



Alberto Luiz Silva de Oliveira*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar o posicionamento do autor franco-argelino Albert Camus sobre elementos que se tornaram centrais no debate ético e político do século XX: a legitimação do assassinato, o crime lógico, a violência e o terror como técnicas e o esvaziamento da dignidade humana de forma premeditada. Esses elementos estão no centro do que o autor classifica como a crise humana e marcam profundamente a produção ensaística do autor. Para tanto, utilizamos os ensaios e palestras proferidas por Camus no decorrer da década de 40 e 50, nas quais as questões políticas e éticas nos levam a refletir: é possível considerar o assassinato legítimo? O que levou o ocidente a tamanha tensão entre o homicídio premeditado e o humanismo? Mediante as reflexões oriundas dos ensaios políticos do autor, apresentamos também o conceito de revolta. A revolta é o conceito central do pensamento político de Camus, em que o autor busca apresentar alternativas para a crise ética, ligando a revolta à defesa do humanismo e da dignidade humana diante do avanço do totalitarismo.

Palavras-chave: Violência. Totalitarismo. Ética. Crime lógico. Política .

Albert Camus - a reflection on legitimate violence and the concept of revolt

ABSTRACT

This article aims to present the position of the French-Algerian author Albert Camus on elements that became central in the ethical and political debate of the 20th century: The legitimation of murder, logical crime, violence and terror as a technique and the emptying of human dignity deliberately. These elements are at the heart of what the author classifies as the human crisis and deeply mark the author's essay production. For this, we use essays and lectures given by Camus during the 40's and 50's where political and ethical issues lead us to reflect on: is it possible to consider legitimate murder? What led the West to such tension between premeditated murder and humanism? Through reflections arising from political essays, we also present the concept of the Revolt. Revolt is the central concept of Camus's political thought, where the author seeks to present alternatives to the ethical crisis by linking Revolt to the defense of humanism and the defense of human dignity in the face of the advance of totalitarianism.

Keywords: Violence. Totalitarianism. Ethics. Logical murder. Politics.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP (2022), na linha de pesquisa Ética, Fundamentos Morais e Valores. Tem interesse na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política. Atualmente estuda as implicações éticas do conceito de Revolta no pensamento de Albert Camus. E-mail: albertoluiz968@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/131215112979384>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4805-3753>.

Introdução

Os relatos dos horrores orquestrados durante a Segunda Guerra Mundial são elementos de espanto e curiosidade. E dificilmente serão tratados de forma diferente, dadas as dimensões do horror e da tragédia. Toda guerra promove ruptura, seja no cenário político, cultural ou filosófico de uma determinada região. A guerra de 1939-1945 promoveu e escancarou a fratura e a contradição de uma Europa que se orgulhava de ser o berço de uma racionalidade que superaria os *pathos* da humanidade. Entretanto, após o fim do conflito e as revelações das verdades tenebrosas sobre as ações perpetradas durante a guerra, algumas questões se sobressaíram entre as inúmeras teorias sobre causas e consequências desses acontecimentos: Como a terra do humanismo pôde se tornar a terra dos campos de extermínio? Como o humanismo e os humanistas se conciliaram com o matar e o deixar morrer? (Cf. CAMUS, 2019, p. 167).

Essas questões estão dispostas no núcleo da reflexão que Albert Camus faz em suas obras na década de 50. Elas cobram de quem aceita tal desafio uma análise sobre quais fenômenos políticos e filosóficos que se costuraram no percurso do surgimento dos governos totalitários de ambos os polos ideológicos. Em parte, o papel do intelectual do século XX estava atrelado a essas questões, pois ele, para ser legítimo aos seus discursos de paz e de ética, deveria encarar as trincheiras anônimas de mortos que clamavam por justiça. E, sem dúvida, o próprio futuro do Ocidente depende dessa reflexão urgente e de um comprometido enfrentamento do terror, do sectarismo e das enfermidades morais com as quais o Ocidente convive até os dias atuais.

Em 7 setembro de 1939, Camus escreve em seu caderno algumas considerações sobre os dias que sucederam a eclosão da guerra. Ainda como um jornalista argelino, editor do *Le Soir républicain*¹, demonstra certa hesitação em considerar o passo irrefreável das tropas nazistas à guerra. O jovem Camus tenta

¹ Foi um jornal argelino fundado por Pascal Pia e Albert Camus durante o período de 1939 -1940. O jornal foi encerrado pelo o Governo Geral da Argélia, graças as reportagens de cunho de denúncia contra os abusos que os argelinos árabes sofriam sobre o julgo do GGA. O jornal teve 117 edições publicadas. O jornal foi fechado em janeiro e Camus intimado pela polícia a comparecer para testemunho por acumulo de denúncias contra ele. Impossibilitado de trabalhar na Argélia, decide ir para Paris e lá reencontra Pascal Pia, que já estava envolvido na resistência contra os nazistas.

considerar alternativas para evitar o massacre. O que se demonstra ineficaz: “A guerra começou”, destaca o autor em uma anotação. E, segue concluindo:

Ter vivido no ódio dessa besta, tê-la diante de si e não saber reconhecê-la. Tão poucas coisas mudaram. Mas tarde, sem dúvida, surgirão a lama, o sangue, a imensa repugnância. Mas por hoje provamos que o início das guerras é parecido com os princípios da paz: o mundo e o coração os ignoram. [...] O reino das bestas começou (CAMUS, 2014, p. 21-26).

Algum tempo depois dessas anotações, Camus irá viver na cidade de Paris, ocupada pelas tropas nazistas e, a convite de seu amigo Pascal Pia, ingressa na resistência francesa contra a ocupação, sendo eles os responsáveis pela editoração do jornal clandestino *Combat*², que Camus assumiria como editor chefe no decorrer da guerra. O engajamento político do autor, que na Argélia colonial se empenhava na denúncia dos abusos contra os árabes argelinos, ganha agora uma dimensão ainda maior com as ações clandestinas do jornalismo da resistência durante o período da ocupação.

Este artigo busca justamente apontar, mediante as obras políticas do autor fraco-argelino Albert Camus, as questões concernentes ao problema ético do assassinato legitimado e da violência como ferramenta de ação. Para tal, tomamos como pedra de toque a própria experiência do autor no engajamento político durante os anos em que os eventos repugnantes da guerra promoveram e das agitações posteriores ao fim da guerra, com a Guerra Fria. O panorama sobre esses textos visa apresentar também os sintomas que corroboram com a perspectiva de uma contradição no seio do humanismo no momento em que ele consente silencioso no crime lógico e na violência legitimada, temas caros a reflexão de Camus durante seu período de atividade como intelectual no século XX.

² O jornal *Combat* iniciou suas atividades como um folheto pró-resistência francesa no período de ocupação nazista na Segunda Guerra em Paris. Camus trabalhou no jornal como editor durante o período da ocupação e anos após a liberação da França das forças alemãs e colaboracionistas. Camus se afasta da editoração do jornal em 1945, e durante sua atividade como editor ele publicou 165 textos, sendo 139 editoriais e 27 artigos. O jornal encerrou suas atividades em 1974.

O papel do intelectual no pós-guerra

Não resta muitas dúvidas como o século XX representou um momento de profunda mudança de paradigmas para o mundo. Os acontecimentos que eclodiram na Europa entre 1914-1945 transformaram profundamente a perspectiva do ser humano e suas relações éticas. Como já se deve ter sido percebido, o século XX foi o século do aperfeiçoamento da técnica, das máquinas e das guerras. Julgo necessário salientar essas questões para que possamos compreender o peso dos diagnósticos apresentados pelo autor de *O homem revoltado* (1951), e editor do jornal *Combat*. Foi justamente nesse período histórico específico que o mundo enfrentou uma guerra mundial marcada pelas trincheiras e bombas de gás, e uma segunda guerra marcada pela industrialização do genocídio. Entre as duas guerras temos o retrato parcial de uma razão fraturada e de um mundo marcado por novas formas de fazer morrer.

Analisar os eventos desse século é uma experiência imprescindível para compreender a extensão das questões que foram tratadas pelos intelectuais da época. Pois na França, especificamente, a participação dos intelectuais na vida pública chegou a um nível de profunda simbiose entre o que pensador escrevia e o que ele fazia. Engajamento foi a palavra que marcou profundamente a forma como se pensava e se agia no cotidiano dos franceses da época, mesmo que elas apresentassem algumas especificidades, dependendo de quem as utilizava.

Com o fim da Segunda Guerra e a liberação de Paris das forças nazistas e do governo colaboracionista de Vichy, uma parte da intelectualidade de esquerda que antes agia na clandestinidade, na resistência francesa, agora se preparava para a mobilização em torno da possibilidade da revolução. O intelectual assume, então, um papel de proa na formação da nova opinião pública. Para uma grande parcela desses intelectuais, aquele era o momento da tomada de posição pró revolução (Cf. ARONSON, 2004, p. 196-197). O papel dessa intelectualidade poderia ser facilmente definido pela crença comum que as condições para a tão aguardada revolução, que traria aos trabalhadores e oprimidos um mundo melhor, estava materializada na URSS. Os grandes debates do pós-guerra se concentravam em sua maioria nesses temas e no papel crucial dos intelectuais no apoio a essa perspectiva revolucionária,

como explica o historiador Tony Judt em sua obra *Reflexões sobre um século esquecido*:

O século XX foi o século do intelectual: o próprio termo passou a ser usado (pejorativamente) na virada do século, e desde o início descrevia homens e mulheres do mundo acadêmico, literário ou de outras artes, que se dedicavam ao debate e a influenciar a opinião pública e a política. O intelectual era por definição comprometido — “engajado”: normalmente em um ideal, dogma ou projeto. (...) Como os intelectuais eram na maioria dos casos politicamente “engajados” em uma época em que o engajamento político levava as pessoas a extremos, e como seu engajamento assumia tipicamente a forma da palavra escrita, muitos deixaram um conjunto de pronunciamentos e afiliações que sofreram com a passagem do tempo. (JUDT, 2011, p. 16-17).

A Guerra Fria é outro marco importante para o pensar o século XX. Ela potencializa as divergências nas perspectivas políticas dos intelectuais em todo mundo, e em específico em Paris, dois nomes se destacam na construção de uma nova identidade francesa pós liberação: o francês Jean-Paul Sartre e o argelino Albert Camus. A relação de amizade entre esses dois intelectuais tinha se iniciado ainda na presença das tropas nazista. E no pós-guerra será marcada por tentativas de criar coalisões políticas, manifestações públicas em jornais e entrevistas na denúncia de arbítrios e opressões até que, em 1951, com a publicação de *O homem revoltado*, esses intelectuais se posicionam em flancos opostos do debate público.

O papel da intelectualidade francesa do século XX estava dedicado à construção de uma imagem e de uma referência para a própria França que tinha sido até então casa do governo colaboracionista com os nazistas. A primeira ação após a queda do governo colaboracionista de Vichy foram os julgamentos dos traidores e suas condenações. Nesse primeiro momento dos julgamentos, Camus, com 31 anos, publica editoriais defendendo que os julgamentos deveriam seguir de forma rápida para não alimentar um estado de ressentimento no país. Entra em conflito, então, com o escritor francês François Mauriac, por divergência nas punições. Mauriac defendia o perdão e a anistia para os colaboracionistas, alegando que era difícil compreender as especificidades das colaborações e que os homens deveriam esperar pela justiça divina. Enquanto isso, Camus e uma grande parte dos intelectuais defendia uma justiça rápida.

Nós nunca pedimos uma repressão cega e convulsiva. Detestamos o arbitrário e a tolice criminal, gostaríamos que a França conservasse suas mãos puras. Mas desejamos para isso uma repressão imediata dos crimes mais evidentes e, em seguida, já que não se pode fazer nada sem a mediocridade, o esquecimento razoável dos erros que tantos franceses cometeram. (CAMUS, 2002, p. 304-305).

Anos após essa querela com Mauriac, Camus em uma palestra assume que naquela ocasião Mauriac tinha razão quando defendeu a complexidade de determinar com segurança os crimes de colaboração. Afinal, o que para Camus representava justiça, um passo importante para que os franceses pudessem se libertar da imagem de colaboracionistas, se converteu em um espetáculo de ressentimentos, ódios e homicídios legitimados, atitudes que Camus desprezava. Para decepção de Camus, a França presenciou artistas e intelectuais sendo condenados a morte enquanto chefes militares, industriais e altos funcionários do governo se safavam através de manobras jurídicas e políticas das suas condenações. Em 1945, então, assina em conjunto de outros intelectuais uma carta pedindo clemência a outros intelectuais que tinham sido condenados à pena capital: os casos Robert Brasillach e Lucien Rebatet.

Diante dessas considerações políticas é possível compreender as inquietações que emergiam no pensamento de Camus nos anos que sucederiam a depuração. Os editoriais publicados no jornal *Combat*, as palestras tanto nos EUA quanto pela América Latina refletem o ambiente do pós-guerra e as consequências que o filósofo argelino iria enfrentar: a violência legitimada e o crime lógico.

O crime lógico e a crise do humanismo ocidental

A imagem que inaugura a reflexão camusiana é a do absurdo: Qual ação o homem consciente de sua condição deveria tomar diante de um universo indiferente e caótico? Camus desenvolve esse raciocínio em seus livros *O mito de Sísifo* (1941), *O estrangeiro* (1942) e em *Calígula* (1945). Essas obras nascem nos primeiros anos da Segunda Guerra e vão servir de catapulta para Camus em uma Paris pós liberação. Como uma voz da resistência e como um proeminente intelectual engajado com editoriais e artigos que alcançavam o país inteiro, Camus sempre adotou uma postura inflexível sobre a pena capital (Cf. ARONSON, 2004, p. 70; 83).

No pós-guerra, à medida que ações dos homens se aproximavam de um matar e um deixar morrer justificados por argumentos ou uma lógica filosófica, Camus se apresentava como uma voz denunciante contra essas ações. Essa postura de não aceitação do homicídio e da pena capital se consolida no pensamento do argelino a partir de *A peste* (1947) representando, em termos literários, um segundo momento no pensamento do filósofo. O próprio Camus entende esses dois momentos da sua obra, e esclarece a questão em um trecho de *O homem revoltado* (1951):

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. É nossa tarefa, em todo caso, responder claramente à questão que nos é formulada, no sangue e nos clamores do século. Pois fazemos parte da questão (CAMUS, 2018, p. 15).

Essas questões formuladas no sangue e nos clamores do século representavam para Camus dois movimentos gestados no coração do seu tempo: o apagamento do homem e a legitimação da violência como ferramenta de transformação para a chegada de um mundo ideal (Cf. AMITRANO, 2014, p. 47). Vale ressaltar que as reflexões apresentadas por Camus, pós *A peste* (1947), têm sua forma embrionária em artigos para o *Jornal Combat* e em palestras pela América do Sul e do Norte, culminando na publicação de *O Homem Revoltado* (1952). A denúncia feita pelo autor, de rejeitar o assassinato e a violência como uma ferramenta para a transformação do mundo, atingirá em cheio a própria disposição de muitos de seus companheiros que silenciavam diante do matar em nome da revolução. Pois a questão em jogo não era negar a violência como uma realidade, não se trata de propor uma nova utopia pacifista sustentada por boas intenções, ou mesmo considerar um reino de harmonia e paz na terra como solução. A preocupação que se desdobra nos artigos e palestras e em *O homem revoltado* (1952) é discutir se haveria uma justificativa na história ou na filosofia que fosse capaz de vestir o “matar” com as vestes da própria inocência e se é possível, com honestidade, conciliar a destruição do homem de forma sistemática, premeditada, com as questões éticas e humanistas (Cf. CAMUS, 2018, p. 14).

De um lado da Guerra Fria, Camus observava os efeitos do bombardeio norteamericano em Hiroshima e Nagasaki, o qual considerava o último estágio da

barbárie tecnológica. Do outro lado, na Europa, o eco do horror dos campos de concentração nazistas e sua indústria da morte, que estava sendo em algum sentido replicada na URSS. Para Camus, em seu artigo *Nem vítimas, nem carrascos* (1948), o século XX era o período em que a morte havia sido incorporada de forma sistemática e industrial ao fazer político, sempre procurando justificar tais medidas pelo medo, medo este que tinha se tornado uma técnica.

O século XVII foi o século da matemática, o XVIII, o das ciências físicas, e o XIX, o da biologia. Nosso século XX é o século do medo. Objeção que isso não é uma ciência. Mas, de qualquer maneira, a ciência está aí, seus progressos teóricos recentes a levaram a negar a si mesma e seus aperfeiçoamentos práticos ameaçam de destruição a terra inteira. Se o medo não pode ser considerado em si uma ciência, não há dúvida de que ele seja, no entanto, uma teoria (CAMUS, 1950, p. 163-164).

O medo foi uma ferramenta utilizada em larga escala pelos governos totalitários do século XX. Esse emprego do medo não vai abandonar certas práticas da política até os dias atuais. A incerteza, a eminência de um ataque, o perpétuo estado de tensão alimentado pela retórica comumente utilizada por líderes populistas, têm origem na forma original em que os Estados Totalitários engendraram a alienação de suas populações, tendo como grande difusor desse medo sistemático uma intensa máquina de propaganda analisada com profundidade por outros pensadores, como por exemplo Hannah Arendt³ em sua obra *As origens do totalitarismo* (1951).

Como também podemos citar Theodor Adorno em uma análise sobre a psicologia totalitária, a partir da qual aponta como o medo/terror era utilizado de forma sistêmica para que dessa forma a reflexão fosse neutralizada pelo instinto mais básico do ser humano, que é o da autopreservação. Para promover um estado de suspensão da razão, o medo era utilizado para evocar uma sempre urgente necessidade de centralidade e de concessão de todos os meios necessários para defesa do Estado, do líder e do país, comungando em um estado onde todos os valores acabavam distorcidos pela psicologia do terror.

³ As obras *As origens do totalitarismo* (1951) e *Eichmann em Jerusalém - Um relato sobre a banalidade do mal* (1963) são, sem dúvidas, grandes análises sobre o fenômeno totalitário que marcou o Ocidente no século XX. As contribuições das reflexões de Arendt dialogam com a própria percepção dos textos de Camus sobre o mesmo período. Vale salientar que não há evidências que mostrem uma proximidade de Camus e Arendt, além de uma carta da filósofa onde ela comenta brevemente sobre sua percepção acerca da ação do pensador argelino no pós-guerra.

Neste ponto, deve-se prestar atenção à destrutividade como fundamento psicológico do espírito fascista. Os programas são abstratos e vagos, as satisfações são espúrias e ilusórias, porque a promessa expressa pela oratória fascista nada mais é do que a própria destruição. Não é acidental que todos os agitadores fascistas insistam na iminência de catástrofes de alguma espécie. Enquanto advertem de perigos iminentes, eles e seus seguidores se excitam com a ideia da ruína inevitável, sem se quer diferenciar claramente entre a destruição dos seus inimigos e de si mesmos. (ADORNO, 2007, p. 152).

O medo como ferramenta não será neutralizado com o fim da Segunda Guerra, ele se afirmará como modelo político com a própria Guerra Fria. O mundo que contemplou o poder destrutivo de duas bombas atômicas, presencia o crescente aumento da tensão entre os blocos políticos e econômicos do EUA e da URSS. O mundo experimentava aquilo que Camus chama de “fim do longo diálogo entre os homens” (CAMUS, 1984, p. 78). O mundo fraturado, sem perspectiva de futuro, mergulhado em uma profunda crise ética estava agora submerso no medo. E, como a experiência história já demonstrou, uma coisa que o vazio valorativo e o medo proporcionam é a legitimação de qualquer ação em nome da unidade, da segurança nacional, inclusive o homicídio em nome da lógica.

Para do terror, seria necessário poder refletir e agir segundo o raciocínio. Mas, o terror justamente, não é um clima favorável a reflexão. Penso, no entanto, que em vez de condenar o medo, devemos considera-lo como um dos primeiros elementos da situação e, por conseguinte, tentar reagir contra ele. (...) Para que a situação se possa regularizar é preciso saber o que ela significa e o que recusa. Ela significa e recusa um mesmo facto: um mundo em que o crime é legal e em que a vida humana é considerada como fútil. Este é o problema político actual mais importante. (CAMUS. 1950, p. 168-170).

Camus pondera que as duas grandes utopias de seu tempo, a saber, o capitalismo e a experiência histórica da revolução soviética, se erigiam sob as bandeiras da liberdade, mas se custeavam pelo sangue e sofrimento de homens, mulheres e crianças. Para Camus, viabilizar um movimento coletivo de rejeição à destruição do outro era uma utopia menos custosa do que as que estavam enraizadas na realidade política do mundo. E a condescendência não poderia ser a resposta que os “humanistas” iriam legar à barbárie e aos clamores do passado, e ainda do presente. Ou seja, era necessário construir um caminho em que a violência não fosse tolerada como uma técnica, ou como uma condição *sine qua non* para alcançar qualquer que seja a ideia de paz, prosperidade ou segurança.

O pensamento político que o engajamento camusiano inspira é o da defesa da vida humana e da inflexibilidade do uso da violência como única resposta, ferramenta e dispositivo dissuasório dos conflitos humanos, como ele expressa também em *Reflexões sobre a guilhotina*⁴, um ensaio escrito como uma resposta sobre a recusa da pena de morte apresentando argumentos em defesa de uma justiça que não destrua a vida. Para Camus, é diante da morte de um indivíduo que se desvela a realidade disfarçada pelo Estado com palavras que roubam o sentido real do acontecimento: “pagou seu débito com a sociedade”, “as cinco da manhã a justiça foi feita” e etc. Mas a realidade é que um homem tivera sido decapitado ou fuzilado em um paredão.

É essa realidade do homicídio que as abstrações políticas do nosso tempo desejam transformar em cotidiano, em algo rasteiro, simples. Se considerarmos, por um momento, que a violência legitimada, o que hoje modernamente chamamos de necropolítica, tanatopolítica, é um mecanismo dissuasório da violência, ou um reparador de injustiças históricas, o mundo não estaria em seu agravo provocando outra leva de covas abertas, com data e hora marcada, em nome de uma paz que não se saberia quando e se realmente iria chegar⁵. E ainda que se alcançasse tal “paz”, como escaparíamos das centenas de mortes que fomentaram essa idealidade? Nesse quesito, o crime lógico iguala a prática dos capitalistas, revolucionários e fascistas no que concerne a aceitação da destruição de um outro em nome de uma liberdade, de uma unidade ou de uma supremacia.

Nos bastaria, a nível de exemplo, olhar as incursões imperialistas do mundo do capital nos países ditos subdesenvolvidos para promover a defesa do capital financeiro e dos interesses dos conglomerados multinacionais que governam atualmente o futuro das nações. Essa marcha constante de guerras e assassinatos corrobora para a segregação dos homens, de tal modo que a ideologia torna o diálogo

⁴ *Réflexions sur la guillotine* é um ensaio escrito em 1957 por Albert Camus. No ensaio, Camus assume uma posição intransigente pela abolição da pena de morte.

⁵ Em sua peça de teatro *Estado de Sítio* (1948), Camus trabalha essa perspectiva na fala de um dos personagens, Diogo, em um diálogo acalorado com a Peste, responde a condescendência desta com a morte dos homens, e suas provocações sobre o consentimento da morte dos homens. Diogo responde a provocação de forma bastante esclarecedora do posicionamento do pensamento camusiano: “Não. Conheço a receita: é preciso matar, para suprimir o assassinio; violentar, para reparar a injustiça. Há séculos que isso dura! Há séculos que os senhores de tua raça apodrecem a chaga do mundo, sob o pretexto de curá-la – e, no entanto, continuam a vangloriar-se de sua receita, uma vez que ninguém lhes riu na cara!” (CAMUS, 1979, p. 136).

improvável e onde os homens não podem encontrar lugar para o diálogo, logo se opta pelo horror e pela brutalidade. Por séculos esta fórmula bélica promete a superação dos conflitos. Revolução após revolução, luta após luta, genocídio após genocídio, ainda não parecemos estar mais próximos do diálogo fraterno do que de uma trincheira. Estamos divididos entre senhores e escravos, poderosos e oprimidos, e envoltos em um silêncio cínico chamado de realismo político que se recusa a nomear a doença moral e responde unicamente pelas vias da violência.

O que isso significa na prática? Significa que a Europa não vai se curar se não chamarmos as coisas pelo nome, se não aceitarmos a ideia de que matamos homens toda vez que nos entregamos a certos pensamentos. A primeira coisa a fazer, portanto, é a pura e simples recusa, pelo pensamento e pelos atos, de toda filosofia cínica. Não diremos com isso que recusamos toda violência, o que seria utópico, mas que recusamos toda violência confortável, ou seja, a violência legitimada pela razão de Estado ou por uma filosofia. Nenhuma violência pode ser exercida por procuração, nenhuma pode ser justificada em geral. Todo ato violento deve ser colocado em questão para o homem que o comete. (CAMUS, 2017, p. 125).

O questionamento acerca da violência como ferramenta do Estado levou Camus a questionar a natureza da normatização daquilo que ele classifica como Crime Lógico. Ele tipifica a natureza desse modo operante de matar como aquele crime que é justificado por uma ideologia, filosofia ou racionalidade. Camus espelha justamente a natureza asséptica da destruição e da morte espalhada por todo século XX. A violência é legitimada como necessária para a manutenção da segurança do Estado, ou até mesmo para a sua subversão. Como, comenta o autor, não se trata de negar essa realidade, ou se lançar a um pacifismo descompromissado com a realidade, a questão posta pelo assassinato legitimado é indagar se não haveria outros caminhos para as ações humanas. Toda a violência exercida pelo ser humano não deve ser encarada como legítima, ela deve ser esquadrihada, refletida e denunciada. Afinal, a violência que é legitimada por uma lógica escancara outra realidade fundamental: a da segregação dos indivíduos entre nós e eles.

Se o Crime Lógico tem um ambiente de fomento é uma sociedade profundamente dividida e marcada pela constante afirmação de uma divisão entre os indivíduos. Uma das estratégias dos governos totalitários é justamente a eleição de inimigos e um constante terror externo que seleciona quem deve ser separado, expurgado do convívio público. Não é do dia para noite que uma sociedade aceita

comodamente o assassinato de outros indivíduos, esse é um processo de convencimento e isolamento constante da imagem do outro como semelhante. O assassinato não tem *phatos* quando há um descolamento profundo entre o carrasco e a vítima a ser aniquilada. Não é gratuito todo o esforço dos Estados totalitários em campanhas de dissociação de suas vítimas da imagem mais comum de humanidade, que é a comunicação entre os indivíduos.

[...] Pois, se a comunicação dos homens entre si, no reconhecimento mútuo da sua dignidade, constituía a verdade, era a própria comunicação que era necessário servir. [...] E para manter essa comunicação, deveríamos abolir a mentira e a violência, pois um homem que mente fecha-se aos outros, e quem tortura e reprime impõe um silêncio definitivo. A partir da negação do simples movimento da nossa revolta, também extrairemos uma moral de liberdade e de sinceridade. Sim, é essa comunicação que temos para contrapor ao mundo do assassinio. Isso, apesar de tudo, já o sabíamos. Mas é essa mesma comunicação que hoje devemos preservar para nos defendermos do assassinio (CAMUS, 2022, p. 41).

O crime lógico é, para Camus, uma das expressões do desejo de dominar e de silenciar indivíduos que são julgados indignos de humanidade por um aparato ideológico. Uma vez que é rompida a ideia de humanidade e o indivíduo é deslocado para o ideal político, ele é convencido que o que não é idêntico é contraditório e não tem direito à existência. A negação da vida do outro é o ponto fundamental para que o assassinato seja legitimado definitivamente em nome de alguma pseudo ideia de justiça e liberdade (Cf. CAMUS, 2018, p. 14). Não pode haver justiça e liberdade sem que esses valores sejam universalizados para todos os indivíduos ligados aos laços humanos. Se uma sociedade aceita que uma determinada classe social deve ser destruída, escravizada, oprimida, essa sociedade perdeu o elo fundamental que liga a todos, a capacidade de se comunicar e de romper o silêncio que é a convivência do assassinato legitimado. Continua Camus:

E é por essa razão, sabemo-lo agora, que devemos lutar contra a injustiça, a servidão e o terror, pois são estes três flagelos que fazem reinar o silêncio entre os homens, que erguem barreiras entre eles, que os ocultam uns dos outros, e que os impedem de encontrar o único valor que pode os salvar deste mundo de desespero – a imensa fraternidade entre os homens em luta contra seu próprio destino (CAMUS, 2022, p. 41).

As reflexões dispostas por Camus nos seus textos políticos reforçam duas dimensões que são para autor de extrema urgência: a crise humana e a necessidade

de superação da crise. A violência totalitária, a opressão, a destruição dos povos são sintomas de uma crise ética e moral no seio da cultura ocidental. Para tal, em seu ensaio *O homem revoltado* (1951), Camus busca construir uma reflexão alternativa a destruição e violência ideológica apresentando uma releitura do movimento de revolução sob a luz do que ele chama de pensamento mediterrâneo, o qual encontra seu catalizador na revolta humana. Essa revolta, para Camus, pode garantir ao Ocidente caminhos para superação da crise humana.

O papel da revolta na reflexão ético-política de Camus

Este é o cenário trágico do mundo que Camus vislumbra em suas obras. Um mundo inundado por um niilismo virulento, um individualismo cínico e de crimes lógicos e violências instrumentalizadas por Estados. A violência desses cenários não se limita só às décadas de 40-60, nas quais esses escritos serão publicados. Esta violência ainda perdura e se complexifica à medida em que entramos em um mundo inundado pela técnica estéril e asséptica de novas formas premeditadas de crimes. À medida que a burocracia nazista vislumbrou uma forma nefasta de burocracia da morte que distanciava a vítima de seu carrasco, impondo entre eles gráficos, botões e um maquinário dedicado à asfixia eficiente de suas vítimas, temos na atualidade da guerra drones e guerras cibernéticas que aniquilam povos com um clique. Qual a resposta do humanismo, ou os humanistas dão respaldo a essas estruturas de destruição e violência legitimada?

Como já foi comentado anteriormente, Camus não pretende se esquivar dessas questões.⁶ Para ele, o intelectual, o artista, o escritor que está imerso nesse mundo de dinâmicas sangrentas deve buscar responder a essas calamidades ou, no mínimo, não poupar a denúncia das atrocidades, da opressão e da violência. Afinal, a formação do homem público está interligada numa dialética entre sua obra e a sociedade de onde ele retira a fonte de suas ações (Cf. CAMUS, 1983, p. 127). É preciso encontrar

⁶ Com a publicação de *O homem revoltado* (1952), o autor passou por uma extrema campanha de destruição de imagem. Parte da intelectualidade francesa ligada a União soviética ira tecer críticas destrutivas ao livro e principalmente ao autor. É, nesse cenário de conflito ideológico que ocorre a ruptura entre Camus e Sartre. Os anos que seguem 1952 serão de uma destruição orquestrada da imagem de Camus como intelectual ao ponto que se questionara a capacidade filosófica do autor, insinuações de uma postura neutra diante das opressões o que vimos anteriormente que destoa da biografia do autor. (Cf. ARONSON, 2007, p. 248).

caminhos em que os homens se reconheçam novamente como participantes de um mesmo cenário, vulneráveis a uma mesma fragilidade. Camus encontrará no movimento de revolta um possível caminho entre os polos do crime legitimado e da violência instrumentalizada. Entretanto, para tal manobra filosófica ele precisa depurar a revolta em seu sentido original das filosofias e revoluções históricas que cooptaram a disposição do revoltado para o assassinato legitimado.

Os revoltados que, ao se insurgirem contra a morte, queriam construir, com base na espécie humana, uma feroz imortalidade, horrorizam-se ao se verem obrigados, por sua vez, a matar. Se recuam, no entanto, é preciso que aceitem morrer; se avançam, é preciso que aceitem matar. A revolta, desviada de suas origens e cinicamente travestida, oscila, em todos os níveis, entre o sacrifício e o assassinato. Sua justiça, que ela esperava que fosse distributiva, tornou-se sumária. (CAMUS, 2018, p. 364).

A partir desses elementos indicados pelo autor, somos levados a refletir não apenas através de uma simples contemplação trágica da condição política e social, tal como está representada, seja no passado ou no presente. Mas, para encontrarmos um caminho que preserve o valor da própria experiência da vida, e que não se furte aos desafios que se apresentam no cotidiano é necessário preservar a clareza e agir a partir da própria superação do silêncio que o medo fomenta como um dispersor da reflexão. Se o medo, como foi apresentado, impossibilita a reflexão e propicia o silêncio diante da barbárie, é preciso então romper com a lógica do medo. O autor propõe que possamos resgatar, em um primeiro momento, a consciência, o valor que reside na perspectiva da luta coletiva. Haja visto que todos os homens partilham a mesma condição existencial.

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provocação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o cogito na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos. (CAMUS, 2018, p. 38).

A revolta, como uma disposição ética e como consciência do coletivo, não se prostra ao argumento do matar ou muito menos do deixar morrer em nome de um

objetivo⁷. Para Camus, essa revolta que nasce da percepção do sofrimento do outro, da vulnerabilidade do outro, essa consciência da dor do outro que me cerca seria o momento de virada no qual o homem sai de seu solipsismo, do seu absurdo singular e pode olhar a dimensão comum da absurdidade coletiva. O existir é a confissão do homem revoltado com a sua compreensão da dimensão coletiva da vulnerabilidade humana. Estamos juntos nisso, esse é o sentido mais próprio do humanismo pensado por Camus. O autor se despe dos grandes aparatos abstratos para encontrar a ética na dor física, na forma mais sensível das relações humanas: a presença da dor. Esse movimento de revolta contra o que esmaga o homem é, para Camus, o movimento mais primitivo da humanidade, pois à medida que um homem sofre ele aponta, portanto, para a minha própria vulnerabilidade.

Neste limite, o “Nós existimos” define paradoxalmente um novo individualismo. “Nós existimos” diante da história, e a história deve contar com este “Nós existimos” que, por sua vez, deve manter-se na história. Tenho necessidade dos outros que têm necessidade de mim e de cada um. Toda ação coletiva e toda sociedade supõem uma disciplina, e o indivíduo, sem essa lei, não é mais que um estranho vergando-se ao peso de uma coletividade inimiga. Mas sociedade e disciplina perdem o rumo ao negar o “Nós existimos”. Só eu, em certo sentido, suporto a dignidade comum que não consigo mais degradar nem em mim nem nos outros. Esse individualismo não é gozo, é sempre luta e, às vezes, alegria ímpar, no auge da orgulhosa compaixão (CAMUS, 2018, p. 386).

Diante dessa primeira evidência e desse limite a revolta não pode aceitar de forma honesta que se mate o homem em nome das abstrações, pois se assim fosse perderia o próprio sentido e conteúdo coletivo e revoltado. Essa compreensão que o autor expressa no coração da revolta: o “existimos”, é a afirmação positiva que “existimos todos juntos”, dividindo a mesma natureza sensível. E, portanto, devemos lutar juntos. Ou seja, o primeiro movimento da revolta é rejeitar a legitimação do assassinio, por compreender que a condição existencial humana é coletiva.

Quando nos deparamos com essa condição humana, que comporta em si inúmeras contradições e suplícios, quando nos julgamos também vulneráveis a essas

⁷ O que Camus está almejando nessa tomada de posição não o põe em uma situação confortável. Quando ele propõe que a revolta se estabeleça contra os paradigmas da revolução e do capitalismo liberal ele está se pondo à mercê de duas perspectivas de luta que caminham para sob um mesmo método utilitarista: a) Todos os esforços para manutenção da liberdade e da prosperidade econômica são válidos (capitalismo); b) Em nome da libertação dos homens da opressão todas as ações são objetivas e válidas (Revolução).

contradições e suplícios, como por exemplo a perda de direitos, violências estatais, estruturais e econômicas, somos chamados à ação, seja de forma imediata, pela própria natureza socioeconômica que partilhamos, ou pela compreensão que a dimensão existencial que enseja sob todos os homens é a mortalidade. Se em um primeiro momento o absurdo nos questiona sobre o que fazer com nossa vida privada, a Revolta nos pressiona a responder o que faremos diante da banalidade do sofrimento. Podemos aceitar que os homens morram sem mais problemas, ou rejeitaremos a destruição da vida do outro?

Compreende-se então que a revolta não pode prescindir de um estranho amor. Aqueles que não encontram descanso nem em Deus, nem na história estão condenados a viver para aqueles que, como eles, não conseguem viver: para os humilhados. O corolário do movimento mais puro da revolta é então o grito dilacerante de Karamazov: se não forem salvos todos, de que serve a salvação de um só? (CAMUS, 2018, p. 396).

No pensamento de Camus, a revolta ganha contornos e valores específicos, ela deixa de ser um simples subterfúgio para uma revolução e assume a primazia de uma ação que pretende enfrentar as questões, mas preserva em si os limites da vida. Para essas questões, Camus convoca a consciência de uma Revolta que toma a forma de uma ética que rejeita e denuncia uma ordem política onde tudo é permitido em nome de um absoluto. Pois não é no sofrimento de um “homem político, do homem racional, do homem histórico” que a revolta encontra seu combustível, mas no homem de carne e osso, em seus limites, em suas contradições. Ou seja, no homem real, inserido no aqui e no agora, nas limitações da própria realidade.

Minha convicção é de que não podemos mais ter a esperança razoável de salvar tudo, mas que podemos nos propor, ao menos a salvar os corpos, para que o futuro continue possível. Queremos, portanto, que o fato de recusar a legitimação do assassinato não seja mais utópico que as atitudes realistas atuais. Toda a questão é saber se essas últimas custam mais ou menos caro (CAMUS, 1984, p. 73, tradução nossa).

Desta forma, podemos compreender como a revolta apresentada por Camus abre mão de qualquer pretensão totalizante de uma História e se abre à consciência de uma contingência ora regional, ora internacional. Essa revolta não renuncia à preservação da vida, pois rejeita o crime lógico e a instrumentalização intransigente da destruição dos homens em nome de qualquer ideologia pseudo universal. A revolta

caminha no enfrentamento contingente das questões do seu momento, pois ela é fruto da própria resposta do ser humano à desrazão. O revoltado, através da consciência da dor e da opressão que abarca os indivíduos, encontra uma ligação que busca resgatar a solidariedade, a alteridade destruída pelo pensamento totalitário do século XX e pelas próprias ações do sistema neoliberal que promove o apagamento da comunidade por um indivíduo predatório e selvagem.

Na desgraça comum, renasce a eterna exigência; a natureza volta a insurgir-se contra a história. Na verdade, não se trata de desprezar nada, nem de exaltar uma civilização em detrimento de outra, mas sim de dizer simplesmente que há um pensamento do qual o mundo de hoje não pode se privar por mais tempo. (CAMUS, 2018, p. 390).

Vale salientar que esse movimento de empatia, de alteridade e de diálogo fraterno é consequência direta de outras disposições que a revolta camusiana pressupõe. O repúdio do niilismo como perspectiva natural e indispensável do movimento histórico, por exemplo. Nesse flanco, Camus denuncia o que à sua vista é um dos maiores sintomas da doença do humanismo: o esvaziamento cínico da moral e dos valores pela negação absoluta. À medida em que o realismo político execra a moral e a ética como componentes de um fazer político, ele abre as portas para a eficiência, a burocratização da vida e o cinismo relativista que possibilita os homens viverem sob o capricho do bem e do mal.

A redução do outro a um gráfico e a desumanização burocrática a que comunidades são submetidas denota que o apagamento sistemático dos corpos é um método que a revolta não pode coincidir ou silenciar. Afinal, se a revolta prescindir de uma afirmação coletiva, “existimos”, como foi frisado acima, é necessário que esses corpos estejam em equidade política e legal. Se as relações políticas se mantiverem no campo “do nós e eles”, “no relativismo de valores” e no “assassinato legitimado”, não haverá fim para o ciclo de horror, silenciamento e cinismo que nos aflige.

A única comunhão possível é no seio da revolta, no seio da afirmação humana. Para que o homem seja sempre afirmado, a revolta terá que permanecer. Realizada, deixaria de ser revolta e recairia em estado de opressão. Somos, pela revolta. Revolto-me, logo somos. (...) A liberdade revoltada supõe limites para preservar o valor humano. A revolta contesta assim aquele poder que permite a um superior violar o limite proibido. (GUIMARÃES, 1971, p. 66-67).

À guisa de conclusão

Em vista dos argumentos apresentados, percebemos como Albert Camus é um autor que estava intimamente inserido nas graves contradições do seu tempo. A sua percepção sobre a moral de uma geração promove uma generosa reflexão comprometida com a defesa da dignidade dos outros frente a um mundo sangrando por ideologias autoritárias e mortíferas. Este artigo buscou elucidar algumas questões que estão no cerne da produção intelectual do autor e espelhar de forma indireta como esses males ainda habitam o nosso cotidiano. Como não olhar para o nosso presente e não vislumbrar as chagas abertas por séculos de opressão e destruição do homem em nome dos interesses econômicos ou ideológicos?

O papel do intelectual provocador de reflexão ainda é imprescindível para lançar luz sobre os sintomas da crise que ainda nos atravessa e nos desafia. A compreensão que parte da reflexão que o autor argelino inaugura é um enfrentamento às questões políticas que se enraizaram por todo Ocidente e não se limitaram ao século XX. A violência justificada se encontra ainda no coração do fazer político. A miséria, a necropolítica, o racismo estrutural, os homicídios legitimados pelo preconceito são nomenclaturas atuais para os problemas que herdamos de um passado de violência, brutalidade e exclusão. Assim como Camus se percebeu, também nos percebemos dentro dessas questões.

Desta forma, a reflexão que Camus expõe em seus textos reflete uma necessidade urgente, a urgência de uma luta coletiva pela defesa da vida, da dignidade e de um estado de direito que alcance a todos. Afinal, sem a compreensão dessa coletividade que abarca nossa existência, dificilmente poderemos vislumbrar um horizonte de solução de alguns elementos tão graves e gritantes deste século sangrento. Afinal, mesmo sem caminhos simples, miraculosos, ou até mesmo instantâneos para a resolução dessas questões, um primeiro movimento, uma primeira ação é necessária para que saíamos do marasmo ou de qualquer convivência. Uma atitude revoltada e consciente de que não se deve aceitar a morte por mais legítimo que possa parecer o argumento, já que a morte de um é a vulnerabilidade de todos.

O não matar e o não deixar morrer no pensamento de Albert Camus reflete essa disposição ética ao afirmar positivamente que para além dos dispositivos de

repressão, de controle e de domínio, existe um elemento primordial que une a todos nós: a consciência de uma revolta disposta a buscar a superação dessas violências e opressões a partir de uma ideia de coletividade existencial.

Referências

- ADORNO, Theodor. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- AMITRANO, Georgia Cristina. **Albert Camus: um pensador em tempos sombrio**. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- CAMUS, Albert. **À Combat**. Editoriaux et articles, 1944-1947. Edition établie, présentée et annotée para Jacqueline Lévi-Valensi. Paris: Gallimard, 2002.
- CAMUS, Albert. **Camus, o viajante**. Organização de Manuel da Costa Pinto. Tradução de Clóvis Marques, Valerie Rumjanek e Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- CAMUS, Albert. **Cartas a um amigo alemão, actuais crônicas de actualidade**. Lisboa: Livros do Brasil Lisboa, 1955.
- CAMUS, Albert. **Conferências e discursos (1937-1958)**. Porto: Ed. Livros do Brasil, 2022.
- CAMUS, Albert. **Estado de sítio**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- CAMUS, Albert. **Moral y política**. Tradução de Rafael Aragó. Alianza Editorial, 1984.
- CAMUS, Albert. **O Averso e o Direito seguido de Discurso da Suécia**. Tradução de Souza Victorino. Lisboa: Livros do Brasil Lisboa, 1983.
- CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. 12ª ed. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- CAMUS, Albert. **Os Justos**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2007.
- CARVALHO, José Jackson Carneiro de. **Albert Camus: tragédia do absurdo**. João Pessoa: Ideia, 2009.
- JUDT, Tony. **Reflexões sobre um século esquecido (1901-2000)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

Recebido em: 09/02/2023.
Aprovado em: 27/04/2023.