

Pascal e Camus: o pensamento dos limites

Emanuel R. Germano *

Resumo: Pascal e Camus ousaram pensar os limites do homem em meio a momentos históricos de hegemonia do racionalismo. Suas indagações nos remetem à contestação de conceitos caros à filosofia, tais como razão, justiça e história lançando lúcida suspeita sobre os alicerces da civilização ocidental. Veremos, nos dois autores, a crítica implacável das pretensões racionalistas e a denúncia dos impasses e das frustrações resultantes das escolhas da modernidade.

Palavras-chave: Absurdo, Finitude, Força, Indignação, Limite

Abstract: Both Pascal and Camus dared to think about the limits of men during historical moments of hegemony of rationalism. Their inquiries lead us to the contestation of important philosophical concepts, such as reason, justice and history, casting a serious suspicion on the foundations of Western civilization. In both authors, there is an implacable critique of the rationalist aspirations and a concern regarding the predicaments and frustrations resulted from the choices of modernity.

Keywords: Absurdity, Finiteness, Force, Inquiry, Limit

O século XVII foi o século das matemáticas, o XVIII, dos físicos, o século XIX, da biologia. Nosso século XX é o século do medo. (Camus, A. *Ni Victimes, Ni bourreaux.*)

A origem do mal, o sentido da dor e do sofrimento, a significação da morte e a conduta humana diante da negatividade representada pela história, são alguns dos temas comuns entre Pascal e Camus.

Também é comum a iniciativa de romper com os limites do sistema, procurar na metáfora e na imagem a captura dos dramas concretos da existência, a manutenção do liame *semi-lúcido semi-obscuro* no desvelo da complexidade das intenções humanas.

* Doutorando em Filosofia pela USP, ex-aluno da ENS (École Normale Supérieure de Paris), bolsista CNPq e bolsista Fapesp. *E-mail:* Emanuel.Germano@ens.fr. Artigo recebido em 27.07.2007 e aprovado em 17.12.2007.

Pascal e Camus, ambos, exigem também uma ampliação dos limites éticos e expressivos da filosofia.

Um rigorismo que poderíamos chamar de moralista é uma característica também partilhada entre eles, retidão que implica, no limite, a recusa da história tendo em vista a exigência do compromisso de que são portadores.

Como compreender que a assunção a uma metafísica da condição humana exija um severo enfrentamento do presente como nas posturas de Pascal e Camus?

Embora distanciados três séculos no tempo e de seus horizontes metafísicos radicalmente distintos – creio ser possível estabelecer um diálogo entre estes dois autores que guardam *vizinhos* ou, no mínimo, questionamentos filosóficos em *comum*.

Em Pascal encontramos uma descrição da condição humana matizada pela experiência *negativa* da divindade: em todas as esferas da antropologia são desvendadas – por detrás do estabelecimento do costume, e da imaginação – a contingência e o vazio, *vestígios* do apartamento radical de Deus.

As imagens do exílio estão por toda parte: seja na figuração da terra como “pequeno calabouço”¹ em relação ao infinito, seja na metáfora da “ilha desconhecida”² que simboliza a arbitrariedade que o autor atribui à política.

Na obra de Pascal se exprime um desconforto com a situação humana diante da natureza e diante dos outros homens que podemos caracterizar de pessimista. Leitor crítico de Montaigne, Pascal integra à metafísica cristã “do abandono” da condição humana os questionamentos radicais do ceticismo acerca dos fundamentos do conhecimento e da política. O resultado do encontro

¹ (L.199-Br.72). As citações dos *Pensées* de Pascal, tais como esta, retirada do fragmento *Desproporção do Homem* serão identificadas pelas numerações, entre parêntesis, definidas pelas edições Lafuma e Brunschvicg respectivamente.

² “Certo homem é arremessado pela tempestade numa ilha desconhecida, onde os habitantes se esforçavam para encontrar o seu rei que havia desaparecido; e tendo muita semelhança de corpo e rosto com esse rei, foi com ele confundido e, nessa qualidade foi reconhecido por todo povo.” *Trois Discours sur la condition des grands* in *Pascal Œuvres Complètes* in Seuil, Intégrale, p. 366-8.

destas duas vertentes da “suspeita” em relação ao homem é uma crítica *lato sensu* à legitimidade da ordem estabelecida.

Esta recusa da legitimação do saber e, sobretudo, do poder, foi pouquíssimo compreendida pela historiografia filosófica.

Alguns compreenderam a postura de Pascal como *contemplativa*, dado seu contundente pessimismo em relação à possibilidade da construção de um poder político legítimo e de uma sociedade justa.

O vetor desta acusação é conhecido: do iluminismo aos pensadores contemporâneos, a corrente principal da filosofia – seguindo as solicitações e esperanças de seu tempo – divisam a história como único meio de relação entre o homem e o cosmo. Por ser crítico em relação à história, descrente das instituições políticas, o pensamento de Pascal seria, necessariamente, apático – contemplativo.

Entretanto, a melancolia é também uma expressão político-filosófica: expressão contundentemente crítica.

Se remontarmos a sucessão de *combates* impingidos por Pascal, da demolição dos alicerces do saber à crítica aos fundamentos do poder estabelecido, nos caberia notar uma dimensão *engajada* inalienável em muitas das ramificações de sua obra. As *Novas experiências sobre o vazio* e as correspondências com o Padre Noël – professor de Descartes em La Flèche – podem ser considerados combates pelo estabelecimento de uma física rigorosa, embora de caráter *probabilista*, em contraponto ao projeto moderno de controle total e completo sobre a natureza – fundado em alicerces ontológicos e metafísicos para o conhecimento.

Aliás, como não compreender as *Provinciais*, escritos clandestinamente por um misterioso “Louis de Montalte”, senão como um engajamento subversivo contra os jesuítas, ordem religiosa, política e policial estabelecida?

E os três *Discursos sobre a Condição dos Grandes* no qual Pascal, detendo-se na genealogia da sociedade, revela o acaso enquanto fundamento da política? Como não compreender o caráter subversivo de trechos como este:

Vós não imaginais que seja por *mero acaso* que possuíis as riquezas pelas quais vós vos encontrais senhor, tal aquele pelo qual este homem se viu rei. *Não imagineis que o acaso que vos fez possuidor de todas as vossas riquezas seja menor do que aquele que fez deste homem rei*. Tanto como ele, na sua *pretensa* realeza, *não tendes direito algum por vós próprio ou por vosso nascimento*: e foi uma *infinidade de acasos* que não só vos fez um filho de um duque, como até mesmo vir a este mundo.³

Assim, como compreender o engajamento metafísico de Pascal senão como histórica e politicamente crítico?

Não obstante contrapor-se a redução do humano a sua dimensão histórica, o pensamento de Pascal não refletir-se-ia criticamente na história, como podemos divisar pelas polêmicas que trava?

Em Camus, por sua vez, podemos divisar outro eixo de crítica à redução do humano a sua exclusiva dimensão histórica.

Na passagem da questão individual do suicídio, em seu ensaio filosófico inaugural *O Mito de Sísifo*, ao questionamento coletivo do assassinato político e do terror revolucionário em *O Homem Revoltado*, a questão central reside na *lógica absurda*: à lucidez desencantada da descoberta do absurdo, o filósofo responderá com a persistência em viver; à materialização do mal na história, responderá negando-se a matar.

Encontraremos as raízes da recusa de submeter-se ao terror exigido pela razão, no descontentamento com a história, que remonta a uma apreciação nostálgica da natureza que vê no elo profundo entre o homem e mundo – elo cindido e desperdiçado pelos embates cotidianos – uma esperança de *realização existencial* humana – experiência radicalmente não-histórica.

Em Camus, o re-encontro com a natureza – procurar cultivar as “núpcias” do homem com o mundo – seria mais valioso e profundo que as sangrentas epopéias civilizatórias da política.

De maneira aparentemente paradoxal, em Camus, a rejeição da redução do humano à sua dimensão histórica, entretanto, não conduziria, como se poderia supor, à alienação ou à

³ Pascal, *Trois Discours sur la condition des grands*, p. 366.

irresponsabilidade para com o presente: o editor do jornal clandestino *Combat* faz, ao contrário, de sua crítica ao reducionismo histórico e de seu niilismo político uma postura de indiscutível *inconformismo* em relação aos desdobramentos da história da civilização.

Para além do engajamento histórico existe um compromisso inalienável de Camus para com aquilo que o homem é para além da história: um ser vivo.

Uma metafísica da fragilidade humana conduz em Camus a um severo afrontamento do presente: nenhuma legitimidade, nenhuma concessão pode ser feita ao sacrifício dos homens concretos e singulares.

Assim, acreditamos que a investigação desses dois pensadores “descontentes” com a história seja convergente em muitos aspectos.

Além dos parentescos temáticos existentes entre estes dois pensadores da condição humana, os estilos filosóficos de ambos desvelam a partilha de uma herança filosófica que associa pensamento e imagem.

Se a “desordem”⁴ em Pascal pode ser considerada um método de abordagem da inconstância, da contingência e da carência humana, em Camus, a explosão dos estilos expressivos revela também uma opção filosófica profunda: trata-se da *recusa agressiva e obstinada do sistema*⁵.

Deste modo, o fragmentário, o metafórico, o descontínuo, em suma, a peculiaridade do estilo expressivo de ambos os pensadores, remetem ao estabelecimento de uma filosofia crítica na qual convergem filosofia, literatura e moral.

Em Pascal, o mosaico dos *Pensamentos* potencializa ao infinito o caráter interrogante da filosofia.

⁴ (L.532-Br.373) “Escreverei meus pensamentos sem ordem, não talvez em uma confusão sem objetivo: esta é a verdadeira ordem, que marcará sempre meu fim pela própria desordem.”

⁵ Camus, A. *Carnets II*. p. 337.

As múltiplas faces expressivas de Camus – ensaios, peças, romances, artigos – colaboram na difícil expressão da complexidade dos impasses e paradoxos que admite.

Em ambos os autores, afinal, a *mise-en scène* e a reflexão são dois movimentos indissociáveis que se encontram no fundamento mesmo da elaboração filosófica.

A questão do engajamento “metafísico” é outro aspecto a ser explorado conjuntamente. Afinal, nos dois autores, é uma certa compreensão da condição humana que alicerça os combates cotidianos.

Avaliar as posturas de Pascal e Camus diante das solicitações de seus tempos nos permite refinar a compreensão mútua dos autores: a compreensão do *compromisso* para Pascal permite notar que a postura anti-histórica se reflete criticamente na história e em Camus que o engajamento humanista pressupõe um afastamento e uma crítica tanto ao conceito totalizante de história quanto ao conceito reducionista de Homem.

Estudar os autores conjuntamente permite, afinal, o desenvolvimento de um processo de elucidação mútua, pois, de algum modo, na raiz do caráter demasiado obscuro, e mesmo da *incompreensibilidade* muitas vezes atribuídas a estes dois pensadores, está esta dificuldade, que de fato se apresenta, em conciliar a exigência de lucidez de suas obras – e até mesmo seu caráter *combativo* – com o abandono, solicitado por elas, do horizonte da história como *único plano* da existência.

Assim, não é à toa que Camus, assim como Pascal, entenda-se exilado, *estrangeiro*: enquanto Pascal recusa-se a endear a razão e a estabelecer alguma espécie de “geometria moral” ou “moral provisória”, indo de encontro às expectativas do racionalismo do século XVII, Camus, por sua vez, renega, em meio às expectativas reformistas dos movimentos revolucionários do século XX, o sistematismo político e a ação histórica violenta como únicos veículos da realização humana.

Exemplar das dificuldades de compreensão de que se fazem vítimas as “condutas interrogativas” de Pascal e Camus – taxadas de

incongruentes (o que serviria de álibi para o decreto de suas expulões do domínio “da coerência” e do debate filosófico) é o comentário de Sartre sobre as *origens* do pensamento de seu amigo Camus, de origem argelina:

A morte, o pluralismo irredutível da verdade e dos seres, a ininteligibilidade do real, o acaso, eis os pólos do absurdo! Na verdade, estes temas não são muito novos, e Camus não nos apresenta como tal. Foram enumerados, desde o século XVII, por uma espécie de razão seca, curta e contemplativa, que é tipicamente francesa: constituíram lugares-comuns no pessimismo clássico. Não é Pascal que insiste na “infelicidade natural da nossa condição débil e mortal e tão miserável que nada nos pode consolar quando pensamos nela de perto”? Não é ele que põe a razão no seu lugar? E não aprovaria sem reserva essa frase de Camus: “O mundo não é (inteiramente) racional nem tão irracional”? Não nos demonstra que o “costume” e o “divertimento” ocultam ao homem “o seu nada, o seu abandono, a sua insuficiência, a sua impotência, o seu vazio”? Pelo estilo gelado do Mito de Sísifo, pelo assunto dos seus ensaios, Camus coloca-se na grande tradição desses moralistas franceses a que Andler chama com razão os precursores de Nietzsche...⁶

Pascal e Camus são alvos habituais, não apenas da parte de Sartre, das acusações de apatia, conformismo, “paradoxo” e incoerência.

Contudo a denúncia das inoperâncias da razão para Pascal não possuiria um significado, talvez, análogo ao declínio das esperanças em relação ao idealismo político totalitário presente em Camus? A recusa da redução do homem a sua exclusiva dimensão histórica? A recusa da legitimação da injustiça estabelecida? O compromisso com a vida singular em face da fragilidade e contingência humanas sobrepondo o engajamento com um sistema político particular? Estas não configurariam, genuinamente, posturas filosóficas – e do mais alto interesse e coerência se apreciamos os mais recentes desdobramentos do mundo contemporâneo?

Pascal e Camus seriam, assim, de meu ponto de vista, filósofos ainda *incompreendidos*.

⁶ Sartre, J-P. *Situações*, I, p. 88-89.

Talvez por que tenham sido porta-vozes de desconcertantes desilusões: Eles ousaram pensar os limites dos empreendimentos humanos em épocas caracterizadas pela desmedida.

Dar voz a estes pensadores da desilusão seria, afinal, uma odisséia filosófica relevante: principalmente se guardamos no horizonte a esperança de poder contribuir para uma reflexão minimamente conexa com a realidade humana do terceiro milênio, encarando, de frente, os impasses e as frustrações da racionalidade e da ação política.

*

Procuraremos nos centrar, em ambos os autores, na questão da recusa da legitimação da ordem política procurando em seguida mencionar o inconformismo com a redução do humano a sua exclusiva dimensão histórica.

*

Vejamos, primeiramente, em Pascal, o *desmascaramento* da arbitrariedade da ordem política, a recusa do direito natural ou divino dos reis e a denúncia da “força”, tirânica e brutal, que governa as sociedades.

Estes temas – aliás, bastante relevantes em meio ao nosso tempo *bushiano*, eivado por doutrinas de segurança pré-estabelecidas e pela *demonização* da alteridade – convergem para o solapamento dos alicerces profundos da ordem política.

Nos *Três Discursos Sobre a Condição dos Grandes* e também nos *Pensamentos* de Pascal, podemos, sem dificuldade, detectar estes dois vetores críticos inflamados pelo combustível da ironia.

Os *Três Discursos* constituem uma palestra educativa conferida em Port-Royal, em 1661, para o jovem Duque de Luynes. No primeiro discurso, *o acaso* (hasard) é desvelado fundador da ordem social:

... não tendes direito algum por vós próprio ou por vosso nascimento: e foi uma infinidade de acasos que não só vos fez um filho de um duque, como até mesmo vir a este mundo. Vosso nascimento dependeu de um casamento, ou mais, de todos os casamentos daqueles de quem descendeis? E de que eles dependeram? De uma visita feita

ocasionalmente, de um discurso vão, de mil acontecimentos imprevistos. Possuímos, dizeis, as riquezas legadas por nossos antepassados; não foi, todavia, por mil acasos que vossos ancestrais as conseguiram e as conservaram?⁷

Não são apenas as figuras nobres que são descritas sem o “verniz da divindade”, sem prerrogativas naturais ou sobrenaturais, banalizadas pelas circunstâncias fortuitas de suas origens, mas o solo mesmo do estabelecimento político que é posto sob suspeita por Pascal. As leis, alicerces do Estado – são consideradas puramente contingentes e atribuídas ao capricho e a imaginação dos poderosos:

Imaginais também que seja por alguma lei natural que tais bens reverteram dos antepassados para vosso usufruto? Isto não é verdadeiro. Esta ordem não é fundada senão sobre a vontade dos legisladores que puderam ter boas razões, mas que *nenhuma guarda qualquer direito natural* que teríeis sobre tais coisas ... Assim todo o título pelos quais vós possuís vossos bens, *não é um rótulo da natureza*, mas de um estabelecimento humano.⁸

Se os *Três Discursos sobre a condição dos Grandes* desmontam os alicerces do direito natural, nos *Pensamentos* – por sua vez – é a tensão dos interesses contrários da organização política que é desvelada através das inúmeras *situações*, dos croquis da vida pública, que desmascaram o convencionalismo, a arbitrariedade e, no limite, a absurdidade profunda da ordem estabelecida: o advogado bem pago⁹, o juiz assediado pelas moscas¹⁰, o amigo dos reis¹¹, a caça ao javali¹², as túnicas dos pedantes¹³, a moda¹⁴ e a

⁷ Pascal, B. *Trois Discours sur la condition des grands*, p. 366.

⁸ idem, 366.

⁹ (L. Papiers classés/Section I, Vanité/II), Br.82).

¹⁰ (L.48-Br.366)

¹¹ (L.67-Br.177).

¹² (L. Papiers classés/Section I, Divertissement VII), Br.139).

¹³ (L. Papiers classés/Section I, Vanité/II), Br.82).

¹⁴ (L.61-Br.309).

maquagem¹⁵, são fragmentos da microfísica do poder no século XVII.

Nestes *croquis* da vida em sociedade, o *jogo do poder* é exposto numa radical multipolaridade, levando em conta seus diversos protagonistas em suas respectivas perspectivas singulares, sempre em conflito e disputa perpétuas, num movimento incessante, em torvelinho, característico do *desejo (libido)* que segundo Pascal é o impulso fundamental da condição humana e da vida coletiva.

Interessante notar que nestas situações/reflexões políticas¹⁶ a ótica e as opiniões do povo são também postas em evidencia, revelando ao leitor intelectualizado dos salões do século XVII, a perspectiva que lhe é menos conhecida, ou seja, a do homem simples tiranizado pelas injustiças cotidianas:

(L.94-Br.313) Opiniões saudáveis do povo. O pior dos males são as guerras civis. Elas são certas se se quer compensar o mérito.

(L.89-Br.315) Essa é boa: não querem que eu honre um homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios! Como! Se eu o não saudasse mandava bater-me. Esse hábito é uma força.

Em cada fragmento de reflexão político-antropológica é explorado a arbitrariedade e a injustiça do poder, e desmascarado o aparato meramente cênico que recobre a ditadura da força:

(L.95-Br.316) Ser elegante não é muito vão: pois é mostrar que um grande número de pessoas trabalha para si: é mostrar, pelos cabelos, que se têm um criado grave, um perfumista ... Ora não é simples aparato, nem simples arnês, ter vários braços. Quanto mais braços se tem, mais forte se é. Ser elegante é mostrar a própria força.

(L.61-Br.309) Justiça. Assim como a moda faz a graça, faz também a justiça.

A atmosfera que circunda os fragmentos políticos é a de denúncia da *injustiça* insuportável de que a “Justiça” dos homens é a portadora presunçosa.

¹⁵ (L.95-Br.316).

¹⁶ Estas duas expressões – a *misè-en-scène* e a *reflexão* – são indissociáveis em Pascal e, aliás, também em Camus.

Para deter o espírito de seriedade e o manto de virtude que mascara o discurso dos donos do poder e da polícia, Pascal apela à ironia como último recurso da reserva de consciência, na iniciativa de assolar pelo fel e pela suspeita os pretensos fundamentos racionais da arbitrariedade das leis, principalmente daquelas de que a sociedade se vale para aniquilar ao “outro”, ao “inimigo”:

(L.60-Br.294) O furto, o incesto, o assassinio de crianças e dos pais, tudo teve seu lugar entre as ações virtuosas. Pode haver algo mais engraçado do que o fato de um homem ter o direito de me matar porque mora do outro lado da água e porque o seu príncipe tem alguma desavença com o meu, embora eu não tenha nenhuma desavença com ele próprio?... *Divertida justiça essa que um rio limita.*¹⁷

(L.51-Br.293) Por que me matais com vantagens para vós? Eu não estou armado – O quê, *não estais do outro lado da água?* Meu amigo, se estivésseis do lado de cá, eu seria um assassino, e seria injusto matar-vos assim. Mas, visto que estais do outro lado, sou um bravo e isto é justo.

Enquanto as leis guardam em si algo de ridiculamente abominável – pelo diagnóstico de Pascal, também as iniciativas gregárias da ordenação política são destinadas a ocultar com um conveniente cinismo seu resíduo verdadeiro, isto é, o caráter irretorquível da força dos legatários do poder:

(L.103-Br.298) +Justiça, força.

É justo que o que é justo seja seguido; é necessário que o que é o mais forte seja seguido.

A justiça sem a força é impotente; a força sem a justificação é tirânica.

A justiça sem a força é contradita, porque sempre existem pessoas más. A força sem a justiça é acusada. É preciso, pois, colocar juntas a justiça e a força, e, para isso, fazer com aquilo que é justo seja forte ou que o que é forte seja justo.

Se, na primeira metade do fragmento 298 podemos notar uma análise em separado das noções – justiça e força – e vislumbrar

¹⁷ Lembremos que, no caso brasileiro, em pleno século XX, é o limite entre o “asfalto” e a “favela” que determina a “justiça” ou a “injustiça” da aniquilação de um “outro”.

uma possibilidade de conciliação entre as duas magnitudes, a leitura da conclusão do fragmento nos desvela que não há reconciliação possível entre ambas.

A bem da verdade, para Pascal, a justiça é uma nomenclatura vazia desprovida de significado efetivo. É o poder do constrangimento físico – a força em todos os seus perfis – que se oculta sob o véus da lei e da ordem.

(L.103-Br.298) A justiça está sujeita à discussão. A força é bem reconhecível e sem discussão. Assim, não se pôde dar força à justiça, porque a força contradisse a justiça e disse que ela era injusta, e disse que era ela, a força, que era justa.

E assim não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o é forte fosse justo.

Para Pascal, oculto sob a carapaça cênica dos juízes do mundo, encontra-se apenas o poder tirânico da força¹⁸, que não apenas governa o mundo em seus aspectos materiais, mas também inscreve nos hábitos e nas mentalidades dos povos seus cabrestos e suas sub-determinações psíquicas:

(L.89-Br.315) *Esse hábito é uma força... não acontece o mesmo com um cavalo arriado frente ao outro?*

(L.64-Br.295) *Meu, teu. Este cachorro é meu, dizem estas pobres crianças. Este é o meu lugar ao sol. Eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra.*

A ordem estabelecida, o poder político, a justiça e a polícia instituídas, não possuem legitimidade profunda segundo Pascal: alicerçado no acaso e na brutalidade, automatizado pelo hábito e sedimentado pela imaginação, o poder político é não somente infame; ele é ilegítimo, pois é usurpado do povo: *Terceiro Discurso sobre a Condição dos Grandes*.

¹⁸ (L.59-Br.296) “Quando a questão é julgar se se deve fazer guerra e matar tantos espanhóis à morte, um só homem é juiz disso, e além do mais interessado...”

Vós sois propriamente, um rei de concupiscência. Vosso reino é pouco extenso; mas nisso vós sois iguais aos maiores reis do mundo; eles são como vós, reis de concupiscência.¹⁹

O procedimento crítico de Pascal, como reconhece Andler e Sartre, certamente inspirará posteriormente a genealogia da moral de Nietzsche:

(L.60-Br.294) a arte de agredir e subverter os Estados consiste em abalar os costumes estabelecidos, sondando-os até em sua fonte, para apontar a sua carência de justiça.

Seu pensamento exprime uma recusa radical de compactuar com o poder estabelecido – com a injustiça estabelecida e naturalizada pelos hábitos – e uma profunda indignação com a ordem política vigente.

Outra característica fundamental do pensamento de Pascal é sua aguda compreensão da responsabilidade da função intelectual em face dos limites intrínsecos dos empreendimentos políticos. A filosofia política não resgatar o homem de sua condição histórico-metafísica miserável, mas necessita, imperativamente, limitar ao máximo a loucura dos poderosos:

Só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas de pedantes... Se escreveram sobre política, foi para por em ordem um hospício; e, se fizeram menção de falar dela como de uma grande coisa, é que sabiam que os loucos a quem falavam julgavam ser reis e imperadores; entravam nos seus princípios para moderar a loucura deles ao menor dos males possível. (Br.331-L.533)

Para Pascal, a política se limita a moderar a loucura instituída de um hospício (hóspital de fous), uma mera gestão de abismos recrudescentes. Limitar os danos da loucura do exercício do poder é seu único objetivo possível: *modérer leur folie au moins mal qu'ils se peut.*

¹⁹ Pascal, B. *Trois Discours sur la condition des Grands*, p. 368.

Este propósito da filosofia política, divisamos em cada amanhecer do terceiro milênio, não é pouco ambicioso.

Trata-se de um esforço hercúleo.

Para Pascal, “o pior dos males” é o sacrifício inútil de vidas, neste lado ou no outro lado do rio. É a morte a suprema calamidade – o afrontamento entre irmãos – e o embate inútil entre forças desproporcionais. Enfim, o desperdício da vida singular é o pior dos males:

Opiniões sadias do povo – O maior dos males são as guerras civis. O mal que se há de temer de um tolo, que sucede por direito de nascimento, não é tão grande nem tão certo. (L.94-Br.313).

Visto que o interesse supremo desta política desencantada é apenas preservar vidas concretas, podemos compreender porque a discussão acerca do regime político mais virtuoso está distante das reflexões políticas de Pascal:

É o filho do mais velho do rei. Isso é claro, a razão não pode fazer melhor, pois a guerra civil é o maior dos males. (L.977-Br320)²⁰

Que a moda e a elegância tomem o lugar da força! Elas são protocolos valiosos no intuito de conter o desperdício de vidas singulares.

Todo o mecanismo sofisticado de “legitimação” pela “imaginação” supre esta carência absoluta de sentido que nos faria dilacerar a nós mesmos se revelada esta absurdidade constitutiva que

²⁰ “As coisas mais desarrazoadas do mundo tornam-se as mais razoáveis por causa do desregramento dos homens. Que há de mais de menos razoável do que escolher para governar um Estado o primeiro filho de uma rainha? Não se escolhe, para governar um barco, aquele, entre os viajantes, quem é de casa melhor (meilleur maison): seria uma lei ridícula e injusta.. Mas, por que são e serão sempre escolhidos assim, ela se torna razoável e justa; pois quem se escolherá? O mais virtuoso e o mais hábil? Eis-nos embaraçados: cada um pretende ser o mais virtuoso e o mais hábil. Liguemos, pois, essa qualidade a algo incontestável. É o filho...” (L.977-Br320) Lembremos que a revolta *moraliste* se exprime nesta mordacidade e ironia lúcidas: a ironia é a expressão da reserva de consciência – expressão da liberdade pascaliana em relação às engrenagens de seu tempo.

nivela a condição humana. É o limiar do desencanto que o conduz a dizer:

(L.60-Br.294) não é preciso que ele (o povo) sinta a verdade da usurpação.

A imaginação é um dos mecanismos que visa, afinal, preservar a vida humana que, mesmo no ambiente desencantado do pessimismo político de Pascal, permanece um valor norteador²¹.

Contudo, é preciso notar que a acuidade da descrição desencantada da condição humana de Pascal conduz ao limiar o dilema do sentido da existência: para o homem pascaliano a absurdidade histórica é o trampolim para o salto na esperança, como, posteriormente, dirá Camus.

Em Pascal, delineia-se uma recusa de reduzir o homem a sua exclusiva dimensão histórica, isto é, miserável.

O engajamento absoluto, que poderíamos chamar de metafísico, com o cristianismo, é, sobretudo, uma atitude que pretende ir além do absurdo da história:

(L.159-Br.204) Se se deve dar oito dias de vida, deve-se dar cem anos.

Este engajamento pretende ir além, até mesmo, dos limites da razão:

(L.458-Br.588) Contrariedades. Sabedoria infinita e loucura da religião.

A grandeza humana está afinal, em Pascal, relacionada ao reconhecimento dos limites do homem – à conscientização de suas misérias, de sua fragilidade constitutiva – mas também no reconhecimento de que o homem, pela sua própria consciência de

²¹ Considero os mecanismos de reconhecimento da alteridade parte deste esforço de “preservação” da vida. Assim, todos os fragmentos relacionados ao olhar, e também os fragmentos nos quais se opera o *renversement continuel du pour au coudre* estão, a meu ver, envolvidos na elaboração de um método de reconhecimento do outro em sua singularidade perspectiva. É o próprio conceito de verdade que é implodido pelo esforço pascaliano de pensar a política como o embate não somente entre óticas contrárias, mas entre *verdades* contrárias.

sua intrínseca fragilidade e por sua vocação para o infinito, está como que para *além* da miserabilidade da história.

Compreendamos, entretanto, que este engajamento metafísico de Pascal se exprime, como procuramos assinalar, num rigor e numa retidão que exige severos enfrentamentos históricos: a genealogia da impostura, da usurpação e do vazio fundamental da ordem política e judiciária é uma das facetas deste engajamento crítico.

Este engajamento pascaliano pelos limites do poder (e do saber), de certo, possui um vínculo fundamental com uma antropologia metafísica: mas se mostra também um engajamento filosófico, histórico, político-moral e literário extremamente relevante para a realidade do terceiro milênio, compreendendo também um paradigma alternativo bastante fecundo e lúcido para a racionalidade científica.²²

*

O século XVII foi o século das matemáticas, o XVIII, dos físicos, o século XIX, da biologia. Nosso século XX é o século do medo.²³

Diante do espetáculo sanguinário elaborado pelas ideologias e pelas técnicas, Camus exprime, em 1946, um amplo pessimismo em relação às escolhas da modernidade.

Não somente às ideologias cabe uma re-avaliação completa do significado da existência humana, é a própria razão que encontra em Hiroshima um novo paradigma:

... seus últimos progressos teóricos conduziram-na a negar-se a si mesma visto que seus aperfeiçoamentos práticos ameaçam a terra inteira de destruição.²⁴

²² Sobre a incorporação da indeterminação nas reflexões científicas e filosóficas recomendamos a leitura de artigo de minha autoria publicado nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política: Acaso e o jogo no pensamento de Pascal*. Está no prelo pela *Humanitas* outra publicação de mais fôlego que associa epistemologia e política pascaliana, *A dimensão ética da incerteza: ciência e poder em Pascal*.

²³ Camus, A. *Le siècle de la peur*. *Combat in Camus à Combat*, p. 609.

“*Presunção, regressão do progresso.*”²⁵ Citando Heráclito, Camus alude a este retorno paradoxal à brutalidade da ordem natural incitado pelo desenvolvimento das técnicas. Como *Midas*, o século XX materializou os impulsos mais velados e obscuros da civilização técnica na medida em que encarnou a vontade de aniquilação total do outro – e persiste definhando na própria prepotência:

Sufocamos entre pessoas que crêem ter absolutamente razão, seja em suas máquinas, seja em suas idéias.²⁶

A presunção do saber, arqui-rival de Pascal, é também combatida ferozmente por Camus.

A presunção da verdade, segundo Camus, é a origem do crime de estado – crime de lógica – que endossa e legaliza o extermínio do outro em nome de uma razão abstrata:

que se reconheça o direito deste ou daquele afirmar sua verdade, mas que se recusem de impô-la pelo assassinato, seja individual, seja coletivo.²⁷

Uma dupla recusa é erigida por Camus como imperativo moral:

um mundo onde o assassinato é legítimo e onde a vida humana é considerada fútil.²⁸

Contra a desmedida das técnicas e das ideologias, Camus contrapõe uma ética dos limites, fundada no reconhecimento do valor da vida humana singular, concreta.

É da experiência das revoltas históricas que Camus descobre a exigência desta “natureza humana comum” cujo princípio e “primeiro valor” é a consciência da fragilidade humana, do limite intrínseco da existência e da ação humana na história:

²⁴ Idem.

²⁵ Camus, A. *L'Éxil d'Helène* In *Essais*, p. 854.

²⁶ Camus, A. *Le siècle de la peur*. *Combat* in *Camus à Combat*, p. 611.

²⁷ Idem. p. 612.

²⁸ Idem. p. 612.

Se o limite desvelado pela revolta transfigura tudo, se todo pensamento, toda ação que ultrapassa um certo ponto nega a si própria, há, então, uma medida de todas as coisas e do homem ... Ao mesmo tempo que sugere uma natureza comum dos homens, a revolta revela a medida e o limite que são o princípio desta natureza.²⁹

Camus se insurge contra esta destruição cotidiana do homem atual legitimada por um futuro pré-calculado pelos Estados, pelas ideologias e pelas polícias.

O valor supremo que contradiz a lógica da destruição das ideologias do *progresso* e da *ordem* é o valor da vida humana singular ela mesma – (em sua fragilidade primordial) a que Camus chama “natureza humana.”

A vida presente e concreta é o valor fundamental que orienta o pensamento da revolta que é também um “*pensamento dos limites*.”³⁰

Será o respeito a esta “natureza humana” – frágil e limitada – o supremo valor ético-moral que deve nortear e legitimar a vontade de transformação histórica.

No respeito à “natureza humana” isto é, à contingência humana, reside a “transcendentalidade horizontal”³¹ da moral de Camus. Ela se prende aquilo que o homem é para além da história: um ser vivo.

A moral da revolta pretende resguardar o valor da vida concreta e presente da abstração das idéias, dos projetos e da volubilidade sangrenta da história.

A justiça e a política devem se pautar pelo pensamento dos limites – isto é, pela consideração da relatividade, contingência e fragilidade radicais de cada homem concreto – se pretende permancer fiel a sua luta, antes de tudo cósmica, contra a injustiça:

²⁹ Camus, A. *L'Homme Révolté*. In *Essais*, p. 697.

³⁰ Camus, A. *L'Homme Révolté*, p. 697.

³¹ “Trata-se, a bem da verdade, de uma transcendência que poderíamos chamar horizontal em oposição a transcendência vertical que é a de Deus ou das essências platônicas.” Camus, A. *Remarques sur la Révolte*. In *Essais*, p, 1683.

o homem não é inteiramente culpado, ele não começou a história; nem completamente inocente visto que a continua ... a revolta nos encaminha numa culpabilidade calculada.³²

A moral de contornos exclusivamente humanos, sem o recurso ao sagrado e crítica em relação ao formalismo transcendental³³ que Camus proporá em *O Homem Revoltado* orienta a uma ação histórica consciente de que a transformação ela mesma tem seu limite – ela não pode eliminar completamente a injustiça e absurdidade constitutivas da condição humana.

O combate do homem revoltado é mais oblíquo do que o de revolucionário, pois compreende esta dimensão quixotesca do combate político: “*ela deve reparar na criação tudo o que pode ser...*”³⁴ estando, não obstante, consciente de que a Justiça nunca será estabelecida de maneira definitiva: o absurdo será sempre o verniz da realidade.

O revoltado não partilha o salto na esperança, no advento da sociedade perfeita do futuro, na qual o homem pós-revolucionário estaria finalmente cristalizado. Camus denuncia o messianismo político típico do século XX:

além do que, as crianças morrerão sempre injustamente, mesmo na sociedade perfeita.³⁵

A conduta interrogante de Camus, – política do inacabamento intrínseco –, caminha, pois, em direção a uma justificação ética da política e da justiça pois, segundo ele:

a reivindicação de justiça leva à injustiça senão está fundamentada numa justificação ética da justiça.³⁶

³² Camus, A. *L'Homme Révolté*, p. 700.

³³ O fundamento transcendental da moral criticado por Camus possui duas roupagens: o sacrifício do homem concreto pelo conceito abstrato e absoluto de virtude ou de Verdade. E o extermínio do homem presente em virtude do nascimento da sociedade futura. Em Camus o fundamento moral é a natureza humana, isto é a vida humana contingente.

³⁴ Camus, A. *L'Homme Révolté*, p. 706.

³⁵ Camus, A. *L'Homme Révolté*, p. 706.

O pensamento político de Camus é “*uma moral dos limites*.”³⁷ Ela pretende limitar, do interior da revolta, os meios da luta contra a injustiça:

A análise da revolta conduziu-me unicamente a descobrir a afirmação de um limite para a revolta ela mesma, e, no interior do movimento de rebelião, uma passagem para além da qual a revolta nega-se a si mesma. Esta análise ... conclui que a revolta, longe de ser uma negação sem limites, se define pela afirmação deste limite.³⁸

Para Camus, no cerne do processo de desumanização do homem imposto pela modernidade está a redução do humano à história, ao trabalho e aos seus embates cotidianos:

Colocando à história no trono de Deus, caminhamos para teocracia. Não há mais consciência senão nas ruas, eis o decreto. Deliberadamente, o mundo foi amputado do que faz sua permanência: a natureza, o mar, a colina, a meditação das tardes...³⁹

Segundo Camus, como se poderia restringir a dimensão do humano ao seu horizonte histórico ou produtivo?

A significação da vida para Camus só poderia ser restituída num plano cósmico mais abrangente no qual a grandeza humana pode ser redescoberta.

Neste sentido, a natureza, para Camus, desempenha papel fundamental.

Observemos que, do ponto de vista da atualidade do terceiro milênio, a senda preparada por ele se mostra um verdadeiro horizonte possível para o pensamento preocupado com seu tempo-espaço.

Em Camus, a vontade de preservação do homem estende-se à natureza: é a sutileza maior deste elã de salvaguarda da singularidade humana.

³⁶ Camus, A. *L'Homme Révolté*. p. 614.

³⁷ Melançom, M. *Albert Camus – analyse de sa pensée*, p. 148.

³⁸ Camus, A. *Défense de l'Homme Révolté*, p. 1709.

³⁹ Camus, A., *L'Exil d'Helène in l'Été. Essais*, p. 854.

Ele se mostra uma verdadeira *ecologia humana* na medida em que o cenário da vida revela-se tão preponderante quanto o próprio ser humano.

Não há sentido em lutar por um homem privado de seus entardeceres.

É preciso compreender, afinal, o quanto de inconformismo e de radical humanismo poder-se-ia divisar neste enlace homem/natureza - compreendidos como um binômio indissociável – atmosfera constitutiva das obras de Camus.

Enquanto a natureza pura, por ex., para Sartre não significa senão um vazio no qual se projetam às significações humanas e, principalmente, os conflitos humanos, para Camus, a natureza é a imagem primitiva do cosmo e da terra – último elo do homem com sua grandeza e com aquilo que ele é para além da história: ser vivo.

A natureza é o oráculo dos limites do homem: espelho no qual se reflete a finitude e a fragilidade de sua condição cósmica.

O grande desafio e valor da expressão artística para Camus seria estabelecer este re-encontro com uma presença original no mundo, “*o canto da terra.*”⁴⁰

Neste mesmo sentido, poderíamos notar nos freqüentes “banhos de mar” e nos “entardeceres” presentes nas obras de Camus, um plano de “realização existencial” “tácito” – no limite do incognoscível – completamente estranho ao universo materialista e histórico das filosofias dogmáticas.

O afastamento, a meditação dos entardeceres, o silêncio e os mergulhos dos personagens de Camus seriam indicativos deste nível pré-linguístico de relacionamento com o mundo: a verdadeira pretensão filosófica neste nível consistiria em livrar-se do universo do conceito e celebrar, impacientemente, as “núpcias” do homem com o mundo: réstia da grandeza humana.

Nesta celebração da vida, sublime na consciência de sua fragilidade, encontraríamos, talvez, o senso mais profundo da

⁴⁰ Camus, A. *Noces à Tipasa* in *Noces... Œuvres Complètes*, p. 110. Notar as análises de Mátei-Amiot. *Albert Camus et la philosophie*. PUF, 1993.

dignidade e da grandeza do homem segundo Camus: para além das misérias da história, ou apesar delas.

As referências naturais da obra de Camus dão uma dimensão da interdependência do binômio homem-natureza: o mar, o céu aberto, o sol escaldante, o deserto. O sol desmancha as ilusões, a excessiva claridade retira todo o véu civilizatório reduzindo ao nada todas as pretensões de controle do homem sobre a realidade. O assassinato cometido por Meursault em *O Estrangeiro* é exemplar da extrema complexidade deste entrecruzamento entre o homem e seu *décor*: a linha que interliga o homem ao seu ambiente, ao seu meio, é tênue, e um mero reflexo pode deslindar.

Para Camus, a natureza arbitra.

A aceitação deste arbítrio, vivido como assunção da contingência, entretanto, nem sempre é símbolo de compreensão. Os devaneios de Meursault e sua *vivência do absurdo* na prisão não guardam a pretensão heurística do *desvelo* do absurdo de Roquentin de *A Náusea*, de Sartre, que é expressão de uma *descoberta*.

Aquém da compreensão, a expressão da *vivência* dos limites climáticos – a extrema luz e o extremo calor – exprimem na obra de Camus que a *situação limite* em que vive o homem, enfim, não se deve unicamente às limitações impostas pelos outros homens, mas estaria enraizada numa condição de insignificância, fragilidade e contingência que é, sobretudo, *cósmica*. Esta abordagem metafísica da natureza e da história seria impensável, por exemplo, para Sartre, para quem a única relação do homem com a natureza se dá através dos impedimentos que ela suscita e do trabalho, sendo a ordem natural um mero cenário dos combates cotidianos.

Neste sentido, a novela *O muro* (1939) e o romance *A peste* (1947), caminhariam em direções diametralmente opostas: enquanto a novela sartreana enfatizaria, numa radical inversão da tragédia grega, que a liberdade seria o verdadeiro motor escondido detrás da “fatalidade”, e, que quer queiramos quer não, estaríamos obrigados a escolher, e “condenados a ser livres”, o romance de Camus demarcaria em oposição o insignificante potencial humano frente ao caráter demolidor das determinações da *terra*. O calor, a doença, a

morte, toda a magnitude brutal das forças naturais – seriam, para Camus, instâncias para além do domínio de ação meramente humano.

Mas como compreender o enfrentamento cotidiano, representado pelos voluntários das brigadas sanitárias de *A peste* senão como um *engajamento pelo homem*, fundamentado na metafísica da fragilidade da natureza humana?

Descrente, cercado de inutilidade, mas ainda sim, um compromisso com a solidariedade e com o imperativo da vida?

aprendi a modéstia. Digo somente que existem sobre esta terra pestes (fléaux) e vítimas e que é necessário, tanto quanto possível, recusar de compactuar com a peste ... Por isto decidi me colocar do lado das vítimas, de todo modo, para limitar os danos.⁴¹

Em meio à absurdidade miserável de *A peste* nos encontramos seguramente no mesmo registro do reencontro do sentido – o sentido da incompreensibilidade da condição humana – que nutre a *felicidade trágica* de Sísifo:

Este universo sem dono adiante não lhe parece nem estéril, nem fútil. Cada um dos grãos desta pedra, cada fragmento mineral desta montanha repleta de noite, formam por si sós um mundo. A luta para chegar aos cumes basta para preencher um coração de homem. É preciso imaginar Sísifo feliz.⁴²

Este difícil acordo entre a revolta contra a finitude e a assunção à vida tal como ela se apresenta significa a circunscrição da ação humana dentro dos limites impostos pela sua condição, ou seja, em combate perpétuo contra a própria precariedade.

*

Finalmente, pela lucidez de suas análises, pela amplitude de suas preocupações, pela nobreza de seus questionamentos, Pascal e Camus se elevam ao que há de mais digno no pensamento filosófico,

⁴¹ Camus, A. *Oeuvres Complètes*, II, p. 210.

⁴² Camus, *Le Mythe de Sisyphe* p. 304).

pois mergulham nos embates cotidianos da condição humana contra a injustiça, a fugacidade e a morte – tomando o raro partido da indignação filosófica.

Pascal detecta o germe da periculosidade do projeto moderno de controle total do homem e da natureza, desmascarando, também, as paixões e o acaso como os verdadeiros fundamentos da política.

Camus prolonga a crítica antropocêntrica em contraponto às filosofias da história imbuídas de verdades absolutas e fins futuros pré-determinados:

Se a revolta pudesse fundar uma filosofia seria uma *filosofia dos limites*, da ignorância calculada e do risco. Aquele não pode tudo saber, não pode tudo matar.⁴³

Em ambos os autores, a amplitude crítica exige uma expressão filosófica de vanguarda.

De certo que a *ignorância calculada* – a *conduta interrogativa* que é comum a ambos – exige um distanciamento do universo da filosofia dita “dogmática”, de cátedra.

Mas a amplitude crítica das investigações de Pascal e de Camus desmente suas respectivas despreensões:

(L.4 –Br.513) Zombar da filosofia é ainda filosofar.⁴⁴

Em Camus, assim como em Pascal, a exigência de pensar os limites conduz além dos simples limites da filosofia de sistema.

Referências

- CAMUS, A. *Œuvres Complètes*, I e II. Paris: Gallimard, 2006.
 CAMUS, A. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
 CAMUS, A. *Noces à Tipasa*, in *Noces*. Œuvres Complètes, I. Paris: Gallimard, 2006.
 CAMUS, A. *L'Exil d'Helène in l'Été*. Essais. Paris: Gallimard, 2006.

⁴³ Camus, A. *L'Homme Révolté*. p. 693.

⁴⁴ Pascal, B. *Pensées*.

CAMUS, A. *Le Mythe de Sisyphe. Œuvres Complètes I*. Paris: Gallimard, 2006.

CAMUS, A. *L'Homme Révolté*. in *Essais*. Gallimard. Paris, 1965.

MÁTTEI-AMIOT. *Albert Camus e la philosophie*. Paris: PUF, 1993.

MELANÇON, M. *Albert Camus – Analyse de sa pensée*. EUF, 1976.

PASCAL, B. *L'Intégrale*. Paris: Seuil, 1996.

PASCAL, B. *Pensées* in *L'Intégrale*. Paris: Seuil, 1996

PASCAL, B. *Trois Discours sur la condition des grands* in *L'Intégrale* Paris: Seuil, 1996.

SARTRE, J-P. *Situações*.I Trad. Rui Gonçalves. Publicações Europa-América, s/d.