

## A ÉTICA DA ALTERIDADE NA FILOSOFIA DE CAMUS<sup>1</sup>

Alessandro Rodrigues Pimenta (UFPI)<sup>2</sup>

ar\_pimenta@hotmail.com

*A revolta humana é a recusa de ser tratado  
como coisa e de ser reduzido a simples história.  
Albert Camus*

**Resumo:** As crises de paradigmas, sejam eles científicos, sociais ou religiosos tiveram, durante o séc. XX, uma recepção interessante. Emergiram sistemas totalitários, relativismos na filosofia e na ciência e esgotamento da democracia representativa. O conceito de revolta em Camus abrange toda esta preocupação e busca resgatar um humanismo que procura responder a toda esta crise. Investiga-se, então, neste artigo, o conceito de revolta camusiana como uma crítica à violência do Estado e uma busca de fundar uma ética da alteridade.

**Palavras-chave:** Alteridade; Violência; Totalitarismo; História.

### CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

O séc. XX é, sem sombra de dúvidas, o século do terror. Em menos de cem anos, encontramos duas guerras mundiais, a ascensão de sistemas totalitários, o radicalismo de grupos extremistas, a desilusão com a democracia representativa e o imperialismo. Todos estes eventos colocam o século passado como o século da desilusão. O crime toma dimensões planetárias, oriundas da utilização da técnica. Já em *A questão da técnica*, Heidegger abordou esta questão e H. Jonas em *Princípio de responsabilidade* colocou o problema em di-

---

<sup>1</sup> Recebido: 03-03-2012/Aprovado: 04-05-2012/Publicado on-line: 15-09-2012.

<sup>2</sup> Alessandro Rodrigues Pimenta é Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí, Teresina, PI, Brasil.

mensões planetárias com implicações éticas perante as gerações futuras. O problema é a questão da culpabilidade na história, seja pela abordagem crítica dos sistemas políticos, seja pela análise da utilização da técnica. A crise não se limita às condições políticas e à técnica, mas à própria ciência. Husserl apontou bem o problema da crise nas ciências europeias. Estas abordagens citadas demonstram apenas uma crise de paradigmas. É nesse âmbito que se insere a filosofia de Camus, seu conceito de revolta como recuperação na noção de homem e da natureza humana, bem como sua crítica às filosofias da história que fariam apologia ao fato, ao estabelecido. O problema da culpabilidade do e no Estado torna-se, então, central, para pensadores das mais diferentes tradições.

Em 1946, Camus publicou uma série de artigos no *Combat*, intitulados *Ni victimes ni bourreaux*, onde empreende uma crítica radical ao marxismo e ao sistema soviético. Ainda que tenha sido membro do partido comunista entre 1935 e 1937, Camus se afasta. No mesmo ano que Arendt publica *As origens do totalitarismo*, fazendo uma genealogia do sistema totalitário, Camus faz uma genealogia da revolta na sociedade moderna com a publicação de *L'homme révolté* (SALAS 2002, p. 50). Sua crítica à justificação lógica do crime mediante sistemas totalitários o faz distanciar-se de Merleau-Ponty quando da publicação de *Humanismo e terror*. Com a publicação de *Nem vítimas nem carrascos*, Camus se torna uma voz destoante, “mesmo à contra-corrente” (CAMUS 1965f, 899), já que se trata de uma crítica às idéias de Merleau-Ponty contidas em *Humanismo e terror*. Há, segundo Camus, dois tipos de violência: a primeira é chamada de violência retrógrada, fundada numa relação de força econômica favorável à burguesia, já a segunda é a do

revolucionário, visa abolir o capitalismo e estabelecer o comunismo. Trata-se, nesta, de uma violência progressiva, pois justifica a utilização do terror para os fins do proletariado. O terror se justificaria perante a meta estabelecida, ou melhor, de uma meta legítima (SALAS 2002, 50). Guérin faz uma análise semelhante à de Salas. Àquilo que Salas chama de violência e suas dimensões, Guérin (1987, 40) denomina de movimentos terroristas que são de duas ordens, a saber, movimentos de liberação étnica de povos oprimidos e movimentos populistas revolucionários de esquerda e, às vezes, de direita. A violência, segundo Camus, é injustificável, mas este problema é hiperbolizado à medida que há instituições que a codificam. Trata-se, segundo Camus, das instituições limitarem a violência, não a racionalizarem. A isso Camus chama de crimes de lógica logo nas primeiras linhas da introdução de *L'homme révolté*. Tais crimes se configuram por serem realizados pelo Estado, mediante uma organização burocrática, ou imprimindo manipulação de informações, as quais, o cidadão não tem condição de perceber sua situação, nem claro, de se revoltar, como se verá a seguir.

A filosofia de Camus pode ser compreendida fundamentalmente a partir da leitura de *L'homme révolté*. Esta obra abarca toda sua produção anterior (RICOEUR 1996, 82). Tanto este ensaio sobre a revolta, como o *Mito de Sísifo*, ensaio sobre o absurdo, possuem o mesmo ponto de partida, o absurdo da condição humana. O elo de ligação entre estas duas obras é o absurdo. Entretanto, há que se destacar uma diferença importante. Enquanto no *Mito* a investigação se volta ao problema do suicídio, em *O homem revoltado*, o problema central é a legitimação do assassinato. Note-se que o assassinato evocado como problema central da obra

não é o assassinato passional, ou mesmo pessoal, oriundo das decisões individuais. Trata-se do assassinato racional do revolucionário, do tirano e do anarquista. Ver-se-á, posteriormente, que o conceito de revolta em Camus será uma resposta humanista, face a uma época de niilismo. Não é sem razão que Ricoeur (1996, 82) lembra que o último capítulo do ensaio sobre a revolta é intitulado *Além do niilismo* (*Au-delà du nihilisme*).

A princípio, poder-se-ia levantar a hipótese de que há uma mudança substancial nas preocupações filosóficas de Camus. Haveria, segundo esta interpretação, a passagem da investigação de um eu solipsita a uma preocupação com um eu vinculado à problemática da alteridade, ou em outros termos, um si. É possível afirmar que um texto curto redigido durante a segunda guerra mundial, *Cartas a um amigo alemão*, poderia ser considerado o vínculo entre os dois ensaios, entre o absurdo e a revolta. Tais *Cartas* correspondem a quatro textos endereçados a um hipotético amigo alemão que, como Camus, viveu a década de 30 do séc. XX. Já na primeira carta, escrita em 1943, encontra-se o descontentamento de Camus no que tange a seu conceito de absurdo. Camus se interroga se a gênese do nazismo não se encontra no vácuo moral deixado pelo absurdo. Há um entendimento teórico para compreender e justificar a mudança no pensamento de Camus: a provisoriedade do absurdo. O absurdo é o ponto de partida, não o fim.

A condição histórica e a condição metafísica do homem, segundo Camus, caracterizam-se pela injustiça e pela absurdidade. Do ponto de vista camusiano, a única atitude coerente frente a esta realidade é a revolta. Ela cria valores capazes de assegurar um mínimo de justiça. Camus procura passar do sentimento subjetivo, percebido na análise do ab-

surdo, a um valor positivo comum. A revolta seria esta experiência decisiva na qual o eu descobre o nós (RICOEUR 1996, 83). Significa que a revolta implica, necessariamente, a preocupação com a alteridade. Sem esta preocupação, ela se tornaria justificativa para a tirania, bem como uma negação do outro.

A revolta possui uma história que, na compreensão de Camus, confunde-se com a história contemporânea. Todavia, esta história, em linhas gerais, desmente o valor da revolta, já que, contraditoriamente, é a história do niilismo e este é incompatível com a revolta segundo a filosofia camusiana. Na verdade, é possível afirmar que *O homem revoltado* fornece uma patologia da revolta na história da consciência moderna, como uma forma de compreensão do mundo contemporâneo.

A revolta nasce do espetáculo irracional, frente a uma condição injusta e incompreensível. Mas seu ímpeto cego reivindica a ordem no meio do caos e a unidade no âmago daquilo que foge e desaparece. A revolta clama, exige, quer que o escândalo termine (CAMUS 1965c, 419).

Ela pode, tão somente, assegurar uma ação efetiva, capaz de superar a esterilidade e a angústia que emergem com o absurdo (CAMUS 1965e, 1696). Desde 1943, os interesses de Camus se voltam ao problema da revolta. Em 1945, publicou *Notas sobre a revolta* (*Remarques sur la révolte*), em 1947, *A Peste* (*La Peste*) e, em 1951, *O homem revoltado* (*L'homme révolté*), que foi considerado nas próprias palavras de Camus, entre seus livros, o “livro mais importante” (CAMUS 1965a, 1629). Ainda, logo em 1952, em virtude dos ataques que *L'homme révolté* sofreu, Camus redige um texto que se constitui como uma resposta a tais ataques. Trata-se de *Défense de l'homme révolté*, que não foi publicado

à época, mas o foi em 1965, postumamente, por Roger Quilliot quem o titulou. Eis os principais textos de Camus sobre a revolta. Mas o que é revolta? É ela revolução?

## DEFINIÇÃO DE REVOLTA

Mélançon (1976, 107) é enfático ao afirmar que Camus não redige um tratado sobre a revolta. Se a consideração de Mélançon for a mais tradicional quando usa o termo tratado, ou seja, análise aprofundada e finalizada sobre um problema, realmente, não há na obra de Camus nenhum tratado sobre a revolta. Mas se a consideração for que no séc. XX, o modelo clássico de tratado não é utilizado e o termo for usado para designar uma obra teórica que discute seriamente um problema sem ter a pretensão de fechar a discussão, então Chavanes (1990, 127) como Cellé (1997, 103), podem considerar *L'homme révolté* como um tratado sobre as revoluções nos últimos dois séculos, a fim de elaborar o conceito de revolta. Mas, então, o que Camus entende realmente quando usa o termo revolta?

Camus afirma, inicialmente, que a revolta é o movimento pelo qual o homem se volta contra quem o oprime, ou seja, “o revoltado, no sentido etimológico, é alguém que se rebela. Caminhava sobre o chicote de seu mestre. Eis que agora o enfrenta” (CAMUS 1965c, 424). Na realidade, ela não se limita a uma recusa de um estado de coisas dadas, é, antes, a reivindicação de um outro estado, conforme as exigências da natureza humana.

Que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas, se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim desde seu primeiro momento... A revolta humana é a recusa de ser tratado como coisa e de ser reduzido a simples história. Ela é a afirmação de uma natureza comum a todos os homens (CAMUS 1965c, 423 e

651).

Camus apresenta uma sinonímia da revolta, a saber, reivindicação, insurreição, protesto, contestação, insubmissão e resistência (CAMUS 1965c, 508; 431; 519). É necessário, agora, explicar o conteúdo de tal conceito. Há na revolta duas faces, uma negativa e outra positiva que se complementam e somente têm sentido se estão em equilíbrio entre si. O conteúdo negativo da revolta é a recusa da morte e de todo o sofrimento humano, já seu conteúdo positivo é a afirmação da dignidade humana, assim como a efetivação da solidariedade.

O conteúdo negativo da revolta é uma recusa de um estado de coisas que o ser humano julga um abuso: “Qual é o conteúdo deste ‘não’? Significa, por exemplo, ‘as coisas duraram demais’, ‘até aí, sim, além, não’... Em suma, esta negatividade afirma a existência de uma fronteira” (CAMUS 1965c, 423). Ao se pensar a efetivação da revolta, verifica-se que ela é sempre uma atitude contra a instrumentalização do ser humano. O homem não é um “algo que podemos nos livrar”, ou seja, a importância do homem não é secundária (CAMUS 1965c, 568). Sua instrumentalização não é, segundo Camus, defendida, a fim de se efetivar a revolução como o desejara Nechaiev.

Nenhuma revolução coloca no início suas tábuas da lei que o homem poderia ser um instrumento. Tradicionalmente, o recrutamento recorria à coragem e ao espírito de sacrifício. Nechaiev decide que se pode chantagear ou aterrorizar os céticos e que se pode enganar os confiantes (CAMUS 1965c, 569).

Sade é, igualmente, para Camus, um bom exemplo de instrumentalização das pessoas, pois as trata como objetos de deleite (CAMUS 1965c, 453). Assim como Sade no séc. XVIII, há, no séc. XX, Hitler e o nazismo, exemplos de ins-

trumentalização do ser humano. Estes exemplos históricos, os quais Camus utiliza são a referência da utilização do homem como objeto pelo próprio homem. São exemplos onde os direitos do homem não são respeitados.

A revolta metafísica é um não contra Deus ou qualquer autoridade que tenha tomado este espaço na condição humana. Ela é uma exigência de unidade e de felicidade entre os homens, sem a idéia de um senhor. O niilismo se instaura quando esta negatividade se torna absoluta. Ela se torna, então, a destruição do homem e do mundo. As análises realizadas em *L'homme révolté* demonstram o perigo deste niilismo, pois “o niilista não é aquele que não crê em nada, mas o que não crê no que é” (CAMUS 1965c, 467).

Se o revoltado é um homem que diz não, é necessário que ele, igualmente, afirme um sim. Camus percebe, em certos românticos, o niilismo. O termo niilismo, em Camus, possui uma significação própria. Não é a negação de toda crença (CELLÉ 1997, 108). É, antes, a atitude do homem que, negando o absurdo, procura ultrapassá-lo e, se for preciso, por meio da violência e do terror. Com o absurdo, percebe-se a contradição e a separação entre o homem e o mundo. O niilista, deturpando a revolta, quer a totalidade.

Colocando o acento sobre sua força de desafio e de recusa, a revolta, nesse estágio, esquece o seu conteúdo positivo... O ódio à morte e à injustiça conduzirá logo, senão ao exercício, pelo menos à apologia do mal e do assassinato (CAMUS 1965c, 458).

Há na revolta, também, um sim. Se a revolta recusa o que nega o homem, ela quer também “afirmar o homem diante daquilo que o nega” (CAMUS 1965c, 515). Ela afirma a existência de um valor comum e de uma dignidade referente a todos os homens (RICOEUR 1996, 83). Qual é,

então, este valor no qual o sujeito pode sacrificar sua vida e que o faz perceber que é comum a todos os homens? É a natureza humana e seus direitos. A revolta acrescenta uma informação em relação às análises do absurdo, já que o absurdo percebe o homem em seu viés individual e a revolta faz referência a uma natureza comum a todos os homens. Por isso, é possível pensar, a partir da revolta, na possibilidade da solidariedade entre os homens, mais que ações, fundamentada em uma natureza humana comum a todos. A revolta une as pessoas.

A análise da revolta nos conduz ao menos à *suposição de que há uma natureza humana*, como os gregos pensavam, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo. Por que se revoltar, se, em si, não há nada de permanente a ser preservado? O escravo se insurge por todos os existentes ao mesmo tempo, quando julga que, por tal ordem, alguma coisa nele é negada, algo que não pertence apenas a ele, mas que é um lugar comum onde todos os homens, mesmo aquele que o insulta e o oprime, pertencem a uma comunidade constituída (CAMUS 1965c, 425. Grifo meu).

Se não é possível aos homens se referirem a um valor comum a todos, então, são sempre incompreensíveis uns aos outros, “a desordem e o crime reinariam sobre o mundo” (CAMUS 1965c, 435). A revolta camusiana é uma negação do egoísmo. É um conceito que implica, necessariamente, a alteridade e o respeito ao outro. Ela procura encontrar decisões que respeitem a individualidade de cada pessoa. É a possibilidade da efetivação e da deliberação comuns, baseadas na natureza humana que se torna o elo de ligação entre os homens. Este é o sim da revolta (CAMUS 1965c, 426). O niilismo pode, portanto, surgir tanto do sim absoluto como do não absoluto. Nessa perspectiva, a afirmação de um eu absoluto de um modo incondicionado implica a negação dos outros e de seus

direitos enquanto pessoas. Camus vê em Stiner um exemplo da afirmação absoluta do indivíduo. Segundo Camus, Stiner afirma tudo para si e nega tudo que se opõe a ele. A afirmação absoluta de Stiner é, efetivamente, a negação da alteridade. Sua afirmação o autoriza a tudo, inclusive ao crime (CAMUS 1965c, 474). A defesa de uma coletividade particular corre o risco de desconsiderar os outros grupos humanos e sua edificação. Este é o caso, tanto do hiterismo e o comunismo, “posto que a salvação do homem não se realizada em Deus, ela deve ser realizada sobre a terra. Já que o mundo não tem uma direção, o homem, a partir do momento em que o aceita, deve dar-lhe um sentido que culmine numa humanidade superior” (CAMUS 1965c, 487).

Trata-se de uma sociedade e de uma raça sem classes. Neste sentido, o princípio nietzscheano se torna válido, quando a humanidade desconsidera o crime e se utiliza de meios terríveis para atingir a finalidade almejada (CAMUS 1965c, 486). A raça hitleriana e a missão profética marxista se encontram no mesmo patamar.

Dizer sim a tudo supõe que se diga sim ao assassinato. Aliás, há duas maneiras de consentir o assassinato. Se o escravo diz sim a tudo, ele aceita a existência de seu mestre e de seu próprio sofrimento. Jesus ensina a resignação. Se o mestre diz sim a tudo, ele diz sim à escravidão e ao sofrimento dos outros. Eis o tirano e a glorificação do assassinato (CAMUS 1965c, 486).

Camus propõe um equilíbrio entre o sim e o não, já que a afirmação incondicional de ambos leva à violência e ao assassinato (MELANÇON 1976, 112). Tanto nas primeiras páginas de *L’homme révolté* como, outrossim, no fim do livro, são expostas a universalidade da morte, da violência e da injustiça (CAMUS 1965c, 437). As conclusões dos

revoltados “só foram nefastas ou libertinas a partir do momento que rejeitaram o fardo da revolta, em que fugiram da tensão que ela pressupõe e escolheram o conforto da tirania ou da servidão” (CAMUS 1965c, 508).

Ainda que não se possa negar que as revoluções, tiranias e totalitarismos se realizem na história, a revolta humana não é relativa aos tempos e às civilizações. Onde se encontra o homem, encontra-se a revolta. A revolta se efetiva na história, mas não se reduz aos contextos históricos. Ela está inserida na natureza humana, “a revolta é uma das dimensões essenciais do homem” (CAMUS 1965c, 429). A revolta é a ação do homem movida pela consciência de sua natureza. É a recusa de tudo que fere a natureza e a dignidade humanas. Faz-se, nesse momento, necessário distinguir revolta de revolução. A primeira se adéqua ao pensamento de Camus, enquanto a segunda é suscetível de críticas quando não se respeitam as motivações essenciais da revolta que lhe deram origem.

## REVOLTA E REVOLUÇÃO – APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS CONCEITUAIS

A revolução é a concretização histórica da revolta metafísica. Na verdade “a revolução é apenas a sequência lógica da revolta metafísica e nós acompanharemos, na análise do movimento revolucionário, o mesmo esforço desesperado e sangüinário para afirmar o homem diante daquilo que o nega” (CAMUS 1965c, 515). Em um artigo publicado no jornal *Combat*, em setembro de 1944, Camus faz uma distinção entre revolta e revolução. A revolução é a atitude de espírito caracterizada pela revolta, mas que passa à ação concreta (CAMUS 1965a, 1526). A revolta é, primeiramente,

te, um sentimento que percebe que algum direito fundamental do ser humano é negligenciado. Ela nasce de um sentimento do coração do homem, mas chega um momento que este sentimento se torna uma idéia. O impulso espontâneo culmina na ação concreta. É, então, o momento da revolução (RIBEIRO 1996, 257). A revolução é rejeitada por Camus, à medida que suas ações se tornam extremistas, negando a tensão entre o sim e o não, proposta pela revolta. Camus sabe e vivenciou uma época na qual as pretensões extremistas foram preponderantes: fascismo, nazismo, campos de concentração nazistas, campos soviéticos, guerra fria e ameaça nuclear (RIBEIRO 1996, 258). Os problemas que a filosofia de Camus procura elucidar são bem concretos e a Europa, em meados do séc. XX, percebeu isso com bastante clareza. A revolução perde sua origem quando põe a idéia almejada acima dos homens. A revolta é, segundo Weyembergh, uma crítica à filosofia da história. Camus compreende o 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, 43).

Novamente, emerge da discussão sobre a relação entre revolta e revolução o problema da alteridade. A revolta é um sentimento que descobre uma dignidade no sujeito que não se fecha em si mesma, mas descobre e valoriza o nós. Há, sob este ponto de vista, “uma superação do indivíduo em vista do bem comum” (CAMUS 1965c, 425). Ela é a descoberta de valores comuns que respeitam a individualidade de cada pessoa. Nesta perspectiva, a liberdade incondicional não é possível. Ninguém tem direito à liberdade total, pois “o indivíduo não encontra sentido, senão caminhando para seu limite que é a renúncia de si mesmo em

benefício dos outros” (CAMUS 1965b, 1713). Encontra-se, então, o *cogito* camusiano: “revolto-me, logo somos” (CAMUS 1965c, 592). Note-se que esta preocupação com o outro não é encontrada na ação revolucionária. A revolução, segundo Camus, é um movimento fechado em si mesmo. Se, por um lado, a revolta conduz à solidariedade e à valorização da alteridade (COHN 1979, 124), por outro lado, a revolução desencadeia o terror e o massacre, como formas de viabilizar os fins almejados. Portanto, uma revolta que permite negar o outro ou grupos distintos numa sociedade e, assim, destruir a solidariedade, não é em si revolta, tal como Camus a compreende (RIBEIRO 1996, 260).

## ÉTICA DA ALTERIDADE E REVOLTA

É certo que a filosofia de Camus possui um viés ético-político muito acentuado, pois o homem precisa se conduzir no mundo, sem Deus e sem incorrer no niilismo ou no assassinato. Qual a recepção do conceito de revolta de um ponto de vista ético? Não se encontra a clássica distinção etimológica entre ética e moral em Camus. Ele os trata como termos equivalentes. Segundo Di Méglio (1982, 26), a reflexão ética de Camus é determinada por sua ontologia. Para o pensador franco-argelino, a ética da revolta é uma contraposição à moral cristã, tal como ele concebe o cristianismo como lugar privilegiado de resignação. Foi este cristianismo que Camus conheceu. O cristianismo que separa o homem de seus problemas vitais com a promessa de um céu onde tais problemas jamais existirão. O conflito entre a ética camusiana e a moral cristã se inicia já pela compreensão que ele tem da condição humana e da relação entre o

homem e o mundo. Enquanto Camus sustenta a alegria e a paixão de viver, apesar do absurdo da condição humana, o cristianismo defende o pessimismo no que se refere à realidade presente e um otimismo em relação a uma realidade futura, pois acredita existir uma vida eterna. O problema maior não é a afirmação da vida eterna, tal como o cristianismo propõe, mas a resignação diante da realidade presente. Di Méglie (1982, 27) salienta que do ponto de vista da ética camusiana, o cristianismo é uma doutrina hostil à natureza e ao mundo. A visão pessimista de Camus em relação ao cristianismo se deve a duas influências. A primeira é a influência de Nietzsche que o interessara desde a juventude, ou seja, antes de seu interesse pelo cristianismo. A segunda se refere à filosofia grega da qual certamente vem a idéia do acordo entre o homem e a natureza, em contraposição à hostilidade cristã, por isso Camus se aproxima mais dos gregos que dos cristãos. A felicidade humana é compreendida como o acordo e a harmonia entre o homem e sua realidade existencial, entre o homem e o mundo (CAMUS 1965d, 85). O homem absurdo é uma oposição ao homem cristão. Enquanto o primeiro “não faz nada pelo eterno” (CAMUS 1965d, 49), as ações do segundo são movidas por um *télos*, a vida eterna. É possível, segundo Camus, viver sem apelo à eternidade e sem o niilismo ou atitudes opressoras e totalitárias. Vê-se que o cristianismo é visto como resignativo por desvalorizar a realidade presente, em vista de um futuro. Privilegia-se o devir. O *Mito* sustentava uma ética da quantidade. A qualidade já estava inserida na quantidade. O que importava não era o viver melhor, mas o viver mais. Havia uma preocupação apenas com a afirmação de um eu individual e não com um nós. A ética da quantidade estaria fadada ao fracasso, segundo Di Méglie (1982, 31),

uma vez que não conseguiria se opor ao terrorismo ou a qualquer ideologia totalitária, porque na ética da quantidade há uma equivalência dos atos, não há uma hierarquia dos valores como na revolta.

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. É necessário encontrar valores que não se reduzam à história. O primeiro valor é a experiência da revolta. Toda ação deve se justificar, tendo como parâmetro que o ser humano deve ser o fundamento de tal justificação. Aqui fica clara a influência de Kant, na filosofia de Camus, dada a terceira formulação do imperativo categórico. Percebe-se, então, uma mudança significativa no pensamento ético de Camus. Não se trata mais de uma ética da quantidade, ao contrário, trata-se de uma ética dos valores (DI MÉGLIO 1982, 32). Da absurdidade da relação do homem com o mundo e da equivalência entre o bem e o mal que pareceria justifica o terror, Camus infere, agora, uma moral da solidariedade humana, fundamentada no homem que ele julga ser capaz de encontrar uma regra de conduta “longe do sagrado e de seus valores absolutos” (CAMUS 1965c, 431). Não seria sem razão perguntar sobre a origem desse otimismo de Camus em relação ao ser humano. A questão é respondida por Camus ao afirmar que ser e dever são idênticos. Os valores estão instalados na natureza humana que é a descoberta da revolta. É preciso “criar o que somos” (CAMUS 1965c, 653). A unidade é, assim, o ponto de partida bem como a finalidade da filosofia de Camus. Em suas primeiras obras, encontramos uma nostalgia de unidade com o cosmos. Em *O homem revoltado* há a afirmação, a partir do conceito de revolta, de unidade metafísica entre os homens.

O ser individual encontrado no *Mito* descobre o nós na experiência da revolta. O homem absurdo sofria só, o homem revoltado sofre com todos. A coletividade do sofrimento vivido, assim como a solidariedade somente é possível à medida que se reconhece a natureza humana (EAST 1984, 63). É a partir dessa descoberta que é possível a passagem do individual ao coletivo. É a afirmação do nós que sustenta a ação solidária: “eu me revolto, logo somos” (CAMUS 1965c, 432). E, ainda, percebe-se no *cogito* camusiano outra máxima de importante: “não estamos sós” (CAMUS 1965c, 147). A intersubjetividade aparece como corolário da revolta. O ‘nós somos’ é o resultado do ‘revolto-me’. Jean Onimus (1965, 81), igualmente, sustenta que a solidariedade camusiana exigida pela revolta é a descoberta e a importância do outro. Toda forma de opressão se alicerça na negação da alteridade. Em virtude da abertura ao outro, por meio do diálogo, Cohn (1975, 191) identifica uma forma de transcendência no pensamento de Camus. Trata-se, segundo Cohn, de uma transcendência horizontal. O homem se transcende em sua abertura **para e com** o outro. O absurdo é, então, superado pela revolta. É pela revolta que o homem se ultrapassa e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica. Entenda-se que o termo metafísica é, em Camus, uma contraposição ao termo histórico. Camus defende a existência de uma natureza humana que revela, na revolta, a solidariedade entre os homens e conclui esta questão sem responder as condições de possibilidade de acesso a esta natureza. O então denominado Reino dos Céus se realizará, na terra, por meio da solidariedade entre os homens, ou não se realizará (DI MÉGLIO 1982, 35).

A idéia de limite ou de medida é um valor resultante da

revolta. Camus chega a falar em meio-termo (CAMUS 1964, 202). Certamente, a citação a Aristóteles parece desnecessária, já que obviamente, esta idéia é oriunda da *Ética a Nicômacos*, onde se sustenta que o meio-termo é a ação virtuosa, enquanto o vício se constitui sempre nos extremos, na falta ou no excesso. Todavia, o meio-termo não deve ser confundido como uma forma de mediocridade, já que “a excelência moral é um meio-termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem, ela é um extremo” (ARISTÓTELES 1983, 1106b). O meio-termo camusiano se situa entre o niilismo e a religião, ou em outros termos, entre a inocência e a culpabilidade. A medida que Camus se refere é o reconhecimento do outro. O limite da liberdade humana é a existência de seu semelhante (EAST 1984, 64). A ética camusiana possui em si um paradoxo, por um lado se apresenta como anticristã, e, por outro, é profundamente, religiosa em seu vocabulário (DI MÉGLIO 1982, 36).

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 do séc. XX, a saber, um certo niilismo que “aceita o assassinato sem limites” (CAMUS 1965f, 1704). Albert Camus procurava descobrir um primeiro valor que pudesse permitir uma linha de conduta (EAST 1984, 65). O estabelecimento da unidade, sem a violência e sem a instauração do medo, faz o homem feliz. A Revolta possui esta pretensão.

**Abstract:** The crisis of paradigms, regardless of them being scientific, social and religious, had during the 20th century an interesting reception. Totalitarian systems emerged, relativism in philosophy and science, and exhaustion of representative democracy. The conception of revolt in Camus covers all

these concerns and tries to recuperate a kind of humanism that seeks to answer to these entire crises. This article intends to investigate the Camusian conception of revolt as a critique to State violence and a struggle to establish an ethics of otherness.

**Keywords:** Otherness; Violence; Totalitarianism; History.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *L'éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 1983.

CAMUS, A. *Actuelle I*. Paris: Gallimard, 1965a.

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Remarque sur la Révolte*. Paris: Gallimard, 1965e.

\_\_\_\_\_. *Textes complémentaires*. Paris: Gallimard, 1965f.

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

CELLÉ, D. *Camus et le comunisme*. Lille Université Charles de Gaule, 1997.

CHABOT, J. *Albert Camus: la pensée de midi*. Aix-en-Provence: Édisud, 2002.

CHAVANNES, F. *Albert Camus: "Il faut vivre maintenant"*. Paris: Cerf, 1990.

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

COHN, L. La nature de l'homme dans l'oeuvre d'Albert Camus et Teilhard de Chardin. Lousanne: L'age d'homme, 1975.

\_\_\_\_\_. La signification d'autrui chez Camus et Kafka. *La revue de lettres modernes*. N. 565-569, Série Albert Camus 11. Paris: Minard, 1979.

DI MÉGLIO, I. Camus et la religion. *La revue de lettres modernes*. Série Albert Camus 11. Paris: Minard, 1982.

GUÉRIN, J. Camus face au terrorisme. *Fragmentos*, n. 3. Florianópolis: Edufsc, 1987.

EAST, B. Albert Camus ou l'homme à recherche d'une morale. Paris: Cerf, 1984.

HERMET, J. *Camus et le christianisme*. Paris: Beauchesne, 1976.

MÉLANÇON, M. *Albert Camus: analyse de sa pensée*. Friburgo: P. Unv. Friboug, 1976.

ONIMUS, J. *Camus*. Paris: Desclée, 1965.

PIMENTA, A. Comunhão entre o homem e a natureza: uma reflexão a partir de Albert Camus. *Reflexão*, n. 89, v. 31. Campinas: Ed. Pucamp, 2006.

\_\_\_\_\_. Sartre, Camus e o problema da alteridade. *Kalágatos – Revista de Filosofia*, v. 5, n. 9. Fortaleza: UECE, 2008.

PAIVA, R. Revolta, revolução e nostalgia de unidade em Albert Camus. In.: MORATO PINTO (et al). *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda 2009.

RIBEIRO, H. *Do absurdo à solidariedade: a visão de mundo de Albert Camus*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.

RICOEUR, P. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALAS, D. *La juste révolte*. Paris: Michalon, 2002.

TRAGESER-REBETEZ, F. Paradigme cyclique dans la philosophie camusienne d'histoire. *La revue de lettres modernes*. Série Albert Camus 19. Paris: Minard, 2001.

WEYEMBERGH, M. Camus et Popper: La critique de l'historisme et de l'historicisme. *La revue de lettres modernes*. Série Albert Camus 17. Paris: Minard, 1979.