

Recebido em ago. 2007

Aprovado em dez. 2007

## SARTRE, CAMUS E O PROBLEMA DA ALTERIDADE <sup>1</sup>

Alessandro Pimenta \*

### RESUMO

Mostro, neste artigo, como o problema da alteridade se apresenta na obra de Sartre e Camus e as reflexões que ambos desenvolvem sobre este tema. Acrescente-se que é perceptível o distanciamento entre o pensamento de Sartre e Camus.

### PALAVRAS-CHAVE

Sartre. Alteridade. Camus. Subjetividade. Existência.

### ABSTRACT

In this article I present how the alterity problematic is treated in Sartre's and Camu's work and both considerations developed on the theme, demonstrating the perceptive distance between them.

### KEYWORDS

Sartre. Alterity. Camus. Subjectivity. Existence.

---

\* Bacharel e Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS - UFG. Atualmente, cursa o Doutorado em Filosofia pela UNIVERSIDADE GAMA FILHO - UGF. Professor na UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO e na UNIVERSIDADE GAMA FILHO - UGF.

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão ampliada de nossa comunicação realizada na mesa redonda "Sartre e Camus" que integrou o COLÓQUIO INTERNACIONAL SARTRE 100 ANOS, realizado na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO - UERJ em novembro de 2005.



**É** inegável que a intersubjetividade e a alteridade constituem temas fundamentais do pensar contemporâneo, seja pela reflexão proposta a partir da filosofia analítica da linguagem ou pelo que chamamos de filosofia continental. Assim, pensadores das mais variadas perspectivas como Quine, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Sartre, Camus, Habermas, Derrida e, mais recentemente, Alain Badiou e Michel Onfray, encontram um solo comum em seu filosofar: o outro. O problema da relação intersubjetiva e suas consequências concretas se configuram como o problema que nosso tempo enfrenta.

Nossa reflexão se orienta a partir dos referenciais teóricos das filosofias de Sartre e Camus. Mostraremos que o problema da alteridade é central na obra destes dois pensadores. Entretanto, enquanto para Sartre a relação intersubjetiva é conflituosa em sua própria constituição, em Camus, este pessimismo é minimizado. Notemos, inicialmente, que a matriz que sustenta esta diferença fundamental entre estas duas filosofias se encontra na ontologia de cada uma delas. Então, é importante pressupormos a seguinte tese: Camus não é existencialista, pelo menos se tivermos como referência que para o existencialismo não há essência humana, isto é, que a essência é precedida pela existência, pelo menos quando estes conceitos tangem ao homem. Para Camus, o homem possui uma essência, uma natureza. A revolta camusiana é a expressão mais contundente do afastamento do pensamento de Albert Camus do existencialismo. Seu conceito de revolta possui dois âmbitos, uma negatividade e uma positividade. A negação de uma condição se

justifica por uma concepção de que há uma ontologia e valores que são inerentes ao homem, por isso se justifica a revolta. Significa, então, que Camus é um antiexistencialista. Cabe-nos salientar, ainda, que há um pequeno texto camusiano intitulado *Não, eu não sou existencialista*.

A compreensão do problema da alteridade se insere, no pensamento de Sartre, a partir das análises sobre a condição humana que se desenvolvem segundo o que denominamos condutas negativas e *cogito pré-reflexivo*, no qual o sujeito coloca em questão a si mesmo, transformando-se em interrogante-interrogado-verdade (MELO, 2003, p. 37). Assim, compreendemos realidade humana como ser-para-si<sup>2</sup>. O ser do para-outro é uma descoberta do para-si, que em suas vivências e seus fundamentos não são encontrados em si, mas em seu aparecer diante do outro. A vergonha nos serve como compreensão desta vivência. Ela (a vergonha) é um modo de ser da consciência a qual possui uma estrutura

---

<sup>2</sup> Ser-para-si é um conceito sartreano que pode ser compreendido como a própria consciência. Sartre segue Husserl neste aspecto, pois para ambos a característica essencial da consciência é sua intencionalidade. No § 14 das *MEDITAÇÕES CARTESIANAS*, Husserl afirma que “todo estado de consciência, em geral, é, em si mesmo, consciência de alguma coisa”. A consciência é, então, um puro vazio, à medida que existe em função de um outro ser. Não colocaríamos a questão do “ser-em-si” se tudo devesse ser dito com ele. Não teria havido, nesse caso, nada a dizer, nem ninguém para dizê-lo, já que o em-si maciço não pode, por si mesmo, esvaziar-se de qualquer interrogação. Se tal interrogação surgiu, é que uma alteridade se introduziu no âmbito do ser, por um outro ser que, por ser outro será um não-ser. Tal aparição não nos espantará, já que a consciência, enquanto intencional, coloca o ser como o outro dela própria. É, pois, a consciência que é o outro do ser, o não-ser.

intencional. A vergonha só existe perante o outro (SARTRE, 1994, p. 259). Sartre afirma que a vergonha em sua estrutura fundamental implica a alteridade, pois é sempre vergonha diante de alguém. A presença do outro é, então, uma possibilidade de reconhecimento, à medida que o sujeito se configura como o outro o vê. Este ser-outro é condição de possibilidade para o reconhecimento da própria realidade humana. Se a compreensão da vergonha se configura como vergonha de si diante do outro, o sujeito é apreendido como objeto para o outro. A existência do outro se constitui numa relação na qual a pessoa é revelada no que ela é, como aparece aos outros. O outro é aquilo que o sujeito não é, e para o qual o sujeito se torna objeto. É, dessa maneira, uma negação: “ele é o que não sou; uma totalidade destotalizadora, negação radical” (SARTRE, 1994, p. 293-294).

O olhar nos indica a relação de reciprocidade. A apreensão do outro se efetiva como aquele-que-me-vê. A ligação com o outro acontece à medida que existe a possibilidade de ser visto e de ser constituído como sujeito-objeto, enquanto o outro, também, é percebido como sujeito-objeto. O ser do sujeito passa para o outro sem deixar de ser seu. Ele se apreende como ser-para-o-outro. Essa relação na qual o eu se estabelece como sujeito, constitui-se em sua própria transcendência, mas logo se encontra ameaçado pelo outro em sua condição de objeto. Nela, o eu faz do outro um objeto para si que, no entanto, escapa-lhe em sua dimensão fundamental: sua subjetividade, seu ser-para-si, seu ser-sujeito (SARTRE, 1994, p. 293).

É importante salientar que esta relação de reciprocidade é constituída por um conflito fundamental, no qual o homem sente animosidade diante do outro. O perigo ao qual nos referimos é a apreensão da liberdade pelo outro, sua alienação e transfiguração em objeto. A única defesa possível é a transcendência do olhar, a fim de que ele se constitua, também, como objetividade não revelada (MELO, 2003, p. 84). O olhar propicia que a realidade humana sofra uma alienação, uma vez que é vista no mundo como parte do mundo, mas de uma maneira que lhe escapa inteiramente (SARTRE, 1994, p. 297-304).

A reciprocidade proposta por Sartre nos apresenta algumas dificuldades, pois essa relação entre homens totalmente livres se realiza no âmbito da consciência pré-reflexiva, na qual não há possibilidade de uma relação sujeito-objeto. Seguindo a análise fenomenológica do olhar, Sartre nos apresenta dois modos como o outro se revela: o outro-sujeito e o outro-objeto.

O outro-sujeito é o ser para o qual o homem se torna objeto, ou seja, aquele pelo qual o homem (para-si) ganha objetividade. Isso acontece pelo olhar. É por ele que há a apreensão do eu como objeto do olhar do outro.

E, ao experimentar o olhar, ao experimentar-me como objetividade não-revelada, experimento diretamente e com meu ser a subjetividade impossível de apreender do próximo [...]. Pelo olhar do próximo experimento-o concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo ao temporalizar-se até suas possibilidades [...]. O próximo é esse eu mesmo do que nada me separa,

absolutamente nada, exceto sua pura e total liberdade, quer dizer, essa indeterminação de si mesmo que só ele será por si e para si (SARTRE, 1994, p. 310).

Certamente, existe a preocupação sartreana de ultrapassar o solipsismo que compromete o eu e o outro. Dessa forma, a presença do outro não é um conhecimento, não é uma projeção do eu, nem uma forma de unificação ou categoria. É um fato que o outro se manifesta ao eu como uma presença estranha.

O próximo não me aparece como um ser que seria constituído primeiro, para depois encontrar-se comigo, mas como um ser que surge numa relação originária de ser comigo (SARTE, 1994, p. 315).

O outro-objeto se manifesta em reação do eu. Nessa reação, o outro é apreendido como objeto. Assim, é possível a recuperação da subjetividade, no momento em que é reconquistado o para-si pela consciência do eu como centralidade de todas as possibilidades.

Com efeito, a partir do momento em que o Próximo se me aparece como objeto, sua subjetividade se converte numa simples propriedade do objeto considerado e se degrada e se define como 'conjunto de propriedades objetivas que se me escapam'. O próximo-objeto 'tem' uma subjetividade como esta caixa tem 'um interior'. E, com ele, recupero-me, pois não posso ser objeto para um objeto (SARTRE, 1994, p. 328).

Mesmo que a diferença entre outro-sujeito e outro-objeto não seja simetricamente perceptível,

podemos afirmar que essa diferença reside no fato do outro-sujeito não poder ser conhecido (SARTRE, 1994, p. 333). A estrutura fenomenológica do olhar é uma experiência conflituosa. A reciprocidade é um fato negativo. As relações entre as pessoas se processam como se elas vivessem em uma constante luta. Tudo isso nos lembra o mito do olhar de Medusa, no qual o outro é sempre uma entidade estranha, inapreensível. A situação de coexistência em *De portas bem fechadas* nos apresenta o pessimismo sartreano: o inferno são os outros.

Se por um lado é evidente o pessimismo de Sartre no que se refere à alteridade em *O ser e o nada*, por outro lado, a concepção intersubjetiva em *O existencialismo é um humanismo* parece-nos menos pessimista que a apresentada anteriormente. Tanto a reciprocidade nas relações interpessoais, quanto a presença do outro nas escolhas do homem ganham uma tonalidade mais positiva: o compromisso e o engajamento.

Pensemos um pouco, ainda que sinteticamente, sobre a experiência sartreana do “nós”. Primeiramente, o *Mitsein* heideggeriano<sup>3</sup> não nos serve como fundamento da consciência votada para o outro, uma vez que não é possível constituir uma estrutura ontológica a partir do para-si em meio aos outros. O “nós” não é uma

---

<sup>3</sup> Encontramos em *Ser e tempo*, no quarto capítulo da primeira parte, § 26, as análises heideggerianas sobre o ser-com (*Mitsein*). Heidegger afirma, neste parágrafo, que nunca somos *Dasein* sozinhos, somos sempre *Dasein-com* (*Mitdasein*). Nosso ser é ser-com. Mesmo nosso autoconhecimento é “fundado em ser com”. Aqui, usamos o termo *Dasein-com*, uma vez que o termo usado na tradução brasileira, a saber, co-pre-sença, é extremamente problemático.

consciência intersubjetiva, nem um novo ser que transcenda e englobe suas partes como um todo sintético. O “nós” é uma vivência particular que se produz sobre o fundamento do ser-para-o-outro. O ser-para-o-outro precede e funda o ser-com-o-outro (SARTRE, 1994, p. 453-455). Novamente, é necessário nos voltarmos à análise sartreana do olhar, como meio de compreensão da relação entre as pessoas. Por isso, encontramos duas experiências do “nós”, a saber, o ser-que-olha e o ser-olhado que correspondem às relações fundamentais entre o ser-para-si e o outro (SARTRE, 1994, p. 453-455). Enfim, a experiência do “nós” é uma vivência subjetiva. Para Sartre, *O Mitsein*, então, não constitui a essência das relações, mas o conflito.

Assim, *O existencialismo é um humanismo* possui uma novidade que consideramos sua grande importância: a escolha comprometida. Isso abre a Sartre perspectivas que implicam o outro e uma vida social, pois por mais individual que a escolha que se apresente, possui um valor universal (SARTRE, 1973, p. 277).

Parece-nos que o problema da alteridade é, fundamentalmente, exposto por Sartre em *O ser e o nada*, sofrendo modificações na conferência já mencionada. Assim, a compreensão e a problematização da alteridade podem ser efetuadas em dois momentos na obras de Sartre. Já em Camus, isso não é possível, pois o outro se apresenta em sua obra em vários momentos sob perspectivas distintas. Portanto, assumimos, aqui, a tese segundo a qual a compreensão do problema da alteridade se insere no pensamento de Camus em diferentes momentos. Em cada fase do pensamento do escritor

franco-argelino, este problema assume uma perspectiva distinta. Na verdade, há uma progressão. A percepção do outro como um problema fundamental é cada vez mais valorizada por Camus ao longo de sua obra. Ainda, a investigação sobre o problema da alteridade nos coloca frente a outros temas com os quais Camus se preocupou, como a história, a violência e o sagrado. A crítica à revolução histórica e à violência tem por fundamento a preocupação com a intersubjetividade. Sem dúvida, a recusa do que definimos como historicismo se baseia e se justifica na medida em que se afirma a possibilidade de uma convivência pacífica entre o eu e a percepção que este faz do mundo e entre o sujeito e os outros.

É necessário percebermos como o problema da alteridade se insere na filosofia de Camus. Iniciemos, pois, pela análise de *Núpcias*, a fim de investigarmos se na primeira fase é possível falarmos de alteridade em Camus, ou apenas de uma união. O título *Núpcias* nos coloca no âmbito da união<sup>4</sup> da qual Camus nos fala. É uma união amorosa. É a comunhão com a natureza que explica toda obra de Camus. Esta união íntima, segundo

---

<sup>4</sup> Compreendemos que termo “união” possui um sentido cósmico e um sentido vital e carnal. O significado carnal desta união é encontrado Chabot (2002, p. 30-35), já o significado cósmico e mesmo religioso é encontrado em COHN (1975, p. 18). Estas duas compreensões da união elaborada em *Noces* longe de se apresentarem uma como negação da outra são, ao contrário, complementares. Não se pode negar que Camus nos mostra a relação do homem com o mundo como uma relação prazerosa, mas também é perceptível o exagero desta união, bem como a divinização da natureza. Esta religiosidade a qual nos referimos pode ser encontrada no próprio vocabulário do autor. Talvez seja mais adequado falar em mística do que em religiosidade.

Cohn, possui o mesmo significado de conhecer no sentido bíblico do termo, que exprime a união amorosa (COHN, 1975, p. 13). A tentativa de união é de capital importância na procura da felicidade; quando não conseguimos efetivar a união, desenvolve-se a infelicidade no homem.

Ressaltemos que pela noção de união que Camus nos apresenta, neste período da redação de *O avesso e o direito* e de *Núpcias*, negligencia-se o lado negativo da realidade. Aqui, percebemos uma tensão na relação do homem com o cosmos, mas ainda não podemos falar em absurdo, segundo as categorias desenvolvidas pelo pensador em *O mito de Sísifo*. Esta experiência de união se desenvolve em duas etapas. Inicialmente, encontramos um êxtase panteísta e, em seguida, como consequência da primeira etapa, a restituição do sentido do sagrado.

O sagrado e a religiosidade sempre foram objetos da preocupação de Camus. Em uma resposta a Jean-Claude Brisville, ele o afirmou explicitamente: “Eu tenho o sentido do sagrado e eu não creio na vida futura. É tudo” (BRISVILLE, 1962, p. 271). Há dois modos de entendermos o sagrado na perspectiva camusiana. Encontramos um sagrado positivo, equilibrado, e um sagrado negativo, mais inquietante, que consiste numa exposição desenfreada das vontades. A realidade do sagrado começa e termina na experiência carnal e material e, ao fazer a inversão da frase bíblica, ele diz: “a vida é curta e é um pecado perder tempo [...] todo o meu reino é deste mundo” (CAMUS, 1965c, p. 48-49). A linguagem que Albert Camus utiliza está permeada de termos já consagrados pelo cristianismo, mas não se pode jamais cristianizar seu pensamento.

O otimismo camusiano e sua motivação têm sua gênese na crença da bondade do mundo e esta produz a exaltação diante da intimidade do ser humano com o mundo (CHABOT, 2002, p. 44-45). Notemos que esta imagem de harmonia com o mundo e de união com a vida não se refere ao ambiente europeu, mas, ao norte da África que, segundo Camus, é uma forma de paraíso terrestre (CHABOT, 2002, p. 42).

O desejo de felicidade se confunde com o desejo de unidade. As noções de felicidade e de infelicidade se confundem com a coesão e com a separação, com o acordo e com o desacordo. Diante destas considerações, é possível elucidarmos o conceito de felicidade que se apresenta em *Núpcias* como o acordo entre um ser e o mundo que o cerca. Encontramos a felicidade física, sobretudo nesta obra. Notemos que, ainda, não é possível falar de alteridade ou intersubjetividade neste momento da obra de Camus, pois a união buscada é uma união do sujeito com a vida. Não há necessariamente uma relação intersubjetiva, ou seja, não existe claramente a presença de um outro-sujeito. Há, sim, uma apologia à vida e aos prazeres que ela nos proporciona, entretanto, é apressado afirmar que esta união ou harmonia implica a presença do outro. Na verdade, a percepção da unidade se faz por um eu solipsista. Não existe a interrogação sobre a existência de outros configurados como sujeitos, bem como as possíveis percepções que estes fariam do mundo. Não há, ainda, uma interrogação se esta união é um sentimento individual ou se é universal.

Se por um lado nas primeiras obras de Camus percebemos um otimismo no qual a unidade com a vida

é defendida, por outro lado, há no período que compreende 1938, época do início da redação de *Calígula*, a 1941, com a publicação de *Mito de Sísifo*, uma mudança no fulcro pensamento de Camus, pois a unidade anteriormente afigurada se depara, agora, com a fragmentação. Ou melhor, o homem não percebe mais a união como algo tão evidente, ao contrário há uma separação entre o desejo por unidade e o mundo que não lhe corresponde<sup>5</sup>. Esta incompatibilidade entre a aspiração por unidade e a não correspondência do mundo define o absurdo.

Encontramos, na configuração do absurdo, três termos que são essenciais. Esses termos constituem, usando uma terminologia camusiana, “os três personagens do drama” (CAMUS, 1965e, p. 118), ou mesmo “a singular trindade” (CAMUS, 1965e, p. 120). Percebemos, novamente, uma terminologia religiosa, a fim designar os componentes essenciais do absurdo. A utilização de termos da religiosidade cristã, na obra de Camus, é constante. Lembremo-nos que o termo trindade é usado, pelas igrejas cristãs, para nomear sua divindade, que acreditam ser um Deus uno e trino. Isso significa que preservam um monoteísmo peculiar, uma vez que é formado por três pessoas. Não é sem razão que Francis Jeanson, no auge da polêmica relacionada à publicação de *L’homme révolté*, afirma que Deus preocupa a Camus infinitamente mais que os homens (JEANSON, s/d, p. 83).

---

<sup>5</sup> É interessante a discussão sobre o absurdo e o sentido da vida humana apresentada por Monique Canto-Sperber em *A INQUIETUDE MORAL E A VIDA HUMANA*. Neste livro, Canto-Sperber mantém um diálogo interessante com Camus e Nagel.

Em primeiro lugar, encontramos o homem, que tem sua grandeza na exigência de clareza e de unidade. Em segundo lugar, há o mundo irracional (CAMUS, 1965e, p. 117), um universo indizível, no qual reinam a contradição, a antinomia, a angústia ou a impotência (CAMUS, 1965e, p. 114). Em terceiro lugar, percebemos a existência mesma da confrontação do homem com o mundo. A confrontação cria uma paixão que se constitui em desejo de unidade frente a uma realidade que não lhe corresponde. (CAMUS, 1965e, p. 114). É conveniente perguntarmo-nos onde se situa o absurdo. O absurdo se situa no homem ou no mundo? Nem no homem nem no mundo, mas, em sua confrontação. Notemos que ainda não é possível falarmos de alteridade, pois a percepção da absurdidade na relação do homem com o mundo se efetiva individualmente. Enquanto o absurdo é uma experiência solitária, a revolta se constituirá em uma experiência solidária. Ela será uma forma de superação do solipsismo, pois enquanto o homem absurdo sofre só, homem revoltado procura lutar contra o mal e o sofrimento em âmbito comum. Na verdade, isto será uma forma de redimensionamento da noção de unidade expressa em *Núpcias*.

Entretanto, os acontecimentos ocorridos na Europa em meados do séc. XX, como guerras, totalitarismos, mortes em massa e a situação política no norte da África, fizeram Camus repensar a maneira como o mal atinge o homem. O mal não é mais sentido exclusivamente pela consciência que cada um possui de sua existência trágica. O termo significante desta mudança de perspectiva no pensamento de Camus é a revolta. Ela é um sentimento que descobre uma dignidade no indivíduo que não se

fecha em si mesma, mas descobre e valoriza o nós. Dizemos que há “uma superação do indivíduo em vista de um bem comum” (CAMUS, 1965d, p. 425). Ela é a descoberta de valores comuns que respeitam a individualidade de cada pessoa. Nesta perspectiva, ninguém tem o direito à liberdade total, pois “o indivíduo não encontra sentido, senão caminhando para o seu limite que é a renúncia de si mesmo em benefício dos outros” (CAMUS, 1965h, p. 1713). Por isso, há uma reformulação do *cogito* cartesiano. Assim, encontramos um *cogito* camusiano: “revolto-me, logo somos” (CAMUS, 1965d, p. 592). Esta preocupação com o outro não é encontrada na ação revolucionária. Camus vê a revolução como um movimento fechado em si mesmo. Se por um lado, a revolta conduz à solidariedade e à valorização da alteridade (COHN, 1979, p. 124), por outro lado, a revolução desencadeia o terror e o massacre, como formas de alcançar o fim almejado. Dessa forma, uma revolta que permite negar o outro ou os grupos distintos na sociedade e, assim, destruir a solidariedade, não é, em si, a revolta, tal como Camus a compreende. Portanto, revolta e revolução não possuem o mesmo significado no pensamento de Camus. A revolução seria, idealmente, a concretização da revolta, porém a atividade revolucionária se tornou tão violenta como os sistemas que eram objetos de sua crítica.

Todo o movimento de revolta é a contestação de uma condição. Há, segundo Camus, dois âmbitos da revolta, a saber, a revolta metafísica e a revolta histórica. Neste momento, nossa investigação se volta à revolta metafísica, que é definida por Camus da seguinte forma:

A revolta metafísica é um movimento pelo qual um homem se insurge contra a sua condição e contra toda a criação. Ela é metafísica, porque contesta os fins do homem e da criação. O escravo protesta contra sua condição no interior de seu estado; o revoltado metafísico, contra sua condição na qualidade de homem. O escravo rebelde afirma que nele há algo que não aceita a maneira como o seu mestre o trata; o revoltado metafísico se declara frustrado pela criação. Tanto para um, como para outro, não se trata apenas de uma negação pura e simples. Em ambos os casos, na verdade, encontramos um juízo de valor em nome do qual o revoltado se recusa a aprovar sua condição (CAMUS, 1965d, p. 435).

Não se trata na revolta metafísica, do sofrimento do homem em determinada época. A revolta metafísica é a insurreição do homem contra sua própria condição. A palavra metafísica, ao longo da história da filosofia, assume significados diversos, dependendo do filósofo ou da obra na qual a encontramos. Por isso, é necessária a compreensão do termo metafísica, segundo o pensamento de Camus. Ele utiliza a palavra metafísica, a fim de designar, tanto o sujeito revoltado, como o objeto da revolta (ordem do mundo ou Deus). Este termo, em Camus é, então, bastante abrangente, todavia percebemos uma característica essencial na definição camusiana do termo metafísica. O termo *metafísica* se opõe necessariamente ao termo *histórico*, ou seja, opõe-se àquilo que é inserido na temporalidade (MÉLANÇON, 1976, p 116).

A revolta metafísica exige a unidade. Segundo Camus, a reivindicação fundamental do revoltado metafísico é a unidade. É a impossibilidade da unidade que traz a infelicidade. Trata-se da unidade metafísica,

unidade com os outros e com o cosmos (COHN, 1975, p. 13). Camus afirma, ainda, que a “revolta metafísica é a reivindicação motivada por uma unidade feliz” (CAMUS, 1965d, p. 435), que não mais é encontrada. A revolta metafísica é, então, a recuperação desta condição. Por isso, o homem sente uma nostalgia de unidade.

Os revolucionários procuram, também, a unidade, mas o meio para conquistá-la é a violência ou o crime. A revolta procura a unidade, sem jamais consentir a violência, o terror, ou mesmo, o crime como instrumentos para sua efetivação (CHAVANES, 1990, p. 135). A revolta é, então, um protesto, uma reivindicação de uma condição originária.

Percebemos que a injustiça divina é substituída pela injustiça humana. O crime divino é substituído pelo crime humano. Por isso, é necessário revoltar-se contra a história e contra seu conteúdo, a fim de se permanecer fiel aos valores da verdadeira revolta que é um movimento de reivindicação por justiça, sem recorrer à violência ou ao assassinato, como aconteceu com as ideologias ou com os sistemas totalitários do século XX.

Recusar a história é identificar princípios a partir dos quais a refutamos. A revolta, a história e a revolução não são valores absolutos. Elas somente têm sentido à medida que são usadas a favor do homem, jamais como instrumentos de repressão. Não podemos pensar que Camus nega a história, sua crítica se volta à aceitação da história como um valor absoluto. A revolta é a afirmação de valores que, por sua vez, transcendem a realidade histórica.

A história, sem um valor que a transcenda, é regida pela lei da eficácia. O materialismo histórico, o determinismo, a violência, a negação de toda liberdade

que não seja voltada para a eficácia, o mundo da coragem e do silêncio são as consequências mais legítimas de uma autêntica filosofia da história (CAMUS, 1965d, p. 690).

A revolta camusiana é, segundo Weyembergh, uma crítica à filosofia da história. Camus compreende termo *historisme* como a divinização da história. A história se torna, então, um valor absoluto e acaba justificando os fatos em si mesmos. A apologia ao fato edifica a violência e o terror (WEYEMBERGH, 1979, p. 43).

A lógica da história, quando aceita integralmente, conduz à mutilação do homem e se transforma em crime objetivo (CAMUS, 1965d, p. 648). Perguntamo-nos: qual o papel da história? A história é necessária, mas não suficiente em si mesma. Ela não é um valor em si mesmo, nem o fundamento dos valores. Na verdade, o valor, segundo a revolta camusiana, é anterior ao contexto histórico (WEYEMBERGH, 1979, p. 52). É a aceitação da existência de um valor que transcende a história que nos permite julgá-la. A revolta possui esta pretensão (CAMUS, 1965d, p. 651). Existem valores superiores à história. Mais importante ainda que os acontecimentos históricos em si mesmos, são a felicidade e as paixões humanas, acrescentemos, também, a bondade natural. São esses valores que a história ignora. Eles estão, segundo Camus<sup>6</sup>, na raiz da natureza humana (CAMUS, 1965a, p. 368).

---

<sup>6</sup> É evidente que ao analisarmos o conceito de revolta em Camus, percebemos um distanciamento entre Camus e o existencialismo sartreano. Ao afirmar que há uma natureza humana, Camus assume uma postura crítica no que tange à máxima “a existência precede a essência” quando nos remetemos ao homem. **[Continua]**

Camus defende, em *Resposta a D'Astier*, que só uma organização internacional pode diminuir a guerra entre os Estados e os conflitos entre as nações (CAMUS, 1965a, p. 366). A ação do revoltado é, então, uma ação que transforma a história, inserindo nela valores que a transcendem (MÉLANÇON, 1976, p. 141).

É certo que Camus procura fundar uma ética, pois o homem precisa se conduzir no mundo sem Deus e sem incorrer tanto no niilismo quanto no assassinato. Podemos falar de uma ética da revolta. Não encontramos, em Camus, uma diferença fundamental entre os termos moral e ética, eles são equivalentes. Segundo Di Méglio, a reflexão ética de Camus é determinada por sua ontologia (DI MÉGLIO, 1982, p. 26). Para ele, a ética da revolta é, com efeito, uma contraposição à proposta da moral cristã. O conflito entre a proposta ética camusiana e a moral cristã começa já na compreensão da condição humana e na relação do homem com o mundo. Enquanto Camus sustenta a alegria e a paixão de viver, na medida em que se efetiva a comunhão e a harmonia do homem com o cosmos, o cristianismo afirma o pessimismo no que refere à realidade presente e um otimismo em relação a uma realidade futura, pois acredita existir uma vida eterna.

Já no *Mito de Sísifo* eram encontradas reflexões sobre éticas que sustentavam o que denominamos ética

**[Continuação da Nota 6]** Certamente o que está em jogo é a possibilidade de justificar metafisicamente a recusa dos “crimes de lógica” dos quais Camus nos fala já na introdução de *O homem revoltado*. Em síntese, se o ser do homem fosse um para-si tal como Sartre o apresenta, não existiria, então, nenhuma possibilidade para justificar a recusa do mal e do assassinato sistemático.

da quantidade. A qualidade já estava contida na quantidade. O que contava não era o viver melhor, mas o viver mais. Todos os atos eram equivalentes. Havia a preocupação apenas com a afirmação do eu individual e não com o nós comunitário, ou seja, não existia uma reflexão sobre o mal que atinge a todos, coletivamente. Para Di Méglío, a ética da quantidade estaria fadada ao fracasso, uma vez que não se conseguiria contrapor ao terrorismo ou a qualquer ideologia totalitária, porque, na ética da quantidade, os atos são equivalentes (DI MÉGLIO, 1982, p. 31).

O niilismo e o vácuo moral eram os sentimentos gerais até a segunda guerra mundial. O problema não é mais o suicídio, é o assassinato<sup>7</sup>. É necessário, então, encontrar valores que não se reduzam à história, bem como recusar uma ontologia historicista como a de Sartre. O primeiro valor é a experiência da revolta. Toda ação deve-se justificar, tendo o ser humano como o fundamento da justificação da ação. Aqui começa uma mudança significativa no pensamento ético de Camus. Não se trata mais de uma ética da quantidade, trata-se, ao contrário, de uma ética dos valores (DI MÉGLIO, 1982, p. 32).

Da absurdidade da relação do homem com o mundo e da equivalência do bem e do mal que parece justificar o terror, Camus infere, agora, uma moral da solidariedade humana, fundamentada no homem que ele

---

<sup>7</sup> É necessário salientar a qual assassinato Camus se refere. Na introdução de *O homem revoltado*, há duas classificações de assassinatos, a saber, os crimes de paixão e crimes de lógica. O objetivo é investigar os segundos, pois a compreensão deste corresponde à compreensão do tempo contemporâneo.

julga capaz de encontrar uma regra de conduta “longe do sagrado e de seus valores absolutos” (CAMUS, 1965d, p. 431). Podemos nos perguntar de onde vem este otimismo excessivo no ser humano. A esta questão Camus nos responde sustentando a equivalência e a identidade entre ser e dever. Os valores estão instalados na natureza humana que é descoberta na experiência da revolta. É preciso “criar o que somos” (CAMUS, 1965d, p. 653). A unidade é, assim, o ponto de partida como o fim almejado, por isso foi necessário nos remetermos a *Núpcias*.

O ser individual, encontrado no *Mito*, descobre o nós na experiência da revolta. O homem absurdo sofra só, o homem revoltado sofre com todos. A coletividade do sofrimento vivido, assim como a solidariedade, somente se efetivam à medida que reconhecemos a existência de uma natureza humana (EAST, 1984, 63). É a partir dessa descoberta que é possível se operar a passagem do individual ao coletivo. É a afirmação do nós que sustenta a ação solidária: “eu me revolto, logo somos” (CAMUS, 1965d, p. 432). E, ainda, percebemos no *cogito* camusiano uma outra máxima de peso: “não estamos sós” (CAMUS, 1965d, p. 147). A intersubjetividade aparece como um corolário da revolta. O “nós somos” é o resultado do “revolto-me”. Percebamos que a solidariedade exigida pela revolta é a descoberta e a importância do outro. É o diálogo que propicia esta abertura ao outro. Toda forma de opressão, segundo Camus, está alicerçada na desconsideração do outro. Em virtude da abertura ao outro, por meio do diálogo, Cohn identifica em Camus certa transcendência. Trata-se de uma transcendência horizontal. O homem se transcende em sua abertura ao

outro (COHN, 1975, p. 191). O absurdo é superado pela revolta. É pela revolta que o homem se ultrapassa e, neste ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica. Notemos, mais uma vez, que o termo *metafísica*, em Camus, é uma contraposição ao termo o histórico. Albert Camus supõe a natureza humana que revela na revolta, a solidariedade entre os homens e conclui esta questão, sem nos responder de onde vem esta natureza ou qual a forma eficaz para termos acesso a ela. A ideia de reino dos céus se realizará, na terra, por meio da solidariedade dos homens, ou não se realizará (DI MÉGLIO, 1982, p. 35).

A noção de limite ou de medida é um valor ético resultante da revolta. Camus chega falar de meio-termo (CAMUS, 1964b, p. 202). Ainda que não cite Aristóteles, esta ideia é obviamente uma referência clara à *Ética a Nicômacos* que sustenta que o meio-termo constitui a ação virtuosa, enquanto o vício é sempre uma falta ou um excesso. Entretanto, o meio-termo não deve ser confundido com uma espécie de mediocridade, uma vez que “a excelência moral é um meio-termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem, ela é um extremo” (ARISTÓTELES, 1995, 1106b). O meio-termo camusiano se situa entre o niilismo e a religião, ou entre a inocência e a culpabilidade. A medida a que Camus se refere é o reconhecimento do outro. O limite da liberdade do homem é a existência do seu semelhante (EAST, 1984, p. 64). A moral camusiana enfrenta um paradoxo em sua própria constituição, já que ela é anticristã e, ao mesmo tempo, profundamente religiosa.

O limite a que se refere a revolta é a procura de se estabelecer o diálogo entre os diferentes, respeitando

as liberdades individuais e buscando a efetivação de valores comuns que culminem na solidariedade. É uma ética da unidade e da cumplicidade. O problema de Camus é o mal de nossa época, a saber, certo niilismo que “aceita o assassinato sem limites” (CAMUS, 1965g, p. 1704). Albert Camus procurava descobrir um primeiro valor que lhe pudesse permitir uma linha de conduta (EAST, 1984, p. 65). O estabelecimento da unidade, sem a violência e sem a instauração do medo, faz o homem feliz. A revolta possui esta pretensão.

#### **CONCLUSÃO, OU O DISTANCIAMENTO FUNDAMENTAL ENTRE CAMUS E SARTRE**

Os nomes de Camus e Sartre são, geralmente, associados. Isso data da década de cinquenta do séc. XX. Ainda que ambos não reconheçam a influência de um sobre o outro, ou semelhanças em seus respectivos pensamentos, a comparação aproximativa permanece, ainda que Camus tenha escrito um texto curto intitulado *Não, eu não sou existencialista*. Afirmar uma semelhança profunda entre Camus e Sartre é um sintoma de má compreensão da obra dos dois pensadores.

É certo que encontramos em ambos os termos como existência, homem, angústia, mal-estar, outro, existência, terror, totalitarismo etc. Uma leitura rápida e desatenta poderia nos levar à redução de um ao outro. Não é o caso se tivermos um mínimo de rigor.

A grande e fundamental dessemelhança entre Camus e Sartre se encontra na questão ontológica. Por um lado, Sartre permanece no legado cartesiano, pois ainda é dualista (entrave entre essência e existência),

bem como realiza sua filosofia a partir do *cogito*. Mas notemos que Sartre realiza uma nova formulação do *cogito* cartesiano. Ao inverter a ordem tradicional entre essência e existência, Sartre instaura uma nova maneira de refletir sobre o ser e procura tirar daí todas as consequências. Por outro lado, Camus se situa num âmbito ontológico que afirma o inverso do existencialismo sartreano. Para Camus, a essência precede a existência. É a partir desta noção que a revolta é ontológica e a solidariedade humana é metafísica. Enquanto Sartre afirma a construção do ser na existência e a presença do outro como uma ameaça ao eu, Camus defende a harmonia ontológica. Esta harmonia é compreendida a partir da afirmação da natureza humana. Se há uma natureza comum a todos os homens, então há, na ontologia do homem uma harmonia em seu fundamento. Ainda, é a partir da natureza humana que Camus justifica a revolta. Se a revolta não fosse fundada em uma ontologia que afirma a natureza humana, ela só poderia ter o que definimos como negatividade da revolta, ou seja, o não do revoltado. Entretanto, Camus afirma que a revolta é constituída por dois âmbitos, uma negatividade e uma positividade. O não do revoltado é, ao mesmo tempo, a afirmação de um direito ou uma dignidade fundamental e inalienável que está sendo ferida, seja na revolta metafísica ou na revolta histórica.

O outro para Sartre é uma ameaça ao eu. Ele é sempre a possibilidade de apreensão do eu. Já Camus parte de uma visão positiva da realidade humana, uma harmonia entre o homem e o cosmos e entre o homem e os outros. A crítica de Camus a Sartre se situa na

impossibilidade da ontologia sartreana impedir a violência contra o outro. Isso por duas razões. Primeiro, se o ser é um fluir constante, não há, então, nada que fira a dignidade do homem, porque não há nada fundamental e intrínseco. Segundo, se o outro é uma ameaça ao eu, então o conflito é natural. Não podemos nos esquecer que o pensamento de Camus possui um grande problema: a afirmação de uma natureza humana. Esta noção em sua filosofia é um dogmatismo, pois não há como provar a existência de tal natureza. Mesmo que houvesse uma certa concordância sobre a existência de tal natureza, não haveria sobre as características da mesma. Para citar apenas um exemplo, lembremo-nos dos contratualistas do séc. XVIII. Concordavam no que tange à existência de um estado de natureza, mas para cada um este estado se configurava de maneira distinta. Camus possui uma filosofia que caminha em sentido contrário à tendência filosófica do séc. XX, ao afirmar que há uma essência ou natureza humana.

Enfim, ao refletirmos sobre a relação eu-outro, encontramos um distanciamento abismal entre Sartre e Camus. O mérito de Sartre é perceber que o homem é liberdade, é liberdade em sua própria constituição ontológica. O mérito de Camus é buscar um conceito que nos possibilite recusar a história como valor absoluto e recusar as ideologias totalitárias que procuram justificar o mal. Sua revolta é a possibilidade de pensar o outro e a solidariedade em termos metafísicos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRISVILLE, Jean-Caude. *Albert Camus*. Lisboa: Editorial Presença, 1962.

CAMUS, Albert. *Carnets I*. Paris: Gallimard, 1964a.

\_\_\_\_\_. *Carnets II*. Paris: Gallimard, 1964b.

\_\_\_\_\_. *Actuelles I*. Paris: Gallimard, 1965a.

\_\_\_\_\_. *Actuelles II*. Paris: Gallimard, 1965b.

\_\_\_\_\_. *L'envers et l'endroit*. Paris: Gallimard, 1965c.

\_\_\_\_\_. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1965d.

\_\_\_\_\_. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1965e.

\_\_\_\_\_. *Noces*. Paris: Gallimard, 1965f.

\_\_\_\_\_. *Texte complémentaires*. Paris: Gallimard, 1965g.

\_\_\_\_\_. *Défense de l'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1965h.

CANTO-SPERBER, Monique. *A inquietude moral e a vida humana*. São Paulo: Loyola, 2005.

CHABOT, Jacques. *Albert Camus*. Avignon: Édisud, 2002.

CHAVANES, François. *Albert Camus: "Il faut vivre maintenant"*. Paris: Cerf, 1990.

COHN, Lionel. *La nature et l'homme dans l'oeuvre d'Albert Camus et dans la pensée de Teilhard de Chardin*. Lousanne: L'Age d'Homme, 1975.

\_\_\_\_\_. La signification d'autrui chez Camus et Kafka. *La revue des lettres modernes*. Série Albert Camus. Paris: Minard, 1979.

- EAST, Bernard. *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*. Paris: Cerf, 1984.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- JEANSON, Francis. Para decirlo todo. In: *Polemica Sartre-Camus*. Buenos Aires: Escarabajo de Oro, s/d.
- MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus: analyse de sa pensée*. Friburgo: Ed. Universitaires de Fribourg Suisse, 1976.
- NAGEL, Thomas. *Mortal questions*. Londres: Cambridge University Press, 1979.
- NGUYEN-VAN-HUY, Pierre. *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*. Neuchatel: Baconière, 1968.
- PIMENTA, Alessandro. *Reflexões sobre moral e política cartesianas*. Goiânia: Descubra, 2004.
- \_\_\_\_\_. Albert Camus e a pena de morte. *Fragmentos de cultura*. Maio, vol. 14, n° 5, Goiânia: Ed. UCG, 2004.
- RÉE, Jonathan. *Heidegger*. São Paulo: Unesp, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- TROGO, Sebastião. Le problème d'autrui chez J-P. Sartre. *Kriterion*. N° 72. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1984.
- WYEMBERGH, Maurice. A. Camus et K. Popper: la critique de l'historisme et de l'historicisme. *La revue des lettres modernes*. Série Albert Camus. Paris: Minard, 1979.