

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**  
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FLOSOFIA**  
**MESTRADO ACADÊMICO**

ALBERTO LUIZ SILVA DE OLIVEIRA

**DOIS PARADIGMAS PARA O ENFRENTAMENTO DA CRISE ÉTICA DO  
SÉCULO XX: A ALTERIDADE EM EMMANUEL LEVINAS E A REVOLTA EM  
ALBERT CAMUS**

**RECIFE, 2022**

ALBERTO LUIZ SILVA DE OLIVEIRA

**DOIS PARADIGMAS PARA O ENFRENTAMENTO DA CRISE ÉTICA DO  
SÉCULO XX: A ALTERIDADE EM EMMANUEL LEVINAS E A REVOLTA EM  
ALBERT CAMUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

Linha de pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e Valores Humanos

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza

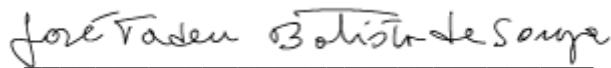
**RECIFE, 2022**



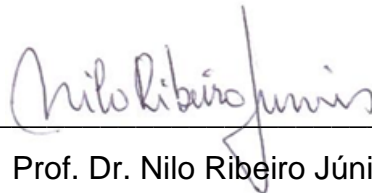
## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Aluno (a):** Alberto Luiz Silva de Oliveira

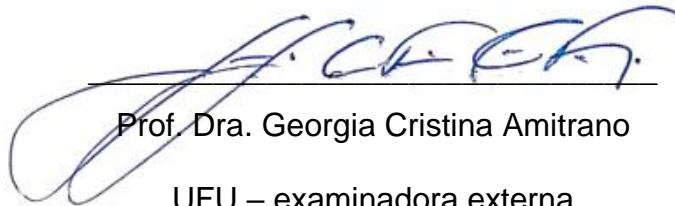
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 27 de junho de 2022 pela banca examinadora e constituída pelos professores:



Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza  
UNICAP – Orientador



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior  
UNICAP – Examinador interno



Prof. Dra. Georgia Cristina Amitrano  
UFU – examinadora externa



Prof. Dr. Karl Heinz Efken  
UNICAP – Examinador interno

## FICHA CATALOGRÁFICA

O48d Oliveira, Alberto Luiz Silva de  
Dois paradigmas para o enfrentamento da crise  
ética do século xx : a alteridade em Emmanuel  
Levinas e a revolta em Albert Camus / Alberto Luiz  
Silva de Oliveira, 2022.  
113 f.

Orientador: José Tadeu Batista de Souza  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de  
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia.  
Mestrado em Filosofia, 2022.

1. Ética. 2. Levinas, Emmanuel, 1905-1995. 3. Camus,  
Albert, 1913-1960. I. Título.

CDU 1

Luciana Vidal - CRB 4/1338

## DEDICATÓRIA

A minha mãe, Maria José da Silva

## AGRADECIMENTOS

Chego ao término desta pesquisa dissertativa com muito orgulho e grato por todo o caminho traçado nestes dois anos. Tenho muita gratidão a FACEPE que me possibilitou desenvolver este trabalho no período supracitado que sem qual apoio não conseguiria concluir esta etapa na minha vida.

Ao Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza, cuja a sua orientação foi imprescindível para o desenvolvimento desta pesquisa. Ao Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior, coordenador do mestrado em Filosofia da UNICAP e incluindo também a todos os docentes do PPGFIL, grato pelo compromisso e atenção para o êxito desse trabalho. Como também estendo o agradecimento a primeira turma de Mestrado, em especial aos amigos Ítalo Rafael França Rio Tinto e José Maria pela troca de conhecimentos e os diálogos ocorridos durante esse período.

Aos os meus amigos e docentes, Prof. Dr. Lúcio Flavio Ribeiro Cirne SJ, Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima, Prof. Me. Bruno Lemos Hinrichsen e ao Prof. Me. Tales Macêdo da Silva, cujo os conselhos, ensinamentos e paciência ajudaram na resolução tantas preocupações e incertezas ao longo dessa pesquisa. Os resultados positivos desse trabalho é parte da sempre fraterna generosidade de vocês.

Também agradeço aos meus amigos Daniel Gabriel Brito, Céu Cavalcante, Juliane Marine, Carlos Sancier, Bill Clinton, Luiz Carlos Junior, Carina Patrícia, Aline Fer e Rodrigo Gaspar. A presença de vocês em meus dias e as suas palavras de ânimo possibilitaram muitos aprendizados e momentos de alegria. Sou constantemente grato por ter encontrado em meio a essa intrigante jornada de minha vida bons amigos.

E, a tantos outros amigos que não pude aqui citar também a minha sincera gratidão!

## EPIGRAFE

Carregamos todos, dentro de nós, as nossas masmorras, os nossos crimes e as nossas devastações. Mas nossa tarefa não é soltá-los pelo mundo, e sim combatê-los em nós mesmos e nos outros. (CAMUS, 2018a, p. 306)



## RESUMO

A presente pesquisa aqui apresentada tem como elemento reflexivo principal a crise dos valores éticos e morais que tomaram o centro da reflexão ética dos últimos séculos. A crise ética como supracitada refere-se a o esgarçamento dos valores morais que por muitos séculos norteavam a cultura ocidental, sua política e sua espiritualidade. O século XX foi tomado como ponto de partida e recorte histórico por justamente ser um período onde a crise se demonstra extremamente virulenta para a manutenção da vida humana e civilização. O período das duas grandes guerras, seguido das tensões da guerra fria são o cenário onde o niilismo, o assassinato e o terror ideológico ditam as preocupações éticas que se estendem até os dias atuais. O leitor irá encontrar no primeiro capítulo dessa dissertação alguns elementos teóricos que iluminam a gravidade da crise e a partir desses recortes objetiva-se demonstrar a crise ética como também a partir das reflexões de Emmanuel Levinas e Albert Camus iluminar possíveis caminhos para uma reconciliação entre os seres humanos divididos pela violência e o terror. Para o cumprimento dessas demandas analisamos a biografia desses dois autores que vivenciaram esses período e partido do conceito da Alteridade em Levinas e da Revolta em Camus destacamos as pretensões éticas dispostas por cada autor no enfrentamento dos sintomas da crise nos dois capítulos seguintes da dissertação. O que nos permitiu alcançar algumas respostas e sustentar ainda outras questões que não se esgotaram nesse trabalho de pesquisa.

**Palavras-chave:** Ética. Violência. Alteridade. Revolta.

## **ABSTRACT**

The present research presented here has as its main reflective element the crisis of ethical and moral values that have taken the center of ethical reflection in recent centuries. The ethical crisis as mentioned above refers to the fraying of the moral values that for many centuries guided Western culture, its politics and its spirituality. The 20th century was taken as a starting point and historical cut because it is precisely a period where the crisis proves to be extremely virulent for the maintenance of human life and civilization. The period of the two great wars, followed by the tensions of the cold war are the scenario where nihilism, murder and ideological terror dictate ethical concerns that extend to the present day. The reader will find in the first chapter of this dissertation some theoretical elements that illuminate the severity of the crisis and from these clippings the objective is to demonstrate the ethical crisis as well as from the reflections of Emmanuel Levinas and Albert Camus to illuminate possible paths for a reconciliation between the human beings divided by violence and terror. In order to fulfill these demands, we analyzed the biography of these two authors who lived through this period and based on the concept of Alterity in Levinas and Revolt in Camus, we highlight the ethical pretensions made by each author in coping with the symptoms of the crisis in the following two chapters of the dissertation. This allowed us to reach some answers and support other questions that were not exhausted in this research work.

**Keywords:** Ethics. Violence. Alterity. Revolt.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>A CRISE ÉTICA OCIDENTAL NO SÉCULO XX.....</b>	<b>18</b>
2.1	NIILISMO COMO CONCEITO E RUPTURA.....	21
2.2	MASSIFICAÇÃO E INDIFERENÇA.....	33
2.3	ASSASSINATO LÓGICO E O HOMICÍDIO LEGITIMADO.....	38
<b>3</b>	<b>LEVINAS: O PARADIGMA ÉTICO DA ALTERIDADE.....</b>	<b>47</b>
3.1	A CRÍTICA À ONTOLOGIA OCIDENTAL.....	48
3.2	O INFINITO COMO RUPTURA DA TOTALIDADE.....	56
3.3	A ÉTICA DA ALTERIDADE.....	63
<b>4</b>	<b>CAMUS: O PARADIGMA ÉTICO DA REVOLTA.....</b>	<b>71</b>
4.1	A REVOLTA METAFÍSICA E PROCESSO DA REVOLUÇÃO.....	78
4.2	A REVOLTA COMO ÉTICA DE LIMITES.....	91
4.3	A REVOLTA COMO ÉTICA DA SOLIDARIEDADE.....	98
<b>5</b>	<b>À GUIA DA CONCLUSÃO.....</b>	<b>107</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>111</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O século XX pode ser observado por várias lentes diferentes. Cada uma delas pode fornecer um ângulo, uma perspectiva e uma reflexão distinta. Este trabalho irá observar esse século sob a perspectiva da ética. Mas essa perspectiva já se apresenta cercada de certa atmosfera controversa. Pois pensar um século sob as lentes da ética é esquadriñar a relação entre indivíduos seja no campo da política, das relações econômicas ou até mesmo dentro do lar. O que o século XX nos revela em números aproximados é que entre 1914 a 1918, o ocidente contabilizou aproximadamente vinte e um milhões de mortos<sup>1</sup>.

Os avanços bélicos com metralhadoras, armas químicas e as trincheiras, marcaram o primeiro conflito mundial deste século. Duas décadas após o fim do primeiro conflito, o ocidente contabiliza, entre 1939 a 1945, o desenrolar de uma segunda carnificina tendo como características o tecnicismo ainda mais sofisticado, um elemento de premeditação ancorado em um sistema ideológico totalitário de bases eugenista. Este segundo conflito mundial nos legou o número vítimas exterminadas de seis milhões de judeus, duzentos e cinquenta mil pessoas com deficiência, um milhão e oitocentos mil civis poloneses não-judeus, setenta mil homossexuais, duzentos e cinquenta mil ciganos, entre outros. Os órgãos oficiais estimam uma perda total entre quarenta a cinquenta milhões de seres humanos ao término do conflito.

O período das guerras, abriram chagas que mesmo quase oitenta anos depois ainda fazem sentir as dores e instabilidades que emergiram dos conflitos e as contradições catárticas daquele período. O que se anunciou a princípio como um movimento de progresso da vida humana, aos poucos se revelou em termos menos nobres do que poderíamos imaginar, a degradação e a sofisticação nas formas de matar. Esses dados são apresentados não de forma a invocar qualquer tipo de sensacionalismo, mas simplesmente porque de forma muito clara e sem ambiguidades eles lançam luz ao problema de cabeceira deste trabalho, ele revela uma contradição fundamental entre o humanismo ocidental e a vida das pessoas e ainda nos faz questionar sobre a integridade conceitual

---

<sup>1</sup> Os dados apresentados sobre as vítimas dos dois conflitos mundiais são oriundos da página enciclopédia do holocausto. E de reportagem publicada na página oficial das nações unidas (ONU). Segue o link da reportagem: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/world-war-i>, <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/documenting-numbers-of-victims-of-the-holocaust-and-nazi-persecution>, <https://news.un.org/pt/story/2021/05/1750022>

dos imperativos éticos. Certamente no momento em que contemplamos a memória fotográfica, literária e cinematográfica dos volumes de corpos degradados, esqueléticos e empilhados em valas, amontoados em câmara de gás e crematórios. Poderíamos nos questionar se ainda conseguimos afirmar valores éticos? Como também acreditar nas validades dos seus imperativos? Será que vivenciamos uma crise da ética e dos valores morais? Em suma podemos lembrar do questionamento de Primo Levi diante da barbárie vivenciada: “É isto um homem?”<sup>2</sup>

Estes questionamentos também expressam a condição humana diante o passar dos anos após o fim dos conflitos bélicos da década de 40. A condição humana que segue a esteira das consequências das rupturas culturais e bélicas deste século é uma condição de fragilidade e fragmentação. Essa fragilidade se expressão no isolamento, no individualismo que permeia as grandes cidades e suas desigualdades. O ocidente levou anos para ponderar a carnificina dessas guerras, mas ainda estamos sob os sintomas que alimentaram o caráter mais grave da crise. Se pudéssemos resumir a condição humana atual, encontraríamos nas palavras de Franco Volpi uma imagem útil para essa condição:

É de incerteza e precariedade a situação do homem contemporâneo. Lembra a de um andarilho que há muito caminha numa área congelada e, de repente, com o degelo, se vê surpreendido pelo chão que começa e se partir em mil pedaços. Rompidos a estabilidade dos valores e os conceitos tradicionais, torna-se difícil prosseguir o caminho. (VOLPI, 2012, p.7).

Essas indagações têm ainda mais centralidade e tornam-se ainda mais dramáticas justamente pelo conteúdo que os sistemas éticos divulgaram desde sua origem nas mãos dos gregos. Seu *ethos* estava sempre subordinado a virtude, felicidade e a realização do supremo bem. Seja o distanciamento das paixões, ou os imperativos que invocam o controle dos excessos pela razão esclarecida, a ética, como doutrina, apontava sempre para um horizonte onde sua realização era a expressão de uma fecunda comunidade humana, que seu

---

<sup>2</sup> Primo Levi (1919 – 1987) foi um químico, e literato italiano sobrevivente do campo de concentração de Auschwitz-Birkenau. Publicou vários livros em formato de conto, poema e memórias sobre sua experiência durante a segunda guerra.

modo de ser é o bem, o justo e a vida humana em equilíbrio e dignidade. A reflexão ética não negava a *hybris* humana, ela justamente desvelava nos autores clássicos a necessidade de um sistema de valores que emulassem uma espécie de freios e contrapesos para amenizar os desequilíbrios da passionalidade humana. Com isso, não seria possível ignorar a reflexão platônica, aristotélica e kantiana acerca da ação do ser humano em relação ao outro e também a máxima do próprio Cristo: “Ama teu próximo como a ti mesmo”.

Justamente, diante dessas máximas, reflexões e imperativos que compelem a cultura ocidental a um profundo compromisso com a vida do outro, na qual as contradições do ocidente se revelam ainda mais gráficas. Esta pesquisa não busca questionar se há uma crise ética no ocidente, nós partimos nesta investigação já tendo como base a consciência que não só os modelos éticos sacramentados pela tradição ocidental estão trincados, como os valores que eles anunciavam não foram suficientes para refrear a barbárie que o mundo contemplou e participou no último século.

Como, da mesma forma, podemos salientar de forma categórica que essa crise não só está expressa no aniquilamento súbito de uma comunidade em um momento de horror totalitário, como foi no caso dos genocídios perpetrados pelos nazistas, mas da lenta e corrosiva degradação do humano no desamparo e na indiferença que se acentuam no cotidiano das ricas e portentosas metrópoles. A fome, a miséria, a violência do Estado que silenciosamente segrega, apaga e lança a própria sorte inúmeros de indivíduos invisíveis, marginais para uma sociedade mergulhada num frenesi de indiferença e desumanidade que ganha sua face mais hipócrita no consumismo moderno.

Sim, existe uma crise nos valores éticos que a tradição ocidental engendrou nos últimos dois milênios<sup>3</sup>. Seja a crise expressa pelos cadáveres nas câmaras de gás, ou nos corpos invisibilizados nas marginais das grandes

---

<sup>3</sup> No prefácio da obra *Introdução à Ética Contemporânea (2005)*, é salientado um certo aumento e destaque da reflexão ética nos últimos anos mediante as contradições e problemas estruturais que o ocidente atravessa nos últimos séculos. O período que se apresentou como um momento de intenso progresso tecnológico, cultural também se revelou um período de avanço crítico de tecnologias de destruição em massa e verdadeiras indústrias da morte premeditada. Embora os campos de concentração nazistas e de trabalhos forçados na URSS se apresentem como memoriais de alerta as futuras gerações sobre a barbárie. Somos provocados justamente a refletir que a condição humana atual é de incerteza, fragmentação e desamparo. A ética volta a centralidade tanto das expectativas quanto da análise de suas contradições. (Cf.: PEGORARO, 2005, p. 11-13).

idades percebemos uma crise ética, pois o elemento conceitual desta crise evidencia a ausência de elementos que deveriam dar suporte a formação básica do caráter humanista e da defesa e fomento da dignidade de cada ser humano como valor comum e partilhado. E, como a história recente demonstra uma sociedade fragmentada, onde os valores estão a todo momento sendo diluído e esvaziados, o que impera é o domínio da força e da burocracia excessiva que tende a reduzir o humano em números, gráficos onde não podemos afirmar o que há de comum entre todos.

Afinal, a reflexão da ética não se debruça ou não deveria se debruçar à uma silhueta, um vestígio de representação humana pelas abstrações de um pensamento descompromissado do elemento humano e sua realidade material. A provocação ética que esta pesquisa busca evidenciar é o compromisso que deveria nos compelir a pensar o humano em sua visceralidade<sup>4</sup>. Resgatar em certo sentido elementos funcionais que invoquem novamente o conteúdo originário da ética e a preservação da dignidade do outro. Entretanto em meio a cenários tão dilacerados pelo ódio e pela frieza ainda podemos pensar em algum resgate, ou ainda temos ferramentas para provocar a consciência a reencontrar no outro ser humano uma comunidade dedicada ao bom, ao justo e ao belo? Esta é uma questão que desejamos lançar a reflexão.

Esta pesquisa provoca a consciência da crise através de alguns recortes que nos possibilitem indicar o que concerne a um primeiro conjunto de elementos causadores. No entanto, com plena consciência de que estamos apresentando alguns elementos, mas longe de esgotar o tema ou as provocações advindas deles. Esse primeiro conjunto de elementos evidencia também um horizonte bastante extenso para a pesquisa, e por isso decidimos tomar como recorte o momento histórico onde a crise cruza a linha da degradação silenciosa do ser humano e se expressa em destruição generalizada, no caso o século das grandes guerras e das ideologias totalitárias. A partir desse conjunto podemos tentar iluminar uma importante questão: como o ocidente do iluminismo, do humanismo, pode também se tornar o ocidente do imperialismo e dos campos de concentração? Afinal, torna-se imperativo conhecer os sintomas que deformaram as pretensões humanistas do ocidente.

---

<sup>4</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p. 15

A segunda questão que segue na esteira das provocações sobre a crise é justamente se podemos encontrar atenuantes para os seus sintomas. No qual a reflexão acerca da vida e das relações humanas pode nos auxiliar a reconduzir do lamaçal ideológico para uma retomada ou criação de valores que tenham na vida humana plural, seja ela onde se expresse, uma salvaguarda valorativa, moral e jurídica. Essa questão se destaca pelo ceticismo que ronda a atual condição humana atravessada pela imagética do poder econômico, a selvageria do individualismo e do consumo que sempre lança o humano em um jogo de violências e isolamentos. Nesse contexto, quando falamos de ética, a primeira dúvida que desperta é se justamente seria possível operar essas ferramentas conceituais que chamamos de valores comuns, princípios éticos e morais para resgatar o indivíduo desse pretense charco de lodo.

Para iluminar essa série de provocações este trabalho buscou nas reflexões filosóficas de Emmanuel Levinas e Albert Camus elementos que pudessem indicar paradigmas para que pudéssemos encontrar um caminho para reconhecer a nossa condição de saída para está difícil tarefa que não pode ser mais adiada para o ocidente. O leitor pode se perguntar por que Camus, ou por quê Levinas? Esta questão pode ser respondida porque tanto Camus, quanto Levinas foram atores sociais ligados diretamente ao século XX e foram vítimas, cada um à sua maneira, das contradições e violências desse período<sup>5</sup>.

A proximidade como os fatos desenrolaram no entre guerras e no pós-guerra possibilita cada um dos autores uma forma única e de certa maneira nova para refletir o problema ético e seus desdobramentos. Tanto Camus, quanto Levinas observam a tradição ocidental como certo elemento de estrangeirismo<sup>6</sup> e são envolvidos na barbárie e suas consequências como resistentes e como vítimas da violência, seja na clandestinidade da resistência francesa promovendo o enfrentamento intelectual e armado contra as tropas nazistas em Paris, ou na sobrevivência da barbárie do campo de concentração.

O vínculo com a tradição judaica de Levinas e as conexões com o mediterrâneo de Camus possibilitaram aos autores um olhar único entre seus contemporâneos. Ambos os autores aqui são apresentados cada um com sua contribuição singular para provocar a reflexão que possibilite construir uma

---

<sup>5</sup> Cf.: ARONSON, 2004, p. 70

<sup>6</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p.13



resposta à crise que ainda nos cerca, nos desafia e nos ameaça. Pois, não podemos nos omitir a dor e a consciência aguda desta constante dança na beira do abismo que a degradação da dignidade humana tem imposto a sensibilidade.

Por fim, este trabalho de dissertação busca apresentar como ponto de partida um conjunto de “patologias” que sedimentam a forma mais gráfica e violenta da crise humana sob o recorte do século XX e seus conflitos bélicos e ideológicos. Então, um dos aspectos apresentado no primeiro capítulo dessa dissertação é certa característica original nos desdobramentos dos movimentos que sedimentam a crise. Mesmo que os seus nomes sejam familiares ao leitor já iniciado na filosofia e sua tradição, as formas como essas patologias da cultura tomam forma nesse período abre um novo e obscuro conteúdo prático a suas formas conceituais que antecederam. Isso pode se aplicar de forma mais direta por exemplo ao niilismo que sofre abruptas mudanças de conteúdo e prática. O crime perde seu caráter passional e ganha conteúdo racional, lógico e burocrático. Como veremos posteriormente.

Já o segundo capítulo apresentamos o paradigma ético da alteridade desenvolvido pelo filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas, no qual possibilita uma ponderação sobre o papel da ética na tradição ocidental através da qual a ética assumiria o lugar de filosofia primeira em oposição a ontologia, que para Levinas é fonte para movimento de totalidade da tradição filosófica. Esses questionamentos ou ponderações leva Levinas a discutir o papel do Eu e do Outro na relação intersubjetividade.

E no terceiro e último capítulo destacamos nas reflexões do franco-argelino Albert Camus o papel da revolta como movimento de afirmação e superação da degradação humana. Para tal, Camus apresenta uma leitura acerca da história no qual movimento literários, políticos e filosóficos são analisados sobre a percepção da revolta. O filósofo busca a partir dessa força denunciar os crimes de estado, o assassinato legitimado e a violência que eram ferramentas da revolução. Em contrapartida, a revolta em Camus se expressa a partir de um limite e da afirmação de valores comunitários e solidários.

Portanto, uma vez apresentado este desenvolvimento metodológico da dissertação, buscamos enfatizar o pensamento ético, solidário e comunitário expressos nestes dois paradigmas das obras de Levinas e Camus, como contraponto à crise. A intenção de destacar a alteridade em Levinas, e a revolta

em Camus como paradigmas no enfrentamento da crise ética toma justamente esse caráter inicial da reflexão e que busca provocar o leitor a aprofundar nas temáticas para ter uma maior compressão das questões e desafios que cada autor apresenta respectivamente em cada conjunto de obras.

## **2 A CRISE DA ÉTICA OCIDENTAL NO SÉCULO XX**

O objetivo deste capítulo é apresentar um recorte do panorama filosófico, cultural, e político que eclodiu na Europa entre o fim do século XIX e por todo século XX. Desta forma desejamos apresentar alguns fenômenos que capitanearam ou sucederam como período das grandes guerras mundiais e o período do pós-guerra. Essa apresentação pretende dimensionar a denúncia estabelecida e observadas nos textos de Albert Camus e Emmanuel Lévinas de uma crise ética sem precedentes na história do ocidente. Para alcançar esse objetivo primário acentuamos justamente três grandes fenômenos críticos do último século: o niilismo radicalizado, a massificação e o assassinato lógico.

Compreendemos que esta crise também tem aspectos regionais. Em alguns lugares do ocidente, os fenômenos citados têm gradações e manifestações mais ou menos contidas, como também outros acontecimentos direta e indiretamente ligados a esse recorte. Entretanto a escolha desse recorte não tem como premissa estagnar o debate, ou oferecer nesse primeiro momento soluções e ainda menos reduções generalizadas. Tomamos esses pontos como partida por entender que eles representam uma contribuição bastante marcante para a escalada dessa crise. Pois, é nosso objetivo preparar o leitor a reflexão de um ambiente que se mostrou historicamente de extrema fragmentação política e rupturas institucionais e culturais.

Essas questões serão apresentadas pelo prisma de autores que buscaram entender ou elencar os fenômenos dessa crise e suas consequências de curto e longo prazo. Pois julgamos necessário apresentar nesse primeiro momento essas questões, para em um segundo movimento nos atermos as alternativas de superação das consequências dos fenômenos que formam de modo geral o conteúdo da crise descrita pelos autores que capitaneiam o objetivo geral dessa dissertação.

As diversas reflexões éticas que se iniciam a partir da segunda metade do século passado, aparentemente tem como premissa ou objetivo compreender quais elementos encamparam no coração do humanismo europeu uma das maiores, ou a maior ruptura cultural que a história do conhecimento ocidental presenciou. Essa ruptura, ou crise disseminada pelo ocidente, culminaria de forma mais explícita em duas guerras mundiais que devastariam países,

aniquilaram milhões de vidas e a própria compreensão do homem ocidental sobre si e o outro.

A extensão dessa crise que se revela de forma mais direta pelo relato histórico e pela reflexão filosófica dos sobreviventes desses acontecimentos. As imagens da barbárie o som dos bombardeios nas trincheiras em 1914, ou a memória dos crematórios dos campos de concentração em 1942, essas imagens da barbárie revelam um mundo que se desfazia, se fragmentava e se perdia de seu sentido clássico de *telos*.<sup>7</sup> Este é o primeiro apontamento que surge deste cenário de carnificina. Um ocidente que se voltou contra os valores e ideais anteriormente fundamentais, e que agora deveriam ser extirpados do mundo. As guerras mundiais se revelaram o último e mais gráfico dos estágios dessa crise pulverizada durante um longo período de instabilidade no ocidente.

Como podemos supor, os homens não acordaram um dia sob a luz de um nacionalismo totalitário e tomaram em armas sem ressalvas e mataram. As trincheiras, os massacres, o extermínio premeditado foram os efeitos de um processo quase silencioso que antecede a barbárie desvelada. Antes das guerras é possível acompanhar um processo de apagamento, descrédito e rejeição de um sistema racional, ético e moral que durante séculos foi responsável pela formação do homem ocidental. Em *A filosofia na crise da modernidade* (1989), Manfredo A. de Oliveira sinaliza quais as características que marcam os elementos que formam esse momento de crise no ocidente.

Uma crise é, em primeiro lugar, uma crise de sentido e conseqüentemente do valor de todas as coisas. É todo o sentido do mundo do passado, sobretudo, de sua forma moderna, que está sendo posto em questão. [...] A crise cultural que vivemos é a crise da razão, contra a ilustração, numa palavra, contra a modernidade. A crítica da razão instrumental desenvolvida pela modernidade desemboca numa crítica a modernidade enquanto tal, e, em última análise, numa crítica a própria razão, que é vista como instrumento de repressão. (OLIVEIRA, 1989, p. 7).

Antes de se voltar contra o homem de carne e osso, “o ocidente” voltou-se contra o homem idealizado pela cultura, pela sua própria tradição. Para alguns

---

<sup>7</sup> A tradição filosófica ocidental sempre buscou identificar a origem e finalidade do mundo. Os gregos a medida que propunham o seu Arché (origem, fundamento) se abriam ao desafio da finalidade. Com o tempo à medida que a reflexão filosófica se complexifica, o *telos* ganhava um conteúdo político e espiritualizado. O sentido de uma existência era a questão primordial para os filósofos existenciais.

percussores dos fenômenos que seguiriam esse século conturbado, uma vez que a razão e a moral oriundas da tradição fossem subvertidas, por uma tecnocracia nacionalista não haveriam barreiras e limites para esse novo mundo que se prenunciava através de seus movimentos internos de contracultura<sup>8</sup>. A crise também revelou duas camadas mais profundas: a impossibilidade de uma razão universal que pretendia sem muito êxito fornecer as novas gerações uma imagem de totalidade do homem, e a impossibilidade de uma ética que tinha como base fundamental o Eu, o indivíduo aparentemente incapaz de frear o avanço da ruptura cultural.

A corrosão desses fundamentos propiciou ao ocidente do século XX remover impedimentos e justificativas morais que não fossem convergentes a ideia de domínio e eficácia militar. A modernidade que durante os séculos XVI - XIX tinha como sinônimo a razão como absoluto e o progresso, na primeira metade do século XX o ocidente caminhou definitivamente para os braços de um período regido por uma tecnocracia totalitária. Os ideais de igualdade, fraternidade e liberdade que antes iluminavam a razão moderna não tinham tanto poder de convencimento e união em um mundo politicamente fragmentado, polarizado e unilateral.

A corrosão, a desvalorização, a morte do Sentido. A falta de finalidade, de resposta ao “porquê”. Os valores tradicionais depreciam-se; princípios e critérios absolutos dissolvem-se. A bússola, que outrora nos orientava, apesar das crises, das rupturas, das ilusões, da substituição frénetica de rotas, explodiu em nossas mãos. A vertigem subverte pensamento e ação. Filosofia, arte, política, moral; a cultura, a sociedade, as crenças, as instituições, tudo é sacudido, posto radicalmente em discussão. A superfície, antes congelada, das verdades e dos valores tradicionais está despedaçada e torna-se difícil prosseguir no caminho, avistar um ancoradouro. (PECORARO, 2007, p. 5).

Estes dados nos clareiam a dimensão conceitual desse momento que o ocidente e por consequência as demais partes do planeta sentiram de diferentes maneiras seus impactos e os efeitos oriundos dessa crise humanística. Como

---

<sup>8</sup> Dmitry Pisarev, é um dos grandes percussores das revoluções de contracultura na Rússia Czarista. Albert Camus identifica o escritor e crítico social como um dos intelectuais que rejeitou toda a tradição: “Ao negar tudo aquilo que não é autossatisfação, Pisarev declara guerra à filosofia, à arte, – julgada absurda –, à moral mentirosa, à religião e até mesmo aos costumes e à polidez. Ele constrói a teoria de um terrorismo intelectual que faz pensar no dos nossos surrealistas.” (CAMUS, 2018, p. 206).

salientam Manfredo e Pecoraro as primeiras estas são as primeiras fissuras que se apresentam no tecido valorativos do ocidente. Os sistemas filosóficos que desde Platão a Hegel fundamentaram a representação conceitual do homem ocidental foram cooptados em um movimento de destruição ou deturpação por vários movimentos nacionalistas que de forma embrionária alimentaram os movimentos do fascismo/nazismo que marcariam a supremacia da tecnocracia sobre a vida humana.

Desta forma essa dissertação irá buscar apresentar a perspectiva de dois grandes autores, Albert Camus e Emmanuel Levinas, que viveram e produziram suas obras em meio a todo esse movimento e vivenciaram de forma muito particular os horrores da guerra e do fascismo. E legaram obras ao ocidente que tinham como objetivo lançar luz sobre esse momento obscuro do século XX.

## 2.1 NIILISMO COMO CONCEITO E RUPTURA

O niilismo é o fenômeno que se apresenta disseminado de forma bastante ambígua na história da filosofia. A negação tem inúmeras faces e sua pluralidade justamente confere sua ambiguidade. Entretanto como será discutido a seguir as dimensões finais do fenômeno da negação está intimamente ligada a forma como o último século se utilizou de sua tendência negativa diante da contestação do modo de vida e da cultura até então tida como normativas. Desta forma resta lançar luz sobre questões que acompanham está reflexão: qual a recepção do niilismo nos movimentos artísticos e filosóficos pré- crise, como o niilismo está relacionado à crise do humanismo?

Albert Camus em seu ensaio filosófico *O homem revoltado (1951)*, Tem como objetivo discorrer sobre dois temas fundamentais para o seu tempo: a) o homicídio legitimado e b) a revolta. Esses dois pontos do ensaio do autor franco-argelino se apresentam como duas questões relevantes para a reflexão ética e a política do pós-guerra. Pois elas estão relacionadas diretamente aos sintomas da crise ética que estamos analisando nessa dissertação. Porquanto o autor deseja também de certa maneira através do seu ensaio, reconstruir qual o caminho percorrido pela proposta original de humanismo inaugurada pelos modernos aos campos de trabalho forçado e de extermínio que cravaram a

derrocada da liberdade e da igualdade símbolos da revolução francesa<sup>9</sup>. Para isso o autor reestrutura a história da negação do ocidente. Tal esforço é auxiliado por autores como Nietzsche e os clássicos russos como iremos trabalhar em breve.

A disposição do autor por essa investigação demonstra como o humanismo ocidental experimentava um tempo de profunda instabilidade, e as feridas abertas pelo totalitarismo ainda estavam expostas para todos. Com o agravamento de um mundo fragmentado entre duas nações opostas, com centenas de mortos para dar conta, era necessário distinguir com honestidade e clareza quais fenômenos foram responsáveis por fomentar transformações profundas em uma Europa antes e depois das guerras. Para que assim pudéssemos alegar a culpa ou a inocência dos atos dos homens.

A pergunta que despertava a inquietação ao autor não era se o homem pode deixar de matar. A questão era se podemos encontrar justificativas para legitimar esse homicídio. *“Eram tempos em que o crime se enfeitava com as vestes da inocência...”* (CAMUS, 2018a, p.14). Camus entende que *seu tempo*, ou seja, grande parte da intelectualidade francesa, e o próprio ocidente estavam mergulhados em um sim a morte. Seja as duas guerras mundiais, seja as tensões revolucionárias do pós-guerra. O seu tempo tinha encontrado nos crimes lógicos uma justificativa para promover a destruição em massa em nome de algum objetivo absoluto.

O propósito deste ensaio é, uma vez mais aceitar a realidade do momento, que é o crime lógico, e examinar cuidadosamente suas justificativas: trata-se de uma tentativa de compreender o meu tempo. Pode-se achar que uma época que em cinquenta anos desterra, escraviza ou mata setenta milhões de seres humanos deve apenas, e antes de tudo, ser julgada. Mas, também é necessário que a sua culpabilidade seja entendida. (CAMUS, 2018a, p. 14).

Se, portanto, rejeitamos o assassinato como legítimo e cobramos sua justiça, ainda seremos capturados pela imagem de um ocidente que antes foi berço do humanismo e que se converteu no ocidente dos grandes massacres sistemáticos. Como as grandes reflexões éticas que vinham sendo trabalhadas desde a obra aristotélica, as tabuas da lei, os imperativos categóricos e uma

---

<sup>9</sup> Cf.: CAMUS, 2022a, p. 36

vasta gama de princípios afirmativos puderam ser silenciados por um período de carnificina e de morte industrial.

Como os homens que em um tempo carregavam as flamulas da liberdade, da igualdade e da fraternidade silenciaram frente aos campos de concentração e seus crematórios. E, como silenciavam diante da opressão agora disfarçada com as vestes da liberdade. Camus compreende que algo se perdeu na trajetória do ocidente e busca jogar luz sobre esse processo de deterioração.

A reflexão que se debruça sobre as questões do *homicídio legitimado* e da ruptura ética tem como ponto de partida um aspecto que para o autor se destaca na história recente do ocidente: *A negação absoluta*.<sup>10</sup>

Se não se acredita em nada, se nada faz sentido e se não podemos afirmar nenhum valor, tudo é possível e nada tem importância. Não há pró nem contra, o assassinato não está nem certo nem errado. Podemos atizar o fogo dos crematórios, assim também podemos nos dedicar ao cuidado dos leprosos. Malícia e virtude tornam-se acaso ou capricho (...). Se nada é verdadeiro nem falso, bom o mau, a regra será mostrar-se o mais eficaz, que dizer o mais forte. O mundo não estará mais dividido em justos e injustos, mas em senhores e escravos. Desta forma, não importa para que lado nos voltemos, no amago da negação e do niilismo, o assassinato tem lugar privilegiado. (CAMUS. 2018a, p. 16).

O niilismo representava para o autor franco-argelino uma realidade enraizada no seu tempo. Um enraizamento que durante séculos se dedicou na corrosão e na contramedida de uma realidade fundamentada por inúmeras correntes de pensamento filosófico<sup>11</sup>. O argumento que se apresenta na estrutura do ensaio aponta para um processo histórico-filosófico de rupturas no tecido valorativo do ocidente que chega no século XX com força suficiente para negar o próprio homem através da ideologia<sup>12</sup>.

Por um momento se faz necessário explorar paralelamente o niilismo nos rudimentos do conceito, no seu processo metodológico de ruptura valorativa. Pois, não seria suficiente para compreender o peso do niilismo para o ocidente

---

<sup>10</sup> Camus utiliza o termo negação absoluta no ensaio *O homem revoltado* (1951) como uma forma de expressar a radicalização que o niilismo tinha alcançado no seu tempo. Aparentemente ele ignora a ambiguidade pela qual o fenômeno era retratado por outros intelectuais como Nietzsche por exemplo e deseja tratar o fenômeno como uma força puramente nociva para a sociedade e a cultura ocidental.

<sup>11</sup> Cf.: CAMUS, 2018, p.15

<sup>12</sup> Cf.: CAMUS, 2018, p.353



se tomássemos separadamente a *negação* apenas por um viés etimológico, ou pensar o *nada* como fruto de um fenômeno isolado de movimentos culturais, ou ainda sugerir uma presença discreta nos subsolos dos movimentos políticos alienantes; a imagem que se forma do niilismo como um problema real, necessita que o vejamos como a negação absoluta age nessas três dimensões.<sup>13</sup>

Como já foi apontado anteriormente o niilismo tem sua raiz etimológica no verbete latino “*nihil*”, ou seja, “nada” o termo anuncia uma postura de negação, de nadificação. O nada está presente na história da filosofia hora com forma ativa de contestação de um dogma, ou doutrina específica. Entretanto essa postura ativa de negação apontava para uma substituição ou atualização de um conceito ou um valor. Esse posicionamento de contracultura ativa, era considerada uma força motriz, para a mudança dos eixos do pensamento ocidental visando uma renovação conceitual por parte de uma grande leva de filósofos<sup>14</sup>. Ao que parece esse era o intuito de alguns filósofos russos como Herzen<sup>15</sup> que em um primeiro momento acreditava, que a ruptura conceitual proporcionada pelo niilismo, significaria uma possibilidade real de promover uma renovação para o futuro<sup>16</sup>. Essa possibilidade de criar uma possibilidade de um futuro esperada por esses intelectuais corresponde aos desejos de transformação da estrutura social da Rússia czarista.

Segundo o registro de Camus, em *O homem revoltado* (1951), é de Herzen a frase: “*Aniquilar o passado é engendrar o futuro*”<sup>17</sup>. Vale salientar que essa postura de buscar uma transformação sociocultural através da negação, defendida pelo filósofo russo ainda não compreende a dimensão virulenta que o niilismo tomaria conforme fosse se alastrando pela cultura e pela produção intelectual ocidental. Há nesse primeiro momento no pensamento de Herzen a ideia da ambiguidade do niilismo em sua postura de contestação para a criação de um novo valor, de um novo mundo. Contudo é em um segundo momento que

---

<sup>13</sup> Rossano Pecoraro na obra *Nilismo* (2007) define o niilismo como um fenômeno de ramificações diversas. Em uma análise histórica de movimentos artísticos e filosóficos o autor aponta para um trajeto controverso do niilismo em seu caráter de ambiguidade e de sua virulência apresentando os primeiros sinais na negação no sofismo de Górgias até Vattimo Essas dimensões plurais representa de certa forma a própria história do ocidente.

<sup>14</sup> Cf.: CAMUS.2018a, p. 204

<sup>15</sup> Aleksandr Ivanovitch Herzen, foi um filósofo, escritor, jornalista e político russo. Conhecido como o pai do socialismo russo, é considerado como um inspirador do clima político que conduziu à emancipação dos servos, em 1861.

<sup>16</sup> Cf.: VOLPI. 2012, p.40

<sup>17</sup> Cf.: CAMUS. 2018a, p. 205

Herzen percebe o potencial destrutivo que a nadificação estabelece no núcleo de sua ação. Segundo Franco Volpi em um registro dos textos do filósofo russo ele pondera sobre a natureza degradante do niilismo:

Evidentemente, se por niilismo entendermos o inverso da criação, ou seja, a redução dos fatos e das ideias a nada, num cepticismo estéril, num soberbo não fazer nada, numa desesperança que leva à inércia, nesse caso os verdadeiros *niilistas* jamais se encaixarão nessa definição e um dos maiores será I. Turgueniev, que atirou contra eles a primeira pedra, e talvez seu filósofo preferido Schopenhauer (...). Quando Bakunin desmascarava os professores de Berlim e os revolucionários parisienses de 1848, condenando a timidez dos primeiros e o conservadorismo dos segundos, ele era um niilista perfeito. (...) Quando os *petrasevcy* foram mandados aos trabalhos forçados por “desejarem abolir todas as leis humanas e divinas e destruir as bases da sociedade” (...) eles eram niilistas. (VOLPI, 2012, p. 40).

O que constata na mudança de postura de Herzen, neste segundo momento, é a compreensão do movimento de ascendência do niilismo que partia de uma postura filosófica que buscava a transformação conceitual, a partir da negação de uma tradição já estabelecida no status quo da cultura e da política, para uma forma de cultura popular e movimento político ativo, que no processo de ruptura da tradição resultaria em uma impossibilidade de criação de um futuro. Ele compreendeu a virulência que a nadificação carrega justamente quando percebeu que na forma mais radical do niilismo, nada pode se sustentar, ou germinar além da destruição estéril da cultura na sua forma mais geral. Ele prossegue ainda em seus ensaios:

O niilismo de então ampliou-se, e tomou consciência mais clara de si mesmo, tornou-se, parcialmente, uma doutrina, acolheu muita coisa da ciência e despertou homens de ação, com muita energia e notável talento (...), tudo isso é indiscutível. Mas não trouxe princípios novos. (VOLPI, 2012, p. 41).

As palavras do filósofo russo parecem coincidir com os diagnósticos que o próprio Camus irá apontar no decorrer da sua obra. O niilismo não pode gerar princípios e limites para ação, ele é a própria impossibilidade de criação. Pois, removendo qualquer valor ético, moral e apagando-se as luzes sob as ações dos

homens tudo é permitido<sup>18</sup>. Como pontua Camus em *O homem revoltado* (1952), “com este tudo é permitido começa realmente a história do niilismo contemporâneo”<sup>19</sup>. Desta forma o matar, pode ser justificado sem maiores culpas ou consequências<sup>20</sup>. Entretanto antes que possamos adentrar sobre essas questões explícitas entre homicídio e niilismo absoluto, se faz necessário apontar ainda, algumas evidências que remontam o enraizamento do niilismo como método e prática política.

Mesmo Herzen apresentando os primeiros diagnósticos acerca dos efeitos do *niilismo*, não é dele a progenitura do termo, ou o papel de maior divulgador do fenômeno. Ele lega que o primeiro “lançar de pedras” foi I. Turgueniev<sup>21</sup>. Em sua obra *País e filhos* (1862) onde o conceito e método de um niilismo disruptivo e radicalizado aparece e se populariza pelo ocidente. Camus também credita a Turgheniev a criação do termo niilismo, apontando para Bazarov, o personagem principal da obra do romancista russo como o modelo, e a referência para todos os que professavam o niilismo como conduta. Expressa Camus:

O niilismo dos anos 1860 começou, aparentemente, pela negação mais radical possível, rejeitando qualquer ação que fosse puramente egoísta. Sabe-se que o próprio termo “niilismo” foi inventado por Turgueniev no romance País e filhos, cujo herói, Bazarov, era o retrato fiel desse tipo de homem. Pisarev, ao escrever a crítica desse romance, proclamou que os niilistas reconheciam Bazarov como seu modelo. “Nada temos para nos vangloriarmos”, dizia Bazarov, “a não ser a estéril consciência de compreender, até um certo ponto, a esterilidade daquilo que existe.” (CAMUS. 2018a, p. 205).

A crença da paternidade de Turgueniev ao termo niilismo não é incomum. Entretanto argumenta Volpi que o trabalho de Turgueniev não foi o de

---

<sup>18</sup> Esta permissividade que a expressão mais radical do niilismo emprega a ação humana também se destaca na obra de outros escritores da época. No romance Irmãos Karamázov de Dostoiévsk a personagem Ivan Karamazov expressa a máxima: “se não há Deus e não há imortalidade da alma, então tudo é permitido”, Nietzsche por sua vez em sua obra *Assim falava Zaratustra* (1885), na *Genealogia da Moral* (1887) expressa algo semelhante: “Nada é verdade, tudo é permitido”. Não resta dúvidas sobre a proximidade entre os três autores e ao que parece eles convergem no diagnóstico que a ausência de um referencial, um valor corrobora para o distanciamento da ação da responsabilidade. (Cf.: CAMUS, 2018a, p.100-101)

<sup>19</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 83

<sup>20</sup> Cf.: CAMUS. 2018a, p. 17

<sup>21</sup> Ivan Sergeiévitch Turguêniev foi um romancista, poeta, escritor de contos e novelas, tradutor, dramaturgo e divulgador da literatura russa no Ocidente. São os textos de Turguêniev que ganham bastante espaço por toda Europa. A tal ponto que seu romance *país e filhos* é lido por grandes nomes da intelectualidade europeia da época como por exemplo Nietzsche.

cunhar o termo<sup>22</sup>, mas de popularizá-lo no ocidente<sup>23</sup>. É, justamente essa ação de popularizar o niilismo, enraizando seu conceito de ruptura nas mais variadas camadas da sociedade russa e exportando também para o restante do ocidente que Turgueniev é creditado por esse primeiro movimento de enraizamento do niilismo na cultura e na política. Pois os conceitos e diálogos expressos pelos personagens do romance *País e filhos* (1862) apontam para a destruição sistemática da tradição, em prol de uma ebulição de uma sociedade lançada em direção ao Herzen tinha alegado: um mundo onde não há possibilidade de criação.

O niilismo expresso por Turgueniev em seu herói niilista na obra *País e filhos* encontrou espaço nas tensões políticas que se difundiam na Rússia do século XIX. A sociedade que já vivia uma crise política e social recebe o romance como um impulso a convulsão de uma sociedade marcada pela desigualdade, opulência da nobreza e dos avanços da modernidade que pareciam se chocar com a tradição. Bazarov representa esse impulso de contestação e destruição dos fundamentos valorativos, entretanto sem apontar para nada além do vazio<sup>24</sup>. O escritor russo comenta em uma autobiografia os efeitos que sua obra tinha provocado. Esse relato parece corroborar com o peso das críticas que o romance recebeu de parte da intelectualidade russa da época; Turgueniev escreve:

Não vou me estender sobre a impressão que essa narrativa causou. Direi apenas que, ao voltar a São Petersburgo, no mesmo dia do famoso incêndio do Apraksinski Dvor (prédio grande do mercado da cidade), a palavra “niilista” estava na boca de todo mundo, e a primeira coisa que ouvi do primeiro conhecido que encontrei na Neva (avenida principal de São Petersburgo) foi: “Vejam o que fizeram seus niilistas! Incendiaram São Petersburgo!”. (VOLPI, 2012, p.12).

---

<sup>22</sup> Pegoraro também aponta outra gênese para o termo *niilismo/niilista* anterior a Turgueniev: “As primeiras ocorrências do termo remontam à Revolução Francesa quando foram definidos como “*niilistas*” os grupos “que não eram nem a favor nem contra a Revolução”. Um membro da Convenção, barão de Cloots, declarou no seu discurso de 26 de dezembro de 1793 que “a República dos direitos do homem não é nem teísta nem atéia, é niilista”. De todo modo, e para além das indicações etimológicas e lexicográficas, o primeiro uso propriamente filosófico do conceito é localizado no final do século XVIII — em meio aos debates e as controvérsias que caracterizam a fundação do idealismo”. (PECORARO, 2007, p. 5).

<sup>23</sup> Cf.: VOLPI. 2012, pp. 11-15

<sup>24</sup> Bazarov expressa a radicalidade de seu niilismo no diálogo: “Princípios não existem absolutamente, será que você não percebeu isso até agora? Só existem sensações. Tudo depende delas. (...) Eu, por exemplo: adoto uma atitude de negação por causa da sensação. Tenho prazer em negar, o meu cérebro está constituído deste modo, e basta!” (TURGUÊNIEV, 2004, p. 195).

Os incêndios que se formaram a partir dos movimentos niilistas se alastrariam por todo ocidente como uma nova forma de contracultura e política. O que começou apontando para um desejo de transformação se converteu em um método eficiente de negação indo das abstrações mais distantes do cotidiano, até os valores mais próximos do dia a dia dos homens. Essa radicalização entre o niilismo como um movimento que se enraizava pela produção intelectual até aos ciclos mais íntimos da política russa ilustra o caminho para a revolução que mudaria profundamente a história do ocidente<sup>25</sup>. O niilismo intelectual se infiltraria no socialismo e no seu trabalho de mover as forças dos homens contra tudo aquilo que se considerava tradição burguesa e seus valores.

Podemos destacar, ainda como agentes difusores desse período onde o niilismo transcende a literatura de Turgueniev e é apropriado pelos movimentos políticos as figuras de Tchernucheviski<sup>26</sup> e Bakunin<sup>27</sup>. Volpi, comenta que Tchernucheviski propunha a completa abolição das convenções e das tradições russas, protegidas pela aristocracia e um retorno a um comunitarismo agrário onde o direito da posse fosse abolido, uma comunidade construída por uma base. O autor, foi preso aos 34 em 1862 e enviado aos campos de trabalho na Sibéria, sendo liberto em 1888, pouco tempo antes da sua morte<sup>28</sup>.

As repressões contra os niilistas por meio do Czar, promoveram a sobrevida dos movimentos niilistas e revolucionários depois da prisão de Tchernucheviski e de outros agitadores. Bakunin por sua vez, destaca Volpi, adotou uma postura ainda mais radicalizada e se autoproclama “fundador do niilismo e apóstolo da anarquia”. Bakunin reúne em sua compreensão de niilismo a radicalização da negatividade, ideias anarquistas e utópicos-libertarias<sup>29</sup>. Percebia na figura do Estado a raiz da opressão e a coluna das tradições. Por tanto defendia a destruição completa do Estado e defendia a liberdade de todos.

---

<sup>25</sup> Cf.: VOLPI, 2012, p. 37

<sup>26</sup> Nikolai Gavrilovitch Tchernuchevski (1828 – 1889), foi um escritor revolucionário russo, filósofo materialista, crítico, e socialista. Autor da do romance *Que fazer?* (1862), obra que influenciou diretamente Lenin.

<sup>27</sup> Mikhail Aleksandrovitch Bakunin, (1814 – 1876), foi um teórico político, sociólogo, filósofo e revolucionário anarquista. É considerado uma das figuras mais influentes do anarquismo e um dos principais fundadores da tradição social anarquista.

<sup>28</sup> Cf.: VOLPI, 2012, p. 38

<sup>29</sup> Cf. VOLPI, 2012, p. 39-40

Para Camus as tensões promovidas pelos movimentos niilistas produzem um método de negação único e assumem uma postura conflituosa com a sua própria natureza. Na medida que os niilistas se aproximam do socialismo e adotam do socialismo a ideia de um mundo futuro de unidade. Entretanto para construção desse mundo era necessário a implosão da velha sociedade aristocrática e burguesa e seus valores. Camus percebe a ingenuidade de tamanha contradição por parte deles. Pois esses niilistas que ergueriam as armas contra a tradição também fariam o mesmo para os homens em nome do seu apostolado contraditório.

É, no entanto, ao resolverem fazer da razão mais tacanha um artigo fé que os niilistas darão a seus sucessores um modelo. Eles não acreditavam em nada, a não ser a razão e no interesse. Mas, em vez do ceticismo, escolhem o apostolado, tornando-se socialistas. Está é a sua contradição. Como os espíritos adolescentes, eles sentiam ao mesmo tempo a dúvida e a necessidade de crer. Sua solução pessoal consiste em atribuir à sua negação a intransigência e a paixão da fé. (CAMUS. 2018a, p. 207).

Quando indiretamente Turgueniev popularizava Bazarov, seu herói niilista, como um modelo para uma geração que estava em conflito com o passado. Ele em um movimento duplo apreende em seu texto um sentimento geral do século, e dá a intelectualidade uma imagem, e um método para que o passado fosse suplantado<sup>30</sup>. Quando as rupturas valorativas ganham dimensões irrefreáveis o niilismo de *País e filhos* (1862) torna-se uma sombra diante do novo método de negação: a revolução

A revolução dos princípios mata Deus na pessoa do seu representante. A revolução do século XX mata o que resta de Deus nos próprios princípios e consagra o niilismo histórico. (...) Os pensamentos que pretendem condizer nosso mundo em nome da revolução tornaram-se na realidade ideologias de consentimento, não de revolta. Eis por que nosso tempo é a era das técnicas privadas e públicas de aniquilação. Obedecendo ao niilismo, a revolução voltou-se efetivamente contra suas origens revoltadas. O homem que odiava a morte e o deus da morte, que não tinha mais esperança na sobrevivência pessoal, quis libertar-se na imortalidade da espécie. Mas, enquanto o grupo não dominar o mundo, enquanto a espécie não reinar, ainda é preciso morrer. (CAMUS. 2018a, p. 318 – 319).

---

<sup>30</sup> Cf.: CAMUS.2018a, pág. 206

É na solidificação de uma ideia de revolução herdeira dos movimentos niilistas que presenciamos os primeiros sinais de uma ordem política ideológica que se constituía como uma ação racional para destruição do mundo burguês e seus valores e a construção de um novo marco, de um novo mundo. Entretanto como já havia sido percebido por Herzen, e acentuado por Camus essa ambiguidade que o niilismo em certo sentido carregava: o destruir para criar, não se sustentava nessa postura radicalizada. E, justamente a experiência da revolução se adequou a experiência última da negação que é o apagamento do homem, ou, a destruição do homem em nome de um ideal abstrato. Essa dinâmica irá retornar em nossa argumentação quando analisarmos esse apagamento do homem na indiferença e na violência totalitária.

Vale ressaltar que o êxito literário de Turgueniev exportou para todo ocidente essa experiência niilista, trabalhado em seus personagens conceitos. E, na filosofia alemã o grande diagnóstico da decadência dos valores ocidentais está registrado também no pensamento de F. Nietzsche. Julgamos importante além de compreender a íntima relação dos movimentos niilistas russos e a revolução política, também compreendermos como o fenômeno foi percebido em outras partes da Europa, em outros centros produtores de conhecimento da época. Dessa forma o pensamento nietzschiano surge na cena filosófica como um diagnóstico cirúrgico de como a crise cultural gradualmente se aprofundaria no cotidiano ocidental<sup>31</sup>.

Mesmo que o termo niilismo tenha ganhado um espaço maior nas obras tardias de Nietzsche, ele identificou os sintomas do fenômeno e lhe dedicou uma crítica contundente. Ao investigar a origem do fenômeno niilista, Nietzsche tece uma análise sobre a moral investigando da antiguidade à modernidade os sintomas do que se identificou como *niilismo passivo*. A investigação sobre a moral, pela ótica nietzschiana revelou que os sintomas do niilismo estavam presentes em Sócrates, Platão e nos fundamentos do cristianismo. E, por conseguinte estava enraizada nos fundamentos da cultura ocidental. E, esse *niilismo passivo* se manifestava na vontade de suprimir o mundo da vida, a realidade por um mundo idealizado, por uma transcendência. Em nome de uma idealidade (nada), se negou o mundo e suas pulsões. Em *o Crepúsculo dos*

---

<sup>31</sup> Cf.: VOLPI, 2012, p.44

*Ídolos, ou como se filosofar com o martelo (1889)*, Nietzsche expressa essa vontade de negação ainda tímida na cultura:

Fabular sobre um “outro mundo distinto deste não tem absolutamente qualquer sentido, pressupondo que em nós não domine um instinto de calúnia, apequenamento, suspeita da vida: nesse último caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma outra vida, de uma vida “melhor”. [...] dividir o mundo em “verdadeiro” e “aparente”, seja da maneira como o fez o cristianismo, seja da maneira como fez Kant (no final das contas, um pérfido cristão) é apenas uma sugestão de *décadence*, - um sintoma de vida declinante... (NIETZSCHE, 2014, p. 30).

A *décadence*, como era chamada pelo autor, a decadência dos valores ocidentais ganha sua máxima e difundida expressão quando em *Gaia, a ciência (1882)* o filósofo declara a morte do Deus ocidental. Além da controvérsia de tamanho enunciado ele ainda indica o autor de tal crime: o próprio ocidente. O assassinio do divino, em Nietzsche não configura uma negação da existência ontológica da divindade, mas sim, a negação da referência transcendente que sustentava os valores morais do ocidente até então. Em artigo sobre a relação do pensamento nietzschiano e o niilismo, Clemir Luís Araldi apresenta considerações relevantes para a compressão do impacto do diagnóstico de Nietzsche à cultura ocidental.

O evento fundamental da modernidade é a Morte de Deus. Em Nietzsche, a Morte de Deus não tem significação de um enunciado metafísico sobre a existência ou não de um ser superior. O anúncio do homem louco, “Deus está morto” (Gott ist tot), tem o significado de um abalo cósmico, de uma perda total de sentido, de toda finalidade, ocasionados pelo afastamento da fonte divina dos valores (compreendida como o sol na tradição platônica) que forneciam um sentido ao mundo. A morte de Deus não é um evento fortuito, sem qualquer concatenação com a história da moral; ao contrário, é um evento longamente preparado e necessário no processo de moralização do mundo, que por fim anula o dualismo entre mundo sensível e mundo suprassensível. Assim, a constatação da morte de Deus leva à radicalização do niilismo. (ARALDI, C.L., 1998, p. 77).

Essa radicalização do niilismo destacada na máxima nietzschiana pela morte de Deus, apresentam uma das múltiplas caracterizações do fenômeno da



radicalização niilista<sup>32</sup>. Essa radicalização supera a ideia do niilismo como um processo puramente natural da história, da cultura que corroborava para uma renovação dos valores morais do ocidente<sup>33</sup>. Para o filósofo a radicalização da negação, o *niilismo ativo*, a negação absoluta coloca em cheque a possibilidade de que os valores sejam transformados, renovados ou criados. A despeito do que desde o platonismo até Hegel acontecia como um movimento espontâneo da cultura, onde um sentimento de um *niilismo passivo*, ou seja, reativo que se movia em torno de uma contestação da ordem vigente, da autoridade de um sistema moral, a modernidade enfrentava aos olhos de Nietzsche uma destruição sistemática do próprio mundo como possibilidade de gerar valores morais.

A ruína dos valores é o enunciado do aniquilamento da cultura, da razão e das forças que possibilitariam a transformação de um valor em outro, de um sentido para outro<sup>34</sup>. A crise moderna era uma crise tipificada pelo apagamento de qualquer elo positivo e pela imposição da impossibilidade de criar o novo, o bom o justo. A desconstrução do mundo era a desconstrução do próprio valor do homem. Se a filosofia nietzschiana foi fundamentada numa defesa vitalista da vida, da transformação do valor do homem e do seu poder de criar valores e uma moral que elevasse a dignidade da vida humana. O niilismo ativo, ou a *negação absoluta* na sua radicalização cumpria o papel oposto e deletério. Ele lançava os valores, o mundo e o próprio homem em um precipício onde não haveria possibilidade de criação. Diz Nietzsche em *Genealogia da moral* (1887):

E precisamente nisso está o destino fatal da Europa – junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto? ... estamos cansados do homem. (NIETZSCHE, 2009, p. 35).

---

<sup>32</sup> Podemos acompanhar a partir dos diagnósticos de Nietzsche e os de Camus o desenvolvimento dessa radicalidade do niilismo. No filósofo alemão o niilismo ainda é uma expressão de contestação da cultura e em certo sentido voltado para a vida do indivíduo. Como se esse niilismo ainda estivesse investindo nas questões da existenciais do indivíduo. Em Camus, o niilismo já se revela como assassinato, homicídio e genocídio. A radicalidade do niilismo se revela na destruição do mundo e dos homens em sua aspiração ao nada. Camus alega que o pensamento que leva ao consentimento do suicídio libera também a indiferença pela destruição do outro. (Cf.: CAMUS, 2018a, p. 17)

<sup>33</sup> Cf.: VOLPI, 2012, p.62

<sup>34</sup> Cf.: PECORARO, 2007, p.11

Esse desgaste do homem denunciado por Nietzsche parece ecoar muito próximo do discurso de Bazarov, em *Pais e filhos* (1862), e também da retórica totalitária que tomará a Europa na primeira metade do século XX<sup>35</sup>. O filósofo prussiano parece ter com muita propriedade identificado a forma final que a crise fragmentaria de referências morais e éticas tomariam. Na ausência de uma referência, na impossibilidade de um valor que proteja e promova a vida, a cultura ocidental abraçou novos meios de destruição e negação. Ao homem restou a cooptação do outro por uma indiferença acentuada pelo mundo tecnocrático e burocrático.

## 2.2 MASSIFICAÇÃO E INDIFERENÇA

A negação dos valores, a negação da cultura que se alastrou pelo ocidente tomou como observamos também a negação do homem. Um novo “modelo de humanidade” começava a ser forjado no coração dos estados nação. Os discursos pró nacionalistas apregoavam uma ideal de exaltação de um humanismo que tinha em seu conteúdo uma essência completamente anti-humanista<sup>36</sup>. Mesmo que o próprio conceito de humanismo nascido no ocidente possa ser interrogado sobre sua abrangência e sua verdadeira capacidade de promover uma defesa da vida humana.

Uma vez desvinculado o homem de suas referências morais ele pode ser convertido através da força da propaganda em uma massa viva alienada da realidade e contra si própria. O segundo sintoma da crise ética do século XX que podemos destacar é justamente o processo de massificação e indiferença promovida largamente pelos novos estados nacionalistas totalitários<sup>37</sup> que se ergueram dos fragmentos políticos e culturais do século.

---

<sup>35</sup> Cf.: VOLPI, 2009, p.61

<sup>36</sup> Esse humanismo anti-humanista é denunciado por Levinas em sua crítica a estrutura totalizante da filosofia ocidental. Em um mundo controverso onde se prega a paz e se semeia guerra, morte e devastação. Para o filósofo essa é a expressão do fracasso do projeto humanista ocidental. Afirma Levinas: “Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afiançam a idéia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si.” (LEVINAS, 1993, p. 83).

<sup>37</sup> Jorge Grespan em artigo sobre *a banalidade do mal*, de Hannah Arendt comenta duas caracterizações para os estados totalitários. Comumente os cientistas políticos tratam os sistemas totalitários como estruturas de poder que tendem a imobilizar a sociedade através de um estado forte e uma ideologia ortodoxa. Arendt acredita que essa definição caberia a qualquer ditadura moderna. Para ela os Estados Totalitários se caracterizam pelo movimento, um

Nessa nova etapa de degradação o ser humano agora estava posto em um lado como consumidor e como mercadoria. É inegável o impacto que as revoluções industriais e o capitalismo promoveram no modo de vida e nos valores que anteriormente sacramentavam as relações entre os povos. Entretanto ninguém mais se utilizou dessa nova condição do que os governos fascistas. O método fascista consistia em um primeiro momento em promover uma guerra cultural para dessa forma através da narrativa se pudesse construir um isolamento alienante da população<sup>38</sup>. Uma vez que a propaganda fascista tomava status de verdade e credibilidade logo toda ideia externa era filtrada inconscientemente pelo discurso hegemônico do estado totalitário. Para uma compreensão mais apurada podemos notar o que diz Hannah Arendt sobre o método de alienação dos governos totalitários em sua obra: *As origens do totalitarismo (1951)*.

Antes de tomarem o poder e criarem um mundo à imagem da sua doutrina, os movimentos totalitários invocam esse falso mundo de coerências, que é mais adequado às necessidades da mente humana do que a própria realidade; nele, através de pura imaginação, as massas desarraigadas podem sentir-se à vontade e evitar os eternos golpes que a vida e as experiências verdadeiras infligem aos seres humanos e às suas expectativas. A força da propaganda totalitária [...] reside na sua capacidade de isolar as pessoas do mundo real. (ARENDR, 2009, p. 402).

Uma vez que o sujeito estava absorvido nessa esfera alienante onde a realidade era filtrada pela ideologia do estado totalitário o mundo poderia com a mesma facilidade ser repartido entre os aliados e os inimigos. O discurso alienado era um discurso normalmente pautado sobre dois fundamentos o medo e a submissão. Entretanto para o sujeito diluído no estado totalitário aceita seu papel subserviente pois ele naturalmente não se sente diferente do estado. Na mentalidade do alienado ele o Estado fascista na figura do seu líder compartilha a mesma identidade. Adorno esclarece as características psicoemocionais dessa relação:

O agitador fascista é usualmente um exímio vendedor de seus próprios defeitos psicológicos. Isso somente é possível devido a

---

dinamismo de destruição para construção de um novo mundo. Essa característica apontada pela autora acrescenta o entendimento que os autores também partilham desse sistema político. Cf.: GRESPAN, 2009, p. 158

<sup>38</sup> Cf.: ADORNO, 2007, p. 138-139

uma similaridade estrutural geral entre seguidores e líder, e o objetivos da propaganda é estabelecer um acordo entre eles, em vez de dirigir à audiência quaisquer ideias ou emoções que não fossem dos próprios seguidores desde o começo. (ADORNO, 2007, p.144).

Esse descolamento é tão severo que é quase impossível que o sujeito perceba que a destrutividade do discurso fascista também o coloca na linha de frente. A alienação fascista pode ser considerada uma hipertrofia do indivíduo absoluto. Cada indivíduo concentra em si o método e o discurso do partido. Como o próprio Benito Mussolini ditador fascista italiano costumava dizer: “Tudo para Estado, nada contra o Estado, nada fora do Estado”. Cada indivíduo se sente diretamente ligado ao líder, ao partido, ao Estado. Uma façanha que o populismo conseguiu promover com êxito. O sujeito alienado se considera único e parte de indispensável para o sucesso da ideologia. No entanto sem perceber que essa disposição alienante o diluí numa eficiente máquina de massificação e destruição<sup>39</sup>. Ao ponto de que não foi comum durante a experiência histórica do nazismo que filhos entregassem país a Gestapo. As ações extremas sempre estavam ligadas a necessidade da ordem, da pátria e do líder.

O fenômeno das massas<sup>40</sup> tem como resultado a impossibilidade da alteridade. Uma vez que todos os sujeitos se identificam como um só com o Estado logo as diferenças são abolidas e o outro não existe como próximo, mas como inimigo. A massificação alienadora que é outra marca da crise ética promoveu justamente a possibilidade da violência, da morte e da destruição em massa serem acolhidas no seio da sociedade como uma ação justificada, uma ação legítima para proteção. Uma vez que a possibilidade da alteridade é substituída pela eficiência tecnoburocrática e um individualismo ideológico. Sobre a massificação expressa também Lévinas em *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo* (1982).

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos

---

<sup>39</sup> Cf.: ADORNO, 2007, p.152

<sup>40</sup> Sobre o conceito Fenômeno de massa explica Arendt: “O termo massa se aplica apenas onde lidamos com pessoas que, ou simplesmente por causa de número ou indiferença ou da combinação de ambos, não podem ser integradas em qualquer organização baseada no interesse comum, como partidos políticos, governos municipais, organizações profissionais ou sindicatos. Potencialmente, elas existem em todo país e formam a maioria daquele grande número de pessoas neutras e politicamente indiferentes que nunca se filiaram a um partido e raramente votam” (ARENDR, 2009, p. 361)

reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível de fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último ato transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecerem nas formas, já plásticas, da epopeia. (LEVINAS, 1982, p. 10).

Para Lévinas, o próprio humanismo do ocidente era contraditório, pois se fundamentava a partir do indivíduo, de Sócrates ao eu “cartesiano” da modernidade o humanismo era marcado pelo indivíduo voltado para si próprio, e não para um outro. O totalitarismo acentua essa contradição fundamental ao estabelecer o outro como o inimigo a ser silenciado. A primeira metade do século XX encara mais uma contradição o século da crise ética é o século do avanço duplo: da ciência e tecnologia e da barbárie.<sup>41</sup> Nesse mundo massificado pelas ideologias, Lévinas compreende o papel expresso pela violência como uma materialização da própria tendência totalizante que já estava disposta na filosofia ocidental, que trataremos com mais profundidade logo mais.

Esse deslocamento do sujeito para o isolamento produzido pela alienação, para uma postura indiferente e totalizante diante do outro, ainda pode ser acompanhado na já referenciada Hannah Arendt em seu livro: *Eichmann em Jerusalém - Um relato sobre a banalidade do mal* (1963). Essa obra nasce do trabalho jornalístico de observação do julgamento de um oficial da SS nazista preso na Argentina. Arendt encontra para sua própria surpresa a figura de Adolf Eichmann, o oficial nazista a ser julgado em Jerusalém. Segundo Arendt onde um se procurava um monstro, a representação de um mal, que fora responsável pelo aniquilamento de milhões de pessoas, segundo Arendt encontrou-se perante todos a figura de um burocrata<sup>42</sup>. Um homem que não representava nada mais diante do tribunal do que um funcionário de uma grande linha burocrática de atividades.

---

<sup>41</sup> As críticas tecidas por Camus em: *A crise humana* (1946) aponta para esse sintoma de transformação do cotidiano do europeu. As relações passaram por um esfriamento, um severo apagamento: “Essa crise também é causada pela substituição do real pela matéria impressa, isto é, pelo crescimento da burocracia. O homem contemporâneo tende mais e mais a colocar entre si e a natureza um maquinário abstrato e complexo que o lança na solidão: somente quando não há mais pão, os cupons “vale um pão” aparecem”. (CAMUS, 2022a, p. 35).

<sup>42</sup> Cf.: ARENDT, 1995, p. 5

Há alguns anos, em relato sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, mencionei a “banalidade do mal”. Não quis, com a expressão, referir-me a teoria ou doutrina de qualquer espécie, mas antes a algo bastante factual, o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente; sua personalidade destacava-se unicamente por uma extraordinária superficialidade. (ARENDDT, 1993, p. 145).

Esses diagnósticos apresentados até esse momento convergem também sobre a capacidade de alienação apática que o discurso totalitário impunha a capacidade crítica dos indivíduos. O oficial Eichmann não se sentia responsável por nada além de cumprir sua função como um oficial, como um trabalhador. Aparentemente incapaz de dimensionar a barbárie orquestrada de a partir de sua função. Não havia nesse homem traço algum além de uma expressão cotidiana da indiferença advinda do cumprimento estrito do seu dever<sup>43</sup>. O cumprimento do dever era um argumento utilizado por muitos membros do partido nazista em seus julgamentos numa tentativa de desviar suas responsabilidades com o genocídio.

A crise se consuma quando esse “homem moderno”, fechado em si mesmo, completamente distante de qualquer ideia de responsabilidade ética pelo outro, o distinto, o que não é totalizado abraçou o progresso bélico e tecnológico como uma virtude oriunda da força. As guerras demonstraram como a psicologia totalitária absorvia a barbárie, o genocídio e a violência como um preço mínimo a ser pago pelo avanço da “humanidade” ou daquele modelo de gestão, daquele modelo de ser humano. Albert Camus referêcia essa disposição com propriedade em uma palestra na universidade de Columbia, no EUA do pós-guerra, em sua palestra intitulada: A crise humana ele define o que considera a face vital da crise a indiferença, a apatia a falência da responsabilidade ética pelo outro:

---

<sup>43</sup> Diz Hannah Arendt ainda sobre Eichmann: “A primeira indicação de que Eichmann tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção apareceu no interrogatório da polícia, quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega.” (ARENDDT, 1993, p. 84).

Sim, existe uma crise humana, porque o abate de um ser humano pode ser considerado com outra coisa além do horror e do escândalo que deveria suscitar, já que a dor humana é aceita como um serviço um pouco entediante, ou mesmo como um abastecimento ou uma obrigação de ficar numa fila para pegar um grama de manteiga. (CAMUS, 2022a, p. 33).

Não há nada no ocidente que represente melhor a falência do humanismo clássico do que esse ocidente que pregava avanço científico, prosperidade econômica e estabilidade enquanto as caldeiras dos campos de Auschwitz, os trens abarrotados de homens, mulheres e crianças cortavam a Europa do humanismo em direção ao extermínio, ou ainda dos campos de trabalho forçado, e no ápice da barbárie tecnológica os bombardeios de Hiroshima<sup>44</sup> e Nagasaki varrendo com sua precisão mortal centenas de vida instantaneamente e outras milhões de fome. Sob os milhões de mortos e desterrados a crise ética do ocidente chega a sua forma totalizante a destruição total do homem pelo homem.

### 2.3 ASSASSINATO LÓGICO E O HOMICÍDIO LEGITIMADO

Nunca faltou na história do ocidente momentos em que se contemplavam grandes demonstrações de violência. Quando exércitos e seus déspotas se arrasavam por campos de batalha em uma deliberada carnificina. Entretanto, nesses momentos a consciência daqueles que seja no calor do acontecimento ou em algum ponto no futuro, não encontrava dificuldade em encontrar no ato do assassinato, na destruição de uma vida um julgamento claro da ação violenta. O código penal define com clareza a distinção entre os crimes premeditados e os crimes passionais. Heathcliff<sup>45</sup>, personagem da obra: *O morro dos ventos uivantes (1847)*, ilustra essa diferença em um ato violento derivado da passionalidade e aqueles que dependem da frieza da premeditação. Não

---

<sup>44</sup> Aronson aponta a postura crítica de Camus a destruição causada pelos bombardeios norte-americanos. A postura de Camus destoava da recepção positiva por parte de alguns intelectuais animados com o avanço científico e bélico. “Camus afirmou que ‘a civilização técnica acaba de alcançar seu último grau de selvageria’”. (ARONSON, 2007, p. 107)

<sup>45</sup> Camus cita o personagem do romance *Emily Brontë*<sup>45</sup>, com o intuito de ilustrar a premissa que em que está sendo disposta a sua argumentação. Heathcliff encarna a persona do desequilíbrio, onde a paixão que sente pela personagem do romance é tão avassaladora que ele destruiria tudo e a todos para consumir sua vontade. Não há nas ações do personagem nada além de uma *hybris* devastadora. Um traço psicológico marcante em personagens do período do romantismo.

havia na sociedade até então dificuldade em afirmar a sentença sobre o dolo de um crime<sup>46</sup>

Entretanto, com o advento das ideologias totalitárias, da forte fragmentação do homem ocidental e de seus valores, e os demais fenômenos que salientamos anteriormente legaram a esse século XX uma deturpação na consciência que julgava o dolo do crime. O século XX inaugurou a categoria do *crime lógico*. Pois, uma sociedade que abraçou a violência como um caminho legítimo acaba por transformar assassinos em juízes. Os crimes praticados pelo Estado, ou em nome do Estado não eram mais categorizados por uma *hybris*<sup>47</sup>, pelo contrário os crimes promovidos pelos Estados eram racionalizados, burocratizados e aparentemente desprovido de *pathos*<sup>48</sup>. Como vimos no exemplo de Adolf Eichmann relatado por Arendt. Como justificar então que o assassinato e o genocídio agora tenham sido elevados ao status da racionalidade?

[...] Mas os campos de escravos sob a fâmula da liberdade, os massacres justificados pelo amor ao homem, pelo desejo de super-humanidade anunciavam, em certo sentido, o julgamento. No momento em que o crime se enfeita com os despojos da inocência, por uma curiosa inversão peculiar ao nosso tempo, a própria inocência é intimada a justificar-se. (CAMUS, 2018a, p. 14).

Para o autor argelino o desafio do seu tempo consistia em parte destituir o crime do seu conteúdo lógico, ideológico que dava a ele um ar de justificação e devolve-lo ao seu lugar natural que é o da repulsa. Não se trata a vista do autor que se pensasse a construção de um mundo onde não houvesse o derramamento de sangue, isso seria impossível. A questão a ser denunciada e corrigida é justamente quando a violência encontra respaldo na racionalidade, na própria filosofia<sup>49</sup>. Não se poderia aceitar viver consciente num mundo onde

---

<sup>46</sup> Cf. CAMUS, 2018a, p.13

<sup>47</sup> *Hybris*: Nome que designa, em grego, toda espécie de desmedida, de exagero ou de excesso no comportamento de uma pessoa: orgulho, insolência, arrebatamento etc. Bastante empregado na filosofia moral, esse termo se opõe a medida, equilíbrio.

<sup>48</sup> O vocábulo *pathos* vem do grego *phatos*, com o significado de sentimento, de sofrimento. Dele originou-se o termo patético, empregado, nos dias atuais, em sentido mais pejorativo do que positivo, sinalizando para algo excessivamente afetado, como o melodrama. Uma abordagem proveitosa do conceito de *pathos* pode ser realizada, por exemplo, com base nos ensinamentos da Retórica e da Poética antigas.

<sup>49</sup> Cf.: CAMUS, 2018, p. 15



peças eram levadas aos campos de trabalho, ou as câmaras de gás em nome da ideologia e não houvesse por parte da consciência nenhum protesto.

Ao contrário do que se apregoava até o século XIX, quando não se assentia ao assassinato como sendo racional ou justificado por um dado sistema – seja ele de ordem moral ou filosófica –, o que marca a era contemporânea, por seu turno, é o crime efetuado pela razão, haja vista que o assassinato moderno necessita de toda uma operação logística para ser executado. Há na sociedade contemporânea, baseada no Estado, uma justificativa, tanto jurídica quanto filosófica, para a implementação do genocídio. (AMITRANO, 2014, p. 39).

O assassinato lógico se basta do silêncio dos homens. Mas como poderiam os homens se calar diante do genocídio moderno? Camus aponta dois caminhos promovidos pela crise ética para que a violência seja utilizada como meio para um fim: a) o medo b) a abstração. Nesse mundo consumido pela guerra o autor compreende o papel do terror para violência. Em artigos publicados no jornal *Combat* por título: *Nem vítimas, nem carrascos*<sup>50</sup> (1948) é expressa justamente como o ocidente foi engolido pela incerteza e pelo medo. Mas o medo, aqui apresentando não é uma descrição de uma reação instintiva a um perigo. O medo aqui é artificial, é promovido, é alimentado<sup>51</sup>. Seja pelas tropas nazistas e o horror das trincheiras, seja pela ideologia soviética ou até mesmo pelo bloco capitalista, e sua intensa propaganda anticomunista, é inevitável dizer que a partir do século XX o medo foi engendrado em larga escala pela política mundial uma técnica.

Esse estado de terror constante de inimigos e tensões serve a um propósito muito desejado pelo Estado: a impossibilidade da reflexão<sup>52</sup>. O terror alimentado esmorece a capacidade crítica, segrega e justifica até as mais

---

<sup>50</sup> Sobre a publicação de *Nem vítimas nem carrascos* Ronald Aronson comenta alguns elementos interessantes que contextualizam a natureza dos artigos publicados: “*Nem vítimas nem carrascos* apareceu no pé da página de abertura do *Combat* entre 19 e 30 de novembro de 1946. Já os títulos dos artigos individuais são dignos de nota: “O século do medo”, “Salvar os corpos”, “O socialismo mistificados”, “A revolução travestida”, “Democracia e ditadura internacionais”, “O mundo vai rápido”, “Um novo contrato social” e “Rumo ao diálogo”. Juntos eles representam um novo credo político. [...] O anticomunismo não violento de Camus rejeitava a Guerra Fria, e o fez com uma clareza e uma constância que outros comunistas gostariam de imitar. Embora tenha justificado que pegasse em armas contra os ocupantes alemães, Camus não justificaria a mesma atitude em relação à União Soviética. Embora ajudando a oferecer ideologia para um dos lados em conflito, Camus jamais se juntaria claramente a este. Seus artigos foram uma reivindicação inicial, e amplamente lida, por uma “terceira via” entre os dois lados que estavam, então, apenas se formando.” (ARONSON, 2007, p. 154-157)

<sup>51</sup> Cf.: CAMUS, 1984, p. 78

<sup>52</sup> Cf.: CAMUS, 1984, p. 79

absurdas ações. Esse mundo de terror também é o mundo onde o diálogo entre pessoas é inviabilizado. Pois uma vez que os homens são postos na equação “nós contra eles” não há possibilidade de diálogo, não há possibilidade de reconciliação. Em seus artigos sobre o discurso fascista, Adorno comenta a capacidade de estabelecer suposições segregacionista “Aqueles, eles” nos discursos dos agitadores sempre histéricos e exóticos<sup>53</sup>. Já Camus argumenta que os europeus perderam um elemento indispensável para a manutenção das relações entre os homens: a confiança entre os homens. Diante do espetáculo da barbárie, diante das escaladas de tensões entre os blocos, diante da carnificina, pela primeira vez na história do ocidente justifica Camus:

Alguma coisa em nós foi destruída pelo espetáculo dos anos pelos quais acabamos de passar. E essa alguma coisa é aquela eterna confiança no homem, que sempre fez crer que poderia receber reações humanas de outro homem falando-lhe a linguagem da humanidade. Nós vimos mentiras, humilhações, assassinatos, deportações, torturas, e nunca era possível convencer aqueles que o faziam de não o fazer, porque eles estavam seguros de si mesmo e porque não se pode convencer uma abstração, isto é, a representação de uma ideologia. O longo diálogo dos homens acaba de terminar. E, bem claro, um homem que não pode ser convencido é um homem amedrontador. (CAMUS, 1984, p. 78).

O segundo elemento que garantia a violência sua legitimidade também no pós-guerra era a substituição do homem real, do homem de carne e osso, pelo homem idealizado a partir da abstração. Quando o termo é utilizado por Camus, está diretamente ligado ao conjunto de ideologias e sistemas filosóficos que sustentavam a ideia da revolução. Esse empenho político empreendido em uma luta promovida em prol de uma sociedade ideal, onde ninguém sabia ou conhecia sua forma exata. Em nome de um mundo “melhor” os homens aceitaram matar os outros, em nome da História os homens aceitaram a aniquilação dos outros<sup>54</sup>. Para Camus, a partir do que nos revela seus artigos e ensaios filosóficos era a forma final daqueles movimentos niilistas que eclodiram na antiga Rússia czarista, se associaram ao socialismo e posteriormente ao

---

<sup>53</sup> Cf.: ADORNO, 2007, p. 150

<sup>54</sup> Cf.: CAMUS, 2018, p. 200 - 201.

stalinismo que após a derrocada de Hitler, continuava em marcha contra o homem, ou pelo menos os que não aceitavam tais procedimentos<sup>55</sup>.

A denúncia promovida em o homem revoltado entra em choque direto com o “marxismo revolucionário” que em nome da História como um absoluto, e de um modelo de homem político totalizante, os partidários, em parte também os intelectuais simpatizantes do *stalinismo* tomaram para si o lugar de juízes, sendo eles direta ou indiretamente carrascos.

O terror não se legitima a não ser que admitamos o princípio: “o fim justifica os meios”. E esse princípio só pode ser admitido se a eficácia de uma ação for considerada um objetivo absoluto, como é o caso, nas ideologias niilistas (tudo é permitido, o que importa é que seja atingido) ou nas filosofias que fazem da história um absoluto. (Hegel, depois Marx: se a meta é a sociedade sem classe, tudo é bom se conduzir a isso). (ARONSON, 2007, p.155).

Essa é argumentação abre o ensaio *O homem revoltado (1951)* e se sustenta por toda a obra. Se a filosofia no seu tempo está sendo usada à serviço dos carrascos, era obrigação dos homens conscientes de suas obrigações com a humanidade, rejeitar esse movimento de redução do valor e significado da vida humana. Camus rejeitou a violência tentando abrir um caminho alternativo ainda no espectro político da esquerda que buscava reformar ao invés de aniquilar. Atualmente essa postura reformista é vista com maior frequência na política global. Entretanto, na década de cinquenta quando Camus define sua posição antistalinista ele inicia uma outra batalha contra os intelectuais que antes estavam com ele desde dos movimentos resistentes a ocupação nazista durante a segunda guerra.

A famosa querela entre Sartre e Camus tinha esse conteúdo argumentativo devemos aceitar a violência como ferramenta de transformação ou devemos rejeitar qualquer tipo de legitimação? O ambiente polarizado e a

---

<sup>55</sup> Ronald Aronson comenta que a descoberta dos campos de trabalho forçado na URSS, o início da guerra entre a coreia do Norte e do Sul promoveram alvoroços dos dois lados. Intelectuais de esquerda e de direita observaram os eventos e se digladiavam. Camus e Arthur Kostler defendiam a denúncia e o rechaçamento dos campos e do stalinismo. Do outro lado Sartre e Merleau-Ponty tentavam equilibrar a crítica a URSS a sua defesa ao comunismo: “Os campos de trabalho forçado maculavam, mas não eliminavam, o lugar progressista da União Soviética no mundo. Esse artigo refletia a complexa atitude de Merleu-Ponty em relação ao comunismo. Ligar seu nome a esse artigo significava que Sartre, se sentindo forçado a escolher, estava inclinado ao comunismo, apesar de tudo. Cf.: ARONSON, 2007, p. 187-189

influência da guerra fria promoveram um grande alcance sobre essa discussão entre os dois filósofos. E, cabe ressaltar que ainda não é um tema encerrado. No fim do debate Sartre saiu fortalecido, Camus com a imagem pública destroçada. Mas o debate sobre a extensão e validade da violência como arma de luta ainda percorre as questões éticas. Anos após a querela entre os intelectuais o próprio Sartre revê a sua posição quanto a união soviética e Camus aos poucos começa a ter sua imagem pública recuperada.

Pois se era inevitável refletir sobre quais as consequências reais para uma sociedade que aceitasse a destruição do outro como meio para um fim, ainda vivemos sobre essa urgência. E não cabe a esse debate a ideia de que se busca uma utopia, um reino pacífico. Também não era o objetivo de Camus sugerir uma nova utopia, como já comentamos, mas definir definitivamente os termos em debate e buscar justamente em meio a realidade do mundo político e material a extensão das consequências práticas para de certos tipos de ação política.

No universo da negação total, pela bomba e pelo revolver, e também pela coragem com que caminhavam para o suplício, esses jovens tentavam sair da contradição para criar os valores que lhes faltavam. Até aqui, os homens morriam em nome daquilo que sabiam ou daquilo que acreditavam saber. A partir daí criou-se o hábito, mais difícil, de sacrificar-se por alguma coisa da qual nada se sabia, a não ser que era preciso morrer para que ela existisse. (CAMUS, 2018a, p. 220).

Pensar em como a violência legitimada por abstrações, por lógicas pode ser comumente aceita pois estão aplanadas pela ideia de um meio inevitável para um fim melhor, nos leva a refletir sobre limite da justamente a fronteira ética que deveria sustentar a defesa da relação cordial entre os indivíduos. O assassinato lógico é a materialização de como a racionalidade pode ser utilizada como arma para aniquilação do próprio ser humano. Não que haja na razão um conteúdo ontologicamente mal. Mas sim, uma estrutura procedimental que permite aos homens o manuseio para fim louváveis ou tenebrosos.<sup>56</sup> Desta maneira a experiência histórica da revolução aceitou esse papel de destruir o mundo e junto com o mundo os homens que se contrapunham a sua lógica. Pois

---

<sup>56</sup> Cf.: CAMUS, 2018, p. 248

nessa religião<sup>57</sup> sem entes transcendentais, a história toma o lugar de absoluto e justificador das ações humanas. Como diz o próprio Camus, por amor ao homem, se permitiu matar o homem.

Pois se é verdade que a história obedece a uma lógica soberana e fatal, se é verdade, de acordo com essa mesma filosofia alemã, que o estado feudal deve fatalmente suceder o estado anárquico, e então as nações ao feudalismo, e os impérios às nações, para que então finalmente se alcance a sociedade universal, então tudo o que serve a essa marcha fatal é bom, e as conquistas da história são as verdades definitivas. E como essas conquistas só podem ser obtidas pelos meios comuns de guerras, intrigas e assassinatos individuais e coletivos, todos os atos são justificados não como bons ou maus, mas como eficientes ou não. (CAMUS, 2022a, p. 37-38).

No coração do assassinato lógico reside a ideia de que a justificativa pela manutenção ou destruição da vida reside na eficiência<sup>58</sup>, no caminho que está sendo construído para alcançar um fim. Nessa lógica absoluta os milhões de mortos nos atos da guerra ou pelas consequências delas são efeitos colaterais ou danos necessários para o mundo que está por vir. A medida que os nihilistas renegaram o reino de Deus, se apequenaram a considerar a destruição deliberada como meio para alcançar sua parúsia materialista.

O movimento revolucionário, no fim do século XIX e no início do século XX, viveu, como os primeiros cristãos, à espera do fim do mundo e da parúsia do Cristo proletário. Conhece-se a persistência desse sentimento no seio das comunidades cristãs primitivas. Ainda no fim do século IV, um bispo da África proconsular calculava que restavam 101 anos de vida no mundo. Ao fim desse tempo viria o reino dos céus, que era preciso merecer sem tardança. (CAMUS, 2018a, p. 275-276)

Vale destacar ainda sobre o argumento da violência legitimada o texto para teatro de autoria de Camus, por nome de *Os justos* (1949), a obra adapta

---

<sup>57</sup> “O comunismo russo, ao contrário, assumiu a ambição, após a morte de Deus, de uma cidade do homem enfim divinizado. Esse nome de revolução, ao qual a aventura hitlerista não pode aspirar, o comunismo russo o mereceu e, embora aparentemente não o mereça mais, pretende merecê-lo um dia, e para sempre.” (CAMUS, 2018, p. 245)

<sup>58</sup> Germano, na tese: O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus, destaca como Camus considerava indispensável refletir sobre o papel da burocratização em vista do desempenho e da eficiência nos governos totalitários: “Camus encontra uma bizarra consonância entre o maquinário burocrático do nazismo alemão pautado pelo regime da eficácia plena, pela lógica das metas de destruição e extermínio, pré-estabelecidas racionalmente e fixadas pelos estrategistas, e a rigidez da planificação dos regimes socialistas capazes de inumeráveis sacrifícios humanos tendo em vista a consolidação absoluta de sua concepção de sociedade.

as tensões entre membros de uma célula revolucionária que dá nome a peça. Os justos, preparam um atentado contra o grão-duque. A primeira tentativa do grupo de assassinar o grão-duque é frustrada, pois um dos revolucionários, Kaliayev, percebe duas crianças na carruagem. A sua negação em executar o grão-duque por causa das crianças entra em choque com a determinação de um dos membros da célula revolucionária Stepan que questionava inúmeras vezes durante a peça o que significava duas crianças diante das vidas de milhares que morreram em nome da opressão.

Os personagens disposto por Camus na sua peça representam a tensão que pairava sobre a intelectualidade do pós-guerra. Qual o limite da ação política? Qual o limite da revolução? Se ela aceita matar em nome da história, da liberdade, da eficiência como foi expresso por Camus na citação acima, o que diferencia ela do crime? Em uma política voltada para os fins, deve-se justificar os meios? Onde podemos assegurar a inocência ou a justiça? Essas são as questões que o autor enfrentará em suas obras e tentara apresentar um caminho para superação dessas questões:

Nesse horizonte, percebe-se a recusa crítica de Camus a qualquer filosofia ou política dos fins como justificativa dos meios, conseqüentemente, seu afastamento do comunismo – tão em voga na intelectualidade francesa na época. Segundo Camus, no stalinismo se encontra o mesmo cinismo imperante do nazismo e fascismo, concebendo-os enquanto um regime pautado no totalitarismo e nas práticas do terror. (AMITRANO, 2014, p. 20).

Estes são os desafios que emergem do século XX. Uma imagem de contradições, violências e destruição. Esses tópicos tomaram como propósito apresentar os problemas diversos que encontramos nesse período do ocidente. Entretanto, a imagem não se restringiu ao século XX, ainda experimentamos muitos dos problemas éticos, políticos e filosóficos que pudemos observar nessa breve leitura e tantos outros que pela limitação objetiva da proposta desse primeiro capítulo acabam por se ocultar.

Pois, mesmo não tendo a possibilidade de tratar a totalidade dos acontecimentos, consideramos que esses aqui apresentados corroboram para uma visão concreta da severidade da crise ética que ainda vivenciamos. Vale salientar justamente esses fenômenos plurais que afetaram os mais diversos campos da vida ocidental. Pensar que justamente nos efeitos nocivos do niilismo,

na massificação e na violência legitimada servem para compreendermos o local de onde parte a reflexão disposta nessa dissertação.

Os diagnósticos apresentados pelos autores apontam para uma urgência. E, essa urgência consiste no resgate de uma disposição humana e a superação dos problemas que ainda nos afligem seja de maneira explícita como a violência, o abuso do autoritarismo, e de forma mais discreta a indiferença, a apatia que corta as vielas e grandes metrópoles. A urgência cobra da consciência uma postura clara frente a essas questões. Uma vez desvelado os sintomas da doença resta buscar alternativas para sua solução e resposta.

### 3 LEVINAS: O PARADIGMA ÉTICO DA ALTERIDADE

O primeiro capítulo desta dissertação representou um esforço de apresentar o terreno onde este primeiro paradigma se apresenta e a atua. Reconhecendo os limites que são impostos buscaremos apresentar a partir deste capítulo um recorte sobre certos aspectos que julgamos serem indispensáveis na superação das consequências da crise demonstrada anteriormente. Como foi perceptível estruturamos a denúncia dos fenômenos filosóficos, políticos e culturais da crise do modelo ético, buscando sedimentar um caminho que nos possibilitaria apresentar os dois paradigmas que nos propomos a apresentar. E justamente, na tentativa de oferecer ferramentas conceituais e reflexões para o enfrentamento dos dilemas já mencionados. Aqui encontraremos no pensamento levinasiano que parece ser um movimento duplo para a solução das questões: análise crítica da tradição filosófica e ressignificação da ética.

Seja por sua biografia, seja por sua forma original de perceber os dilemas culturais do ocidente, Levinas<sup>59</sup> legou para todos nós uma obra que estabelece uma inversão no modo como a filosofia ocidental percebe o Eu, e o Outro<sup>60</sup>. Longe de buscar uma objetificação ou uma simples categorização do homem em um esquema universal o filósofo lituano propõe um caminho novo e heterodoxo para encerrar a ética ocidental. Sobre essa questão, Pivatto nos esclarece um aspecto importante do caminho que Levinas deseja imprimir no seu pensamento:

Convém lembrar aqui as discussões que se levantam, desde o século passado, sobre a redução do homem à categoria objeto, que não implicam somente problemas epistemológicos, mas

---

<sup>59</sup> Emmanuel Levinas nascido em Kovno, Lituânia em 1906, recebe uma educação judaica tradicional, também tem contato muito próximo com a literatura russa e inglesa nas obras de Dostoiévski e Shakespeare. Durante o período da primeira guerra mundial imigra com a família para Ucrânia, onde aos doze anos acompanha os desdobramentos da revolução russa (bolchevista). Em 1928 acompanha as aulas de Husserl na Universidade de Friburgo, período no qual tem contato também Martin Heidegger. Em 1939 é capturado por tropas nazistas e colocado no campo de concentração de Oflag, sua família que permaneceu na Lituânia foi quase toda massacrada. Ele permanece até 1945 como prisioneiro. Escreve no cativeiro *Da existência ao existente* (1947), durante sua vida escreve inúmeras obras de teor filosófico e também reflexivo sobre o Talmude. De 1946 e 1964, se dedica Escola Normal Israelita Oriental de Paris. Leciona também na universidade de Poitiers (1964-1967), na de Paris-Nanterre (1967-1973) e na de Paris-Sorbonne (1973-1984). Levinas falece em Paris em dezembro de 1995.

<sup>60</sup> No pensamento levinasiano o Outro, não se apresenta como um “*alter-ego*” ou um outro com o qual o Eu (Mesmo) estabelece uma relação de identidade e, portanto, passa a dominar. Todavia ele se apresenta como um não-eu, um estranho, um diverso.



também e sobretudo antropológicos. É mister romper com o esquema do objetivismo correlativo por não contemplar uma relação em que a alteridade do outro seja resguardada inclusive pelo sujeito conhecedor. (PIVATTO, 2000, p. 83).

Os tópicos que seguem neste capítulo estão postos justamente para ilustrar a percepção que Levinas tem da tradição filosófica e de como ela trata a relação do Eu e do Outro, assim, podendo alcançar como resultado um olhar crítico sobre a história da filosofia. Desta forma poderemos compreender com mais propriedade a potência do pensamento levinasiano frente a crise ética que nos cerca. Ou seja, o filósofo lituano possibilita através de seus escritos uma observação dos modos que possibilitaram uma certa característica comumente praticada na tradição filosófica de redução da diferença do outro, a um processo de nivelamento e objetificação. Está é a questão que parece ser para Levinas o ponto de partida para refletir sobre o papel da ética.

### 3.1 A CRÍTICA À ONTOLOGIA OCIDENTAL

Uma vez salientado o problema que pretendemos enfrentar, poderemos compreender sob que circunstâncias Levinas lançará seu olhar sob a ética. Haja vista que uma vez que o autor se propõe a uma observação sobre a tradição da filosofia ocidental, logo ele buscará uma ressignificação dos termos éticos e seu lugar dentro da tradição. A percepção do problema da ética para o autor tem, como eixo central, a tensão entre metafísica e ontologia. Essa tensão parte em certo sentido das influências que o autor recebeu do pensamento de Martin Heidegger. Foi Martin Heidegger, filósofo alemão contemporâneo de Levinas que direcionou através do seu pensamento uma nova busca, se assim podemos dizer, ao Ser. Heidegger considera que a filosofia ocidental esqueceu do ser e se dedicou unicamente ao ente. Diante dessa questão do esquecimento do Ser que o pensamento heideggeriano se projeta a um retorno aos gregos antigos e a uma filosofia que tinha no aspecto existencial e fenomenológico seus grandes campos de ação.

Vale frisar que a relação de Levinas e a filosofia heideggeriana é profunda tanto no que seu contato e admiração pelo pensamento de Heidegger constitui ponto de convergência e discordância. Expressa ele na obra *Ética e infinito* (1982): "Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia digo-o após vários anos de reflexão. Um dos

mais belos entre quatro ou cinco outros”. (LEVINAS, 1982, p. 29). Entretanto, há um profundo e marcante esforço na trajetória de Levinas de distanciamento da sua perspectiva filosófica e o pensamento ontológico-existencial de Heidegger, o que veremos com mais clareza a frente. No âmbito da reflexão tanto Levinas, quanto Heidegger tem um objetivo revisitar a história da filosofia, mas com propósitos distintos. Comenta Abimael Francismo:

Apesar de uma densa crítica à ontologia na tradição filosófica (Cf.: LEVINAS, 1997, p. 229), é em Heidegger que Levinas se detém. Assim, no pensar levinasiano, a crítica à ontologia de Heidegger é o lugar central da ruptura com a primazia do ser. É verdade que tanto Levinas quanto Heidegger têm um propósito ambicioso, ambos pretenderam rever toda a filosofia. São duas posturas que procuraram um ponto de equívoco na tradição filosófica do ocidente: Heidegger entende que o ser foi esquecido, não foi abordado suficientemente; já Levinas entende que a filosofia ocidental, na maioria das vezes, se ocupou muito com o ser e esqueceu-se do outro. (NASCIMENTO, 2018, p. 48).

As observações sobre a tradição da filosofia ocidental operada por Levinas no decorrer de sua obra nos apresenta evidências dos conceitos ou concepções que viabilizaram alguns acontecimentos centrais do debacle humanitário presenciado no século passado. A leitura feita pelo autor assinala para um cenário onde houvesse no coração da cultura ocidental um “vício de origem<sup>61</sup>”. Ou seja, não importa quais caminhos o ocidente tome, ele não solveria as feridas profundas ocasionadas pelas guerras, massificação, individualismo e desejo de domínio pois todos esses flagelos, se potencializam de uma postura original que está nos fundamentos da cultura ocidental. Esses fundamentos potencializam à crise e precisam ser resinificados para que seja possível uma relação sadia entre os seres humanos.

E, justamente, o pensamento levinasiano antes de oferecer uma possibilidade nova para o âmbito da relação do humano com seus semelhantes, ele busca identificar qual o conjunto de pensamentos foram pedra de toque para que chegássemos até aqui, quais fundamentos filosóficos construíram o humanismo ocidental? E, como ele, segundo o autor é impossibilitado de

---

<sup>61</sup> Utilizamos esse termo como metáfora à tradição filosófica que se constituiu a um constante retorno a uma postura bélica e totalizante. Por mais original que poderia se apresentar o desenvolvimento da tradição filosófica ela sempre estava organizada em prol do domínio do Mesmo, da totalidade.

fornecer uma verdadeira alteridade. Afinal, é pouco provável que os homens que durante duas guerras mundiais, que diariamente estavam a se aniquilar surgiram no século XX evocado simplesmente do “nada”. É necessário conhecer as causas desse mal do espírito que transforma a vida humana em combustível para caos.

É necessário lançar luz sobre esse terreno fértil que durante mais de dois milênios produziu conflitos bélicos, e modernamente o surgimento de ideologias da morte, ferramentas de massificação, niilismo absoluto, e o esmagamento do homem pelo homem. Para tal Emmanuel Levinas estrutura sua investigação, como já foi apontado anteriormente, em decompor elementos fundamentais da tradição filosófica ocidental, a saber: a ontologia e a metafísica. E, a partir de uma leitura crítica, que busca identificar os polos de tensão entre a totalidade e a alteridade. Seria possível considerar uma ética que não tem no Outro seu ponto de partida? Qual a real viabilidade da alteridade em um sistema filosófico que reduz o Outro dentro da identidade do Mesmo? Estas são questões que parecem ser fundamentais para Levinas em sua reflexão.

Não é novidade dizer que a filosofia ocidental se cristalizou em um conjunto hierárquico de conceitos. Desde Platão até o pensamento de Hegel há uma estrutura hierarquizada de conceitos, e conhecimentos que confluem para uma unidade, ou a uma ideia universal de homem ou de ética. Essa tendência unificadora representa para Levinas uma postura bélica de pensar a relação entre os seres humanos. A esta postura belicista contra o diverso e que busca nivelar e unificar qualquer expressão do diferente em um estatuto do Mesmo, Levinas chamará de Totalidade. E, é a totalidade que representa a profunda violência contra o Outro operada pela tradição ocidental. A totalidade impossibilita qualquer possibilidade de alteridade<sup>62</sup>. Logo, em um sistema onde a totalidade é uma ferramenta de nivelamento a relação entre o Eu e o Outro é baseada em um solipsismo que condiciona a expressão em uma repetição do Mesmo. Nesses sistemas filosóficos encontramos categorias, fundamentos conceituais, estatutos metafísicos ou fenomênicos menos uma ética fundada na alteridade.

---

<sup>62</sup> Cf.: LEVINAS, 2019, p. 22

E essa totalidade no Mesmo constitui o modelo de como a imagem cultural do ser humano foi trabalhada desde antiguidade até os dias atuais. Essa imagem oscila entre uma perspectiva negativa ou bélica do indivíduo para com o mundo natural e para com os outros. A guerra é a primeira face da totalidade, e a redução da multiplicidade do Outro, é a primeira expressão da filosofia ocidental que não tolera o divergente: tudo é um. Essa perspectiva já se apresenta no prefácio da obra: *Totalidade e infinito* (1980), onde Levinas escreve:

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). A unidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar seu sentido objetivo. Porque só o sentido último é o que conta. (LEVINAS, 1980, p.10).

Para o autor, o ocidente seja no âmbito da guerra, seja no âmbito do conhecimento, partilhavam do mesmo objetivo: o da totalidade, ou seja, o da dominação<sup>63</sup>. E, tanto as armas de guerra, quanto a ferramentas que a filosofia construiu dos gregos aos modernos, aparentemente corroboram para o conflito histórico, sendo o conflito normalizado como movimento dialético. Levinas compreende que o fundamento do ser na guerra não pode proporcionar condições próspera para a vida humana, pois lança sempre o indivíduo em uma negatividade ou suspeita moral de suas intenções. Tomo por exemplo, o pensamento de Hobbes onde a guerra e a suspeita sobre as relações dos seres humanos são os fundamentos para uma completa sujeição na totalidade. Ao caracterizar o Outro como um hostil, ele impossibilita qualquer relação de honestidade entre os seres humanos, todas as relações estão marcadas pelo estigma do “lobo”<sup>64</sup> e devem submeter suas singularidades ao domínio do “leviatã”.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Cf. LEVINAS, 2019, p.30

<sup>64</sup> Fazemos referência a clássica máxima de Thomas Hobbes: “O homem é o lobo do homem”. Ela sintetiza a percepção de Hobbes do que ele nomeou estado de natureza do ser humano. Para ele o indivíduo tem uma natureza hostil e egoísta, que faz o que estiver ao seu alcance para sua sobrevivência e para concretizar seus desejos. Para Hobbes a natureza humana é perversa e deve ser controlada, subjugada, pois o contrário disso é um estado de guerra constate.

<sup>65</sup> O leviatã é uma metáfora utilizada por Hobbes para representar o Estado Absoluto. Para ele os homens abrem mão de seus direitos e liberdade para viver sob à gerência de um poder

O pensamento hobessiano ilustra com muita clareza a tensão onde a questão da totalidade é explorada. Como também reflete a mecânica, se assim podemos dizer, das próprias ideologias totalitárias. A subjetividade, a multiplicidade humana é sacrificada em nome do estado, da verdade, do partido, de um futuro. Todos englobados nessa métrica são levados a uma percepção bélica de todos os que não são os mesmos. A raiz das guerras está na impossibilidade de reconhecimento do diverso e o desejo de domínio que é expresso no coração da cultura ocidental. E justamente nesse terreno da impossibilidade do outro, da busca constante pela sua neutralização em um mesmo que desponta no cenário histórico assumindo a face de um “Estado forte”, “uma ideologia”, “um futuro” a egologia ocidental<sup>66</sup>. E, seguindo estes princípios, alguns dos contemporâneos à Levinas estavam determinados em reafirmar uma busca pela unidade, pela totalidade, pelo ser. Desterrando qualquer perspectiva que divergisse da ordem já disposta na investigação.

A medida que o pensamento ocidental se complexifica mais sedento por uma unidade ele se tornar. Gerando grandes processos ideológicos de alienação ou neutralização da vida como diversidade. E, justamente a ontologia representa a disposição filosófica do ocidente na “solidão do ser”<sup>67</sup> e é alçada no âmbito da tradição como uma dimensão privilegiada do conhecimento. As bases da ontologia fincadas por Parmênides sintetizada na expressão “*pensar e ser é o mesmo*”, indicam a *gênese* do “vício de origem” que detectamos na filosofia ocidental.

O pensamento do *ser* tomou-se hegemônico na tradição filosófica, de tal forma que o pensamento ocidental dès dos gregos estabeleceu-se no discurso

---

absoluto que limite as ações egoístas da natureza humana e promova a seguridade. A imagem do leviatã remonta ao ser mitológico que aparece a Jó nos textos bíblico. No percurso da história ocidental a ideia de uma centralidade de um poder absoluto também ganha forma nos modernos governos totalitários, ditaduras e outros sistemas políticos antidemocráticos.

<sup>66</sup> Levinas considera o pensamento Ocidental é organizado em uma “egologia”, um retorno unilateral ao ser, do próprio ser em-si-mesmo. Ou seja, no decurso da história, de Platão a Hegel, toda a diferença foi reduzida de volta ao Mesmo, uno, esférico, eterno e imóvel. “A relação com o Outro só aí cumpre através de um terceiro, que encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência do Mesmo, na sua identificação de ipeseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia.” (LEVINAS, 2019, p. 31).

<sup>67</sup> “Desde do início, repudiamos a concepção heideggeriana que encara a solidão no contexto de uma relação prévia com o outro. (...) A relação com o outro está posta por Heidegger como estrutura ontológica do *Dasein*, mas não desempenha praticamente nenhum papel no drama do ser nem na analítica existencial. Todas as análises do Sein und Zeit, prosseguem ora perspectiva da impersonalidade da vida quotidiana, ora na perspectiva do *Dasein* isolado.” (MARTINS, 2014, p.16).

de dominação. Da Antiguidade e a modernidade encontramos uma postura totalizante que excluem o diverso, é compreendido como abertura para o Outro, e impõe a massificação. Com a chegada da modernidade, principalmente, no pensamento de René Descartes, a ideia de ser é fundamentada no “Eu”, a substância pensante, a *Res Cogitans* como princípio para a existência: *Cogito ergo sun*. Se o princípio da ontologia ocidental já anunciava que *o pensar e o ser são o mesmo*, a modernidade sofisticava o conceito tornando o Eu, racionalidade pura, era condição única e unificadora: o *cogito* é o ser puro.

[...] a certeza do cogito caracteriza a situação de um espírito que, em vez de se comportar como um ser entre outros seres, se encontra no momento em que neutraliza todas as suas relações com o exterior. O cogito é uma situação em que o espírito existe enquanto começo, enquanto origem. A certeza não é nele o indício de um saber, mas de uma situação, da situação que se chama consciência. Ela consiste, segundo as análises de Husserl, na perfeita adequação daquilo que é visado e daquilo que é atingido pela percepção interna. (LEVINAS, 1997, p. 60).

A partir desta condição o pensamento moderno centraliza o mundo na perspectiva do sujeito. O eu, se constitui como possibilidade de conhecimento do que há na realidade, ou seja, como única possibilidade de alcançar a verdade das coisas. Conforme a filosofia moderna busca uma representação segura através desse cogito, ela se estabelece como uma epistemologia tornando tudo objeto de análise ou dado para um conhecimento que surge do sujeito que objetifica, assim, nasce uma espécie de solipsismo epistemológico. Para Levinas, esse longo processo da tradição que levava a metafísica a uma severa ontologia era também um movimento de redução do Outro aos termos do sujeito. Diante desse nivelamento o diferente, o diverso, plural, infinito, é silenciado no Mesmo<sup>68</sup>. Neste silêncio imposto ao Outro pelo Mesmo, onde uma lógica logocêntrica reduz o mundo e suas tensões a um nível conceitual, que tudo enlaça, que tudo totaliza, anulando assim a possibilidade de uma ética fundada na alteridade, frente às razões do Ser. É diante dessa questão que reside para o autor a urgência de se fundar outra base, ou ponto de partida para filosofia ocidental.

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de outrem a não ser o que já está em mim, como se desde toda a

---

<sup>68</sup> Cf.: MARTINS, 2014, p. 6.

eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é preciso a sua redução ao Mesmo. (LEVINAS, 2019, p. 30).

Ao propor essa radical mudança do fundamento da tradição filosófica, Levinas entra em atrito com o pensamento de Martin Heidegger, filósofo que o influenciou na sua formação intelectual. Entretanto a ontologia heideggeriana acaba por se chocar com as preocupações levinasianas em torno das possibilidades de uma ética real e da metafísica. Está em Heidegger a máxima: que a tradição filosófica esqueceu do ser e buscou o ente. O sistema heideggeriano por tanto é presidido pelo ser, e para tanto a teoria e prática por assim de dizer estão submetidas ao ser. O que leva a reduzir a ética e toda a complexidade da relação humana a um “apetrecho” vinculado a ontologia, ou um adendo a um sistema já dado no âmbito do ser. Desta forma, enquanto a ontologia de Heidegger acusa o ocidente de esquecer o ser, Levinas parte da consideração que a ontologia promove o esquecimento do Outro.

O problema fundamental da filosofia heideggeriana - o problema ontológico – a maneira como o homem é levado ao centro da investigação é inteiramente comandada pela preocupação fundamental que consiste em responder à questão: que é ser. (LEVINAS, 1997, p. 71).

O pensamento de Heidegger não se ocupa com a questão do “homem”, ao ponto que para evitar qualquer confusão de sua analítica com uma antropologia, O filósofo alemão utiliza a palavra *Dasein* para se referir ao ente que se ocupa em questionar o lugar do ser. Por sua vez é o ente que expressa dentro de uma temporalidade e por qual tem contato com o mundo e os outros, que perpassam o *Dasein* e por ele são entendidos e significado. Para Levinas, a filosofia de Heidegger só expressa a existencial do *Dasein* por ser ele o ente que interroga ao ser. O outro aparece como algo que alcança o campo de percepção do *Dasein*, este que percebe que não está só na interrogação ao ser. O outro

entra no campo divide a percepção do *Dasein* e se reduz ao campo da compreensão.<sup>69</sup> A relação se estabelece por tanto na perspectiva do Mesmo, nesta dimensão ontológica não há espaço para alteridade, é uma dimensão de liberdade sobre o outro e domínio do eu solipsista. Pois a relação que se estabelece é a do primeiro o “saber”, em seguida o outro.

O primado da ontologia heideggeriana não assenta sobre o truísmo: << para conhecer o *ente*, é preciso ter compreendido o ser do ente>>. Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordinada a justiça à liberdade. (...) A liberdade surge a partir de uma obediência ai ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem. (LEVINAS, 2019, p. 32).

Quando a relação do outro e do mesmo entra na esfera do pensamento se reduz a uma relação impessoal, onde os entes são reduzidos a uma normativa universal, uma indiferença da ideia, e do conceito. Diante dessas evidências Levinas compreende a ontologia como um território de violência contra a alteridade. A Violência<sup>70</sup> que se expressa no desejo claro de neutralização e nivelamento do Outro nas categorias de identidade e totalidade no processo de silenciamento do que não é o Mesmo. Seja pela lógica, ou pela técnica, o pensamento ontológico não permite em último caso que uma ética seja experienciada na liberdade da alteridade. Haja vista que a violência contra o Outro se expressou sob os termos filosóficos e também dos termos bélicos e políticos. Os sistemas filosóficos se propuseram a unificar o mundo, e os sistemas totalitários vindos na esteira do pensamento totalizante<sup>71</sup>, buscaram também essa unidade, esse apagamento do diferente.

<sup>69</sup> Cf.: LEVINAS, 1997, p. 100

<sup>70</sup> “Para Levinas, toda ontologia provoca um tipo de violência sobre o Outro. Transgredir a alteridade humana como critério ético significa entra no campo da violência. O Outro, quando reduzido a conceito, perde a capacidade de mostrar-se na singularidade do seu próprio rosto. É a percepção do Outro a partir do Eu.” (MARTINS, 2014, p. 09).

<sup>71</sup> A relação do pensamento ocidental e os governos totalitários do século XX parecem se revelar ao analisar a natureza da cultura do ocidente. O desejo de conquista que se expressa na filosofia e na guerra desenham uma instrutiva narrativa por parte do pensamento levinasiano. Entretanto vale ressaltar que o uso de certos movimentos totalitários de certos conceitos deturpado de autores evidência outras deturpações da cultura europeia. Não é coerente afirmar que Kant, ou Nietzsche por exemplo influenciaram diretamente o nazismo, mas é compreensível que seus pensamentos tenham sido cooptados por um desejo de conquista e domínio expresso a muito



[...]a totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que se desenvolvem, se apropriam e ordenam toda exterioridade, todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva, mas inelutável na ontologia, é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: tudo no todo, tudo no Um, a multiplicidade na unidade original ou final. (SOUZA, 1999, p. 102).

Diante da impossibilidade da subsistência do Outro, sem ser reduzido aos termos do mesmo no seio da tradição do pensamento ocidental, Levinas compreende que não há espaço na tradição ocidental para uma ética fundada na alteridade que preserve à exterioridade do outro do nivelamento que se exprime na ontologia como identidade e totalidade. O autor, então, faz seu avanço em reposicionar o lugar a ética e da metafísica buscando romper com a totalidade e estabelecer um novo ponto de partida para a filosofia ocidental. Ou seja, fundamento que possibilite a plena existência da relação humana sem o silenciamento do Mesmo promovido pela redução ontológica.

### 3.2 O INFINITO COMO RUPTURA DA TOTALIDADE

Uma vez que apresentamos um recorte sobre as considerações de Levinas acerca da tradição do pensamento filosófico, nos cabe agora poder apresentar as considerações do autor sobre a superação da totalidade e como viabilizar um caminho novo para o pensar filosófico em termos éticos. E cabe, justamente aqui, desenvolver alguns aspectos do conceito de infinito, que se impõe contrário a totalidade. Como vimos anteriormente a relação entre o Eu e o Outro opera pela perspectiva da aproximação de um para com o outro. Nos termos da ontologia, o Outro ao aproximar-se do Eu, era cooptado aos termos da identidade do Mesmo. Para Levinas, esse aproximar que há na relação, surge como uma epifania do outro ao Mesmo, o inquietando. O Outro estabelece o apelo ético da relação. Pois esta aproximação do Outro não corresponde aos termos do Mesmo, ela surge sem uma implicação de intencionalidade.

Significação, o um-para-o-outro – a proximidade não é uma configuração que se produz na alma. Imediatez mais antiga que a abstração da natureza; ela também não é uma fusão. A

---

na cultura europeia. Afinal, como discorre Levinas em *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*.

proximidade é contacto [sic] de Outrem [sic]. Estar em contacto: não é nem investir outrem, para anular a sua alteridade, nem suprimir-me no outro. No próprio contacto, aquele que toca e aquele que é tocado separam-se, como se o tocado, afastando-se, sempre já outro, não tivesse nada em comum comigo. “Como se a sua singularidade, deste modo não-antecipável e, conseqüentemente, não representável, não respondesse senão à designação.” (LEVINAS, 2011, p. 103-104).

Esta aproximação operada pelo Outro conserva sua exterioridade e resiste a visão do Eu que busca impor sua identidade. Por isso, Levinas considera que essa aproximação manifesta o chamado a alteridade fora do domínio do Mesmo. Esta aproximação não é manifesta como ação do Mesmo, pois caso fosse operada pelos seus termos estaria disposta a redução da significação e objetificação.<sup>72</sup> Desta forma a relação ética que Levinas deseja defender é aquela que está para além de uma antecipação, ela é revelação e invocação uma relação imediata entre o Eu e o Outro. Para tal é necessário romper com o primado do ser que se manifesta no Mesmo.<sup>73</sup>

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. (LEVINAS, 2010, p. 30).

A perspectiva acerca da ruptura da totalidade também reposiciona o lugar da metafísica na forma de pensar de Levinas. Ele compreende a metafísica<sup>74</sup> como uma “saída do ser”, essa saída se direciona ao Outro, ao “bem que está para além do ser”. É inegável a influência dos textos platônicos nesse processo em que o autor pensa na ruptura da totalidade. Para ele, Platão estabelece os fundamentos da metafísica que precede a própria ontologia no

---

<sup>72</sup> Cf.: LEVINAS, 2019, p. 115

<sup>73</sup> Cf.: LEVINAS, 2019, p. 30

<sup>74</sup> Ozanan Vicente Carrara, nos ilumina sobre a questão levinasiana da metafísica: “Ela não é abertura para um além, mas a própria experiência do desejo do infinito capaz de romper com aquilo que se deixa ver. De modo nenhum, ela pode ser, para Levinas, um sinônimo de ontologia, mas aponta para uma dimensão que excede o ser e o discurso que o abriga. Aliás, a metafísica precede a ontologia. Enquanto a ontologia está ligada à totalidade, a metafísica se liga ao infinito que vem rompê-la, apontando assim para o Bem que é a significação primeira para nosso autor”. (CARRARA, 2012, p. 44)

momento que pensa o Bem para além da essência no texto da *Republica VI*, 509b:

[...] o Bem não procura somente nas coisas conhecidas o tato de serem conhecidas, mas que seu ser, como sua essência também lhe vêm de outro que ele, já que o bem não é uma essência, mas ele é ainda mais além da essência, excedendo-o em primogenitura e em potência (PLATÃO, 1993, p. 351).

Diante do texto platônico, Levinas defende que Platão estabelece anterioridade da metafísica que se abre nesse além da essência, e possibilita uma filosofia desmedida e do excesso no sentido de fraturar a neutralidade e redução do ser na totalidade. Pois não é a consciência que funda o Bem, mas o Bem que afeta a consciência. É justamente a partir desse princípio que Levinas buscará dar o primeiro passo para a superação da totalidade e ao mesmo tempo que ele situa a transcendência como um Bem em si, sem relação com qualquer ideia de falta. Escreve em *Totalidade e infinito* (1980):

Mas a metafísica grega concebe o Bem separado da totalidade da essência e, desse modo, entrevê (sem qualquer contributo de um pretense pensamento oriental) uma estrutura tal que a totalidade possa admitir um além. O bem é bem em si, e não em relação a necessidade a que ele faz falta. É um luxo em relação às necessidades. É precisamente por isso que está para além, do ser. Quando mais atrás se opôs um desvelamento à revelação onde a verdade se exprime e nos ilumina antes de a procurarmos, a noção de bem em si já foi retomada. (...) Platão não deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade. (LEVINAS, 2019, p. 93-94).

O infinito no pensamento levinasiano é percebido na relação do Eu e do Outro, como uma manifestação de um sentimento que jamais encontra saciedade. Esse sentimento que é desmesura sob toda a totalidade e por ela não pode ser contido. Esse sentimento também é conhecido como desejo. E justamente no início da obra *Totalidade e infinito* (1980), ele aborda o *desejo metafísico* que se inclina em direção a diferença, ou impossibilidade de dominação do Outro. Esse desejo se apresenta como um despertar que se lança a uma não realização, uma não contemplação ele é unicamente busca, anseio por algo que está sempre para além do Mesmo<sup>75</sup>. Diante do desejo, o ser é

---

<sup>75</sup> Esse desejo não tem características prévias ou de anterioridade. O desejo é puro impulso para além do cognoscível. Levinas também define que esse desejo metafísico não é o desejo que se

revelado como nostalgia de uma pátria que nunca foi alcançada. A impossibilidade de alcançar o desejado, torna o desejo absoluto. Essa distância entre a ideia e a coisa aponta para algo que está para além da possibilidade do conhecimento, logo não pode ser englobado. Dirá ainda Levinas:

O desejo é o desejo do absolutamente outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. (LEVINAS, 2019, p. 20-21).

O distanciamento que impera através da impossibilidade da satisfação do desejo pelo que é desejado, estabelece a percepção de altura. Neste sentido, Levinas não está simplesmente afirmando uma direção vertical no espaço, ele está aludindo uma dimensão puramente distante, invisível que impossibilita qualquer postura que tente infundir ao Outro, alguma reciprocidade, ou uma assimilação do eu pelo outro, que acabaria por nivelar o eu e o tu. É sob o aspecto de inadequação entre o desejante e o desejado, desta altura entre eles que é expressa na impossibilidade de alcance, que nasce a Transcendência. Ela se releva no seio do desajustamento entre o desejo metafísico e o Outro desejado. Ainda sobre a metafísica levinasiana comenta José Tadeu:

A compreensão levinasiana de metafísica introduz a possibilidade de uma noção de alteridade, que se põe para além da dinâmica da dialética de ser e não ser, conhecido e desconhecido. A ideia do infinito expressa de forma radical uma concepção de alteridade, que escapa as tramas de uma intencionalidade cognoscível. Ele propõe uma “compreensão” de infinito, que escapa e, ao mesmo tempo, supera os condicionamentos da racionalidade abstrata e solidária, centrada em si mesma, na seu auto fundação e legitimação. (SOUZA, 2007, p. 161).

Levinas encontrará em Descartes a abertura para fundamentar a ideia de infinito. Entretanto vale salientar que a leitura que Levinas estabelece para o filósofo cartesiano é de ruptura com a totalidade que ele estava ligado. Haja vista,

---

expressa na necessidade física. Não se trata de desejos sexuais ou atrelados a uma moral ou religiosidade. Diz Levinas: “O desejo metafísico tem um outro intensão – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completa-lo”. (LEVINAS, 2019, p. 20)

Descartes considera a ideia como fruto do eu, que se volta para si. Levinas inverte esse polo podendo assim fundar uma nova intencionalidade diferente da que era estabelecida até então. Desta forma, a leitura de Levinas sobre Descartes<sup>76</sup>, a ideia de infinito se projeta do eu em direção a algo que é maior, que vem de fora, que surge de uma exterioridade estranha ao Eu. O rosto do Outro<sup>77</sup> desvela ao Mesmo o infinito que se lança para fora da totalidade<sup>78</sup>. O rosto é percebido sem deixar-se ser dominado ou nivelado, ele abre ao Mesmo uma transcendência do infinito.

A transcendência aparece a partir do desejo metafísico e da inconformidade do Eu e do Outro. Levinas pensa formalmente como separada, impossível de ser totalizada pelo eu. E por tanto ela exige um eu aberto, como ponto de partida na relação. As transcendências, desta forma, mantem seu elo com a subjetividade e não pode ser entendida fora desses termos. Entretanto, sem que a subjetividade a comprometa ou ela comprometa a subjetividade: ser o Mesmo não relativizado, mas integralmente Mesmo.

O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessária uma transcendência. A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isso de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda a distância – entra na *maneira de existir* do ser exterior. A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se totalizam; o metafísico está absolutamente separado. (LEVINAS, 2019, p. 22).

A partir da transcendência podemos compreender o conteúdo, por assim dizer, do problema central da ruptura entre a totalidade e a alteridade: Como o Mesmo pode permanecer o Mesmo, sem violentar a exterioridade do Outro? A resposta que nos chega a partir de *Totalidade e infinito* (1980), é que tal relação só é viável se o Outro metafísico for composto por uma alteridade radical, que

---

<sup>76</sup> Sobre a abertura para o infinito a partir das leituras de Descartes explica Levinas: “Em Descartes, o eu que pensa mantém uma relação com o Infinito. Essa relação não é aquela que liga o continente ao conteúdo – uma vez que o eu não pode conter o Infinito-, nem aquela que liga o conteúdo ao continente, uma vez que o eu está separado do Infinito. Essa relação descrita de forma tão negativa é a ideia do Infinito em nós.” (LEVINAS, coloque o ano, p. 209)

<sup>77</sup> Levinas não se ocupa em construir uma “representação” do rosto, ele aponta para a manifestação, representá-lo seria o mesmo que limitá-lo ao Mesmo. O rosto do Outro está para além de uma forma ou aspecto. O rosto não é constituído como uma oferta de dados: formato, espessura, coloração. O rosto representa a vida, alteridade absoluta, exterioridade radical do Outro.

<sup>78</sup> Cf.: LEVINAS, 2019, p. 50

não é formada a partir de uma simples formalidade, ou uma resposta a totalidade da identidade ontológica, ou seja, a alteridade radical do outro não pode ser encarada como uma simples inversão da identidade<sup>79</sup> que se forma no coração da ontologia tradicional que Levinas rejeita.

O filósofo da alteridade introduz entre o Mesmo e o Outro uma ideia de fronteira, de estrangeiridade, ou uma altura que impossibilita a cooptação de um pelo outro, mas conserva no núcleo da tensão a integridade e a liberdade<sup>80</sup> de ambos.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; o outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma Alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela continuidade da fronteira, seria, dentro do sistema ainda o Mesmo (...) Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o <<em sua casa>>. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. (LÉVINAS, 2019, p. 25).

Outra questão que se abre ainda nessa questão é a da representação. Levinas considera que a representação não respeita a alteridade do Outro, mas a dissolve como um objeto do Mesmo. Portanto, ele utiliza a linguagem na construção de uma estrutura que preserva a relação do Outro e do Mesmo, sem que o Outro se dilua na representação<sup>81</sup>. Na esfera da linguagem o Outro se mantém na fronteira em relação ao Mesmo. Está relação sob o âmbito da linguagem não estabelecem uma totalidade, conservam a altura, a distância, a estrangeiridade. É uma relação que também não pode ser recolhida puramente

---

<sup>79</sup> Levinas afirma que a alteridade do Outro é uma dimensão que está posta numa anterioridade a própria relação com o Mesmo. Ela não pode ser fruto de uma reação que é monopólio do Eu. A alteridade do Outro é conservada da intensão do Mesmo. Se o Outro se identificasse como uma simples oposição ao mesmo ele já estaria reduzido a uma totalidade com o Mesmo. Cf.: LEVINAS, 2019, p. 24

<sup>80</sup> Cf. MARTINS, 2014, p. 30-31

<sup>81</sup> “A palavra furta-se à visão, porque o falante de si só liberta imagens, mas está pessoalmente presente na sua palavra, absolutamente exterior a toda a imagem que ele deixasse. Na linguagem, a exterioridade exercita-se, desdobra-se, empenha-se. (...). Esta presença que ultrapassa em formato a medida do eu não se funde na minha visão. O transbordamento da exterioridade inadequada à visão que ainda a mede constitui precisamente a dimensão da altura ou a divindade da exterioridade.” (LEVINAS, 2019, p. 293).

ao âmbito do conhecimento, o pensamento não exerce uma objetificação sobre o Outro. Ela não reduz, ela fala ao Outro<sup>82</sup>.

A relação face-a-face, a tensão entre o Eu e o Outro expressos nos termos da metafísica levinasiana revelam um gesto ético na transcendência que estimula a saída do Eu ensimesmado<sup>83</sup>, em direção a exterioridade do Outro<sup>84</sup>, sem promover um retorno ao mesmo. O Eu deixa de ser limitado na esfera do Mesmo, da violência e passa a perceber o Outro em sua diferença irreduzível. Através do infinito expresso no desejo metafísico (sair em direção à) o Outro torna-se palatável ao Eu, mas sem se confundir ou ser cooptado pela neutralidade ontológica. A ética se abre como realidade da alteridade mediante a relação face-a-face, a exterioridade do rosto surge como dimensão de transcendência e religiosidade no pensamento levinasiano.

O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o de desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, (...) A noção de rosto, a que vamos recorrer em toda essa obra, abre outras perspectivas: conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha *Sinngebung* e, desse modo, independente da minha iniciativa e do meu poder. (LEVINAS, 2019, p. 38-40).

O Eu que sai de si mesmo, não pode retornar ao Mesmo, pois a medida que ele se abre a exterioridade do Outro, a relação dialogal que se estabelece como uma espécie de ponte implica também a responsabilidade deste Eu pelo Outro. Essa relação que se realiza no âmbito da linguagem, além de expressão o Outro, também se faz na presença comum que não busca completar, objetificar ou dominar, mas sim na pura troca, na possibilidade do diálogo. Está tensão que se mantém na relação do Outro e do Eu se revela no infinito, a existência não é mais pensada como um sistema fechado, mas como consequência de um dinamismo infinito. Levinas pensa nessa presença sem nome, sem redução, mas que se impõe como ruptura da totalidade a ideia de um sagrado, um sagrado que se mantém como elo, sem totalidade nesta relação.

O infinito se revela nesta distância entre o Outro e do Mesmo, na impossibilidade de tentar construir um domínio. Desta forma, Levinas pode

---

<sup>82</sup> Cf. LEVINAS, 2019, p. 27

<sup>83</sup> Voltado para dentro de si mesmo; concentrado, recolhido.

<sup>84</sup> Cf. LEVINAS, 2019, p. 39

reconduzir os polos de tensão da filosofia clássica a ética levinasiana, pois convida a atividade do pensar a estabelecer outros vínculos e relações para além da objetificação. Ou seja, uma relação onde a sociabilidade é o ponto anterior para qualquer ação do pensamento. Toda validade, ou verdade terá a ética como fundamento radical e real, o outro preservado da violência da totalidade pode inquirir livre do domínio do Mesmo. E a ética como condição para a verdade opera uma mudança radical, pois ela estabelece outra relação sujeito-objeto. Aplicando essa substituição, o autor busca firmar não a ontologia como fundamento, ou a metafísica clássica, como filosofia primeira. A partir da preservação radical da exterioridade, do desejo metafísico que se lança para além da totalidade que rompe com a lógica dos logos e da *egologia* que se estabeleceu no coração do pensamento ocidental, o pensador lituano pode afirmar uma ética fundada a partir de uma alteridade legítima e radical.

### 3.3 ÉTICA DA ALTERIDADE

Após situarmos de onde parte as considerações de Levinas sobre o lugar da ética na tradição filosófica, e desta forma destacar a redução do Outro ao nivelamento do Mesmo como problema ético e sistêmico da tradição ocidental, podemos avançar e situar definitivamente o que o filósofo compreendia por ética. Como foi comentado acima, Levinas busca na ideia de infinito e de transcendência possibilidades reais que culminem em uma ressignificação da ética como ambiente radical da alteridade. Desta forma podendo oferecer ao ser humano envolto no egoísmo e individualismo bélico do ocidente um caminho novo de reconciliação com o outro. O trajeto até aqui apresentado apontou para uma necessária ruptura entre a ideia de ética fundada no seio da tradição filosófica, para que fosse possível nova fundamentação teórica que iluminasse a relação entre os indivíduos. É preciso para tal refundar assim como na metafísica o sentido da ética.

Vale ressaltar, que a ética grega se firmou na história da tradição filosófica como uma área que se dedicava a analisar o agir humano. Essa investigação passou por inúmeras transformações no que concerne ao método, sentido ou função. Mas por mais que os tratados éticos falassem do homem isso mostrava-se insuficiente para contemplar o humano, que como já vimos, estava submerso em conflitos e silenciamento. Isto só aponta para a impossibilidade de



uma vida pacífica com os outros, que apontam para os limites de uma consciência que só conviveu com “outros de si mesmo”, e não com “outro em si mesmo”<sup>85</sup>.

A ética já foi reduzida a um aparato metalinguístico que servia a justificar algumas das medidas denominadas pelo poder como certo, ela já alçou as implicações de leis universais que regeriam a conduta e o aparato moral dos indivíduos. Entretanto todos esses movimentos da ética não se revelaram, suficiente para salvaguardar os indivíduos da barbárie<sup>86</sup>. Não seria espantoso que um dos notáveis oficiais do Hitlerismo citou Kant e sua *Ética universal* diante do tribunal que o julga?<sup>87</sup> Para Levinas, a ética não serviu mais do que um objeto à totalidade do ser que buscou a filosofia ocidental e desta forma impossibilitou a alteridade entre os seres humanos.

Nossa grande civilização ocidental é este monumento dúbio: sabemos como fazer bilhões de contas por segundo ou como ir a Marte, mas “não sabemos” como livrar o mundo da fome ou respeitar a alteridade de culturas ou pessoas que não se enquadrem em um determinado sistema social, cultural ou econômico. (SOUZA, 2008, p. 129).

A ética, portanto, não pode ser mais entendida como um ornamento na ontologia, como outras áreas do saber. A ética, não poderia ser mais um objeto neutro e frio de uma razão totalizante que olha com certa repulsa e desejo de destruição à diferença e à alteridade. Ela não pode mais ser considerada como uma simples “ciência do ethos”, ou como conjunto de normas do agir. Para Levinas, a ética está na filosofia como uma instância de anterioridade e possibilidade para um futuro mais harmônico. Portanto, para que seja possível uma alteridade radical é necessária que a ética ocupe, nos termos da filosofia, o papel de filosofia primeira. Ribeiro Junior comenta:

Como o leitor poderá constatar ao longo deste estudo, insistiremos que no pensamento “ético” levinasiano há um distanciamento do significado que a palavra “ética” tem assimilado no contexto da filosofia ocidental como “ciência do ethos” ou como “conjunto de normas do agir”. O autor não está

---

<sup>85</sup> Cf. SOUZA, 2007, p. 89-90

<sup>86</sup> Como podemos observar no primeiro capítulo dessa dissertação os fenômenos culturais e filosóficos que se promoveram o ambiente de massacre e aniquilamento de milhões de seres humanos.

<sup>87</sup> Relato de Hannah Arendt sobre o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, na obra *Eichmann em Jerusalém - Um relato sobre a banalidade do mal* (1963).

preocupado com a distinção entre “ética” e “moral”. Sua intenção se nucleia em torno da tentativa de encontrar o significado da ética para além da ética ocidental e da ontologia que a fundamenta. (JUNIOR, 2005, p. 14).

Como é notório a ideia de ética apresentada pelo autor segue um caminho divergente do que foi tomado por pensamento ocidental. Ela não está circunscrita por uma dimensão epistemológica e também não está neutralizada no conteúdo de conceito. A ética se revela a dimensão primeira da relação: Eu e o Outro. Ela nasce do desejo metafísico que é anterior: o infinito. É Descartes que oferece à Levinas uma anterioridade da ideia de infinito. Sendo o infinito anterior ao próprio *cogito*. Neste sentido, Levinas pode localizar a gênese da ética na anterioridade, onde o infinito que surge mediante ao rosto do outro pode romper a totalidade do ser. O infinito está no encontro com o Outro, um Outro em sua exterioridade e sua diferença e que não se deixa dominar. Quando Descartes pensa as substâncias, ele estabelece tanto a anterioridade da ideia como também estabelece a separação entre o ser cognoscente e o ser conhecido. Deus e o eu não se misturam, ou se confundem. Esclarece Levinas em *Totalidade e infinito*:

A noção cartesiana da ideia do infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contato do intangível, contato que não compromete a interioridade daquilo que é tocado. Afirmar a presença em nós da ideia de infinito é considerar como puramente abstrata e formal a contradição que encenaria a ideia metafísica e que Platão evoca no 297 Parmênides: a relação com o Absoluto tornaria relativo o Absoluto (LEVINAS, 2019, p. 37).

E, justamente, na ética reside a dimensão da relação humana livre da possibilidade de dominação, mesmo que esse desejo de domínio não seja expurgado, ela rechaça a violência da dominação do Mesmo. A ética abre a dimensão de uma alteridade radical ao romper com o poder do Mesmo. Desta forma, Levinas introduz à dimensão da ética a responsabilidade. A relação de Alteridade é uma relação de responsabilidade do Eu para com o Outro. Sua ordem seria: “não matarás!”<sup>88</sup>. Haja vista que a destruição física seria a última e

---

<sup>88</sup> “A morte do outro homem me põe em xeque e me questiona, como se desta morte o eu se tornasse, por sua indiferença, o cúmplice, e tivesse que responder por esta morte do outro e não deixá-lo morrer só. É precisamente neste chamado que a responsabilidade do eu pelo rosto que

mais extrema tentativa do eu exterminar sua alteridade<sup>89</sup>. A morte representa o trágico, a dor, não há na morte para Levinas nenhum aspecto de autenticidade. Na morte a uma instância de responsabilidade pela proximidade do outro, essa proximidade promove comoção e inquietação.

É sempre a partir do rosto, da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. Nesta necessidade de se ocupar com a justiça aparece a ideia de equidade, sobre a qual está fundada a ideia de objetividade. Há, em certo momento, necessidade de uma pesagem, de comparação, de pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial; ela seria - e não brinco com as palavras - a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor. (LEVINAS, 2010, p. 146).

Não seria possível compreender essa dimensão ética que Levinas trabalha sem ter em mente as influências que o levaram a pensar a ética não como um conceito, ou um conjunto de normativos, mas como uma espécie de revelação que se projeta do infinito. A influência do Talmude confere ao pensamento levinasiano uma outra perspectiva da relação entre os indivíduos da mesma forma como Deus é percebido de forma diferente do que a tradição judaico-cristã apresenta. Deus sai da ordem da razão, do pensamento e passa à transcendência de um Outro absoluto. Para o pensamento levinasiano o sagrado não é apreensível pela totalidade, ele é testemunhado no rosto do Outro e esse testemunho é manifesto na relação Eu e Outro dentro da radicalidade da Alteridade. O testemunho de Deus mais do que um exercício racional como é da natureza do *logos* é para Levinas a abertura da ética da alteridade e que convoca o Eu a um engajamento ético.

A responsabilidade pelo próximo é anterior à minha liberdade, vem de um passado imemorial, não-representável e que nunca foi presente, mais 'antigo' que toda consciência de... Eu sou engajado na responsabilidade pelo outro segundo o esquema singular que uma criatura, respondendo ao fiat do Gênesis, delineia, ouvindo a palavra antes de ter sido mundo e no mundo. (LEVINAS, 2008, p. 219).

---

o convoca, que o suplica e que o reclama, que o Outrem é o próximo do eu." (LÉVINAS, 2010, p. 237)

<sup>89</sup> Cf. LEVINAS, 2019, p. 230-231

A responsabilidade não está fundada em uma decisão política, econômica, filantrópica ou uma ação deliberada do eu. A responsabilidade pelo outro é anterior a minha escolha. Ela é um dado da subjetividade do indivíduo<sup>90</sup>. Levinas compreende que a identidade não é constituída por uma materialidade, nem da autoafirmação que diz: eu sou. Ela não é propriedade ou qualidade de um eu, mas é forjada na relação com o outro. Neste sentido, a responsabilidade pelo outro é uma perpétua tensão que está sob a temporalidade de cada indivíduo. Desta forma podemos afirmar que é a responsabilidade que modela o humano no interior do homem, e consecutivamente constitui a relação de alteridade. Diferente do pensamento kantiano onde o apelo ético surge de uma observância da lei e da liberdade, para o autor supracitado esse apelo ético da responsabilidade não pode ser objetificado, ou limitado por uma disposição de assumir ou negar a minha responsabilidade pelo outro. Através da proximidade do rosto do outro e a responsabilidade que ele desperta no Eu, Levinas busca apontar para uma afetividade que surge da relação ética. Influenciado pela obra *Irmãos Karamazov* (1880), de Dostoiévski, Levinas busca dilatar o sentido da responsabilidade: “Somos todos responsáveis de tudo e de todos, e eu mais que os outros”<sup>91</sup>.

Lévinas aplica concretamente o surgimento do desejo ao outro, como fez com a ideia do Infinito, com o bem além do ser e com o ‘Um’. O outro me inquieta, me questiona, me esvazia, me empobrece e me chama secretamente, na sua passagem mesma, na sua visita e na sua partida. Mas chama de modo moral à generosidade e à bondade, pois com ele está o bem que gera em mim o desejo de ser bom, de hospedar e de dar dos meus recursos sem dar jamais suficientemente, dar com ardor e imprudência crescente na doação, pois a cada doação ele faz descobrir novos recursos, até então insuspeitados, porque ele cava sempre nova fome de generosidade e de doação. Ele é a bondade que, gerando o desejo, não satisfaz a fome de bondade, mas gera mais fome de bondade, sempre insatisfeita e em crescente dívida. (SUSIN, 1984, p. 267).

Ser-para-outro é o conceito que exprime a radicalidade da responsabilidade ética que o pensamento levinasiano aponta. Este sujeito forjado pela relação e responsabilidade contempla a diferença absoluta do Outro

---

<sup>90</sup> Cf.: LÉVINAS, 2000, p. 87-93

<sup>91</sup> Cf.: LÉVINAS, 2000, p. 90

e o clamor de sua fragilidade. Levinas utiliza a imagem do órfão, do pobre, da viúva e do estrangeiro para expressar a dimensão de nudez e fragilidade do rosto que se manifesta diante do Eu. Esse face-a-face desvela a questão ética e interpela, inquieta e constrange o indivíduo. Na alteridade radical somos convidados ao agir despretensioso, gratuito e generoso para alcançar o bem deste outro que diante de mim se revela na sua nudez. Ou seja, ação ética é uma ação não rentável, ou irrecíproca é um ato muitas vezes sacrificial.<sup>92</sup> Para o filósofo lituano o agir ético deve ser não-simétrico, irrecíproco, pois o agir que se lança pela necessidade de satisfação própria não passa de um agir egocêntrico, totalizante que busca na fragilidade expressa do outro um meio de alcançar alguma vantagem. A partir desse paradigma da Alteridade, Levinas possibilita abrir um caminho para um novo humanismo. Um humanismo que tenha como conteúdo o humano em sua realidade ética e responsável pelo Outro<sup>93</sup>. Como também uma nova prática ética que se distâncie das contradições do belicismo, das fraturas morais e da guerra como ferramenta de ação totalizadora. A alteridade possibilita pensar a diversidade como aspecto puramente humano e que deve ser livre para expressar sua vida e sua cultura, resistindo ao domínio do Mesmo. Comprometida com a responsabilidade radical pelo outro e por uma sociedade fraterna, honesta e efetivamente justa.

Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mas, porque a minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. (LÉVINAS, 2019, p. 210-211).

Como pode ser percebido a medida da apresentação desses capítulos o pensamento da alteridade produzido por Levinas carrega um primado fundamental na busca por uma dinâmica entre alteridade e responsabilidade do eu e do outro. A ética não é um elemento para o autor um elemento puramente político, ontológico ou lógico como tradicionalmente é posto pelo pensamento

---

<sup>92</sup> Cf. LÉVINAS, 2000, p. 100

<sup>93</sup> Cf. LEVINAS, 2019, p. 209

ocidental. O pensamento levinasiano a relação ética entre as partes envolvidas na intersubjetividade pode ser interpretada como uma espécie de relação atravessada por uma intimidade entre o eu e o Outro. Nesse dinamismo a responsabilidade aponta para um terceiro, ou um desconhecido que aparentemente está excluído da relação da alteridade, e por tal condição de ausência do aparente núcleo da relação ética esse terceiro estaria vulnerável a injustiça.

O deslocamento da alteridade que o terceiro provoca no pensamento levinasiano, provoca uma reflexão necessária acerca da justiça como forma de estender o primado da responsabilidade sob aqueles que estão em certa medida distantes de mim. Esse terceiro, ora distante, partilha da condição e do ambiente sociopolítico de um mesmo país. Pois, esse excluído, pode tornar-se no dinamismo das relações o Outro que me atravessa na relação direta da alteridade. O terceiro aparece no âmbito da ética levinasiana como figura que rompe com a possibilidade de que a alteridade se perca numa espécie de interpretação binária. O terceiro estressa a relação intersubjetiva dilatando suas preocupações para um sujeito desconhecido, mas existente no conjunto da sociedade.

A justiça em Levinas se apresenta como uma resposta a condição desse terceiro e sua condição provocativa sob a alteridade e a responsabilidade. Pois é necessário para a superação da injustiça que este terceiro não seja o elemento excluído da relação ética. A exclusão do terceiro é o símbolo da injustiça. É mediante esse elemento que surge no pensamento levinasiano uma disposição de pensar diretamente a política, mas não sob os moldes clássicos do pensamento ocidental. O modelo político ocidental como foi discutido anteriormente privilegia a dominação e o silenciamento. Levinas provoca na esfera da alteridade um pensamento político alinhado com a ética da alteridade e responsabilidade. Mediante essa necessidade de responder ao problema do terceiro a justiça ganha ainda mais centralidade no pensamento levinasiano.

Neste sentido, é mister enfatizar-se, aqui, que a ideia de justiça é uma das mais fundamentais questões nas considerações do nosso autor. Ousamos até afirmar que a justiça é para ele uma espécie de ideia matriz ou um firme alicerce, a partir do qual se constrói o edifício da compreensão e o sentido radical de outras tantas categorias também fundamentais, como: Verdade,

Metafísica, Significação, Desejo, Transcendência, Infinito, etc. (SOUZA, 1999, p. 50).

Se a reponsabilidade evoca o teor de proximidade na relação intersubjetiva, no que concerne a ideia do face-a-face, a justiça evoca a extensão da responsabilidade, mas a necessidade de ser também moderada pela responsabilidade. As questões que se abrem no pensamento levinasiano sobre o terceiro e a justiça desvelam inúmeras questões e provocações também na relação da linguagem. Essas questões abrem outras possibilidades de compreensão da relação intersubjetiva e a política. Temas que podem ser explorados com mais diligencia em outros trabalhos.

Mediante a essas questões expostas temos a possibilidade de compreender um recorte necessário do pensamento levinasiano. É inquestionável que o pensar sobre a ética em Levinas busca superar as contradições de um humanismo que até a contemporaneidade não teve condições de estabelecer uma relação fraterna entre os indivíduos. O pensamento levinasiano elucida as questões que dão conteúdo a crise ética e propõe superá-la por um novo caminho. Um caminho que se expressa como tendo o outro como ponto de partida. A responsabilidade não pela satisfação da necessidade de um ensimesmado, mas a responsabilidade radical que preserva o outro da violência de um Mesmo e abra possibilidade de uma fraternidade baseada na verdade e na diferença. A alteridade, portanto, inaugura esse movimento ético original, em direção a superação do egoísmo, da intolerância e da massificação dos homens que tanto aprofundaram as chagas do mundo.

### 3 ÉTICA REVOLTADA EM ALBERT CAMUS

Há nas pretensões filosóficas de Camus um esforço de encontrar na sensibilidade os elementos que demonstrem o humano em sua condição mais concreta e afastada dos modelos abstratos que tanto se popularizaram na Europa a partir da modernidade<sup>94</sup>. É dessa sensibilidade que nasce os primeiros apontamentos sobre sua reflexão existencial que ele produz sob a ideia do absurdo e da relação entre ser humano e mundo natural. A primeira parte de sua produção dialogava com o indivíduo fraturado e desamparado que convivía em atrito com um mundo hostil e regido por uma silenciosa indiferença.

O tríptico do absurdo, como ficou conhecido, iluminam justamente a condição singular do indivíduo e sua relação com o valor da vida. Não é por acaso que a primeira grande questão encarada por Camus, nesse primeiro período de produção temática, era a seguinte: será que a vida (encarada como expressão singular) valeria a pena ser vivida? Dessa forma, temas como o exílio, o estrangeirismo, o suicídio e a angústia são trabalhados a partir da experiência do autor com a própria vida e com o mundo que o cerca<sup>95</sup>. Esta sensibilidade absurda apontou para Camus um caminho de diálogo com o ser humano desamparado, desprovido das construções messiânicas da razão iluminista e lançado diante do aniquilamento da guerra e do niilismo que permeava as mais variadas instâncias da cultura ocidental.

Em resposta a este humano fraturado<sup>96</sup>, Camus tenta apresentar uma revolta existencial que abraça a condição conflituosa e responde ao absurdo com a manutenção da vida em toda sua disposição, seja ela no horror ou na beleza, no prazer ou na dor. Ele toma a figura de Sísifo no intuito de aludir a essa consciência que mesmo diante de uma vida norteada pela repetição do castigo legado pelos deuses (rolar a pedra), faz dessa condenação uma vida se torna completa e satisfatória.

---

<sup>94</sup> É perceptível tanto no tríptico do absurdo quanto, agora, no tríptico da revolta que a reflexão de Albert Camus carrega uma certa suspeita sob tradição filosófica ocidental seja suficiente em sua obsessão por unir razão e realidade numa mesma categoria de considerar o humano em suas contradições e multiplicidade. Desde *O mito de Sísifo (1942)* observamos o autor colocar luz sobre o que ele chama de círculos viciosos da razão. Entretanto nos textos que formam o tríptico da revolta, vemos essa questão expressa não só nas questões existenciais, mas na degradação humana diante do homicídio e dos crimes de estado.

<sup>95</sup> Cf.: CAMUS, 2020, p.15

<sup>96</sup> Conforme já vimos no primeiro capítulo.



Toda a alegria silenciosa de Sísifo consiste nisso. Seu destino lhe pertence. A rocha é sua casa. Da mesma forma, o homem absurdo manda todos os ídolos se calarem quando contempla seu tormento. No universo que repentinamente recuperou o silêncio, erguem-se os milhares de vozes maravilhadadas da terra. (CAMUS, 2018b, p 140).

Tal compreensão de Camus sobre a condição solitária, estrangeira e exilada do indivíduo corresponde a uma sensibilidade esparsa no ambiente intelectual do ocidente. O período de produção das primeiras obras de Camus, coincide também com o período de intensa produção e propaganda do existencialismo e da fenomenologia que refletiam sob essa percepção filosófica da condição do ser humano. Não é por acaso que os anos que antecedem a segunda guerra a existência humana, o niilismo e a fenomenologia ganham força e destaque como temas efervescentes no debate filosófico e literário.

Entretanto, os anos 1950 marcam uma transição bastante significativa para a produção de Camus. O autor de *O estrangeiro (1941)* consagrado entre os intelectuais parisienses, inicia a partir de 1947 uma nova investigação sobre a condição humana como se fosse um desdobramento quase natural de seu primeiro tríptico. Aqui, nesse segundo momento, o sentimento de revolta, ganha um novo escopo, um novo conteúdo. A revolta que é apresentada por Camus, ainda de forma discreta em suas palestras em 1946 e com um pouco mais de força em 1949, deixa o âmbito existencial do indivíduo e se abre a consciência coletiva e política do “nós”. Essa transição é gradual e parece ser refletida nos *Cadernos pessoais do autor fraco argelino no período de (1948-1951)*

Relação do absurdo com a revolta. Se a decisão final é rejeita o suicídio para sustentar a confrontação, reconhece-se implicitamente a vida como único valor de fato, o valor que permite a confrontação, que é a confrontação “sem a qual nada”. Donde se deduz que para obedecer a esse valor absoluto, quem rejeita o suicídio rejeita igualmente o homicídio. A nossa época é uma época que, tendo levado o niilismo as suas conclusões extremas, aceitou o suicídio. Isso verifica-se na facilidade com que ela aceita o homicídio, ou que o homicídio seja justificado. (CAMUS, 1974, p. 343).

No fragmento acima, Camus estabelece de forma bastante clara a transição temática da reflexão puramente existencial e subjetiva, para encarar os problemas do ético e do político. É possível observar uma espécie de revolta nas páginas de *O mito de Sísifo (1941)*. Essa revolta aparece timidamente e

alude a uma força do indivíduo em reivindicar sua totalidade frente a uma condição que estava esvaziada e era constantemente hostil. Essa forma de viver começa a eclodir em uma espécie de consciência coletiva, que reconhece uma condição comum a todos os seres humanos. Essa revolta que encontramos no primeiro tríptico de Camus poderia simplesmente se tornar uma potência de autoafirmação da própria subjetividade do indivíduo, ou seja, um tipo de afeto pela vida. Existe um processo de transição entre o Camus do *Mito de Sísifo* e o Camus d' *O homem revoltado*. O primeiro se ocupada da questão da existência, por exemplo, o suicídio e o segundo das questões políticas. Nesse último ele tem uma preocupação moral sob os destinos coletivos daqueles que estavam envolvidos pelas máquinas de destruição em massa e as indústrias da morte<sup>97</sup>.

Como apresentado na obra *O mito de Sísifo (1941)*, o absurdo é uma apreensão da sensibilidade subjetiva do indivíduo que varia de intensidade, mediante as disposições da racionalidade. Para Camus, cada pessoa frente à finitude e a angústia decide sobre seu próprio destino e, no conteúdo da sua decisão, está a resposta sobre a continuação ou a interrupção de sua vida. Aqui, para Camus, se encerra a questão do absurdo, ou seja, o absurdo está contido nos termos da própria subjetividade<sup>98</sup>. O problema do suicídio também segue para o autor essa mesma tônica, e o apelo de Camus é que o suicido mesmo sendo uma questão que em última instância resvala unicamente em uma escolha do indivíduo, essa deve ser uma escolha recusada em nome de uma vida consciente de seus próprios limites e de seus prazeres. A manutenção do conflito absurdo requer a rejeição do suicídio como caminho de apaziguamento das contradições.

Entretanto, uma vez aparentemente resolvidas as questões acerca do absurdo, um outro problema ético-filosófico vai chamando a atenção do escritor: o da negação sistemática da vida do outro. O problema do homicídio escancara, para o autor, a necessidade de sair de certo isolamento existencial e perceber

---

<sup>97</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 15

<sup>98</sup> A leitura que Camus faz do absurdo confere ao conceito um caráter provisório, ou seja, ele não deve estabelecer regra de vida, ou medida para a vida, ele deve ser mantido unicamente sob os termos da manutenção da vida. E, uma vez que o indivíduo decide abraçar a condição, o absurdo torna-se um "ponto de partida" para a vida consciente de seus limites existenciais e sua condição de constante atrito entre o desejo de unidade e o silêncio do mundo. Camus expressa essas questões quando comenta a obra *A náusea* de seu contemporâneo Jean-Paul Sartre. (Cf.: CAMUS, 2018c, p. 121 -122)

que o coletivo também está sujeito ao sofrimento. Esse sofrimento tem ganhado nas ideologias totalitárias aspirações lógicas e justificativas filosóficas onde o homicídio tem sido revestido pelas “vestes da liberdade”<sup>99</sup>. É nessa transição da consciência individual para uma consciência do sofrimento coletivo, que, na obra de Camus, se lança a preocupação ética através de uma compreensão renovada da ideia de revolta como força criativa e de limites solidários. Este novo conteúdo, que Camus almejou dar à revolta humana, se estabelece, em um primeiro movimento, como uma rejeição do niilismo e do absoluto da história e a denúncia dos crimes de Estado, justificados pelos conjuntos ideológicos de seu tempo. De acordo com a professora Dr. (a) Georgia Amitrano:

À parte de um pensamento que se constituía hegemônico na Europa, Camus busca, para além de construções epistemológicas, um pensamento cuja dimensão moral, política e estética seja capaz de aproximar do concreto da existência humana. É nesse curso que a temática da revolta se desenvolve, tendo como cerne *O homem revoltado*, obra cujo a busca consiste em reavivar a vontade de agir, criando uma espécie de revigorante capaz de tirar o indivíduo do seu tédio e marasmo. A reflexão camusiana acerca da revolta se desenvolve, portanto, em torno da questão da violência e, mais precisamente, em torno de um modelo filosófico que a legitima por meio de um cinismo e de um conformismo incréntes a uma era de negação absoluta. (AMITRANO, 2014, p. 21).

Camus, em sua obra *O homem revoltado (1951)*, a apresenta a revolta como um salto de um pensamento existencial e singular, para um pensamento ético político. Camus constrói a história da revolta a partir de um movimento duplo: Primeiro busca-se denunciar a violência legitimada e o niilismo radical. E, segundo, pretende resgatar, uma consciência coletiva que percebe na manutenção da vida do outro um valor comum. Esses dois movimentos promovidos pela revolta camusiana foram recebidos pela intelectualidade francesa da época de forma hostil e pouco realista<sup>100</sup>. Haja vista, que pensamento predominante na época era guiada por uma ideia de realismo

---

<sup>99</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 14

<sup>100</sup> Aronson comenta a crítica produzida por Francis Jeanson publicada na revista *Les Temps modernes*. Para Jeanson, Camus ignora o papel da história, e tem um “humanismo vago” e que ao recusar os elementos da revolução ele ignora a economia e a realidade histórica. A crítica de Jeanson abre o caminho para a destruição pública da imagem de Camus nos anos seguintes. (Cf.: ARONSON, 2007, p. 236 – 237)

político, alimentado pela tensão da guerra fria<sup>101</sup>. Para Camus enquanto a violência fosse justificada como caminho eficaz para superação das contradições e o homicídio fossem uma política de Estado condições justificáveis para o realismo político da época, a humanidade nunca alcançaria a possibilidade real de justiça. Mas ainda não exploraremos esse aspecto.

A reflexão proposta por Camus a partir das palestras de 1946 e 1949<sup>102</sup> que culminaram na publicação de *O homem revoltado* em 1951 apontam uma profunda dúvida de Camus a racionalidade derivada da ideia de que a luta política estaria condicionada a uma unidade através do absoluto da História. A denúncia formulada no coração da revolta busca lançar luz sobre os efeitos nefastos do niilismo absoluto como visto anteriormente, como também a redução da vida humana como um produto descartável de uma luta protagonizada pela História. Camus rejeita profundamente esse realismo político que assumia a destruição deliberada dos seres humanos em nome da marcha da história, ou em nome de uma sociedade futura. Essa tensão entre esses temas será disposta por Camus quando ele trata em *O homem revoltado* (1951) do contraposto entre a ideia de revolta e os caminhos que a revolução soviética tomou no decorrer da década de 40-50. Comenta Camus em discurso no Brasil em 1949:

[...]. Esses homens pensavam e agiam como se a História obedecesse a uma dialética soberana e como se estivéssemos todos caminhando para um objetivo definitivo. Eles pensavam e agiam seguindo o princípio de Hegel: “O homem é feito para a História, e não a História para o homem. ” Na verdade, todo realismo político e moral que orientava e ainda orienta os destinos do mundo obedece, muitas vezes sem saber-lo e com cem anos de atraso, uma filosofia da História nascida na Alemanha, segundo a qual toda a humanidade se dirige por caminhos racionais a um universo definitivo. (CAMUS, 2019, p. 174).

---

<sup>101</sup> Torna-se notório para aqueles que conhecem minimamente a história dos intelectuais franceses engajados do século XX a briga pública entre Camus e Sartre. Ambos intelectuais que por muitos anos tinham dividido palanques e laços de amizade rompem publicamente após a publicação de *O homem revoltado* (1951) e as cartas respostas publicadas na revista *Les Temps modernes*. Esse episódio da vida de Camus é bastante sombrio e quase significou sua destruição completa como intelectual. Levou muitos anos para a imagem de Camus como intelectual fosse renovada. E, mesmo que a questão Sartre x Camus ainda seja um objeto de interesse tanto para pesquisadores quanto para curiosos, ela expressa uma característica bastante difundida até hoje: o papel da polemica para a obstrução do diálogo. (Cf.: ARONSON, 2007, p. 238)

<sup>102</sup> Nos referimos a palestra “*A crise humana*” (1946) proferida nas universidades de Harvard e Columbia (EUA), e “*O tempo dos assassinos*” (1949), proferida em várias universidades brasileiras.

Camus, opta por reconstruir a história da revolta, como a história da luta do ser humano contra a opressão e vulnerabilidade de sua condição. Essa condição de vulnerabilidade poderia ser promovida pelo castigo divino refletido no mundo ou a ação humana. A revolta é um afeto humano que se expressa de forma diversa, pois, está ligada a realidade de cada indivíduo. Camus a medida que reconstrói a história da revolta identifica uma variedade de manifestações da revolta em diversas áreas da cultura e da política ocidental.

Em *O homem revoltado* (1951), Camus ao refletir sobre a revolta a destaca ainda como uma força de recusa e afirmação. Na expressão de um “não”, o oprimido reconhece e afirma o limite da ação do outro sobre ele. Esse limite também pode ser expresso de forma diversa. Pois compreende Camus que a revolta não exige de forma radical a negação como aniquilamento, como no niilismo, mas a recusa. A recusa e se lança na afirmação de um valor e esse valor também aponta a um limite que em último estágio é defesa da integridade e dignidade humana como um todo<sup>103</sup>. É o protesto contra a morte<sup>104</sup>.

No cerne da revolta está a insurreição do humano contra a força que desejam o aniquilamento, sejam elas físicas ou metafísicas. Essa energia revoltada que nasce da experiência ou da testemunha da degradação humana se expressou em vários aspectos da cultura ocidental que vão das revoltas populares aos deicídios. Por exemplo, a revolta histórica e a revolta metafísica ilustram esse percurso da história da revolta como manifestação de um ímpeto humano para libertar-se. Entretanto para além de um “resgate” da história da revolta, o autor promove em *O homem revoltado* (1951), reconhecendo alguns marcos da cultura ocidental devolver ao movimento de revolta suas energias originárias. Uma vez renovada extrair da revolta repostas as questões éticas evidenciadas em seu tempo.

No processo de resgate histórico Camus inicia sua jornada pelo movimento de revolta no o teatro grego. Na representação de *Prometeu acorrentado*, de *Ésquilo*. O titã condenado por Zeus a ter seu fígado devorado por toda eternidade é para o pensamento da revolta um marco da cultura e um símbolo da força que se insurge contra os deuses por amor a humanidade. Comenta o prof. José Jacson de Carvalho:

---

<sup>103</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 28-29

<sup>104</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 370 - 371

Pode-se dizer que a revolta é o ponto central, a raiz da ética de Camus. Não se trata de um sentimento individual, egoísta, irracional. Ao contrário, torna-se comunitária, solidária, nasce de um sentimento de amor e simpatia em relação ao outro. Trata-se de encontrar uma solução para o conflito de valores que, então, sacudia a Europa naqueles tempos de guerra e pós-guerra. Segundo o romancista, a revolta é o caminho para superar esse conflito. (CARVALHO, 2009, p. 85).

A medida que Camus descreve o movimento da revolta no ocidente ele acentua duas perspectivas centrais para a revolta: o movimento histórico e o movimento metafísico da revolta. Como foi comentado anteriormente a gênese da revolta está é um movimento de afirmação e recusa. Entretanto, o que sucede esse movimento originário de recusa é o que Camus deseja demonstrar em sua tentativa de reconstrução da história da revolta histórica e da revolta metafísica. Podemos afirmar ainda que tanto a revolta metafísica na cultura ocidental, e a ação revolucionária tem sua gênese no movimento inaugural de recusa e afirmação. Ambos os movimentos buscam aludir uma espécie de valor e umas práxis. Como veremos posteriormente, esses movimentos estão ligados por uma continuidade de eventos culturais e políticos que avançam do século XVII até o século XX.

É nessa gênese comum da revolta metafísica e da revolução que o autor explora em *O homem revoltado* (1951), retira sua primeira verdade que sedimenta o caminho para uma ética, ou seja, o pensamento de recusa é uma expressão de uma consciência que se reconhece vulnerável. O revoltado é incitado quando se percebe em um jogo de forças onde algo que é dele e um valor que é comum a todos os indivíduos (ou que deveria ser comum), é furtado.

Camus utiliza a imagem de um escravo que diante da consciência de que sua vida, liberdade e dignidade foram roubadas pelo “senhor” se insurge estabelecendo o limite para sua degradação pela força. Essa energia primária que impulsiona o movimento de revolta está no coração da arte do ocidente e também nos seus movimentos políticos. E, uma vez que Camus encontra essa fonte positiva ele deseja devolver a revolta a sua condição originária de afirmação da vida e da dignidade humana, para depois direcioná-la para outros objetivos. Objetivos esses, que estão distantes dos valores totalitários e universalistas do ocidente em sua época. Deste modo, o primeiro aspecto da

revolta que será tratado nesse capítulo é justamente o movimento de revolta metafísica e a revolução.

#### 4.1 A REVOLTA METAFÍSICA E O PROCESSO DE REVOLUÇÃO

A revolta nasce, para Camus, sob dois aspectos: o primeiro um indivíduo que se vê diante de uma violação ou privação de sua dignidade; o segundo diz respeito ao indivíduo que testemunha a injustiça e a violência. Em ambos os casos, há no sujeito uma percepção de que sua condição e a condição do outro são divergentes<sup>105</sup>. O sujeito que sofre e o sujeito que testemunha o sofrimento. Ambos percebem, no âmago da sua revolta, que partilham ou deveriam partilhar de uma mesma condição, que por hora está sendo privada. Este é um elemento importante para o desenvolvimento de uma consciência voltada para a solidariedade na medida da ação do sujeito revoltado, que busca resgatar o que tinha sido negado não só a si, mas também aos outros. A revolta promove um *ethos* como base da afirmação na rejeição cabal da violação do direito do outro<sup>106</sup>. Essa consciência que se estende ao outro é o que, de certa maneira, potencializa as variadas formas de insurreição contra o opressor, e impede que a revolta recaia em um solipsismo. Pois uma vez que o revoltado recusa a sua condição ele estabelece um limite para aquilo que antes o esmagava<sup>107</sup>.

Ora, na revolta metafísica essa insurreição é direcionada contra a condição existencial do indivíduo no mundo. De certa maneira é uma insurreição contra o criador e contra a criação<sup>108</sup>. Essa revolta se expressa diante da condição humana de mortalidade e degradação. Ela não está expressa unicamente na consciência da violação de algum direito humano, mas no sofrimento dessa condição humana que é ligada diretamente pelo revoltado metafísico à figura do criador, o qual, por extensão, condena a criatura à mortalidade, ao sofrimento e à morte. Essa expressão da revolta permeia a história do ocidente e é também a história dos blasfemadores, assim como Camus irá expor nessa reconstrução do movimento da revolta metafísica.

---

<sup>105</sup> Cf.: CAMUS, 2019, p. 172

<sup>106</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p. 33

<sup>107</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 27

<sup>108</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p. 49

Compreende-se que essa expressão da revolta metafísica tem, já no século XVII, sua maior expressão. Isso fica claro nas páginas dos iluministas e na literatura de Sade<sup>109</sup>. Entretanto, Camus inicia sua jornada na tragédia grega, e busca demonstrar elementos fundamentais para a construção da imagem do revoltado metafísico. É perceptível que o autor deseja ancorar no trágico grego as pontes de transição de um conjunto de verdades que o Ocidente cristão tentou apaziguar com a construção de uma relação do humano com um Deus pessoal. Para isso, o autor argelino retoma dois momentos criativos considerados por ele fundamentais para a formação da revolta metafísica: o primeiro é o texto *Prometeu, acorrentado, de Ésquilo*; o segundo, corresponde a certos elementos presentes na transição do helenismo ao cristianismo nas obras de Epicuro e Lucrecio<sup>110</sup>.

Para Camus esses dois momentos ilustram forças intrigantes na construção do pensamento ocidental. Na medida em que a multiplicidade grega se afunila nas ideais cristãs, um novo modo de pensar a relação homem-mundo também começa a ser gestada. Nesse primeiro momento ele resgata a figura mítica do titã acorrentado que recebe sua condenação de Zeus por sua traição, ao entregar o fogo ao ser humano. Na visão de Camus, esse ato é movido pelo amor do titã pelo ser humano, que em algumas narrativas míticas é também obra de suas mãos. A afetividade está no coração da revolta. A figura de Prometeu ilustra, por seu turno, a revolta típica d'O *Mito de Sísifo*. Como isso ocorre? Bem, quando Prometeu se volta contra a vontade de Zeus (ainda que por amor aos humanos), ele se comporta revoltadamente ao modo da relação criador/criatura. Diz Camus:

Não se pode dizer, portanto, que os antigos desconhecêssem a revolta metafísica. Bem antes de Satã, eles haviam erigido uma dolorosa e nobre imagem do rebelde e nos legaram o maior mito

<sup>109</sup> “A ideia, pelo menos, que Sade tem de Deus é, portanto, a de uma divindade criminosa que esmaga o homem e o nega. Segundo Sade, na história das religiões mostra com bastante evidência que o assassinato é um atributo divino.” (Cf.: CAMUS, 2018a, p. 59).

<sup>110</sup> A compreensão de Camus sobre a transição do pensamento helênico para o cristianismo é para Camus um dos momentos mais cruciais da história do ocidente. É possível perceber que ainda nas obras de juventude do autor há influências perenes da tragédia grega e seus vínculos morais. Como está exposto nas obras de Píndaro, as quais o autor visivelmente sofre influências. Esse processo de transição retratado em O homem revoltado é representado em pontos fundamentais do pensamento de Epicuro e Lucrecio. Para Camus, as primeiras sementes do que configura a revolta metafísica no seio do ocidente cristão podem ser encontradas em ambos os autores, quais sejam: a revolta contra a mortalidade e o afastamento das divindades. (Cf.: CAMUS, 2018a, p. 48 – 49).



da inteligência revoltada. O inesgotável gênio grego, que tanto contribuiu para os mitos da adesão e da modéstia, soube dar, contudo, o seu modelo à insurreição. Indubitavelmente, alguns dos traços prometeicos podem ainda ser encontrados na história revoltada que vivemos: a luta contra a morte (“Libertei os homens da obsessão da morte”), o messianismo (“Neles instalei às cegas esperanças”), a filantropia (“Inimigo de Zeus... por ter amado demais os homens”). (CAMUS, 2018a, p. 46).

É, também, perceptível que o autor usa a figura de Prometeu de forma mais sucinta do que a figura de Sísifo, em *O mito de Sísifo* (1941). Prometeu aqui é apresentado como um elemento iniciador, uma porta de entrada para revelar o processo de construção de um modelo de revolta que irá se consolidar no pensamento ocidental onde a condenação do Titã espelha a condenação de todos os homens. Prometeu também é evocado no movimento de revolta metafísica com um exemplo da complexidade do gênio grego de compreensão do mundo que o cercava. Afinal, como menciona Camus, o titã não se insurge contra o mundo, ou contra a criação, mas sim contra Zeus, que era um entre outros tantos deuses. Isto é, se podemos inferir o elemento da revolta ainda no pensamento trágico grego essa revolta ainda não é marcada como uma perspectiva maniqueísta ou binária.

A revolta na cultura grega não poderia se manifestar contra a totalidade da criação, pois os gregos se entendiam pertencentes a um complexo sistema do mundo ligado ao destino de cada um como parte do todo. O ato de insurgir-se contra o mundo seria negar a sua própria condição humana para o homem grego. Para Camus esse valor expresso no teatro é um modelo de pensamento que irá ser substituído na transição do helenismo para o cristianismo. No lugar da sofisticada relação do grego com o mundo e suas divindades e a multiplicidade, os ocidentais irão aplicar uma lógica binária, onde os conceitos de bem e mal, Deus e o diabo, criatura e criador, irão dominar a centralidade da cultura ocidental durante todo período da alta e da baixa idade média. Essa simplificação da multiplicidade irá fundamentar a revolta metafísica nos termos que observamos também na modernidade.

É que a revolta metafísica implica uma visão simplificada da criação, que os gregos não podiam ter. Para eles, não havia de um lado os deuses e do outro os homens, e sim degraus que levavam dos últimos aos primeiros. A ideia da inocência em contraposição à culpa, a visão de uma história inteira reduzida à luta entre o bem e o mal eram-lhes estranhas. Em seu universo,

há mais erros do que crimes, sendo a desproporção o único crime definitivo. No mundo totalmente histórico que o nosso ameaça ser não há mais erros, só há crimes, dos quais o primeiro é a ponderação. Assim se explica a curiosa mistura de ferocidade e de indulgência que se respira no mito grego. Os gregos jamais fizeram do pensamento, e isso nos degrada em relação a eles, uma praça forte. Afinal, só se imagina a revolta contra alguém. A noção do deus pessoal, criador e, portanto, responsável por todas as coisas, dá por si só um sentido ao protesto humano. Pode-se dessa forma, e sem paradoxo, dizer que a história da revolta, no mundo ocidental, é inseparável da história do cristianismo. (CAMUS, 2018a, p. 47-48).

Para Camus a história da revolta se cristaliza a partir da transição do mundo grego/helênico para uma cosmovisão cristã. O cristianismo traz para o ambiente da revolta metafísica um deus pessoal que também é, por sua vez, criador absoluto do mundo. A história da revolta acompanha essa transição do helenismo ao cristianismo de forma ativa na imagem dos blasfemos e hereges que se insurgiam contra a condição miserável do ser humano e contra a face do Deus pessoal. Esses blasfemos e hereges responsabilizavam, justamente, a face do Deus pessoal como causadora da dor e da morte<sup>111</sup>. Camus denomina de *filhos de Caim* esses sujeitos blasfemos revoltados. Isso se dá porque eles relacionaram a imagem de Deus apenas ao Deus do Antigo Testamento que tinha como caráter ser ciumento e vaidoso. No coração dos revoltados metafísicos o próprio sacrifício do Cristo não serviu para nada além de aplacar a imagem cruel e vaidosa do deus de Abraão e Jacó<sup>112</sup>.

Ainda quem a história da revolta metafísica pareça distante dos impactos políticos no século XX, que é o objeto final de observação do autor, ela pavimentada de forma direta o ambiente intelectual e cultural. Ambiente, este, necessário para o surgimento do apelo a negação absoluta no coração da cultura ocidental<sup>113</sup>. A medida que o sofrimento e a morte se agravam na história dos homens ocidentais, mas grave se torna a denúncia dos blasfemos e hereges

---

<sup>111</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 54.

<sup>112</sup> Sob a perspectiva de Camus, à medida que o cristianismo superar as seitas gnósticas uma tentativa ainda do pensamento grego de adaptar o cristianismo a suas formas mais familiares. No período em que o pensamento cristão se torna hegemônico na Europa, seu maior momento de crescimento e domínio a revolta pareceu ser subjugada diante da dor sentida pelo Deus no madeiro. Todo sofrimento humano, toda dor humana se tornava ínfima diante do sacrifício do Deus homem inocente. Ao ponto que o sofrimento da condição vulnerável do ser humano foi acolhido como um valor purificador. Cf.: CAMUS, 2018a, p. 55

<sup>113</sup> Cf.: CAMUS, 2019, p.168 -169

contra os valores alimentados pela divindade pessoal. Haja vista, que esse Deus pessoal também é referência para os valores até então engendrados na cultura ocidental. Na mesma medida que o ocidente cristão popularizou a ideia de um monoteísmo pessoal ele também estabeleceu uma lógica belicista e binária na perpétua guerra entre bem e mal. Esse atrito polarizado foi um dos caminhos utilizados pela negação absoluta para a ruptura valorativa e a crise ética. Pois, havia uma contradição flagrante entre a ideia de *amor ágape* e os povos desterrados e exterminados por esse ocidente cristão. Entretanto, é importante para construção da história da revolta ainda observar alguns aspectos da revolta em seu apelo metafísico, diz Camus:

Na medida em que a raça de Caim triunfou cada vez mais ao longo dos séculos, é possível dizer da mesma forma que o deus do Antigo Testamento conheceu uma sorte inesperada. Os blasfemos, paradoxalmente, fazem reviver o deus ciumento que o cristianismo queria enxotar do palco da história. Uma de suas profundas audácias foi justamente a de anexar o próprio Cristo à sua facção, encerrando sua história no alto da cruz e no grito amargo que precedeu a agonia. Assim se conservava mantida a figura implacável de um deus de ódio, mais de acordo com a criação, tal como a concebiam os revoltados. Até Dostoiévski e Nietzsche, a revolta só se dirige a uma divindade cruel e caprichosa, a divindade que prefere, sem motivo convincente, o sacrifício de Abel ao de Caim e que por isso provoca o primeiro assassinato. Dostoiévski, na imaginação, e Nietzsche, de fato, ampliarão desmesuradamente o campo de atuação do pensamento revoltado e irão pedir uma prestação de contas ao próprio deus de amor. (CAMUS, 2018a, p. 54).

A reflexão que Camus dispõe sobre a revolta metafísica busca indicar o caminho para refletir a história da cultura ocidental sob suas próprias contradições fundamentais. Certamente, esse trajeto necessita de tempo e de um espaço que não dispomos no escopo dessa pesquisa. Mas, podemos apontar ainda algumas características da revolta metafísica. Sob a perspectiva de Camus, a revolta e a blasfêmia caminham juntas pelas mãos de grandes nomes da cultura ocidental como por exemplo John Milton e seu Satã, de *O paraíso perdido*, e o crime e o sadismo das obras do Marquês de Sade e tantos outros autores do iluminismo como Volter e outros escritores do romantismo. Esse esforço de resgate de Camus, visa aclarar o caminho onde a recusa da revolta, começa a ser substituída no coração da cultura, pela negação do niilismo. Substituição que o autor de *O homem revoltado* (1951), fara questão de

reverter. Uma vez que, a negação provinda da radicalidade do niilismo consente na morte indiscriminada e a recusa da revolta afirma a defesa da vida.

Vale ressaltar que de todas as figuras que Camus destaca nesse resgate da história da revolta metafísica, é com Dostoievski e Nietzsche. Autores que Camus manteve um contato mais próximo no decorrer de sua vida. Para podermos elucidar o ponto culminante dessa análise sobre a revolta metafísica. Será proveitoso para melhor compreensão nos demorarmos um pouco na leitura de Camus sobre Dostoievski. Pois como já foi observado nos capítulos anteriores esses autores estão envolvidos na reflexão acerca da crise que o niilismo perpetraria no ocidente.

A leitura feita por Camus sobre Dostoievski está dedicada na relação de Ivan Karamazov e a revolta. Nesse personagem clássico do romancista russo, Camus encontra traços elementares da revolta metafísica. Ivan é percebido como um revoltado que não deseja assim como os *revoltados do romancismo* responder a divindade de igual para igual. Ivan por sua vez deseja inquirir deus pela via da moral. E no cerne do julgamento de Ivan está a recusa ao sofrimento como equivalência da santidade, ou da verdade<sup>114</sup>.

Ivan não mais recorrerá a esse Deus misterioso, mas a um princípio mais elevado, que é a justiça. Ele inaugura a empreitada essencial da revolta, que é substituir o reino da graça pelo da justiça. Começa ao mesmo tempo o ataque contra o cristianismo. Os revoltados românticos rompiam com o próprio Deus, na qualidade de princípio de ódio. Ivan recusa explicitamente o mistério e, por conseguinte, o próprio Deus como princípio de amor. Só o amor pode nos fazer ratificar a injustiça feita a Marta, aos operários das dez horas, e, mais adiante, admitir a morte injustificável das crianças. “Se o sofrimento das crianças”, diz Ivan, “serve para completar a soma das dores necessárias à aquisição da verdade, afirmo desde já que essa verdade não vale tal preço. ” Ivan recusa a dependência profunda que o cristianismo introduziu entre o sofrimento e a verdade. (CAMUS, 2018a, p. 81).

Os elementos da revolta metafísica que Camus encontra na personagem de Dostoievski parecem aludir perfeitamente a história da própria revolta

---

<sup>114</sup> A relação entre o sofrimento e a verdade são temas também recorrentes do tríptico da revolta. Se analisarmos a natureza dos diálogos de Rieux e Paneloux no romance *A peste (1947)*, encontramos um debate entre o sofrimento humano e a verdade. Paneloux considera o sofrimento das pessoas pela peste como um sinal duplo de punição e justiça que em última instância é justificada pela ideia da vontade misteriosa de Deus. Rieux representa a revolta que se insurge contra essa falsa necessidade entre sofrimento e verdade.

metafísica na cultura ocidental. Isto é, a representação do ser humano se voltando contra a força esmagadora de sua mortalidade representada na criação submissa ao poder do pecado. Esse tema é bastante explorado na literatura ocidental do século XVIII até o século XX onde Camus observa esses movimentos. Para o autor argelino a recusa de Ivan em aceitar a justificativa do sofrimento humano pela ideia de um desígnio misterioso por parte da divindade inaugura um novo momento para a revolta metafísica que culminará na celebre conclusão lógica do personagem “tudo é permitido”<sup>115</sup>. Para Camus, esse é o momento culminante da revolta quando ela abre caminho para o que se consolidaria na cultura como niilismo radical. Para ele o raciocínio de Karamazov aponta para o próprio ocidente preparando o caminho para o assassinato consentido por meio da lógica<sup>116</sup>.

A revolta metafísica é sucedida por uma, nas palavras do autor, revolução metafísica. O desejo do revolucionário metafísico não é mais confrontar Deus em nome da justiça. Eles desejam a destruição da divindade. Uma vez que se introduz a consciência o “tudo é permitido” a revolta perde seus limites e se permite em nome da liberdade oprimir ela se volta contra sua própria fonte originária. Ivan, uma vez que aceita, ou sugere a morte do pai ele se compromete em outro movimento que se distancia da fonte original da revolta. Comenta Camus:

Ivan revolta-se contra um Deus assassino; mas, desde o instante em que racionaliza a sua revolta, extrai dela a lei do assassinato. Se tudo é permitido, ele pode matar o pai ou pelo menos deixar que o matem. Uma longa reflexão sobre a nossa condição de condenados à morte conduz unicamente à justificação do crime. Ivan, ao mesmo tempo, odeia a pena de morte (ao narrar uma execução, diz com veemência: “Sua cabeça caiu, em nome da graça divina. ”), admitindo, em princípio, o crime. Todas as indulgências para o assassino, nenhuma para o carrasco. Essa contradição, em que Sade vivia à vontade, faz, pelo contrário, Ivan Karamazov sufocar. (CAMUS, 2018a, p. 84).

---

<sup>115</sup> Cf.: CARNEIRO, 2009, p. 107.

<sup>116</sup> Quando o autor destaca a ideia de “crime ou assassinato lógico”, ele está referenciando ao modo asséptico que os estados totalitários e mesmo as democracias liberais justificavam a morte dos indivíduos. Camus observa que o século XX possibilitou um distanciamento fatal entre a passionalidade e a premeditação do crime do Estado. O assassinato estava justificado pelos termos da eficácia e de uma espécie de lógica pseudofilosofia que representava em alguns elementos um utilitarismo.

Ao passo que o autor analisa a personagem de Dostoievski nos é perceptível seu objetivo: ele deseja também aludir os aspectos da revolta metafísica e sua manifestação direta na cultura ocidental. Aceitação do assassinato, ou a indiferença a destruição da vida do outro é a ruptura fundamental que converte a energias da revolta que rejeita a privação da vida ou do direito a manutenção vida<sup>117</sup> em desejo de conquista e assassinato.

Essa deturpação da fonte originaria da revolta ira eclodir para Camus na forma pratica do assassinato e da legitimação do assassinato operadas pela eficiência, força e apatia que se solidifica nos governos totalitários e suas ferramentas de extermínio. A revolta que nasce do apelo solidário de uma consciência que percebe-se participante ou ao menos vulnerável à violência e para se proteger e salvaguardar a si e o outro deve rejeitar a violência legitimada, o arbítrio político e o crime justificado pela razão<sup>118</sup>. O revoltado uma vez que se abre a ideologia totalitária mesmo que por ideais elevados rompe com o compromisso da solidariedade que é expresso no coração da revolta e que antes deveria lhe justificar a sua ação.

A revolta metafísica foi sucedida em pela própria ideia de revolução e as revoluções são cooptadas pelas ideologias totalitárias. Se a revolta metafísica desejou o aniquilamento da divindade em nome da justiça da condição humana, as ideologias vão se voltar contra o próprio ser humano em nome de um ideal. Eles consideraram reduzir um “mundo destorcido”, frutos dos valores decadentes da burguesia, a cinza afim de criar um reino de justiça universal<sup>119</sup>. A partir da leitura de Camus, o totalitarismo é um fruto deturpado do niilismo radical e da obsessão ocidental no pensamento abstrato, totalizante. Esse modo de destruição busca na força e na violência legitimada construir um mundo unificado<sup>120</sup>.

É a questão que se coloca a propósito da revolução como está se colocava a propósito da revolta metafísica. Na verdade, a revolução é apenas a sequência lógica da revolta metafísica, e nós descobriremos, na análise do movimento revolucionário, o mesmo esforço desesperado e sanguinário para afirmar o homem diante daquilo que o nega. Dessa forma, o espírito

---

<sup>117</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p. 44

<sup>118</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 31

<sup>119</sup> Apontamos essas características ainda no primeiro capítulo dessa dissertação ao tratarmos dos desdobramentos do niilismo na cultura ocidental.

<sup>120</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 147-148

revolucionário assume a defesa da parte do homem que não quer se curvar. Ele tenta, simplesmente, dar-lhe o seu reino no tempo. Ao recusar Deus, escolhe a história, por uma lógica aparentemente inevitável. (CAMUS, 2018a, p. 145 – 146).

A revolução aparece como um dos elementos consecutivos dos esforços da revolta metafísica na cultura ocidental na transição para o século XIX e XX. A análise que Camus faz dos movimentos revolucionários segue duas linhas de raciocínio que iluminam uma contradição expressa no cerne da prática revolucionária que ele está observando. No caso a revolução soviética. A primeira linha que constitui a revolução é que esse movimento conserva o desejo do revoltado metafísico de aniquilar tudo o que antes oprimia o ser humano. Ele deseja então não só partir os grilhões que encerram o ser humano oprimido na sua condição degradante, como também afirmar esse ser humano emancipado de Deus. Por consequência, essa emancipação também se estende aos outros seres humanos que por questões práticas ou ideológicas se colocam em um campo de ideal oposto. A revolução em seu primeiro movimento é um movimento alimentado pela insurreição do homem, mas sua prática é de natureza totalizante.

A revolução seria sob um olhar mais generalista a consequência óbvia para o sucesso da emancipação do homem de seus alçózes. Certamente o valor que inauguraria a revolução é aquele que nasce da própria revolta: o desejo de pôr fim a dor e o opróbrio dos indivíduos. Entretanto, o desdobrar dos eventos políticos do pós-guerra revela outra face do movimento revolucionário, e o caminho que a revolução toma parece contradizer a condição inaugural do movimento de revolta. O que na década de 50 poderia ser traduzido de forma rudimentar como “realismo político” pelos intelectuais de esquerda era justamente essa consequência fundamental que todo pensamento abstrato para ter seu devido êxito deveria ser sucedido por uma ação inflexível na história<sup>121</sup>.

E, é nessa prática inflexível que Camus acompanha a recusa, elemento próprio do revoltado, ser convertida em negação, negação do mundo e também do ser humano através da guerra<sup>122</sup>.

O niilismo, estreitamente ligado ao movimento de uma religião desiludida, termina, assim, no terrorismo. No universo da

---

<sup>121</sup> Cf.: ARONSON, 2007, p. 185

<sup>122</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p. 62-63

negação total, pela bomba e pelo revólver, e também pela coragem com que caminhavam para o suplício, esses jovens tentavam sair da contradição para criar os valores que lhes faltavam. Até aqui, os homens morriam em nome daquilo que sabiam ou daquilo que acreditavam saber. A partir daí criou-se o hábito, mais difícil, de sacrificar-se por alguma coisa da qual nada se sabia, a não ser que era preciso morrer para que ela existisse. (CAMUS, 2018a, p. 219 - 220).

O niilismo, tem um papel intrigante no desdobramento dos eventos políticos-culturais no ocidente que antecede as guerras e no próprio pós-guerra. A introdução de *O homem revoltado* (1951), é dedicada a justamente questionar o papel do niilismo como elemento indispensável para a instauração de uma cultura de morte premeditada e genocídios. Como foi abordado no início dessa dissertação uma vez que os valores que salvaguardam ou denunciam os atos de degradação humana são esvaziados inicia o processo de massificação e substituição do humano pela abstração, e no reino das abstrações há sem dúvida o predomínio da ideia de eficiência seguida pela hegemonia do mais forte<sup>123</sup>.

A substituição do ser humano real, de carne e osso por um “homem político”, um “homem revolucionário” é uma marca do esvaziamento completo da natureza pluralista da humanidade e a consagração de um ideal abstrato absoluto que deviria ser para todos o modelo de aceitável, justificado, normativo. Esta é a segunda linha que nutre o espírito revolucionário a substituição do real pelo abstrato e pela História como um absoluto. Uma vez que o niilismo lançou a cultura ocidental em um cinismo justificado pela força e pela eficiência<sup>124</sup> e os valores ocidentais que serviam para diferenciar as ações humanas entre o justo e o injusto, estavam em pleno processo de esvaziamento, a revolução erigiu ao seu modo a História como justificação para as ações dos homens<sup>125</sup>. Esse modo de guerra possibilitou a substituição do humano como singular, para um humano como massa, como multidão e assim todos de uma mesma forma poderiam partilhar do mesmo mundo prometido após aquilo que Camus chama de “parúsia proletária”<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> Cf.: CAMUS, 2019, p. 179

<sup>124</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p. 63

<sup>125</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p. 71

<sup>126</sup> A parúsia ou “retorno do Cristo” é na tradição cristã o aguardado retorno de Cristo para instaurar seu reino de paz e justiça no mundo. Esse sem dúvida é um dos grandes símbolos da fé cristã. Essa imagem é utilizada por Camus como uma metáfora para aludir o próprio espírito da revolução marxista que torna-se ao olhar de Camus uma religião dogmática. Essa “religiosidade” do marxismo é uma contradição afinal a revolução aniquilou a espiritualidade



Essas duas linhas ideológicas encarnam para Camus a maior contradição da revolução marxista ao mesmo tempo que eles negavam a divindade, o metafísico e sob a prática da negação desejavam a destruição de todos os valores burgueses que para eles eram decadentes e eles erigiam para si uma “igreja” onde o dogma estava expresso na História, na abstração como coletivo e na espera de um mundo apaziguado e justificado para os que estavam do lado certo da história. Para Camus, esta contradição dogmática fornecia na obscuridade de uma fé estranha os elementos fundamentais para ilustrar a tragédia da revolução. Não importa quanto se mate, enquanto a luta contra o mundo burguês e seus valores for o norte da ação todos estariam justificados pelo movimento da História que é a força que gesta os valores da revolução<sup>127</sup>.

[...] cinismo, a deificação da história e da matéria, o terror individual e o crime de Estado, essas consequências desmesuradas vão nascer, todas armadas, de uma concepção equivocada do mundo, que remete unicamente à história o cuidado de produzir os valores e a verdade. Se nada pode ser entendido claramente antes que a verdade, no fim dos tempos, tenha sido revelada, toda ação é arbitrária, a força acaba reinando. (CAMUS, 2018a, p. 196).

A reflexão exposta em *O homem revoltado* (1951), ilustra a estranha contradição da interpretação hegeliano-marxista da história a medida que as ações humanas são pautadas por um ideal de história divinizada o homem assume para si também o papel de divindade. Como se no seio dessa revolução morresse a transcendência e nascesse uma distorcida divindade humana que se expressa ideologicamente como um coletivo pseudoreligioso que busca uma idealidade, um mundo pacificado de suas contradições independente dos meios para se alcançar esse estado de idealidade. A imagem da abstração ideológica que a razão ocidental chamou de homem político, ou realismo político estaria levando a humanidade a sua destruição<sup>128</sup>. Uma vez que não podemos encontrar

---

erigindo o materialismo como dogma, mas por fim acaba abraçando a história como um absoluto que guiaria a ação revolucionária numa espécie de religião malograda. “O movimento revolucionário, no fim do século XIX e no início do século XX, viveu, como os primeiros cristãos, à espera do fim do mundo e da parúsia do Cristo proletário.” (CAMUS, 2018a, p. 275).

<sup>127</sup> Esse é o tema principal de *Os justos* (1949), um texto para teatro escrito por Camus. O enredo da peça foi baseado na história real de um grupo de socialistas-revolucionários russos que assassinaram o grão-duque Sergei Alexandrovich em 1905 e explora as questões morais associadas ao assassinato e ao terrorismo.

<sup>128</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p. 70

valores comuns a todos os homens, a resposta que é ouvida aos clamores dos outros é sempre de destruição e domínio. Esse imperativo belicista que vem átona expressa um pensamento desmedido e irrefreável. A medida que o niilismo e o totalitarismo marcham em nome de um novo mundo o crime se condiciona como um elemento necessário e cotidiano para que os seres humanos fossem livres. Vale a lembrança das palavras de Diogo, personagem de *Estado de Sítio* (1948), em diálogo com a Peste, Diego comenta:

Não. Eu 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).

O efeito direto que decorre da divinização do homem e da absolutização da História no coração da revolução foi o crime lógico e a violência justificada<sup>129</sup>. O autor compreende que o assassinato e a violência sempre foram traços da sociedade humana que com a instituição dos códigos penais tipificaram com termos de passionalidade e premeditação os crimes de morte. Camus aponta que o século XX desenvolveu uma nova modalidade de homicídio, aquele que uma vez exercido pelo Estado era asséptico, desprovido de passionalidade e ainda era justificado por uma racionalidade estrita que impelia a violência e a brutalidade como um traço natural e necessário para a liberdade do homem no mundo.

Mediante disso podemos observar que o problema iluminado por Camus não é um modelo idealizado de pacifismo que pretende “encarar as contradições do mundo com rosas e cânticos”. Mas é entrar na luta munido de determinados valores e uma clareza racional sobre os porquês que motivam a devida ação

---

<sup>129</sup> Camus inicia suas reflexões em *O homem revoltado* (1951), justamente apontando uma tipologia de crime que até então no ocidente era inédito. O crime lógico é anunciado pelos Estados totalitário como ferramentas de punição, controle e limpeza justificadas por uma pseudalógica, ou pensamento racionalizado que justifica o extermínio. O exemplo mais aberrante dessa nova modalidade de crime foram os campos de extermínio nazistas, e o bombardeio das cidades japonesas com aparato nuclear. Essa modalidade de assassinato é característica pela ausência do elemento passional. O crime lógico é premeditado, justificado e asséptico. Essa modalidade de violência justificada, asséptica e premeditada se torna a cada década mais sofisticada e silenciosa, pois atualmente não necessita de tropas, mas de dispositivos não tripulados, drones e outros modos de matar sem envolvimento direto entre o carrasco e a vítima. (Cf.: CAMUS, 2018a, p. 13-14).

diante das contradições que o mundo enfrenta<sup>130</sup>. Podemos lembrar do papel do autor na resistência francesa contra a ocupação nazista a França, e as tentativas do mesmo de entrar no combate direto contra as tropas nazista. É um equívoco crasso sugerir que Camus está sugerindo um pacifismo idealista, ou uma neutralidade em tempos de crise. A questão aqui é guiar a luta pela liberdade e justiça não como pretexto para a conquista, violação da vida dos inocentes ou a massificação dos povos. A questão da revolta se estende para além da própria guerra, vale observar que esta reflexão não surge no período da guerra, mas dos anos que seguem o pós-guerra e as tensões da guerra fria.

Para Camus, a compreensão que este mundo é cercado de contradições, violências e opressões não era algo de natureza estranha, durante sua vida ele vivenciou a miséria, a violência, a guerra como um filho órfã da primeira guerra e um resistente na segunda guerra. A questão não é negar as contradições do mundo é assumir o dever de denunciá-las e combater-las com clareza e buscando aliviar o sofrimento das pessoas que sofrem. Para Camus é o compromisso essencial de uma ética derivada da revolta<sup>131</sup>. E, uma vez, que cessam as guerras a revolta deve impulsionar a inteligência a responder as principais questões do século: como podemos conciliar as contradições entre a liberdade e justiça, a violência desmedida e o combate a injustiça ou o mal ideológico?

Chegamos ao ponto crucial para a reflexão camusiana. A grande questão a ser iluminada pela razão é se é possível que a revolução retorne as origens da revolta, e uma vez reencontrando na revolta suas motivações também encontre um limite para sua ação. Ou, iremos continuar a consentir na repetição do modelo belicistas e totalitário, como chama Camus, da tragédia de Caim e Abel?

A história oficial sempre foi a história dos grandes assassinos. E não é de hoje que Caim mata Abel! Mas é de hoje que Caim mata Abel em nome da lógica e em seguida exige a Legião de Honra. (CAMUS, 2019, p. 167).

---

<sup>130</sup> Cf.: CAMUS, 1950, p. 83,85

<sup>131</sup> Cf.: CAMUS, 2020, p. 14 -15

## 4.2 A REVOLTA COMO ÉTICA DE LIMITES

Nas considerações de Camus sobre os movimentos políticos e culturais de sua época gestaram algumas questões que foram lançadas de encontro ao projeto ético da revolta<sup>132</sup>. A medida que o movimento revolucionário se tornava hegemônico na década de cinquenta entre os intelectuais franceses e com a pressão da guerra fria, mas custosa se tornava na natureza da crítica de Camus. Uma reflexão que questionava as pretensões de poder e legitimidade da violência como ferramenta do poder logo foi tratada com descredito ou hostilidade. A questão exposta até aqui não era unicamente a denúncia dos vícios da razão submissa ao desejo de poder totalizante, mas era provocar a inteligência se era possível encontrar um caminho de moderação sobre a ação humana. Sem de forma alguma se desvincular da realidade histórica e das lutas que a revolta anunciava pelo seu próprio conteúdo.

Após anos de niilismo e violência haveria possibilidade para o ser humano encontrar um caminho médio nas suas ações<sup>133</sup>? Poderíamos formar um limite comum para a ação humana, até aquelas que hasteavam dia a dia as bandeiras da liberdade? Como podemos conferir nos textos de Camus: “*cartas a um amigo alemão*”(1950) ou “*Século do medo*”(1948), a questão não é instaurar um pacifismo idealista ou rejeitar a ação. A questão era a viabilidade para construir um caminho, um pensamento que não tome os homens como instrumentos do terror mesmo que seja por “bons motivos”. Para Camus, ser humano não deve ser um meio, mas sempre um fim. É diante dessa questão que surge a necessidade de encontrar um caminho que possa conciliar a ação revoltada e um limite:

Qual poderia ser a atitude do revoltado? Ele não pode se esquivar do mundo e da história sem renegar o próprio princípio de sua revolta, nem escolher a vida eterna sem se resignar, em certo sentido, ao mal. (CAMUS, 2018a, p.373).

---

<sup>132</sup> Cf.: ARONSON, 2007, p. 239

<sup>133</sup> Por caminho médio Camus compreende uma atitude racional desvinculadas dos aspectos dogmáticos da ação revolucionária e da selvageria do capitalismo. Ambas as forças antagônicas aos olhos do autor defendem um mundo de liberdades e oportunidades, mas não pensam duas vezes na hora de destruir os mesmos seres humanos que eles defendem participar de seus modelos. Em artigos ao jornal Combat, Camus questiona se essas duas utopias não custavam a humanidade um preço muito alto? Um preço pago pelo sangue dos inocentes em todo o mundo que era esmagado pelos interesses desses dois blocos. (Cf.: CAMUS, 1950, p. 169; 177-178)

A atitude do revoltado está indissociavelmente ligada de dois elementos originários: primeiro a consciência de um direito usurpado ou negado, e segundo da presença do outro. Esses dois elementos se revelam no mundo contingente, num mundo onde não habita uma abstração de humano, mas, o ser humano em suas totais contradições e em sua fisiologia. A atitude do revoltado deve sempre está balizada por esses elementos originários que se perdem no niilismo radical e na absolutização da História. A revolta surge no coração de um direito malogrado e ela como ação deve estabelecer um limite sobre continuação do malogro. A medida que o revoltado rejeita, ele afirma. E essa afirmação é sempre a de um valor próprio da sua condição humana que ele deseja reaver do malogro de sua opressão.

Essa revolta que nasce sob esses termos está com que de forma pendular movendo-se entre o Sim, de um valor afirmativo e um “não” como rejeição do opróbrio e da violência balizada na força de quem oprime<sup>134</sup>. Esse movimento de revolta é sempre positivo no sentido que ele sempre tende e afirmar um valor, uma ação em nome da dignidade daquele que está sendo vítima da negação<sup>135</sup>. Na medida em que um valor é afirmado ele estabelece também um limite, uma fronteira onde a condição humana tende a ser resgatada em sua totalidade que anteriormente estava posta na negação de um direito.

A revolta tem um aspecto positivo, opondo-se ao ressentimento que, segundo a definição de Scheler, é uma autointoxicação, a secreção nefasta de uma impotência prolongada. O ressentimento é passivo, em contrapartida, a revolta que leva à solidariedade é um princípio de atividade que rechaça a humilhação, sem pretender que seja sofrida por outros. Assim, o sentimento de revolta é integralmente positivo e defende o que há de mais valioso no homem. Não é um ideal transcendental e puramente abstrato. (CARVALHO, 2009, p. 85).

Na medida que o revoltado se insurge contra o que antes lhe negava uma parte de sua condição seja ela a liberdade, ou a dignidade ou até mesmo

---

<sup>134</sup> A revolta não é uma força estática, ou presa a um método de ação universalista. Ela está sempre ligada a uma espécie de percepção relativa da sua condição nascente. Pois ela nasce das características únicas da dor humana em suas mais variadas formas de opróbrio ela não pode ser configurada como uma única força. Justamente o papel da razão é canalizar a força da revolta para outros elementos de afirmação. A única coisa que se apresenta comum na ação do revoltado é a evocação de um valor que busca resgatar o que antes lhe tinha sido privado, ou malogrado: a liberdade, a dignidade, a justiça e etc.

<sup>135</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 28

sua identidade ele está afirmando uma exigência. O que o homem revoltado exige em sua ação é que as suas reivindicações sejam estendidas com igualdade a todos os que com ele participam do seu opróbrio. Quando o revoltado se insurge ele está se insurgindo não contra uma figura abstrata, mas contra um outro ser humano. Para tanto a revolta não pode perder justamente a consciência que sua luta é para o resgate do humano e não caminhar em direção a um esvaziamento da figura humana em sua luta, mas do resgate total do homem como realidade sensível. Camus compreende que nem todas as batalhas seriam tratadas em campos de guerra. Há batalhas que devem ser travadas no cotidiano onde as armas são diferentes e as consciências também.

Em verdade, a revolta é a descoberta, por homens conscientes, de que existem outros homens e que estes também são merecedores da manutenção de suas dignidades. É por essa razão que o “homem revoltado” não almeja a conquista, mas, isto sim, visa impor a integridade de seu ser. (AMITRANO, 2014, p. 42).

O “não”, que é expresso pelo revoltado estabelece a fronteira até onde a violação do direito foi suportada. Na medida que a revolta se manifesta como força criativa ela também expressa de forma clara seu limite que é o outro. Se a revolta consente na destruição indiferente ou passional do outro ela fere seus próprios princípios criativos. Ela recusa a destruição indiscriminada do outro pois ela nasce da rejeição desse próprio desejo de destruição. Diferente do pensamento niilista radical e pelas pretensões totalitárias onde os meios pela força devem justificar e tornar asséptica o assassinato por não ter uma medida<sup>136</sup>, a revolta evoca o limite da ação para proteger o que sofre e oferecer uma face para aquele que se põe, ou é colocado na fronteira oposta da reivindicação do revoltado. No seio do “tudo é permitido” está uma fronteira que a revolta deve recusar romper, pela sua própria preservação. Uma vez que, no “tudo é permitido” está a aceitação da morte, da destruição do outro ser humano. Compreendemos que o limite que o movimento da revolta estabelece é a presença do outro, como ser integral que não como idealização. Camus deseja resgatar a percepção do humano como ser físico que se percebe na expressão dos sentidos: no calor do corpo, na vulnerabilidade, na fome e nos laços

---

<sup>136</sup> Cf. CAMUS, 2018a, p. 382

dialógicos partilhados. Essa consciência que se volta para o “humano concreto”, ou seja, é a rejeição daquela imagem fria e esvaziada de homem gestada pelos anos de ideologia totalitária e niilismo. A revolta em Camus, busca trazer à esfera do pensamento a corporeidade humana na sua dimensão sensível. Essa sensibilidade é para Camus “verdades de carne” que ele não poderia negar.<sup>137</sup>

O tema da corporeidade está expresso por toda a obra de Camus. Observamos que já nas obras da juventude como *Bodas em Tipasa (1937)*, o corpo é representado como elo entre a razão e a natureza em seu teor bucólico. Essa imagem de relação entre corpo e mundo natural também se revela nas páginas de *O estrangeiro (1942)* como um dos únicos fatores que afeta diretamente a personagem aparentemente apática que é Meursault. O calor, a luminosidade, o sal do mar sob os corpos nus dos apaixonados. Essa forma vitalista e estética de relação da corporeidade e o mundo mergulhado em beleza e mistério é marcante do tríptico do absurdo.

Daqui a pouco, quando me atirar no meio dos absintos, a fim de que seu perfume penetre meu corpo, terei consciência, contra todos os preconceitos, de estar realizando uma verdade que é a do sol e que será também a de minha morte. Em certo sentido, é justamente minha vida que estou representando aqui, uma vida com sabor de pedra quente, repleta de suspiros do mar e de cigarras, que agora começam a cantar. (CAMUS, 2022b, p. 10).

Essa representação estética e vitalista abre lugar no segundo período da produção de Camus a uma imagem menos bucólica da corporeidade. O corpo e mundo a partir de *A peste (1947)*, é um mundo fraturado pelas consequências do genocídio e da destruição da natureza e dos homens. Durante o tríptico da revolta Camus ilustra a corporeidade sob a marca da peste e do homicídio. Quando o corpo antes banhado pelo sol encontrasse isolado em suas casas, marcados por pústulas de pus, febres e o cheiro da morte que exala dos corpos atravessados pela peste. O médico Rieux, personagem protagonista do romance de 1947 é posto em vários momentos a abrir as pústulas e limpar do corpo o pus e as secreções que corroem o corpo.

É interessante nesse adendo sobre a corporeidade apresentada na obra de Camus que o autor aparentemente explora esse elemento com os recursos

---

<sup>137</sup> Cf.: CAMUS, 2018b, p. 119

do teatro do romance por uma escolha de melhor representação desses elementos que por muito tem sido esvaziado e revestido por uma ideia de corpo, de ser humano que não representam a dimensão sensível da condição humana. O corpo que mergulha nas praias, nos odores dos absintos do campo, é o corpo corroído pela peste, pelo exílio representa de forma visceral a violência, o opróbrio representado pelo avanço da máquina totalitária.

[...] Era evidente que se tornava necessário abrir os abscessos. Dois golpes de bisturi em cruz, e dos gânglios escorria uma pasta sangrenta. Os doentes sangravam. Mas surgiam manchas no ventre e nas pernas, um gânglio deixava de supurar, depois tornava a inchar. Na maior parte das vezes o doente morria exalando um cheiro terrível. (CAMUS, 2017b, p. 38).

O corpo dilacerado é o do humano que me afeta como realidade física e vulnerável partilhada. Essa imagem é também o gatilho pelo qual a revolta, fixa o seu alvo na busca da afirmação e preservação da dignidade. A revolta nesse sentido deseja evocar os valores comuns a todos os seres humanos para que dessa forma o limite possa ser expresso de forma cabal. Ela não busca impor, mas reascender a chama que revela na carne e no sangue nosso parentesco comum. Essa defesa de um valor comum não é um tipo de imperativo racional de anseio universal. O valor que Camus defende a partir do movimento de revolta são percepções da própria condição humana e que podem ser partilhados por todos, pois todos dividimos uma mesma natureza humana expressa na mortalidade e na sensibilidade.

Observemos, a seguir, que a revolta não nasce, única e obrigatoriamente, entre os oprimidos, podendo também nascer do espetáculo da opressão cuja vítima é um outro. Existe, portanto, neste caso, identificação com outro indivíduo. [...] portanto, o indivíduo não é, por si só, esse valor que ele se dispõe a defender. São necessários pelo menos todos os homens para abranger esse valor. Na revolta, o homem se transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica. Trata-se simplesmente, por ora, dessa espécie de solidariedade que nasce nas prisões. (CAMUS, 2018a, p. 30-31).

A medida em que a revolta se dissemina por uma comunidade de indivíduos e ela afirma a consciência de todos que cada indivíduo está ligado pela sua natureza e uma comunidade. A revolta como expressão solitária não tem efeitos ou durabilidade. Se a revolta for expressa nos termos de um



solipsismo, ou egoísmo ela é descaracterizada de seu conteúdo originário. É necessário a comunhão ou zelo pelo outro para que ela se torne expressão de uma ética e como ética se consolide na partilha de valores comum e de limites legais para a deliberação dos conflitos. Essa condição humana e temporal da revolta também ilustra outra fronteira que Camus pensa ser fundamental ao movimento da revolta possa garantir sua integridade é consciência de seus limites: sua generosidade doada ao tempo presente.

Camus afirma que a revolta está ligada a história. O revoltado está comprometido com a história dos homens. E, é justamente da dessacralização do homem que possibilita a compreensão de uma nova ideia de história desvinculada da eternidade e de paraísos futuros que emergem das conjunções de um idealismo. A ação revoltada deve se ater a certa ideia de história contingente que não fomenta a ação em torno da abstração de um mundo vindouro como era a práxis da revolução. O limite dessa ética é expresso nas questões intersubjetivas de cada localidade ou cada geração. Há para Camus, para cada geração que se depara com a opressão e a destruição dos direitos do humano concreto<sup>138</sup> um compromisso e um enfrentamento. A história é realocada no limite da vida dos homens. Valores e vidas essas que devem ser cultivados e passados para cada geração onde cada geração deve se sentir responsável pela pacificação das contradições que as cerca<sup>139</sup>, sejam as herdadas ou suas próprias. Esse é para Camus, a generosidade total da revolta que lega todo seu ímpeto ao presente.

Em história, assim como em psicologia, a revolta é um pêndulo irregular, que oscila aleatoriamente em busca de seu ritmo profundo. Mas esse movimento pendular não é completo. Funciona em torno de um pivô. Ao mesmo tempo que sugere uma natureza comum aos homens, a revolta traz à luz a medida e o limite que estão no próprio princípio dessa natureza. (CAMUS, 2018a, p. 382-383).

O limite disposto pela revolta sugere uma ação voltada para uma história contingenciada no presente e disposta a encontrar caminhos que possam com

---

<sup>138</sup> Vale salientar sobre essa questão de valores comuns o que diz Camus em seu discurso de recebimento do Nobel: “Mas para falar de todos e a todos é preciso falar do que todos conhecem e da realidade que nos é comum. O mar, as chuvas, a necessidade, o desejo, a luta contra a morte, eis o que nos reúne a todos.” (CAMUS, 1960, p.156)

<sup>139</sup> Cf.: CAMUS, 2018a, p. 391-392

clareza enfrentar as contradições entre as comunidades. A medida que surge na revolta não tem pretensões universalistas ou totalizantes. Ela não busca de criar um paraíso unificado para os homens, mas reunir os indivíduos sob um conjunto de valores humanos. Não está no pensamento de Camus umas práxis universalistas que deveria guiar a todos os homens de forma uniforme. Mas, ele provoca a consciência como intuito despertar a novos caminhos para o apaziguamento e moderação. Como afirmamos, Camus pensa a revolta como uma energia que surge da relação intersubjetiva de um “eu” com um “outro”. Uma vez que esse “eu” perceba a condição comum que mantem com o outro diante dele, poderíamos falar de igual para igual como seres que partilham o mesmo chão. Para tanto, essa ética revoltada não pode se deixar seduzir pelos pretextos do poder ou da justificação histórica para conquistar os homens em nome de valores cada vez mais abstratos e distante das dores humanas.

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, 2018a, p. 390).

O limite proposto pela revolta em seu movimento de ascendência busca restaurar a integridade da presença comum dos indivíduos. Busca uma legitimidade que hora foi negada por uma força do que lhe tinha subjugado. Camus deseja despertar a reflexão para que justamente essa razão que busca a justiça, mas abraça desmedida e a abstração como modelo de luta, possa voltar atrás e reencontrar suas fontes originarias que é a defesa e a integralidade dos homens. A revolta como uma ação de limites, é a revolta guiada por um zelo a vida. A responsabilidade pela vida encontra no outro seu objeto de limite fundamental. E, exatamente sem esse outro, ela não pode ser considerada uma força positiva que gera valores à medida que se insurge contra a violência e o terror. Esse limite preserva a revolta contra o terror e contra a indiferença que permeia o cotidiano inebriado pelo niilismo e pelas abstrações. A revolta que gesta limites é também a consciência de sua força e de sua contingência, e na história que se manifesta desde sua origem humilhada à uma força solidaria.

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, 2018a, p. 395-396).

### 4.3 A REVOLTA COMO ÉTICA DA SOLIDARIEDADE

Em decorrência do limite estabelecido pela revolta, a responsabilidade da preservação de uma intersubjetividade aparece na reflexão de Camus expresso no termo “nós”. A condição partilhada do mundo é a primeira verdade derivada dos valores que a revolta encandeia. A partir do momento que o indivíduo reconhece sua condição de oprimido ou testemunha da opressão e vulnerabilidade do outro ele se liga a um conjunto de outros indivíduos. Essa ligação está posta, seja, pela vulnerabilidade que reúne todos ou, o desejo de preservação da vida do outro.

Camus aponta a primeira verdade é demonstrada pela revolta como uma verdade clara e distinta que é da consciência da existência presente do outro: “nós existimos”. Este “existimos” afirma a imposição invariável da revolta em assumir a existência do outro como verdade sensível. Para Camus, tanto a denúncia e ação<sup>140</sup> da revolta é centrada na consciência da existência do semelhante. No processo dialético o reconhecimento do direito da presença existência do outro, é também reconhecimento da própria existência. Todos ligados a uma mesma terra, uma mesma época e uma mesma busca pela superação da violência e da indiferença. A partir disso podemos afirmar que duas fatos estão intimamente ligados nesse ao aspecto ético oriundo da revolta: a existência do outro como limite da ação e a intersubjetividade como possibilidade de afirmação comum da realidade social e artística.

Há, na própria afirmação da revolta camusiana um aspecto artístico e produtivo que acompanha a reflexão do autor e para o mesmo é uma expressão do pensamento revoltado. Em nota em um dos seus *cadernos*, Camus afirma que o próximo passo de sua obra, após a finalização de *O homem revoltado* (1951) seria dedicada a criação estética<sup>141</sup>. A criação estética é encarada pelo autor como ferramenta fundamental para expressão de um mundo que possa superar pela arte, educação a condição atual do mundo. Pois, essa estética da

---

<sup>140</sup> Cf.: CAMUS, 2019, p. 180

<sup>141</sup> Cf.: CAMUS, 1970 p. 459

revolta nasce para representar as verdades que emergem da negação em direção a sensibilidade.

A atenção que Camus dedica a arte é um período extenso de *O homem revoltado* (1951), pois a arte tem função social importante no mundo. Entretanto não dispomos do espaço para discutir todas as implicações sobre a disposição da arte que nasce da revolta para Camus. Referenciamos os comentários sobre a arte produzida na revolta metafísica. Contudo é inegável que o conteúdo dessa expressão estética que se ergue pelo movimento da revolta camusiana tem seu compromisso com uma consciência artística voltada para outro. O outro, para Camus é fonte da vida produtiva do artista, do escritor e do filósofo. Afirma Camus:

O artista se forja neste ir e vir perpétuo de si para os outros, a meio caminho da beleza se a qual não pode passar e da comunidade a que não pode subtrair-se. Por isso é que os verdadeiros artistas nada desprezam; obrigam-se a compreender em vez de julgar. E, se tem partido a tomar neste mundo, não pode ser se não o de uma sociedade na qual, segundo a palavra enfática de Nietzsche, já não reinará o juiz, mas o criador, quer seja ele trabalhador ou intelectual. (CAMUS, 1960, p. 126).

A compreensão da revolta e seus valores deve sempre aludir seu caráter provisório e não universalista. Uma vez que essa revolta se lance a criar umas práxis de limites e dos valores humanos a serem reivindicados, ela deve abrir caminho a um costume comunitário que promova os valores anunciados pelos revoltados. A revolta deliberada e presa a ciclos de violência termina em desmedida e um sentimento desmedido logo se entrega ao desejo de domínio e ao assassinato justificado. Por isso Camus compreende que o ímpeto da revolta deve abrir caminho para uma consciência solidaria e comunitária que a partir dos limites anunciados pela revolta. A partir do limite dos valores o revoltado deve dar um passo além e construir as bases de uma ética solidária<sup>142</sup>. Dessa forma

---

<sup>142</sup> É importante lembrar o que reflete Camus sobre os sentimentos profundos ainda em *O mito de Sísifo* (1942), “sentimento profundo levam consigo o seu universo. [...] um universo significa uma metafísica ou uma atitude de espírito.” O sentimento do absurdo carregava consigo inúmeras questões que se concentravam na resposta do indivíduo a própria manutenção da própria vida. Essa resposta estava em sintonia ao universo que se abria a medida que a absurdidade era tomada como condição existencial. A revolta aparentemente pode ser pensada de forma semelhante. Ela questiona não sobre o indivíduo, mas sobre o outro e uma vez que o revoltado oferece uma resposta positiva a manutenção do outro se abre para ele um universo e uma atitude de espírito. (Cf.: CAMUS, 2018b, p. 25).

podemos compreender que o afeto originário da revolta necessariamente não funda uma ética, mas aponta a razão os valores para a fundamentação de uma ação ética. Essa ação é desvinculada dos absolutos abstratos e que tenha na realidade dos povos e na sensibilidade as condições para semear uma nova partilha entre os indivíduos.

Mas a intensidade de um sentimento não implica que ele seja universal. O erro de toda uma época foi o de enunciar, ou de supor enunciadas, regras gerais de ação, a partir de uma emoção desesperada cujo movimento próprio, na qualidade de emoção, era o de se superar. Os grandes sofrimentos, assim como as grandes alegrias, podem estar no início de um raciocínio. São intercessores. Mas não se saberia como encontrá-los e mantê-los ao longo desses raciocínios. [...] A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível. Mas seu ímpeto cego reivindica a ordem no meio do caos e a unidade no próprio seio daquilo que foge e desaparece. A revolta clama, ela exige, ela quer que o escândalo termine e que se fixe finalmente aquilo que até então se escrevia sem trégua sobre o mar. Sua preocupação é transformar. (CAMUS, 2018a, p. 21-22).

Camus deseja se afastar da solidão ou da massificação humana promovida pelas ideologias totalizantes. Ele imprime essa relação entre uma consciência que se ilumina a partir de seus valores e sua condição humana que estão atreladas a uma intersubjetividade, a um “Nós existimos”. Essa condição de partilha comum da existência não pode render-se ao consentimento do assassinato justificado e do crime lógico. Ela deve em certa medida suceder o ímpeto da revolta construindo a seu modo uma ética que mantém as fontes originárias da revolta. Mas, que está práxis possa avançar na construção de um território partilhado e pessoas disposta a encontrar meios para superar as contradições de sua realidade. Pois uma vez que a vida se torna um artigo relativo de compensações lógicas, uma vez que não pudermos apontar um valor partilhado por todos, ou umas práxis que reúna todos como semelhantes estaremos fadados a barbárie da força ou da eficiência. Esses termos são rejeitados categoricamente pela revolta.

A revolta evoca a imagem humana e solidária quando clama pelo humano em sua fragilidade e busca reclamar justamente sua condição humana como terreno onde se possa trabalhar novas soluções para os impasses. É a voz humana que o revoltado deseja ouvir em resposta a suas reivindicações. A

solidariedade que sucede o ímpeto da revolta é um exercício do diálogo<sup>143</sup>. Ao contrário do niilismo absoluto que impõe o silêncio da nadificação, o autoritarismo também deseja emudecer a multiplicidade e o contraditório na medida que conquista e unifica todas as coisas a sua imagem. A revolta que alimenta uma ética da solidariedade deseja dar voz a dor e a condição comum dos indivíduos unidos pela sua fragilidade e força. Dirá Camus:

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a 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 provação 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, 2018a, p. 38).

O revoltado se percebe ligado aos outros. Uma vez ligado aos outros pela particularidade da condição humana ele toma o partido dos homens e se solidarizar pelo outro que se dilacera diante dele. Essa simbologia do outro como condição para o eu, é própria desse segundo momento da obra de Camus. Em quanto na absurdidade ele está voltado ao problema filosófico por excelência que é o suicídio, aqui uma vez que o indivíduo aceita viver ele deve viver no outro. A consequência desta revolta camusiana é o pensamento que se revela na existência comum do eu e do nós. Está é a “*aventura de todos*”, que Camus alude. A revolta não pode ser associada a um movimento egoísta ou vaidoso. Mesmo que nasça do ímpeto de um indivíduo ela se lança a solidariedade e a vida do outro como valor intransigente<sup>144</sup>.

Como podemos acompanhar no romance *A peste (1947)*, onde Camus trabalha os conceitos e símbolos da revolta através de uma crônica que narra as ações de personagens ligados pelo surto de peste bubônica em Orã, cidade argelina. O personagem principal desta crônica que nasceu como uma alegoria a ocupação nazista a França e a luta do ser humano contra o mal, a morte e

---

<sup>143</sup> Cf.: CAMUS, 2019, p. 176

<sup>144</sup> Cf.: AMITRANO, 2014, p. 36

barbárie é Rieux, um dos médicos da cidade que assume a responsabilidade por salvar os doentes da peste em uma cidade cada vez mais exilada e tomada pela morte. Durante a narrativa da peste podemos acompanhar os inúmeros efeitos causados pela quarentena e exílio que os moradores da cidade vão experimentando tendo como momento definitivo quando os portões da cidade são selados e o narrador afirma: “a peste tornou-se um problema comum a todos<sup>145</sup>”.

O romancista quis pintar “a comunidade essencial dos homens diante do mal”. Orã, a pequena cidade fechada sobre si mesma e cercada pelos árabes, foi por ele considerada, esteticamente, o lugar ideal para dar vida àquela comunidade simbólica. [...] Desde o início, a narração usa abundantemente expressões como “nossa pequena cidade”; “nós não podemos mais viver”; “nos angustiamos”; “diremos, sem dúvida”, que denotam a ambição coletiva da crônica. [...]. Existe, portanto, uma coletividade, de fato, imposta ou criada por essa história. O aspecto coletivo da epidemia determina reações individuais diferenciadas. (CARVALHO, 2009, p. 99).

*A peste (1947)*, revela o cenário de uma cidade sitiada por uma doença que ameaça a existência de todos e a todos afeta é uma relação interessante dos personagens e suas próprias concepções de mundo que são atravessadas pela condição comum que o exílio e a morte impõe de forma inclemente a todos os habitantes da cidade. A consciência revoltada se expressa com mais veemência a cada instante que o simbólico do mal contornável se apresenta na dor e na desgraça dos moradores e sobretudo se torna ainda mais gráfica quando a despeito de todos os esforços a morte chega as crianças. As interações, as reações que antes eram reativas se tornam comprometidas em salvar as vidas das pessoas dos domínios da peste. Diz Rieux em certo momento da crônica:

— Como todas as doenças deste mundo. O que é verdade em relação aos males deste mundo é também verdade em relação à peste. Pode servir para engrandecer alguns. No entanto, quando se vê a miséria e a dor que ela traz, é preciso ser louco, cego ou covarde para se resignar à peste. (CAMUS, 2017b p. 89).

---

<sup>145</sup> Cf.: CAMUS, 2017b, p. 279

É interessante destacar também como as situações apresentadas no decorrer da crônica revelam a disposição de vários personagens<sup>146</sup> frente a peste. A relação do padre Paneloux e a peste, do jornalista Rambert e a peste e do próprio Rieux corroboram para as questões que são trabalhadas no nível do conceito em *O homem revoltado* (1947). Expressões na relação do padre Paneloux e a peste são trabalhados como uma racionalidade ancorada no absoluto que tende a justificar o sofrimento humano de forma dual: a punição do pecado e o mistério da vontade soberana do divino. Essa justificação da dor humana pelas mãos da justiça ou do mistério é tratada com Rieux em certa medida enquanto ele conversa com outra personagem:

— Não acho. Paneloux é um estudioso. Não viu muitas mortes e é por isso que fala em nome de uma verdade. Mas o mais modesto padre de aldeia que cuida dos seus paroquianos e que ouviu a respiração de um moribundo pensam como eu. Ele trataria da miséria antes de querer demonstrar-lhe a excelência. (CAMUS, 2017b, p. 89).

O romance *A peste* (1947), figura no tríptico da revolta como essa construção imagética dos conceitos desenvolvidos pelo ensaio filosófico, *O homem revoltado* (1951), ou seja, Camus estabelece uma forma de relação entre os argumentos do ensaio filosófico, e das obras *A peste* (1947), *Estado de sítio* (1948), que representam um modo de demonstração e aplicação de um conjunto de conceitos éticos que devem ser preservados e que necessitam estar sempre em evidência para a recordar, em detrimento de qualquer realismo político, que há no ser humano a capacidade de reinventar criar sua própria relação com o mundo e com os outros. Pois, a imagem que Camus deseja preservar mesmo depois dos inúmeros cenários de destruição e violência perpetrado pelo totalitarismo é: “que há no ser humano mais coisas a admirar do que a desprezar.”<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> O prof. José Jackson Carneiro de Carvalho em sua análise de *A peste* (1947) destaca a relação do jornalista Rambert com a peste que se alastra pela cidade de Oran. Diferente de Rieux, Paneloux ou Tarrou que tinha uma consciência direta sobre os efeitos da peste sob a cidade, Rambert tenta se evadir do problema na perspectiva que a peste não era problema dele, ou lhe estava distante. A jornada deste personagem sofre uma guinada quando ele diante dos moribundos da peste escolhe ficar na cidade para ajudar os demais personagens na luta contra a peste. Essa guinada do personagem nasce da exposição da dor dos outros, que toma o enfrentamento como parte de sua jornada. (Cf.: CARVALHO, 2009, p. 103).

<sup>147</sup> Cf.: CAMUS, 2017b, p. 213



Ao analisarmos *A peste* (1947), sob o prisma de *O homem revoltado* (1951) poderemos de forma bastante direta acompanhar o movimento de revolta expresso na ação dos personagens e na construção dessa ação em prol de um valor comum que é a proteção da vida e de sua dignidade. Da mesma forma que a revolta condiciona limites sobre si ela também aponta para um lançar-se para além de suas forças e para a afirmação em certo sentido dessacralizado de um ser humano plural e consciente. O ímpeto originário da revolta finca as bases condição comunitária e moralmente solidaria a dor e a vulnerabilidade do outro, que é também por extensão minha vulnerabilidade. Como indivíduo localizado em meio aos acontecimentos históricos, os revoltados não fogem da realidade eles buscam formas de se afirmar nessa realidade.

Porquanto, uma vez que Camus rejeita uma História divinizada, ele não pode se abster da história como ação humana localizada no presente em uma certa contingência. E, a revolta camusiana em seu ethos não se abstém das lutas, e busca manter a lucidez sobre os motivos e objetivos da luta. Em um século onde o homicídio não é racional, a luta também deve estar firmada em uma lucidez. A energia da revolta, a história e a solidariedade são elementos que Camus deseja utilizar para inaugurar um novo “individualismo”. Comenta Camus:

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 se vergando 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, 2018a, p. 386).

Como observado, o “Nós existimos” prefigura para a revolta como elemento ímpar da relação dos indivíduos com a história. Uma vez que toda a potencialidade humana está intimamente ligada a presença de um outro, esse individualismo paradoxal se abre a sua dependência íntima da solidariedade e do afeto proveniente do outro e no outro. Poderíamos lembrar a natureza da própria relação afetiva que se estabelece entre o bebê e os responsáveis por ele

que sua presença garante a vida e a formação de qualquer possibilidade de ser. Camus deseja transportar justamente esses valores para a história e para a construção de uma sociedade onde o “Nós” seja a pedra de toque para as ações e intenções do indivíduo. Sem o outro não há eu, poderíamos também compreender dessa forma a medida da solidariedade proveniente dos limites da revolta e de uma ética comprometida em encontrar soluções diversas para problemas cada vez mais diversos dentro da sociedade.

E, está práxis revoltada, que Camus deseja destacar está sustentada em uma legalidade, em uma disciplina que conserva os limites impostos pela exigência originária da revolta, a preservação e defesa da dignidade do outro e para isso o autor alude o papel da legalidade baseadas no diálogo e na convergência de interesses comuns a comunidade, como ferramenta para a concretização de tamanha tarefa<sup>148</sup>. Camus, compreende a necessidade justamente de transpor as afeições e a construção de uma estrutura legal para que esses valores não se percam nas eventuais contradições que podem se apresentar a jornada da humanidade no resgate de seus valores.

Uma vez que, devemos sempre ter em mente que a revolta camusiana tem por inimigos um conjunto de interesses e malogros que por sua vez alimentam a servidão e o malogro dos indivíduos. A manutenção desses elementos tais como o niilismo, a predação selvagem do capital e a violência legitimada promovem a manutenção e o agravamento dessa condição do indivíduo desvinculado de uma comunidade ligada por valores comuns. Pensar nesse elemento ético do “Nós existimos” é a verbalização do compromisso de todos pela defesa do direito e da proteção jurídica e social da sua existência.

No coração da noite europeia, o pensamento solar, a civilização de dupla fisionomia espera sua aurora. Mas ela já ilumina os caminhos do verdadeiro domínio. O verdadeiro domínio consiste em criar justiça a partir dos preconceitos da época, em primeiro lugar do mais profundo e mais maléfico que pretende que o homem liberado da desmedida seja reduzido a um saber estéril. (CAMUS, 2018a, p. 390).

A história da revolta parece encontrar nas provocações de Camus seu direcionamento e sua aplicabilidade sóbria. Podemos compreender o caráter original da revolta sendo direcionado não para a revolução histórica, mas para

---

<sup>148</sup> Cf.: CAMUS, 1950, p. 378 - 379

uma afirmação de valores solidários, conciliatórios e regionalistas. Camus, descarta a possibilidade de uma terra prometida para se dedicar a cuidar dos homens no aqui e no agora. Essa entrega abnegada ao presente é a expressão mais alta da generosidade que eclode da consciência revoltada. Mesmo não tendo segurança de sanar todas as dores da condição humana nesse mundo partido por tantas guerras e cicatrizes, devemos guiar a inteligência para tratar as chagas do mundo e não as agravar com a violência sistêmica.

Dos gregos até nós a revolta e a postura ética que lhe sucede devem sempre estar comprometida com seus limites e os valores que garantem a humanidade uma sobrevivência diante de suas próprias animalidades. Essa consciência solidária não está apoiada em nenhuma chamada messiânica, mas na própria disposição dos vulneráveis e suas testemunhas de se abrir à luta, onde as fontes originárias da revolta estão sempre dispostas a tudo enfrentar, mesmo sem as certezas ou recompensas do êxito completo. O compromisso da revolta está com os que clamam por reparação e justiça das sarjetas do mundo destroçado pela guerra, escravidão, niilismo, ganância e ignorância. Como conclama Camus em seu discurso do Nobel em 1957:

Em face de um mundo ameaçado de desintegração, em que os nossos grandes inquisidores se arriscam a estabelecer para sempre o reino da morte, ela sabe que deveria, numa espécie de louca corrida contra o relógio, restaurar entre as nações uma paz que não seja a da servidão, reconciliar de novo trabalho e cultura e voltar a fazer com todos os homens uma arca da aliança. (CAMUS, 1960, p. 130).

## 5. À GUIA DE CONCLUSÃO

Os elementos apontados no decorrer desta pesquisa visaram identificar alguns pontos cruciais para lançar luz sobre o que consideramos uma crise estrutural dos valores éticos do ocidente. Essa crise não se formou de súbito sobre a cultura ocidental, mas é resultado de um processo gradual da radicalização do niilismo, da substituição do humano pelo abstrato, pela massificação e o desejo de poder e de conquista.

Dessa forma, podemos observar, no que foi apresentado, que a busca do bom, justo e belo se contrastou gravemente com a violência, a indiferença e a segregação que também corroeram as boas intenções e palavras dos ocidentais durante os últimos séculos.

O século XX se apresenta a nós como uma avalanche de eventos críticos que lançou o ocidente e o mundo diante do horror e da destruição tecnológica. A face mais brutal da crise se revela na apatia, na redução do humano e na sua realidade sensível em gráficos, dados, números sejam aqueles marcados na pele dos que industrialmente conheceram o extermínio. Esse descolamento do crime de sua natureza passional para uma natureza premeditada e asséptica também figura como uma das faces agudas da crise. O que podemos observar no processo de massificação ou esvaziamento do valor humano foi também o dilema entre a violência legitimada e a justiça, que se apresenta sob as lentes ideológica que por amor ao homem consentiu com o apagamento do próprio homem. A imagem que chega a nós, décadas após esses eventos, é uma de aparente impossibilidade de afirmação de valores comunitários.

A gravidade dessa crise não se resume apenas na demonstração bélica da violência, mas no próprio esvaziamento da ideia de valor e de participação. Os valores que se revelam no coração do ocidente, em contradição, são os que conduzem os indivíduos a um constante afastamento e isolamento do outro, seja pela burocracia, ou a ganância ou a apatia. O niilismo radical alimenta a postura utilitarista e predatória no qual tanto a vida singular quanto a vida comunitária parecem reduzidas e esvaziadas ao terreno do interesse, do utilitário e da desagregação. Como afirma Camus, uma vez que não podemos afirmar um valor comum, o que encontraremos é o reino da força e da eficiência dividindo a todos entre senhores e escravos. E não pode haver uma horizontalidade ou

possibilidade de diálogo em um mundo onde o Outro representa a força ou a sujeição. Essa sujeição está expressada na predação selvagem do consumo, na desumanização do homem e na própria destruição da vida.

Estamos presos em laços de violência e estamos sufocando. Seja no interior das nações ou no mundo, desconfiança, ressentimento, ganância e a corrida pelo poder estão fabricando um universo sombrio e desesperado no qual todo homem se vê obrigado a viver no presente, com a simples palavra “futuro” a retratar-lhe todas as angústias, pois está entregue a poderes abstratos, emagrecido e embrutecido por uma vida precipitada, separada das verdades naturais, dos sábios passatempos e da simples felicidade. (CAMUS, 2022a, p. 38).

Esses laços de violência ainda podem ser acompanhados no cotidiano e nas praças no qual seres humanos estão lançados a relento e a invisibilidade. Essa pesquisa foi desenvolvida em um momento singular do presente século, aonde testemunhamos e sofremos as consequências da pandemia da covid-19 que deixou pela omissão de alguns seguimentos da sociedade mais de seiscentos milhões de mortos nesse país. A crise ética se revela ainda a estrangular os indivíduos silenciando suas vozes, seus corpos e suas vidas. Se o século XX revelou a urgência de se refletir o humano e a ética, o século XXI acentua esse clamor com ainda mais severidade pois vivemos sob a sombra da guerra, dos genocídios dos povos julgados e sentenciados pela voracidade e o egoísmo de gerações formadas em um mundo de predadores não de irmãos.

É diante desse cenário repleto de questões urgentes que os paradigmas expostos nas obras de Camus e Levinas revelam provocações indispensáveis para podermos reconhecer o mundo que nos cerca e as possibilidades de saída das contradições acumuladas nos últimos séculos. Ambos autores foram testemunhas direta do horror e da barbárie a qual o ocidente engendrou. E a seu modo, refletiram sobre maneiras que pudéssemos desbaratar a complexa cadeia de conceitos que separavam os indivíduos de valores comuns que afirmassem a vida e o diálogo entre os indivíduos.

Tanto a alteridade no coração da reflexão levinasiana quanto a revolta e a solidariedade como culminância das provocações de Camus apontam justamente para a necessidade urgente de repensar o lugar do outro em meio a esta sociedade.

Como foi observada na reflexão levinasiana a própria ética deve ser repensada dos elementos totalitários que a tradição filosófica a revestiu. Essa ruptura entre o pensador franco-lituano e a tradição filosófica ocidental se apresenta como uma poderosa provocação para que possamos pensar uma nova possibilidade de humano para além da dominação, da sujeição e do solipsismo que o Eu impõe em suas relações mais íntimas de intersubjetividade. Levinas aponta para um mundo curvado a ideia de poder e propõe uma ruptura com o desejo bélico de unidade e o fomento de um caminho no qual a alteridade seja a força motriz para o pensamento filosófico, uma vez que para o autor a ética é a primeira expressão filosófica. Para um mundo intoxicado pelo desejo de conquista e de unidade, o paradigma da alteridade levinasiana nos propõe com urgência a repensar a intersubjetividade na sua estrutura mais íntima para que possamos ligar-nos novamente ao outro pela responsabilidade e não pela objetificação.

Por sua vez a experiência de Camus com o século XX possibilitou uma reflexão voltada a sensibilidade humana. Ele deseja encontrar na revolta um caminho que possa iluminar a face do outro em meio à obscuridade do niilismo e da morte. Camus através da experiência da revolta busca um resgate do humano do domínio das abstrações à sensibilidade. Para tal, o que nos conecta antes de tudo é a consciência de que não estamos sozinhos e que estamos todos ligados pelo fio da vulnerabilidade da carne. A dor, a fome, a angústia, a alegria e o prazer se apresentam como horizonte partilhado por esses indivíduos mergulhados no caos das guerras e do pós-guerra. O primeiro gesto da revolta para Camus é despertar a consciência do indivíduo para a condição comum a humanidade. Essa força que Camus tenta canalizar através da experiência ocidental aponta para um horizonte onde valores comuns são suscitados justamente pela sensibilidade, pela dor sofrida ou testemunhada e pelo desejo de resgatar a dignidade humana. A revolta seria para o autor uma primeira ação que estabelece um limite, uma fronteira no qual a ação deve ser pensada e ponderada com um objetivo claro de preservar a vida e a dignidade humana.

A revolta aponta a uma ética solidária. O que sucede o sentimento do revoltado deve ser uma experiência da razão em promover valores que acompanhem para além da revolta um movimento de reaproximação e

apaziguamento dos homens. Esse movimento está atrelado intimamente a história coletiva, mas sem se lançar ao idealismo de uma História que submete os indivíduos a servidão e a destruição marcada pela desmesura. A revolta ilumina a responsabilidade que a vida do outro revela pela condição humana. O revoltado não age pelo ressentimento, ou pela vaidade. Ele age pela consciência que todos estamos dividindo uma mesma terra.

De Prometeu até os modernos a revolta se apresenta como essa força que se lança ao enfrentamento daquilo que oprimia ou esmagava a vida humana. Camus, deseja canalizar esse ímpeto revoltado para construir um caminho alternativo ao caminho que o ocidente totalitário tem utilizado para justificar a morte e a destruição dos indivíduos.

Portanto, os objetivos desta pesquisa visaram apresentar as características da condição humana que atravessa os últimos séculos. Nesse ínterim, esse desenvolvimento tem um caráter provisório dado a alcance e a profundidade dos elementos apresentados nessas páginas. Seja os elementos componentes da crise, seja os dois paradigmas que apresentamos. Afinal, a condição humana está a todo momento despertando a necessidade da reflexão ética. Uma reflexão que não está voltada a um imaginário de ser humano, ou a um conceito de humano, mas ao humano em sua dimensão mais própria que é sua sensibilidade. Seja essa sensibilidade expressada na vulnerabilidade, ou na companhia de seus iguais, a ética deve buscar afirmar a intersubjetividade ligada diretamente pela consciência da alteridade e da revolta para que assim possamos abrir caminho pelo campo fragmentado e arrasado pelo belíssimo e pela predação selvagem do poder do capital.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- AMITRANO, Georgia Cristina. **Albert Camus: um pensador em tempos sombrios**. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ARALDI, C.L. **Cadernos Nietzsche** 5, p. 75-94, 1998
- ARONSON, Ronald. **Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra**. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- CAMUS, Albert. **Conferências e discursos**. Ed. Livros do Brasil, Porto – 2022a
- \_\_\_\_\_. **Conférences et discours**. Ed. Gallimard, Paris – 2017
- \_\_\_\_\_. **A inteligência e o cadafalso**. Ed. Record. Rio de Janeiro – 2018c
- \_\_\_\_\_. **A peste**. Ed. Record, Rio de Janeiro – 2017
- \_\_\_\_\_. **Bodas em Tipasa**. Ed Record, Rio de Janeiro – 2022b
- \_\_\_\_\_. **Cartas a um amigo alemão**. Ed. Livros do Brasil. Lisboa – 1950
- \_\_\_\_\_. **Camus, o viajante**. Ed. Record. Rio de Janeiro - 2019
- \_\_\_\_\_. **O homem revoltado**. Ed. Record, Rio de Janeiro – 2018a
- \_\_\_\_\_. **O mito de Sísifo**. Ed. Record, Rio de Janeiro – 2018b
- \_\_\_\_\_. **O avesso e o direito: seguido de Discurso da Suécia**. Ed. Livros do Brasil. Lisboa – 1960
- \_\_\_\_\_. **Primeiros cadernos**. Ed. Livros do Brasil. Lisboa – 1974
- CARVALHO, José Jackson Carneiro de. **Albert Camus: tragédia do absurdo**. Ed. Ideia. João Pessoa – 2009
- CARRARA, Ozanan Vicente. Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas. **Revista Estudos Filosóficos**, Rj, v. 2012, n. 8, p. 33-50, ago. 2012.
- GRESPLAN, Jorge Luis da Silva. Hannah Arendt e a banalidade do mal. In: **Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil** [S.l: s.n.], 2009.



INGRAO, Christian. **Crer e destruir**: os intelectuais na máquina de guerra nazista. Ed. Zahar, Rio de Janeiro – 2015

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João Gama. Lisboa: Ed. 70, 1982

\_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto e outros. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, LDA. 2019.

\_\_\_\_\_. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução Pergentino Pivatto [et al.]. 5. Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **De Deus que vem à ideia**. Tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luis Pelizzoli. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução José Pérez, Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Universitas Olisiponensis, 2011.

\_\_\_\_\_; NEMO Philippe. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 2000.

NASCIMENTO, Abimael Francisco. **Ética da alteridade**: Da saída do ser à ética como substituição no pensamento de Emmanuel Levinas / Abimael Francisco Nascimento. – 2018. 135 f.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad: Jorge Luiz Viesenteiner. Petropoles, RJ: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo; Ed. Loyola, 1989.

PECORARO, Rossano. **Nihilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. Franklin Ferreira Silva.

PEGORARO, Olinto. **Introdução à ética contemporânea**. Rio de Janeiro; Ed. UAP, 2005

PIVATTO, P. **Ética da alteridade**. In: OLIVEIRA, M. (org.). Correntes fundamentais da ética contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2000

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria do amor**: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005.

SOUZA, José Tadeu Batista de. **Ética como metafísica da alteridade em Levinas**. 2007. 195 f. Tese (Doutorado) - Curso de E Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

\_\_\_\_\_; **Emmanuel Levinas**: O homem e a obra. Recife, Revista Symposium, Ano 3, nº Especial, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm. **Sujeito, ética e história** – Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. **Em torno à diferença**. Aventuras da Alteridade na Complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes, 1984.

TODD, Olivier. **Camus, uma vida**. Ed. Record. Rio de Janeiro, 1998

TURGUENIEV, Ivan. **Pais e filhos**. Trad. Ivan Emilianovitch. São Paulo. Editora Abril, 2004.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Tradução de Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 2012