1996, p. 26).

O mundo, como foi definido na condição absurda, é essencialmente caótico e indiferente ao homem. A própria existência humana que nele se instala é, do mesmo modo, caótica e sem sentido. O homem pode, num primeiro momento, aderir a esta irredutibilidade aceitando o mundo e a existência tal como se apresentam por desespero ou convicção, permanecendo numa espécie de paralisia axiológica na qual todo e qualquer juízo de valor se torna irrelevante. Quando tal condição resulta, por fim, insustentável, o homem é novamente acossado pela vontade inevitável de dar sentido às coisas. Neste ponto se não houve a decisão por uma forma extrema e niilista de consenso ao mundo, então será refutada a existência na qual sente-se *estrangeiro*, no entanto não renunciará a busca de um sentido que a ultrapasse. O silêncio que antes havia se sobreposto à condição absurda é, por fim, quebrado pelo grito humano da dissidência:

> O desespero, como o absurdo, julga e deseja tudo, em geral, e nada, em particular. O silêncio bem o traduz. Mas, a partir do momento em que fala, mesmo dizendo não, ele deseja e julga. O revoltado, no sentido etimológico, é alguém que se rebela. Caminhava sob o chicote do senhor, agora o enfrenta. Contrapõe o que é preferível ao que não o é. Nem todo valor acarreta a revolta, mas todo movimento de revolta invoca tacitamente um valor Trata-se realmente de um valor. (CAMUS, 1996, p. 26).

O pressuposto fundador da possibilidade da revolta é, para Camus, a impossibilidade da não significação, ou seja, no momento em que o indivíduo se exprime, mesmo que seja para negar alguma coisa se afirma necessariamente um valor positivo. Dessa perspectiva, não existe de fato nenhum gesto ou juízo que possa se definir completamente negativo. Poderíamos problematizar este ponto elencando a questão do suicídio como contra exemplo a esta explanação, mas para Camus, mesmo o suicida ao colocar em questão a própria vida deixa implícita a afirmação dos valores que desejara e que se supõem violados. O absurdo não é diferente, reino de aparente insignificância, longe de ser uma condição definitiva é, em verdade, o impasse necessário para a afirmação de uma outra conjuntura, qual seja a revolta:

> O absurdo é, em si, contradição. Ele o é em seu conteúdo, porque exclui os juízos de valor ao querer manter a vida, enquanto o próprio viver não passa de um juízo de valor. Respirar é julgar Certamente, é falso dizer que a vida é uma perpétua escolha. Mas é verdade que não se consegue imaginar uma vida privada de qualquer escolha. Desse simples ponto de vista, a posição absurda é, em ato, inimaginável. Ela é também inimaginável em sua expressão. Qualquer filosofia da não significação vive em uma contradição pelo próprio fato de se exprimir (CAMUS, 1996, p.18-19).

Qual é, então, o valor ao qual apela o homem revoltado? Camus admite que em sua fase inicial o homem revoltado apela a um valor ainda não muito bem definido, mas o qual ele sente plenamente. Trata-se da "percepção, subitamente reveladora, de que há no homem algo com o qual pode identificar-se, mesmo que só por algum tempo" (CAMUS, 1996, p. 26). Após a longa e insustentável passagem pelo mar niilista, o homem camusiano finalmente encontra a possibilidade de um valor.

Mas qual seria então o conteúdo deste valor? Antes de respondermos a esta questão cabe-nos explorar outro fator ainda mais elementar: aquele sobre qual tipo de valor Camus busca pensar. Nossa hipótese é que ao falar de valor o autor esteja levando em consideração toda critica nietzschiana acerca dos valores. Tendo em conta que a *Genealogia* de Nietzsche questionou o próprio valor dos valores e, sendo Camus um atento leitor de Nietzsche, então pode ter havido aqui uma significativa influência por parte do filósofo alemã. Isso teria possibilitado a Camus pensar uma noção de valor que estivesse desvinculada da forma tradicional de pensar e fundamentar os valores.

Com efeito, em *O homem revoltado* Camus analisa detalhadamente três aproximações axiológicas distintas, quais sejam: as filosofias da eternidade, da negação absoluta e do historicismo. As ditas filosofias da eternidade creem nos valores como criação divina, ao homem cabe descobri-los e respeitá-los. Já as filosofias da negação e do historicismo são duas abordagens que encontram terreno fértil a partir do advento da "morte de Deus", sua principal bandeira é a de que não existem valores objetivos, a estas filosofias remonta a ideia de que todos os valores são subjetivos e contingentes. Se existe um único valor ele será alcançado no fim da historia, essa foi a lógica recorrente das utopias.

Esta tríade composta por valores divinos, subjetivos e históricos não serve aos propósitos de Camus. Para nosso autor, qualquer uma destas três

perspectivas conduzem a tendências niilistas em que as premissas básicas da revolta são traídas. Mantido um afastamento destas três vias, nada resta ao autor de Calígula, senão encetar o rumo de uma inovadora perspectiva de valores.

Essa nova perspectiva almejada por Camus será buscada na própria experiência da revolta. Somente um indivíduo que rompe com os velhos laços pode projetar os valores de que precisa. No *Homem revoltado*, ao referir-se aos valores, Camus usa de forma concomitante os verbos, criar (*créer*) e encontrar (*trouver*)[22]. Entendemos que a criação de novos valores significa de fato cria-los a partir de onde eles não existem de antemão, o que indicaria uma intenção de transvalorar ao estilo nietzschiano. Por seu turno, o verbo *encontrar* pressupõe que se descubra, que se traga à luz. Para a análise que se segue utilizaremos o termo descoberta, ou melhor, redescoberta dos valores humanos sobre os quais a revolta se funda. Lembremo-nos que, segundo Camus, traz em si um valor pelo qual vale a pena revoltar-se, isso em detrimento da perspectiva de uma eventual tentativa camusiana de criação de valores na qual o que não existe deve ser criado a partir do nada. Aparentemente negativa, já que nada cria, a revolta é profundamente positiva, porque revela aquilo que no homem sempre deve ser defendido (CAMUS, 1996, p. 32).

Trata-se aqui de uma espécie de desvelamento daquilo que no homem tem sido subestimado ou destruído pelo próprio homem: a sua dignidade, o seu desejo de liberdade e justiça, sua aspiração à felicidade. Tal reinvindicação não poderia ter outra razão de ser se não coletiva: um escravo, um prisioneiro, um deportado que se rebela contra sua própria condição de subjugado, muito embora por anos a fio tenha suportado tal condição sem protesto só pode se rebelar em nome de alguma coisa que acredita compartilhar com todos os homens, algo que o ultrapassa. Essa insurreição se dá em nome de todo um conjunto de valores aos quais Camus dá o nome de *natureza humana*:

---

[22] Para essa análise acerca dos verbos *créer* (criar) e *trouver* (encontrar) tradução de nossa própria lavra, utilizamos da edição francesa da obra CAMUS, Albert. **L'Homme Révolté**. Les Éditions Gallimard, 1951, 133° édition, 382 pp. Sendo que o original pode ser encontrado online:
http://classiques.uqac.ca/classiques/camus_albert/homme_revolte/camus_homme_revolte.pdf

> O surgimento do Tudo ou Nada mostra que a revolta, contrariamente à voz corrente, e apesar de oriunda daquilo que o homem tem de mais estritamente individual, questiona a própria noção de indivíduo. Se, com efeito, o indivíduo aceita morrer, e morre quando surge a ocasião, no movimento de sua revolta, ele mostra com isso que se sacrifica em prol de um bem que julga transcender o seu próprio destino. Se prefere a eventualidade da morte do negar um direito seu, é porque alçou este valor bem acima de si próprio. Age, portanto em nome de um valor, ainda confuso, mas que pelo menos sente ser comum a todos os homens. Vê-se que a afirmação implícita em todo ato de revolta estende-se a algo que transcende o indivíduo, na medida em que o retira de sua suposta solidão, fornecendo-lhe uma razão para agir. Mas cabe observar que esse valor que preexiste a qualquer ação contradiz as filosofias puramente históricas, nas quais o valor é conquistado no final da ação. Para Camus, análise da revolta nos leva pelo menos à suspeita de que há uma natureza humana, como pensavam os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo (CAMUS,Homem revoltado, p. 28).

Na revolta camusiana a consciência e a lucidez desempenham papeis fundamentais, trata-se, em particular, de uma nova tomada de consciência, em muitos aspectos semelhantes aquela que permitiu o surgimento da condição absurda, quando o homem deixa de procurar um sentido no mundo, uma vez que finalmente, quer impor sua medida ao mundo. Em oposição a isso o homem metafísico ou religioso poderia buscar e, por fim, manter-se na ilusão de haver encontrado um sentido último no mundo. A atitude do homem revoltado é oposta a isso, ele compreende que ser e aparência coincidem, o revoltado também compreende que o mundo não possui mistério algum a ser revelado, por isso ele nada reclama do mundo quer seja ordem ou justiça. Seu imperativo se resume na expressão “refazer a criação” (CAMUS, 1996, p. 69). Para isso seu ímpeto lança-se a um novo patamar, qual seja: o de rebelar-se contra Deus.

Se a perspectiva religiosa entende o mundo como resultado da criação divina cabendo ao homem tão somente a aceitação deste processo, então é contra ela que o revoltado profere seu primeiro *não*. O conteúdo deste não coincide com a afirmação do indivíduo e do mundo da imanência, isso em detrimento da criação[23]. Lembremo-nos de que, em Camus, quando o indivíduo

[23] Na verdade, o súdito inca ou o pária não se colocam o problema da revolta, porque este foi resolvido para eles dentro de uma tradição, antes que tivessem podido colocá-los, sendo a resposta o sagrado. Se no mundo sagrado não se encontra o problema da revolta, é porque, na verdade, nele não se encontra nenhuma problemática real, já que todas as respostas são dadas de uma só vez. A metafísica é substituída pelo mito. Não há mais interrogações, só há

interpõem limites ao seu algoz o conteúdo desta negação coincide com o mais alto grau de afirmação.

Camus é explícito ao afirmar que em sua fase inicial a revolta é contra ou sem Deus. Entende-se aqui não a negação de Deus enquanto ser, pois isso pressuporia um conhecimento muito superior do que o homem revoltado dispõe. Logo, a negação de Deus se dá enquanto potência responsável pela criação do mundo. O argumento que o autor de *A peste* utiliza passa sustentar sua tese é, de certo modo, muito próxima à dos anti-teólogos iluministas: "o paradoxo de um Deus onipotente e maléfico ou benevolente e estéril (CAMUS, 1996, p. 330)[24]. O autor expõe com renovada sensibilidade o "paradoxo de um Deus potente e mau ou benéfico e estéril", elencando um dado totalmente novo: a questão da responsabilidade humana. No contexto da obra camusiana, a liberdade é inversamente proporcional ao poder de um Deus criador.

Camus percebe o enorme peso que essa independência humana traz consigo. Se a liberdade humana coincide com a liberdade de Deus então a responsabilidade do homem coincide com a irresponsabilidade do homem. O discurso adota a linguagem trágica da evidência, e o exemplo que o autor nos trouxe para aclarar esse pressuposto foi a reflexão de Ivan Karamazov, a qual fez transparecer seu desespero e o radicalizou até a negação da salvação. A lógica do personagem de Dostoiévski reduzida ao seu mais elementar traço é a seguinte: existe no mundo crianças atormentadas por doenças desde o nascimento vivendo em condições de pobreza extrema, não é possível acusa-las de nada, pois nada fizeram. O discurso sobre o pecado original defende que todos desde a concepção estão carregados por um imperscrutável designo divino, o sofrimento de cada indivíduo e tudo mais que ele suporta em vida contribui para a realização de um bem maior. É contra essa perspectiva que ressoa o grito revoltado de Ivan, ele se recusa a carregar essa culpa, recusa a

---

respostas e comentários eternos, que podem ser, então, metafísicos. Mas, antes que o homem aceite o sagrado, e também a fim de que seja capaz de aceitá-lo, ou, antes que dele escape, e a fim de que seja capaz de escapar dele, há sempre questionamento e revolta. (CAMUS, Homem revoltado, p. 33-34).

[24] No *Mito de Sísifo* (p.36) já é possível é possível encontrar o mesmo paradoxo, explicado da seguinte forma: Se me mantenho nessa posição estipulada, que consiste em extrair todas as consequências (e nada além delas) que acarreta uma noção descoberta, me coloco diante de um segundo paradoxo. Para permanecer fiel a esse método, não tenho nada a fazer com o problema da liberdade metafísica. Não me interessa saber se o homem é livre. Só posso pôr à prova a minha própria liberdade

aceitação do mal mesmo que seja fortuito. Ivan se nega a justificar a existência de Deus, no discurso deste personagem, Camus vê o exemplo e todo peso da revolta:

> Aliás, que vale essa harmonia que comporta um inferno? Quero o perdão, o beijo universal, a supressão do sofrimento. E, se o sofrimento das crianças serve para perfazer a soma das dores necessárias à aquisição da verdade, afirmo desde agora que essa verdade não vale tal preço. Por amor pela humanidade é que não quero essa harmonia. Prefiro conservar meus sofrimentos não redimidos e minha indignação persistente, mesmo se não tivesse razão! Aliás, deram realce excessivo a essa harmonia, a entrada custa demasiado caro para nós. Prefiro entregar meu bilhete de entrada. Como homem de bem, tenho mesmo obrigação de devolvê-lo o mais cedo possível. É o que faço. Não recuso admitir Deus, mas muito respeitosamente devolvo-lhe meu bilhete.

Camus usa amplamente o discurso de Ivan Karamasov para ilustrar o pensamento Revoltado. Fica explicito, no texto supra citado, que Ivan não nega a Deus: essa é uma particularidade que encontramos dentre as principais características do homem revoltado. Se por um lado ele não nega a Deus por não se sentir em condições de fazê-lo, por outro, ele se acerca de um valor que acredita senão superior, pelo menos o mais urgente qual seja a necessidade de uma justiça para o aqui e o agora. Atinge-se, então, o outro extremo, o homem revoltado o ultrapassa e adentra o campo da história: é o momento da *revolta histórica*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final do nosso trabalho, é hora de delinearmos uma pequena conclusão final. Na introdução, fiamos três objetivos, quais sejam: 1) explicar e comparar as obras de Nietzsche e Camus; 2) avaliar a interpretação camusiana de Nietzsche; 3) analisarmos os reflexos da filosofia nietzschiana nas respostas de Camus para o problema do niilismo. Como cada um desses pontos foi tratada, tanto quanto possível de forma adequada, mas reconhecemos a necessidade de uma investigação mais ampla e profunda em pesquisas futuras.

Em relação à comparação entre as obras de Nietzsche e Camus, nós procuramos mostrar que ambas as obras, apesar das consideráveis e inevitáveis diferenças estilísticas, possuem uma estrutura conceitual muito parecida. Na etapa no caso de Nietzsche, fizemos uma análise e tentativa de definição do fenômeno do niilismo, através de uma abordagem filosófico, e, no caso de Camus, buscamos entender como funciona a descrição do niilismo a partir de metáforas literárias. Já no segundo capítulo, e, nos faltou tempo para aprofundar ainda mais o assunto. Nesta etapa a intenção foi mostrar que as duas obras se esforçam n o desenvolvimento de respostas válidas e aceitáveis para o problema do niilismo.

Nietzsche, fórmula, em uma, sua tripla resposta puramente experimental ao niilismo: *Além do homem*, *eterno retorno do mesmo* e *vontade de poder*. Para o filósofo o erro está em uma falha de configuração da vontade. Frente a à evidência do fenômeno abissal do niilismo, a tarefa do homem não é, escavar mais fundo, procurando a solução derradeira, mas sim ir mais a fundo no próprio niilismo, o objetivo é reconhecer a condição do niilismo como insuperável. Camus, por sua vez, convencido de que pensamos apenas "pensar apenas por imagens" e que, portanto, "o filósofo deveria escrever romances," expressa seus múltiplos aspectos conceitual Absurdo e *Revolta*, através da criação filosófica e literária incluindo o teatro. O autor também reconhece essa condição como insuperável e o faz através de um conceito que em muitos elementos se aproxima do niilismo, o absurdo. Por meio desse

conceito ele tenta representar a tensão insuperável entre o apelo humano de unidade e a falta de sentido e indiferença do mundo.

Em contraposição a Nietzsche Camus afirma a necessidade de manter viva essa parte do homem que contesta o real odium fati, ao passo em que o filósofo alemão concluiu para a sua aceitação total (de amor fati). Camus mantém esta postura para compensar e corrigir o último Nietzsche e dar uma resposta mais assertiva às grandes questões do século XX, Camus formulará o seu "pensamento meridiano", onde é possível descobrir os traços de sua ética da revolta. No que respeita, finalmente, o terceiro foco conceitual do nosso trabalho, a "morte de Deus", a partir da análise dos nossos dois autores hora em referência, mostramos que tal advento não constitui de modo algum uma liberação do homem. Discutimos a partir do ponto de vista oposto, qual seja, o que a morte de Deus é, para o homem, a fundação de uma nova responsabilidade frente ao niilismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – OBRAS DE F.W. NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78. 15 vol.

____. **Obras Incompletas.** Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 1ª ed. São Paulo: Nova cultural, 1974 (Col. “Os Pensadores”).

____. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

____. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres volume II**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, Mito de Sísifo.

____. **Aurora: Reflexões sobre preceitos morais**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

____. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

____. **Assim Falou Zaratustra**. *Um livro para todos e para ninguém.* Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

____. **Além do Bem e do Mal**. *Prelúdio a uma filosofia do futuro.* Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

____. **Genealogia da Moral. Uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, Mito de Sísifo.

____. **Crepúsculos dos Ídolos. Ou de como filosofar com o martelo.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

____. **Nietzsche contra Wagner. Dossiê de um psicólogo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

____. **O Caso Wagner. Um problema para músicos**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

____. **O Anticristo. Maldição ao cristianismo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

____. **Ecce homo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

____. **Fragmentos póstumos** *(1882-1885) (Vol. III).* Edición española dirigida por Diego Sánches Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), Mito de Sísifo.

____. **Fragmentos póstumos** *(1885-1888) (Vol. IV).* Edición española dirigida por Diego Sánches Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), Mito de Sísifo.

____. **Correspondência** *(1885-1887) (Vol V).* Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta, 2012.

____. **Correspondência** *(1887-1889) (Vol VI).* Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta, 2012.

II – OBRAS DE COMENTADORES DE NIETZSCHE

ARALDI, Clademir Luís. **Niilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

BENOIT, Blaise. “Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução”. In.: **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche.** p. 212 – 232. André Martins (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

____. “Nietzsche e a crítica a metafísica do sujeito: por um ‘si’ corporal?”. In.:

COLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche**. Trad. de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D’agua Editores, 2000.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. “Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling” In.: **Cadernos Nietzsche.** N. 26, p. 35 – 52. São Paulo: GEN/Editora. 2010.

_____. “Voltas e reviravoltas. Acerca da recepção de Nietzsche na França”. In. **Nietzsche, um “francês entre franceses***.* São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

_____. **Nietzsche, filósofo da suspeita***.* Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.

_____. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche***.* Apresentação Scarlett Marton. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos** *de sua filosofia.* Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração dos valores***.* São Paulo: Discurso editorial: Barcarolla, 2010.

____. "O *amor fati* em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração?". In.: **Polymatheia**. p. 227 – 236. Fortaleza, VOL. I. nº 6, Mito de Sísifo.

TÜRCKE, Christoph. **O Louco: Nietzsche e a mania da razão.** Tradução de de Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: GEN/Editora Barcarolla, 2013.

_____. **Vocabulario de Nietzsche***.* Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

KESSLER, Mathieu. **Le nihilisme et la nostalgie de l'être.** In: MATTEI, Jean-François (curatore). *Nietzsche et le temps des nihilismes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

III – OBRAS DE ALBERT CAMUS

CAMUS, Albert. **Carnets I**. Paris: Gallimard, 1962.

_____. **Carnets II**. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **Actuelles I**. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. **Actuelles II**. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. **Actuelles III**. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965

_____. **L tranger**. In:*Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. **La Peste**. In: *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. **Noces**. In: *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. **Les possédés**. In: *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. **Lettres à un ami allemand**. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. **Révolte dans le Asturies**. In: *Essais*.Paris: Gallimard, 1962.

_____.**Réflexions sur la guillotine**. In: *Essais*.Paris: Gallimard, 1965.

_____. **Discours de Suède**. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
_____. **Remarque sur la révolte**. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
_____. **Défense de l'homme révolte**. In: *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
_____. **Os Justos**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2007.
_____. **O homem revoltado**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.
_____. **O mito de Sísifo**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
_____. **Calígula / O Equívoco**. Lisboa: Edições Livros do Brasil, s/d.
_____. **O Mito de Sísifo**: ensaio sobre o absurdo. Rio de Janeiro: Record, 2004.
_____. **O Exílio e o Reino**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
CAMUS, Albert. **homem revoltado**; tradução de Valerie Rumjanek.- 8ª Ed. – Rio de Janeiro: Record, 1996.
_____. **Estado de sítio**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

IV – OBRAS DOS COMENTADORES DE ALBERT CAMUS

DOMENACH, Jean-Marie. **Le retour du tragique**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
FAUCON, Louis. **Comentários**. In: CAMUS. Essais. Paris: Gallimard, 1965.
FERREIRA, Virgílio. Prefácio. In: SIMON. **O homem em processo**. Lisboa: Portugália Editora, s/d.
MATHIAS, Marcelo D. **A felicidade em Albert Camus**. Uma aproximação à sua obra. Rio de Janeiro: Edições Tempo brasileiro Ltda, 1975.
MELANÇON, Marcel. **Albert Camus: analyse de sa pensée**. Friburgo: Éditions Universitaires de Fribourg Suisse, 1976.
MOUNIER, Emmanuel. **A esperança dos desesperados. Malraux, Camus, Sartre, Bernanos**. Rio de Janeiro: Paz e Terrra, 1972.
NICOLAS, André. **Albert Camus ou Le vrai Prométhée**. Paris: Editions Seghers, 1966.
SARTRE, Jean-Paul. **Situations I. Explication de L'etranger**. Paris: Gallimard, 1947.

SILVA. Gabriel F. **Corrigir a existência: a ética como estética em Albert Camus**. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, v.14. Editora USP, 01/2009, p. 207-224.

V– OBRAS COMPLEMENTARES

ARENDT, Hannah**.** **A condição humana**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2000.

_____. Compreender. **Formação, exílio e totalitarismo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras,Mito de Sísifo.

_____. **Sobre a revolução**. Lisboa: Relógio D'água, 2001.

_____. **Da violência**. Brasília: Editora UnB, 1985.

DOSTOIÉVSKI, Fedor, M. **Irmãos Karamazov**. São Paulo: Editora 34, Mito de Sísifo.

_____. **Os irmãos Karamazov**. Tradução Natália Nunes e Oscar Mendes: Abril Cultural, 1970, vol. I.

REALE, Giovanni. **Aristóteles, Metafisica** III. São Paulo: Edições Loyola, São Paulo 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.