

# Imagens de exílio na obra de Albert Camus

*Rita Paiva<sup>1</sup>*  
*Para Olgária Matos*

**Resumo:** Ao apontar para a pluralidade de imagens de exílio na obra camusiana, este texto procura refletir sobre duas delas. Primeiramente, aborda a imagem de um exílio ontológico, cuja marca chancela o humano e define essa condição; em seguida, busca problematizar o fato de que a recusa ou a dificuldade para assumir esta realidade, que se impõe a todo ser consciente, opera uma imagem outra de exílio, agora resultante de deliberações humanas. Este movimento instaura a incapacidade de compreender que o exílio que nos é constitutivo, o ontológico, a um só tempo nos separa do mundo e define nosso pertencimento ao cosmos.

**Palavras-chave:** Imagem; Exílio; Condição humana; Revolta; Beleza.

## IMAGES OF EXILE IN THE WORK OF ALBERT CAMUS

**Abstract:** By pointing to the plurality of images of exile in Camusian work, this text seeks to reflect on two of them. First, it addresses the image of an ontological exile, whose mark seals the human and defines its condition. Second, it seeks to problematize the refusal or difficulty to assume this reality, which imposes itself on every conscious being, operating a different image of exile resulting from human deliberations. Thus, this movement establishes the inability to understand that the exile that is constitutive to us – the ontological exile – simultaneously separates us from the world and defines our belonging to the Cosmos.

**Keywords:** Image; Exile; Human condition; Revolt; Beauty.

---

<sup>1</sup> Professora no curso de filosofia da EFLCH/Universidade Federal de São Paulo. Email: paiva.rt@terra.com.br OrcID: <http://orcid.org/0000-0003-4654-1403>

## Introdução

Entre as palavras e suas significações, corre um rio fluido. Os registros nos quais essa problemática se torna tema de reflexão são inesgotáveis. Não se trata aqui de os elencar. No entanto, à guisa de preâmbulo ao tema que nos mobiliza, algumas considerações acerca dessa questão vêm a propósito.

Não há linguagem sem estrutura, lembra-nos Paul Ricoeur. Mas os sentidos estruturados no sistema da língua não exaurem a natureza polissêmica dos símbolos, os quais, para além da ordem linguística, remetem também para uma ordem não linguística: “[...] um símbolo refere sempre o seu elemento linguístico a alguma coisa mais”<sup>2</sup>. Inseridas em frases e discursos, as palavras – que são signos/símbolos linguísticos – podem transtornar toda fixidez estrutural e gerar significações inauditas. Abalam, assim, os tradicionalismos das convenções, de sorte que significados móveis e abertos vêm impregnar e alargar a dimensão linguística do símbolo – o significante, em registros mais específicos. Assevera Ricoeur na defesa de uma semântica mais filosófica que linguística: “Não há símbolo que não suscite uma compreensão por meio de uma interpretação”<sup>3</sup>. Decorre daí que, contra o puro código, há o discurso que permite conceber a linguagem como acontecimento, no âmbito da qual as experiências podem ser vivamente expressas. Numa palavra, a dimensão extralinguística da língua, aberta a interpretações que excedem o código, permite a tradução e a comunicação mais intensa da experiência humana. Esse transbordamento atesta a flexibilidade semântica, liberta a linguagem de seu cunho utilitário, do jugo a ela imposto pelo código; desnudam-se, assim, as searas divorciadas da funcionalidade, como aquelas da poesia e da literatura.

É nessa senda, ademais, que o símbolo revela o seu cerne semântico e se abre para a torção metafórica: “Uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. A interpretação metafórica

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 65.

<sup>3</sup> *Idem*. Le symbole donne à penser, *Revue Esprit*, Paris, v. 27, n.7-8, pp. 60-76, 1959. Disponível em: <<https://esprit.presse.fr/article/paul-ricoeur/le-symbole-donne-a-penser-26944>>. Acesso em 03/10/2021.

pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significante”<sup>4</sup>. A metáfora atualiza esse transbordamento ao produzir imagens passíveis de interpretações múltiplas. Assim, para além do puro deslocar dos significados – ou da condição de *ornamento do discurso* –, ao tensionar as palavras no âmbito da enunciação discursiva, passível de diferentes interpretações, ela dota o mundo de novas formas e sentidos: “Em suma, uma metáfora diz-nos algo de novo acerca da realidade”<sup>5</sup>. Interroguem, pois, uma palavra sob uma perspectiva semântica larga e discursiva, que aponte para uma apreensão mais densa da experiência humana. Trata-se de interpelar, para além da fixidez linguística do código, e sob um registro semântico não operatório, a palavra exílio, ou, mais propriamente, a condição de exílio.

Do latim *exilium*, o termo remete a uma separação da pátria original, seja ela espontânea ou imposta. O dicionário de língua portuguesa, ainda que faça referência ao afastamento social e à solidão, enfatiza o significado mais primário, remetendo-nos a sinônimos como desterro, degredo. Nesse sentido, o termo evoca uma experiência de corte e ruptura com um determinado território e espaço de pertencimento, e relaciona-se com a experiência do sujeito banido de um lugar primordial ou que dele se evade. Não obstante, se enveredamos para a dimensão extralinguística do símbolo ou da palavra, para ficarmos nos termos de nosso interlocutor inicial, os sentidos dessa experiência podem se embaralhar; as metáforas irrompem violentando o real com novos significados. Descortinam-se, então, os registros em que a experiência humana, e mais particularmente aquela do exílio, pode ser apreendida com uma outra conotação e mesmo outra veemência. Em tais regiões, digamos assim, encontram-se os saberes que trazem em seu cerne a tendência a desestabilizar os sentidos usuais e cristalizados dos símbolos, a saber, a literatura, mas também a filosofia. Assim, voltemonos para um autor cuja obra porta singularmente esse apelo para que o significado da experiência do exílio se dilate.

---

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 62.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 64.

Escritor e filósofo, Albert Camus conheceu, em sua experiência vivida, o exílio no sentido fixado pelo código regular<sup>6</sup>. Em seus ensaios, contos e romances, ousou metaforizar essa condição e alargar as suas significações com imagens e metáforas que se desdobram em múltiplas direções. Decerto, a significação mais elementar se faz presente em alguns momentos da obra, como na peça *Calígula*, de 1945, quando o exílio está associado ao ostracismo, ao processo pelo qual o imperador expulsa da República os militares que não se ajustam à sua expectativa. Em outros momentos, entretanto, proliferam metáforas e significações que se afastam do sentido convencional e cristalizado. Ainda à guisa de exemplo, poderíamos mencionar o romance de 1947, *A peste*, no qual, como ressalta Évelin Caduc, a condição de exílio é densamente problematizada com uma conotação que rompe com a imagem de expatriação e coaduna-se com uma experiência de aprisionamento temporal e espacial. Em *A queda*, seu último romance, sublinha ainda a comentadora, essa condição atualiza-se na incomunicabilidade.<sup>7</sup> Não é nosso intuito explorar as imagens todas

---

<sup>6</sup> O exílio, como experiência subjetiva de desterramento, foi profundamente sentido por Camus. O autor viajou para a Europa no início da Segunda Guerra e não mais retornou de modo definitivo para sua terra natal. Uma vez estabelecido na França, mesmo participando ativamente da vida política e intelectual, Camus viveu a condição de *pied-noir*, como eram chamados os franceses nascidos ou que viviam na Argélia ou nas colônias francesas no norte da África (Marrocos, Tunísia etc). Por outro lado, também não pôde mais se sentir plenamente um argelino, já que estudou em colégio francês em Argel; era filho de pai francês, e viveu a parte mais expressiva de sua vida em Paris. Desse modo, mesmo não tendo sua volta interdita ao país de origem, podemos considerar que Camus é um personagem de exílio e que sua biografia é atravessada por essa experiência.

<sup>7</sup> Nos textos da última fase da obra camusiana, tais como *A queda*, de 1958, o último romance, e os contos “O renegado ou o espírito confuso” e “O hóspede”, a condição de exílio relaciona-se com incomunicabilidade, em que o silêncio e a ausência de interação são a sua tônica. Esses contos pertencem à coletânea *O exílio e o reino*, na qual os escritos associam ainda a condição de exílio à experiência da perda e da falta ontológica. Não obstante, fazendo jus ao título do livro, alguns dos textos pertinentes à coletânea contrapõem a amargura imanente às imagens várias do exílio, com a experiência a ele antinômica, a saber, o reencontro da completude propiciada pela imagem do reino. Aspecto que aflora sobretudo em textos como em “Os mudos” e “A pedra que cresce”; nesses contos, por um lado, as imagens do exílio associam-se a diferenças de classe e à distância cultural e, por outro, o reino entrelaça-se com o sentimento de

que a experiência do exílio assume nos textos camusianos, mas, sim, realçar apenas duas dessas figurações. Primeiramente, aquela que aflora na contraposição entre dois ensaios literários juvenis e que reaparece em escritos mais tardios, literários ou não. A imagem de exílio que prepondera nesses textos é a de uma incompletude que nos isola do ser e acena para a tragicidade de nosso destino. O segundo registro seria a imagem de exílio que se atualiza numa ruptura operada não mais pelo movimento da vida, mas resultante de certas posturas humanas. Trata-se aqui de uma resistência e de um esquecimento, que têm como correlato o ocultamento de nossa originariedade, da qual nos exilamos voluntariamente. Lancemo-nos, pois, em searas camusianas; façamos dessas duas imagens a nossa bússola.

## Tipasa e Djemila

*Núpcias em Tipasa.* Trata-se de um texto inserto numa coletânea de ensaios literários que Camus redige em sua juventude (*Núpcias*), no fim dos anos 1930. Durante a leitura, somos conduzidos por uma tarde em que o protagonista narra, sob uma tônica fortemente lírica, a experiência de fruição e o contato com a natureza entre ruínas romanas, nas imediações de Argel. Após acompanhar o comentário sobre ocupação humana do espaço, a vegetação e as cores pungentes que antecedem o limiar da área a ser percorrida, lemos: “Ao entrar no reino das ruínas, somos espectadores pela última vez”<sup>8</sup>. Asserção emblemática do que virá a seguir, ou seja, o percurso sensorial de um contato ímpar com a natureza. A partir do instante em que o narrador começa a se inebriar com as forças vivas que vicejam ao seu redor, tem lugar uma aventura pautada pela identificação afetiva com o mundo, de sorte que as manifestações das forças naturais, tais como os perfumes das flores, o sol, as cores da vegetação, a antinomia entre terra e mar, parecem sugerir a supressão de todo hiato entre a

---

acolhimento que emerge nas situações em que as personagens, a despeito das diferenças sociais e culturais, experimentam a solidariedade que aflora com o reconhecimento do pertencimento a uma única e trágica destinação.

<sup>8</sup> CAMUS, Albert. *Núpcias em Tipasa*. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 10.

consciência que narra e o real em que ela se move. De fato, inicia-se assim uma experiência de *núpcias* com o mundo, na qual prevalece um estado de embriaguez. Nesse viés, a consciência apresenta-se como se obnubilada por uma experiência desmedida de unidade com o todo, a qual exorbita sobre os contornos que a individualizam. É como se, uma vez recuperado de um êxtase dionisíaco, o sujeito dessa empreitada se obstinasse em comunicar a outrem, pelo trabalho da escrita, a perturbação operada por essa imersão no sensível. O autor:

Quatro horas passadas a esmagar absintos, a acariciar as ruínas, tentando conciliar minha respiração com os tumultuosos suspiros do mundo. [...] Não é fácil tornar-se aquilo que se é, reencontrar nossa medida profunda. [...] meu coração aquietava-se com uma estranha certeza. Aprendia a respirar, integrava-me, realizava-me.<sup>9</sup>

O amálgama entre a experiência subjetiva e o mundo objetivo é sentido e apreendido como se os movimentos mundanos se tornassem a própria pulsação daquele que neles se perde. Ou seja, a sintonia com o dinamismo pulsante da vida transforma o próprio pensamento em movimento vital. Nesse processo, uma experiência de felicidade delinea-se com força inelutável. Ao vislumbrar o “casamento das ruínas e da primavera”, o narrador entrega-se a uma perda sensual com a paisagem, como nota P. L. Rey: “penetrando seu próprio corpo com o perfume dos absintos, é [...] com a natureza que o narrador realiza uma fusão que ele denomina ‘núpcias’”<sup>10</sup>. Em suma, nessas *núpcias* camusianas, com a natureza e com o mundo, atualiza-se, como afirma Pascal, a mais potente aspiração humana, a saber, o anseio pela totalidade. Por outro lado, esse anelo pela perda no todo também nos aproxima das reflexões de Bataille acerca da comunidade de sentidos entre a vida intensa e o morrer, ainda que, ponto crucial, a consciência confundida com esse movimento não se apague em sua inteireza, como reconhece o narrador: “Mesmo aqui, sei

<sup>9</sup> CAMUS, Albert. *Núpcias em Tipasa*. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1979, p. 11.

<sup>10</sup> REY, Pierre-Louis. *Vent à Djémila*. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 620.

que jamais me aproximarei suficientemente do mundo”<sup>11</sup>. Sim, há limites para essa proximidade. O paraíso está perdido; a experiência em Tipasa, contudo, parece revelar uma abertura possível, ainda que não absoluta, para o contato revitalizante com a beleza e com a totalidade do mundo vivo.

Decerto, considerando que nosso propósito é, primeiramente, explorar uma imagem do exílio como falta ontológica, como incompletude, a experiência descrita em “Núpcias em Tipasa” parece apontar para o sentido inverso àquele aqui perseguido. No decorrer da leitura, acompanhamos um movimento que sugere não a falta, mas o excesso de ser. A experiência aqui prevalecente é de exultação e nada tem em comum com a angústia ou com o sofrimento que em geral afloram quando um sujeito reconhece em si uma ausência, uma falta ou uma impotência. O acontecimento narrado em “Núpcias em Tipasa” lança-nos, com efeito, aos antípodas da primeira das imagens de exílio que gostaríamos de problematizar, a saber, o exílio como falta ontológica.

A incursão por *Vento em Djemila*, outro ensaio literário presente na mesma coletânea, fornece o ensejo para a significação ou para a imagem de exílio que é nosso intuito destacar. O percurso é similar àquele seguido em *Tipasa*, visto que o narrador perambula por uma cidade deserta, sobre cujas ruínas a natureza se impõe. Doravante, entretanto, prevalecem o silêncio e a desolação. Se a fusão com a natureza, no ensaio anterior, confunde afirmativamente as pulsões subjetivas com os batimentos do mundo, agora a travessia por um silêncio árduo e indiferente faz nascer uma verdade que desnuda uma fratura inerente ao espírito humano. As forças naturais parecem cumprir um movimento que lhes é próprio, compondo “um imenso amálgama de vento e de sol”<sup>12</sup>. O indivíduo humano que por ali se arrisca vislumbra a estatura de seu desamparo e o quanto esse movimento o exclui. No lugar do convite à integração e do apelo a um amálgama sinestésico com a vida que pulsa ao seu redor, o que se delineia é uma espécie de expulsão, que ecoa sobre o narrador como uma força que o ignora e o ultrapassa, de sorte que o sentimento que inebria a consciência é o de saber-se um elemento estranho neste meio

---

<sup>11</sup> CAMUS, Albert. Núpcias em Tipasa. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 12.

<sup>12</sup> *Idem*. Vento em Djemila. *Ibidem*, p. 18.

inóspito: a cidade morta. Escreve Camus: “Ali, entre algumas árvores e um bocado de capim seco, Djemila se defende com todas as suas montanhas e todas as suas pedras contra a admiração vulgar, os pitorescos ou os enganos da esperança”<sup>13</sup>. Ora, qual seria a esperança que se desvanece ante a rigidez de um espaço desolado e de um vento implacável que se avulta nos antípodas de todo acolhimento, cuja aspereza inebria o narrador, denunciando seu deslocamento, sua incompatibilidade com o cenário que se apresenta? Que verdade é essa que ali se desvela?

A paisagem morta, o silêncio das pedras e a aspereza do vento revelam de fato uma verdade, a saber, a cidade cumpriu seu destino, assim como aquele que a percorre cumprirá o seu. Dessa violência natural exala uma beleza hostil que parece querer esmagar aquele que dela se aproxima; numa palavra, dos movimentos naturais dimana uma veemente inclinação para a morte: “Djemila inumana ao cair do sol”<sup>14</sup>. O elemento comum entre o narrador e a realidade circundante é agora a clarividência de uma destinação. A cidade pela qual o narrador perambula mostra-se como imagem mesma de seu destino: “a morte para a qual a cidade ‘esquelética’ fornece uma metáfora”<sup>15</sup>. A cidade revela que nada persevera, tudo caminha para o aniquilamento; o que assim se esfacela é a esperança na continuidade, aquela que acena com a possibilidade de perseverar: “A inquietude nasce do coração dos vivos. Mas a calma recobrirá este coração que vive: eis toda a clarividência de que sou capaz”<sup>16</sup>. Em sua profunda estranheza, a cidade incita o narrador a refletir sobre a sua inelutável condição. Não obstante, a determinação de não se apartar desse mundo que o expulsa subsiste no íntimo daquele que narra. Ou seja, o vislumbre de sua finitude e da solidão que ela decreta não implica uma renúncia a essa natureza árida e hostil: “jamais senti

---

<sup>13</sup> CAMUS, Albert. Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 19.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>15</sup> REY, Pierre-Louis. Vent à Djémila. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 915.

<sup>16</sup> CAMUS, *Op. cit.*, p. 21.

com tanta intensidade, e a um só tempo, o desprendimento de mim mesmo e a minha presença no mundo”<sup>17</sup>.

Sob a égide da melancolia e da beleza, a clareza assim adquirida nada tem a ver com uma experiência de felicidade, como ocorrera nas ruínas de Tipasa, mas permite ao narrador concluir que a obra maior da civilização consiste em engendrar seres conscientes acerca de sua condenação inexorável. Notadamente, a experiência vivida em Djemila é tão sensível quanto as núpcias em Tipasa. A verdade ali conhecida não se traduz em logro de uma consciência racional, mas, como observa J. Chabot, é o próprio corpo que a sente fluir em si, seja na vibração da natureza com que ele se defronta, seja na natureza que o constitui. A morte, por conseguinte: “[...] não é uma ideia, nem um problema, mas a sensação física e, portanto, moral de um corpo”<sup>18</sup>. A própria sensibilidade revela o fato de que não há conciliação plausível entre os anseios da consciência humana, condenada ao efêmero e ao silêncio intransponível de um mundo que se recusa a todo elo de conformidade. Nesse sentido, Camus enfatiza: “O mundo termina sempre por vencer a história”<sup>19</sup>. Convicção que o acompanhará por todo o seu percurso literário e filosófico.

Certamente, é possível vislumbrar na conjunção dos ensaios juvenis aqui comentados uma das representações primordiais do autor, que vem a ser igualmente a imagem camusiana de exílio que gostaríamos aqui de relevar. Trata-se da antinomia inelutável entre uma consciência que nutre o desejo arcaico de unidade e completude, e um universo que, indiferente a esse apelo, revela o estranhamento, a falta insuperável como destinação humana. Sob esse prisma, a incursão por Tipasa, a fusão sensível com a natureza evidenciam o anseio primário e fundamental que todo ser humano porta; a experiência comunicada pelo narrador nesse texto traduz uma expectativa persistente, a saber, a de reencontrar a fantasia mais arcaica que viceja na mente humana, aquela que remete à alucinação do primeiro pensamento e que está na base das loucuras da onipotência,

---

<sup>17</sup> CAMUS, Albert. Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1979, p. 20.

<sup>18</sup> CHABOT, Jacques. *Albert Camus “la pensée de midi”*. Aix-en-Provence: Edisud, 2002, p. 51.

<sup>19</sup> CAMUS, *Op. cit.*, p. 25.

leitura que seria cabível sob um registro freudiano.<sup>20</sup> Se o sonho identitário e unificante com o mundo viceja em todo ser humano, o fato é que ele só iria se consumir às custas de um refluxo ou mesmo da diluição da consciência pensante. Notemos que o narrador, em “Núpcias em Tipasa”, aponta para uma vivência aproximada desse acontecimento-limite, mas, como ele próprio o afirma, essas núpcias puramente sensitivas nunca serão efetivadas em sua completude, a proximidade nunca será total, o que só ocorreria com o esboroar da consciência, ou, mais claramente, com a supressão do humano. Em contrapartida, o enfrentamento da cidade morta que é Djemila e a dureza de seus movimentos violentos e indiferentes vêm desnudar, também pelas vias sensíveis, o abismo intransponível entre a subjetividade humana e a pulsação do mundo, desde que a primeira não abdique do pensamento desperto. Daí deriva que, como seres que se definem justamente por uma consciência fragmentária e apartada do todo, essa cesura – que podemos compreender como falta ou incompletude – se revela não apenas inexorável, mas imprescindível para que o humano advenha. Daí decorre que esse ser perceba em si uma ausência, um vazio, o que torna inteligível o ardor que nele desponta, por uma unidade primária, cuja inexistência, quando revelada, desnuda a ruptura fundante que o impede de coincidir seja com o mundo seja com ele próprio. Aflora, assim, a imagem do exílio como falta ontológica e como uma incontornável destinação.

---

<sup>20</sup> Em Freud, a psique, em seus primórdios, incapaz de diferenciar realidades internas e externas, é tomada por pulsões que logra parcialmente satisfazer a partir de si mesma. Daí que uma certa experiência ilusória de coincidir com o todo marcaria os primeiros momentos da existência subjetiva, quando, no lugar do pensamento, ainda ausente, prevaleceria uma capacidade originária de imaginar. Sob a leitura de Castoriadis, nesse estado monádico original: “a psiquê é colocada como capacidade de deformar fantasticamente e sistematicamente o que lhe proporciona a percepção do real – portanto de produzir a partir de nada, alguma coisa que, para ela, possui um sentido” (CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 327). O que assim se produz é, por meio de uma primeira imagem, uma coincidência entre representação e mundo que permanece ativa no inconsciente humano. Essa fantasia de completude, perdida e irrepresentável para o pensamento distinto, marcaria a origem do pensar e o movimento do desejo. Essa seria uma interpretação possível para a nostalgia de unidade que, segundo Camus, assedia toda consciência humana.

Em suma, os dois relatos literários a que aludimos acima, ou as experiências neles narradas – as núpcias com o mundo e a incursão pela cidade morta, ou pelo silêncio do mundo –, acenam para essa dupla face de nós mesmos. A conjunção do anseio perturbador pela integração numa totalidade (sugerido em *Tipasa*) com o reconhecimento da inutilidade dessa aspiração profunda da consciência humana (efetuado em *Djemila*), que poderíamos ler como a compreensão de que estamos condenados a um exílio do ser, perpassa todo o percurso camusiano, seja na forma do drama, das narrativas literárias, da filosofia. Saltemos, então, para o último Camus, momento em que reencontraremos essas mesmas imagens primordiais.

## A noite de Janine

A produção literária camusiana encerra-se com uma coletânea de contos: *O exílio e o reino* (1957). Título que, no dizer de Anne Prouteau, remete ao paradoxo fundador da escrita camusiana, e cujos elementos podemos compreender como o desejo unificante e a falta que nos condena ao mal-estar de existir.<sup>21</sup> Detenhamo-nos em “A mulher adúltera”, conto que abre o livro.

Ao explorar os impasses vivenciados por Janine, personagem que sente o descompasso entre os horizontes sonhados em sua juventude e as condições em que sua vida presente se desenrola, Camus destaca o sentimento de inadequação e o mal-estar nos quais a protagonista submerge, os quais parecem tingir os seus dias, esterilizando quer a funcionalidade de sua vida, quer os seus laços afetivos. Janine acompanha com relutância seu companheiro, vendedor de tecidos, em viagem de ônibus em direção a um oásis no sul da Argélia; viagem com propósitos utilitários, sem promessas, e que não acena com o transtorno dos hábitos ou do tédio que impregna a vida do casal. Estrangeira em sua própria vida, Janine defronta-se com sua existência, na qual prevalecem a indiferença e o silêncio de um mundo alheio às aspirações da consciência. Durante o percurso, em que a personagem parece reavaliar o conjunto de sua existência, que soa insólita (como se

---

<sup>21</sup> PROUTEAU, Anne. *Albert Camus ou le présent impérissable*. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 217.

*vivida por procuração*)<sup>22</sup>, os dois se deparam com a incompreensível figura dos habitantes dos povoados que percorrem, “os árabes, cuja presença no interior do veículo e fora dele, irrompe, silenciosa e impassível, como se compusesse uma ‘escolta muda’ de ‘rostos queimados e mãos magras’”<sup>23</sup>. Ao mesmo tempo, a aridez pétrea do deserto, a violência do vento e da areia, o frio inesperado e implacável parecem hostilizar os viajantes, acirrando o sentimento de desajuste que viceja na alma da protagonista.

No entanto, logo que instalada num pequeno hotel da cidade árabe, a vastidão do deserto, o azul anil de um céu infinito, o vazio e o silêncio das pedras, que pareciam incompatíveis com a vida, começam a perturbar os pensamentos de Janine, como se, nesse tempo suspenso, algo se anunciasse, algo desconhecido, mas há muito esperado. Acerca dessa passagem, escreve Anne Prouteau: “Esse tempo suspenso é um índice suplementar da iminência da experiência [...] que está à espera de Janine”.<sup>24</sup> Durante a noite, tomada pela insônia, situada ainda na angústia de sua existência íngreme, a protagonista sente como se ouvisse um chamado irrecusável. Mobilizada por um imperioso apelo do instante – ou do *kayros* –, Janine caminha até o terraço do forte, onde antes sentira a intensidade do encontro entre o céu e o deserto. Ali uma experiência potente parece arrancá-la da inconformidade em que se encontra. À medida que a personagem se defronta com a negritude da noite e lança seu olhar para um deserto tingido pela luz tênue das estrelas, uma experiência de união cósmica se instaura. Janine é invadida por um sentimento de pertencimento aos fenômenos da noite. Escreve Camus:

Respirava, esquecia o frio, o peso dos seres, a vida demente ou mobilizada [...], parecia que encontrara suas raízes [...]. Encostada com toda força de encontro ao parapeito, estendida em direção ao céu em movimento, esperava apenas que seu coração ainda transtornado também se acalmasse e que o silêncio se fizesse dentro dela.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> PROUTEAU, Anne. *Albert Camus ou le présent impérissable*. Paris: L'Harmattan, 2008, pp. 217, 219.

<sup>23</sup> CAMUS, Albert. A mulher adúltera. In: CAMUS, Albert. *O exílio e o reino*. Rio de Janeiro: Record, 2013, pp. 12-4.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 32.

O deslize das estrelas, como fogos num céu incandescente, parece integrar Janine no seu movimento, unindo-a ao silêncio da noite, cuja plenitude suprime as ausências que até então suscitavam a *angústia de viver e morrer*.<sup>26</sup> A noite do deserto, ainda que fugidia, submete Janine a uma experiência de fusão, a uma unidade incognoscível, mas desde sempre sonhada. A personagem é, assim, surpreendida, como bem observa Pierre Grouix, por uma: “experiência estranha, inédita para ela, [...] de um êxtase noturno com a paisagem desértica, realizando uma expectativa tão indeterminada quanto obscura que [...] a revela a si própria, esclarece seu próprio mistério”<sup>27</sup>. Na noite do deserto em que mira diretamente a beleza, Janine, a um só tempo, sente a comunhão com o mundo e uma radical experiência de liberdade intrínseca à vida nua do deserto. Acontecimento que parece extinguir a cesura entre o pensar e o todo, de sorte que de súbito o vazio e o sentimento de uma falta indefinida parecem suplantados.

Afirmamos inicialmente que o exílio se reveste de imagens e de metáforas diversas na obra camusiana, rompendo com os sentidos fixados pela estrutura convencional da língua e dotando a experiência humana de conotações mais intensas, para ficarmos com Ricoeur. Em seu último livro, *O exílio e o reino*<sup>28</sup>, as relações diversas entre as experiências antinômicas de desamparo e de pertencimento serão exploradas pelo autor em diferentes contextos, formas e universos. Particularmente no texto que estamos percorrendo, essa contraposição reencontra as imagens perseguidas desde os primeiros textos camusianos. Nesse sentido, poderíamos considerar que as experiências distintas de “Núpcias em Tipasa” e de “O vento em Djemila” se mesclam nessas páginas em que acompanhamos a jornada dessa mulher que não se sente conformada

<sup>26</sup> CAMUS, Albert. A mulher adúltera. In: CAMUS, Albert. *O exílio e o reino*. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 32.

<sup>27</sup> GROUX, Pierre. Exil et le Royaume. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 303.

<sup>28</sup> Notadamente, os contos reunidos nessa coletânea abordam o exílio sob perspectivas diversas, como esclarece o próprio autor: “de seis maneiras diferentes desde o monólogo interior até a ficção realista. Quanto ao reino, que está em questão aqui, no título, coincide com uma certa vida livre e nua que temos de reencontrar para renascer enfim” (CAMUS *apud* WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 198.

ao cenário que habita. Em seu encontro com a noite, Janine vive um momento de integração com a beleza e com a pulsação da totalidade que a envolve. O sentimento de unidade e de plenitude que aflora na negritude do deserto converge para as núpcias do ensaio juvenil, nas quais o narrador experiencia uma singular comunhão com o mundo, uma unidade cósmica, ainda que ao preço de um quase desvanecimento de sua condição. As experiências vivenciadas no deserto e nas ruínas de Tipasa acenam para uma espécie de reencontro do reino desde sempre perdido, ainda que esse retorno se traduza unicamente na duração do instante bachelardiano. Se Janine tem a experiência dessa fusão com o mundo, assim como o narrador que se inebria com os absintos, para ambos se trata de um acontecimento efêmero, que jamais poderia perdurar, visto que, a despeito da intensidade que portam, tais experiências não erradicariam a falta que os constitui.

É nessa chave interpretativa que poderíamos ler o descontrole emocional que toma conta da personagem em seu retorno ao quarto de hotel, no qual Janine: “numa transição quase brutal”<sup>29</sup>, reencontra seu exílio. O que foi conhecido no instante de entrega à negritude de uma noite fria e sob o brilho das estrelas é já um objeto perdido. Perseverar na condição humana implica a assunção da imagem de exílio aqui em pauta, ou seja, a compreensão, mesmo que sensível, do interdito que chancela a fantasia mais arcaica que nos obsedia a todos, ainda que ela não possa ser jamais erradicada: “Janine avistou seu reino e recupera seu exílio em conformidade com a ética camusiana”<sup>30</sup>. Ética que implica lucidez, mas também revolta. Janine conecta-se, assim, com o narrador de “Vento em Djemila”. Ao sentir em si o esvaziamento de toda esperança e compreender que os movimentos inóspitos da natureza revelam a verdade de sua destinação, o narrador explicita o afeto que o perpassa: “Esse banho violento de sol e de vento exauria todas as minhas forças vitais. Agora em mim apenas subsiste essa palpitação de asas que aflora, essa vida que se lamenta, essa frágil revolta do espírito. [...] jamais senti com tanta intensidade, e a um só tempo, o desprendimento de mim mesmo e a minha presença no

---

<sup>29</sup> PROUTEAU, Anne. *Albert Camus ou le présent impérissable*. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 224.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 228.

mundo”<sup>31</sup>. Revolta que pode ser lida igualmente nas lágrimas dolorosas de Janine.

O aparecimento dessa noção, que atravessa a obra camusiana, impõe a nós uma pequena digressão pelos ensaios filosóficos do autor, a qual permitirá, inclusive, que a imagem outra do exílio que temos em mira advenha.

## Do exílio ontológico à revolta

No ensaio filosófico *O mito de Sísifo*, as reflexões desenvolvidas em imagens nos textos camusianos aqui mencionados serão retomadas sob um registro mais conceitual, ainda que conceito e imagem caminhem juntos nos textos filosóficos do autor.<sup>32</sup> Camus situará no centro de sua reflexão a noção de absurdo, que designa justamente o divórcio entre uma consciência obcecada com sua nostalgia mais íntima e o mundo que, em meio a sua multiplicidade excessiva e transbordante, prossegue numa indiferença muda. A nostalgia da plenitude, a busca da pátria perdida, como

---

<sup>31</sup> CAMUS, Albert. Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 20.

<sup>32</sup> É a partir da sutil interpenetração entre conceitos e imagens – entre filosofia e literatura, pois – que Camus estrutura seu pensamento teórico. Daí as provocativas asserções do autor: “Os sentimentos, as imagens multiplicam a filosofia por dez” (CAMUS, Albert. *Carnets (mai 1935- décembre 1948)*. In: CAMUS, Albert. *Oeuvres complètes*. Paris: Pléiade/ Gallimard, 2006, v. 2, p. 936); “Não se pensa senão por imagens. Se queres ser filósofo, escreve romances” (*Ibidem*, p. 800). Nos casos em que o pensamento racional se debruça sobre um objeto que resiste à astúcia e à abstração do pensamento claro e lógico, nota Camus, cumpre evocar as potências do afeto e da sensibilidade. O recurso potente, aí, é a imagem, sempre apta a flexibilizar os sentidos e sugerir direções para além dos sentidos fixados nos vocábulos, bem como para mergulhar no concreto. Um pensamento teórico comprometido com as questões relativas à existência vê-se impelido a mesclar os recursos lógico-conceituais e aqueles da arte literária, a qual, se grandiosa, constitui inelutavelmente uma experiência de pensamento produtora de significações, com estrutura, ideias, modos particulares de articulação, mas sempre distintos, na sua forma, daqueles prevalentes no esforço teórico. Assim se aproximam filosofia e literatura. Um mesmo tormento, uma mesma angústia, as mobilizam: “Não há fronteiras entre as disciplinas que o homem emprega para compreender e amar” (CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 114).

postula o autor, fazem do homem um ser que clama por significações sólidas. Com efeito, um sentido último para o existir, ao sanar o desejo de lógica que assola a consciência humana ante a opacidade infernal do mundo com que se defronta, desconfiguraria o hiato ou o exílio em que fomos lançados. Horizonte humanamente inatingível, visto que o indivíduo humano, sustentado nessa clivagem abissal e inequívoca, se encontra inserto num universo que decreta seu trágico destino, a saber, morrer irreconciliado com o real que o ignora. Tragicidade enlaçada a sua condição ontológica, sugere Camus, leitor atento de Pascal. Perspectiva, aliás, já entrevista pelo narrador de Djemila; no entanto, se no relato juvenil essa clareza advém com uma experiência puramente sensível, no ensaio de 1942 o autor interroga acerca do enfrentamento dessa condição não apenas pelas *evidências sensíveis ao coração*, mas pelas vias da consciência desperta e do esforço de raciocínio.<sup>33</sup>

Renunciar ao desejo de unidade, assevera Camus, é empresa quimérica; o homem não logra superar o anelo que arde em seu íntimo. Com efeito, o anseio pelo sentido que nos colmate é a mais visceral das paixões: “num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes [...] o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças da pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida”<sup>34</sup>. Mas a empreitada levada avante no texto tem por meta precípua compreender o que acontece com aquele que, ao se instalar lucidamente na aresta dolorosa da existência, recusa todas as ilusões e assume radicalmente sua condição de exílio. Acontecimento que tem

---

<sup>33</sup> Este ensaio, publicado em 1942, dirige-se sobretudo à geração do entreguerras. Período do qual advém com clareza a derrocada dos valores civilizacionais que nortearam o pensamento europeu desde o século XIX. A crença no progresso, na crescente universalização do bem-estar proveniente do desenvolvimento tecnológico e científico, associada ao alargamento da autonomia política na gerência das sociedades, como postulado pelo iluminismo setecentista, experimenta um forte e profundo abalo. Com a Primeira Guerra e seus desdobramentos, a ideia de um futuro emancipatório e livre nubla-se; no seu lugar generalizam-se a experiência da dor, o sofrimento, nenhuma felicidade. É, portanto, a essa geração de deserdados que esse livro se dirige, como bem o nota Vicente Barreto: “Tratava-se de uma geração deserddada destinada a rejeitar algumas experiências essenciais em sua existência” (BARRETO, Vicente. *Camus*. São Paulo: Paz e terra, s/d., p. 9).

<sup>34</sup> CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 21.

consequências inelutáveis. Entre elas, a constituição de uma revolta que, para além do lamento e da dor, se traduz numa explosão de positividade.

A revolta derivada da lucidez absurda revela que, se a unidade tão desejada não tem direito de cidadania, mesmo que esse clamor não possa ser erradicado da alma humana, a assunção da clivagem que nos define suscita uma nova relação com o universo. Não mais a exigência de que ele venha ao encontro dos anseios pungentes da consciência, mas a determinação de aderir a ele a despeito de sua indiferença, acompanhar as inesgotáveis direções de seu movimento, inebriar-se com a sua beleza e mesmo com o abismo no qual tudo se alicerça. Logo, a consciência perpassada pela revolta não renuncia a nada constitutivo do mundo ao qual ela adere. Nesse abraço que inclui as fontes de dor e sofrimento há também um deslocamento da ênfase temporal. Não mais o viver em função de um futuro unificante, qualquer que seja ele, mas um viver cuja prerrogativa implique fruir o movimento inesgotável do mundo em seu acontecer intenso, no qual se fundem todos os tempos e a vida pulsa: “O presente e a sucessão de presentes diante de uma alma permanentemente consciente, eis o ideal do homem absurdo”<sup>35</sup>. Tendência que já despontava em “Vento em Djemila”: “Sim, estou presente. [...] para um homem, a tomada de consciência de seu presente significa já não esperar mais nada”<sup>36</sup>. A variabilidade mundana é dinâmica e criadora; e uma existência lúcida determinada a adotar o seu ritmo engaja-se na mobilidade de um presente que nada redime, mas que descortina a abertura radical de todas as possibilidades. Inventar formas e existências, a um só tempo ratificando e alargando a variabilidade do cenário em que ela se encontra insere, torna-se o foco dessa existência destituída de fundamentos. Decerto, tal determinação não livra a consciência do exílio decretado por sua condição absurda; o anseio de lógica e a loucura unificante persistem. Mas, ao mesmo tempo em que o grito pela pátria perdida ecoa, um novo território se descortina, a saber, a alegria de existir num mundo que, justamente em virtude de sua destituição de sentidos fixos ou bases sólidas, não cessa de emitir significações novas a todo instante, as quais emanam

---

<sup>35</sup> CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 77.

<sup>36</sup> *Idem*, Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 21.

do encantamento de sua diversidade, de sua mutação instauradora de novidades. Lemos em *O mito de Sísifo*: “Para um homem sem antolhos não há espetáculo mais belo que o da inteligência às voltas com uma realidade que a supera”.<sup>37</sup> Se a condição de toda consciência lúcida é a de Sísifo, porque se sabe condenada, a revolta desnuda o horizonte da felicidade a que o homem tem direito: aquela que não redime. O espírito que cultiva a revolta assume a dimensão incontornável de seu exílio ontológico. Camus tece, assim, uma proposta ética. Sua opção é pela vida intensa que não se dissocia da lucidez revoltada: “Consciência e revolta, estas recusas são o contrário da renúncia. [...] Trata-se de morrer irreconciliado e não de bom grado”<sup>38</sup>. Daí que a tensão seja a seara da revolta, a qual só pode se manter com uma dolorosa disciplina, uma ascese que mantenha os diques contra o fascínio persistente das representações totalizantes, contra a promessa, sempre ilusória, de erradicar a cisão, de preencher a falta que o ser imprime em nós, resgatando-nos assim do exílio ao qual nossa condição nos condena.

No ensaio de 1951, *O homem revoltado*, o conceito de revolta adquire nova envergadura. Agora já não se trata de uma vivência puramente subjetiva, porquanto se instaura a clareza acerca da universalidade inscrita tanto no anseio de reencontro com a unidade ontológica, da pátria perdida, quanto na interdição a ela, à qual todo ser humano está condenado. Esse salto para a universalidade tingem a revolta de novas colorações. Vivê-la integralmente implica a assunção do pertencimento a uma comunidade de seres que compartilham o mesmo destino, bem como o reconhecimento do direito generalizado de atuar em prol de um mundo que minimize o descompasso entre a consciência e o real em que ela se insere. Numa palavra, o alargamento operado por essa solidariedade conduz à exigência de liberdade e à recusa da injustiça; o ato de revoltar-se torna-se criador de valores. Camus outra vez: “[...] ela [a revolta] passa do ‘seria necessário que assim fosse’ ao ‘quero que assim seja’, mas talvez mais ainda, a essa noção de superação de um bem doravante comum”.<sup>39</sup> A transição que assim se efetua vai do fato ao direito, e, nesse movimento, torna-se imperativo

<sup>37</sup> CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 69.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Idem*, *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 38.

o clamor pela reconfiguração do real. A dimensão afirmativa da revolta, entretanto, não se apaga; inversamente, ela persevera na assunção da absurdidade e dos movimentos inesgotáveis que ultrapassam o homem; seu *sim* é ainda retumbante, mas tem a mesma estatura que o *não*. Em síntese, nesse processo de ampliação do conceito, a tensão se aprofunda, intensifica-se a sua carga dramática.

A relação entre o *sim* e o *não* exige um equilíbrio árduo. Dizer *não* significa reconhecer o direito de atuar em prol de uma representação que venha ao encontro da paixão mais veemente, a saber, aquela que acena com a consonância entre a consciência e o ser, com o erradicar da falta ontológica e a subtração da condição de exílio em que fomos lançados. A negação aqui clama por justiça e por algum grau de conformidade. Por seu turno, o *sim* exige e impõe a aceitação da multiplicidade mundana em sua integralidade, inclusive dos elementos que nos contradizem, que maculam nossas pretensões identitárias e cuja existência por si só obstaculiza o horizonte almejado pelo *não*. Eis os dois eixos entre os quais a revolta se dilacera. Exacerbar o *sim* requer a indiferença, a anuência à injustiça; privilegiar o *não* significa aderir de modo desmedido às promessas unificantes, recusar a absurdidade; com isso, instauram-se a recusa da multiplicidade e a ânsia de suprimir as existências que com ela não se coadunam. Em qualquer um desses dois extremos, pulveriza-se a solidariedade, sem a qual a revolta não logra a universalidade e nega a tensão que a perpassa. Pondera Camus: “Para existir, o homem deve revoltar-se, mas sua revolta deve respeitar o limite que ela descobre em si própria e no qual os homens, ao se unirem, começam a existir”.<sup>40</sup> Desconsiderados os limites implicados na própria constituição da revolta opera-se uma evasão do seu campo originário e sua tensão interna se

---

<sup>40</sup> Decerto, há uma tendência intrínseca à revolta para a violência, ela pode levar à eliminação do outro, mas nesse movimento desconfigura-se a ligação à comunidade humana que ela supõe. Assim, a tensão que a define impede que a adesão a essa violência seja absoluta: “A revolta é desde o início confrontada com uma dificuldade que se revelará uma antinomia. [...] A violência pode com efeito ser necessária, mas ela não deve nunca [...] aceitar justificação filosófica ou ideológica. [...] Os valores de solidariedade e dignidade interditam o revoltado de maltratar ou de suprimir uma vida” (WEYEMBERGH, Maurice. Révolte. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 783).

desfaz. Abre-se, destarte, a senda para o mergulho nos delírios unificantes do autoengano. Mobilizada por uma representação de unidade desmedida, divorciada da solidariedade, a revolta encontra na violência os elixires da sua eficácia.

No ensaio mencionado, Camus mergulhará nas searas em que a revolta se perverte seja na adesão unívoca ao *sim* ou ao *não*; as regiões por ele eleitas para pensar a performance desse fracasso serão a literatura, a filosofia e a história humana. Nesta última, a desconfiguração da tensão se efetuará com a passagem da revolta para a revolução, na qual, a despeito das diferenças com que se consumaria durante o século XX, um ideal unificante será perseguido, de sorte que a cisão entre a condição humana e o mundo seja superada não mais no universo das imagens ou do pensamento apenas, mas concretamente na história. A revolução, sobretudo aquela nutrida pelas filosofias da história, cauciona seus atos decretando a inevitabilidade das leis históricas,<sup>41</sup> as quais conduzirão a uma existência futura ancorada em identidades fixas, aptas a erradicar o exílio e o absurdo da existência dos indivíduos humanos em sua totalidade. A representação da unidade é, destarte, violentamente perseguida; a universalidade aqui almejada, entretanto, revela-se outra, diversa daquela perseguida pela revolta alargada, uma vez que já não contempla nem as diferenças, nem o inesgotável processo criador de formas mundanas. Por consequência, legitimam-se todos os crimes perpetrados em nome

---

<sup>41</sup> A filosofia hegeliana estaria na origem dessa leitura, uma vez que teria subsumido a natureza humana à história: “Segundo Camus, a revolta atinge com Hegel sua dimensão puramente histórica: toda transcendência de princípios formais, os quais permanecem ainda no céu dos jacobinos, é perturbada, já não há natureza humana, tudo é historicizado, a liberdade, a razão, a igualdade já não são referências extra-históricas que permitem julgar a história, elas são a própria trama de seu desenvolvimento” (WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 145). No século XX, segundo Camus, o historicismo torna-se a doença do século, ainda que suas origens remetam à concepção linear do tempo inaugurada pelo cristianismo, a qual vem substituir a concepção cíclica dos gregos: “Camus denuncia [...] o historicismo, que é essa doutrina segundo a qual a história sozinha é capaz de estabelecer ou explicar as verdades humanas” (HÉNI, Lassád. *Les Frontières entre la révolte et la révolution*. In: TRABELSI, Mustapha. *Albert Camus L'écriture des limites et des frontières*. Túnis/Bordeaux: Sud Éditions/Presses universitaires de Bordeaux, 2009, p. 69).

da unidade a ser alcançada, não mais no tempo transcendente, mas no futuro histórico.

Desde que submissa à história, a revolta já não cria, mas edifica métodos desmedidos para instaurar valores a serem atingidos nesse futuro redentor, cuja promessa de uma sociedade reconciliada consigo mesma e com o mundo acena com a supressão dessa imagem primeira de exílio que procuramos fundamentar. A revolta não degradada, lembremos, é a conjunção dos eixos antinômicos que a compõem, uma dialética sem síntese entre o *sim* e o *não*, como sublinha M. Weyembergh.<sup>42</sup> Ela implica a assunção do exílio ontológico. A revolta define o nosso limite, mas há também os limites da história; esses serão fixados por uma revolta que não esqueça suas origens e que se perpetue como jogo tenso de forças opostas. Sob a égide da medida, florescem os valores que mobilizam o espírito de revolta; a partir dos quais a história encontra seus parâmetros. E aqui poderíamos evocar o autor na introdução de *O avesso e o direito*, escrita em 1958: “Para corrigir uma indiferença natural, fui colocado a meio caminho entre a miséria e o sol. A miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na história; o sol ensinou-me que a história não é tudo”<sup>43</sup>.

Ancorados na caracterização conceitual da revolta e da perversão a que ela está sujeita, nesses dois momentos ímpares da reflexão camusiana, interessa-nos relevar particularmente uma imagem outra de exílio, para além daquela já explorada na discussão precedente. Essa nova metáfora advém com o triunfo do *não* na história, e com o esquecimento da tensão dilacerante intrínseca à revolta genuína. Destarte, ao lado da primeira imagem, atualizada na falta ontológica, podemos vislumbrar agora uma imagem outra, aquela em que o exílio coincide com a recusa da beleza, o que significa também a renúncia à única forma pela qual a consciência logra aproximar-se de um universo que a ignora. Decerto, o que entra em cena aqui é o esquecimento do sol; esse sol que revelou a Camus os limites da história.

<sup>42</sup> WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 33.

<sup>43</sup> CAMUS, Albert. *O avesso e o direito*. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 18.

## O exílio da beleza

Na coletânea *O verão* (1954), que reúne textos de momentos diversos, encontramos o pequeno ensaio de 1948, “O exílio de Helena”, no qual Camus evoca a cultura trágica dos gregos. Essa cultura, sem nunca deixar de olhar de frente os abismos e os sofrimentos dos quais homem algum logra esquivar-se, sustenta o autor, jamais abdicou do *sim* à existência. Essa adesão ao mundo, que ultrapassa a vida humana e por isso mesmo fascina e encanta, se inscreve no fato de que os antigos, sempre atentos à absurdidade de sua condição, nunca perderam de vista a sua inscrição na ordem natural e mantiveram-se lúcidos quanto aos limites que não deveriam ser ultrapassados. Essa modéstia e a clareza acerca da tragicidade humana os induziram a compreender o valor da beleza, ao ponto de fazerem dela uma fonte de força para perseverar, sem que se obnubilasse, para eles, o desespero de existir. Escreve o autor, sob um registro que evoca diretamente o olhar nietzschiano: “Se os gregos tocaram o desespero foi sempre através da beleza e de certa qualidade opressiva que ela possui”<sup>44</sup>. Dessas linhas emana a ambivalência de que a beleza se reveste nos textos camusianos, uma vez que o belo a um só tempo atualiza a fragilidade de tudo o que perece e acena com a felicidade que permite resistir às adversidades. Assim o nota M. Weyembergh: “[...] a consciência da beleza gera a consciência do trágico”<sup>45</sup>.

Em virtude do discernimento acerca dos limites sob os quais a ação humana deve se conduzir, os gregos, prossegue Camus, pautaram-se pelo equilíbrio, recusaram-se a incrementar os extremos, quaisquer que fossem eles. Consumaram, assim, uma forma de existência fecunda, que a um só tempo acolheu a sombra e a luz: “o pensamento grego sempre se entrincheirou na ideia de limite. Nada desenvolveu até o fim; nem o sagrado, nem a razão, porque nada negou, nem o sagrado, nem a razão”<sup>46</sup>. Essa cultura não buscou uma justiça desmesurada, que conformasse o

<sup>44</sup> CAMUS, Albert. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 103.

<sup>45</sup> WEYEMBERGH, Maurice. L'exil d'Hélène, In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 300.

<sup>46</sup> CAMUS, *Op.cit.*, p. 103.

mundo às expectativas unificantes que vicejam na consciência humana, isso porque esses homens de outro tempo sabiam vão o empenho de preencher a falta ontológica que nos define; inversamente, destacou-se pela assunção radical do exílio no qual o destino da espécie nos lança, sem que essa determinação subtraísse a dor de existir. Camus identifica assim, entre os antigos, a presença de um senso de justiça superior, pautado por uma harmonia entre a história e a natureza, entre a beleza e a moral. Um equilíbrio que denota o cultivo da coexistência entre a ordem humana e a ordem que a supera, incorporando, desse modo, os abismos deflagrados pela absurdidade.

O que esses homens de outra era compreendiam é que a condição humana, de fato, se estrutura a partir de uma falta, mas a forma incompleta que somos tem sua origem nesta própria natureza – ou nesse cosmos – que se contrapõe a nós, que nos ultrapassa e que se mantém impassível ante nossos clamores mais veementes. Natureza que não pode ser vencida e que decreta de forma imperiosa as interdições aos desejos humanos. Essa cultura, prossegue o autor, atribuía aos valores o papel dessa clarividência, ou seja, cabia a eles orientar as ações humanas, de modo que fossem norteadas pelo senso de medida. Não se trata aqui de supor que entre os antigos se minimizava a paixão veemente que pulsa na alma humana ou que essa paixão não se inscrevesse em empreendimentos que desafiassem os limites; os textos de Sófocles e as tragédias gregas em geral são reveladoras dessa tensão. Com efeito, a transposição do limite figurava sempre como uma possibilidade aberta, insiste Camus; o fato é que a existência dessas interdições não era ignorada e aqueles que as desafiavam eram lúcidos quanto ao caráter inclemente das consequências de seus atos. Logo, se por um lado o sentimento de inconformidade e desajuste não era estranho a esses homens, se reconheciam a sua condição de seres condenados ao exílio, por outro não esqueciam que a revolta e o empenho em reconfigurar o mundo, a pretensão de conformá-lo aos seus desígnios, deveriam permanecer sob a égide de uma revolta tensa, do equilíbrio entre o *sim* e o *não*.

Outro o *ethos* de sua época, aponta Camus em “O exílio de Helena”. Seus contemporâneos, dos quais somos herdeiros diretos, mudam o movimento do pêndulo entre os dois horizontes da revolta, exacerbam sua recusa do exílio e denegam sua falta ontológica: “Acendemos num

céu inebriado todos os sóis que queremos”<sup>47</sup>. Ou seja, a totalidade múltipla do real que nos abriga é negligenciada em prol de uma representação humanamente erigida, que almeja erradicar tudo o que a contradita. Desviando-se dos horizontes desvelados pela medida e pelo equilíbrio, tal como postulados pela revolta genuína, o homem do nosso tempo – tanto de Camus quanto do nosso, poderíamos dizer – tinge-se de imoderação: “Nega a beleza, assim como nega tudo aquilo que não exalta”<sup>48</sup>. Prolifera, por conseguinte, seja a crença nos ideais de futuro, no tempo camusiano, seja a revivescência de ideais transcendentais, que marca a nossa contemporaneidade, por exemplo, a partir dos quais se erige a representação de mundos destituídos de opacidade, os quais prometem se conformar às expectativas da consciência. Para se consumir, esse delírio de unidade, requer a supressão da multiplicidade que ultrapassa a representação perseguida. Exige, pois, o erradicar das manifestações e das existências que contraditam tal determinação; ela impõe o sacrifício da solidariedade. Daí decorre que a determinação de consumir representações unificantes tenha como correlato o esfacelamento da tensão constitutiva da revolta, a supressão dos limites e, como consequência, a legitimação de uma violência desvairada. Uma conduta antagônica à dos antigos assim prevalece; já não cabe aos valores engendrados pelo movimento da revolta orientar a ação, esta é que deve, em seu percurso progressivo e inelutável, se servir de todos os meios para materializá-los. Os valores aguardam, no fim da história, as condições para se atualizarem. Sob essa versão laica do tempo linear e cristão, legitimada quanto aos meios de atingir tais fins, a razão humana, emancipadora sob prismas iluministas, doravante torna-se mortífera.

A esse modo de existência que impregna o seu tempo, prossegue o autor no texto que estamos considerando, subjaz uma concepção puramente histórica da humanidade,<sup>49</sup> a qual ignora o fato de que, se a

---

<sup>47</sup> CAMUS, Albert. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 104.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>49</sup> A esse respeito, observa Weyembergh: “Esta outra relação como mundo, em que o homem já não se inclina ante a beleza do universo, ou já não participa do tempo da eternidade do cosmos, se exprime simbolicamente, segundo Camus, nesta concep-

natureza nos é indiferente e de nós se separa irreversivelmente, nela reside nossa originariedade. Ou seja, ignora-se o fato de que, mesmo incompletos e exilados, não deixamos de pertencer ao todo cósmico. O progresso, o desenvolvimento e as conquistas efetuadas, como aquelas concretizadas pela técnica e pela ciência, sob a égide de uma razão cada vez mais potente e totalizante, assinala Camus, não vieram acompanhadas de um equilíbrio superior, como aquele prevalecente entre os gregos, sob o qual as ações humanas e históricas têm como contraponto os limites impostos pela natureza e pelo cosmos. Inversamente, sob as lentes do espírito contemporâneo, a beleza e o reconhecimento da multiplicidade mundana tornam-se prescindíveis; só importa transfigurar o mundo e retornar à pátria perdida da unidade. Com a sujeição ao *movimento impiedoso da razão* em direção ao porto identitário e totalizante, o que se se sacrifica é a compreensão de que a felicidade genuína e propriamente humana só advém com a assunção da absurdidade ou do exílio ontológico. Clareza intrínseca a uma revolta que permanece fiel aos seus limites, mesmo quando se lança ao enalço da justiça e de um mundo mais conformado às expectativas humanas.

Em suma, os gregos, sob a tônica camusiana, souberam afirmar a multiplicidade inesgotável sem renunciar ao sofrimento da existência; inversamente, sugere o autor, os tempos atuais empenham-se em negativizá-la. E aqui chegamos a uma nova imagem, ou, no sentido postulado por Ricoeur, a uma metáfora outra da condição de exílio. Como procuramos sustentar, a falta ontológica nos condena a um exílio particular, mas essa condição nos é constitutiva e figura como quesito preliminar para que o ser pensante advenha; nesse caso, essa condição nos é imposta pela natureza que assim nos engendra. Em contrapartida, a condição de exilado que agora se delinea deriva de uma postura deliberadamente assumida pelos homens ante a absurdidade que os define. Nesse viés, para além do exílio instaurado pelo absurdo de nossa condição, o qual se atualiza numa falta ontológica, um exílio outro, de autoria humana, agora se configura. Resulta ele de uma negação desmedida e do esquecimento da difícil tensão intrínseca à revolta genuína; tensão que, para além do não,

---

ção de Hegel, o pensador por excelência da história” (WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 300).

exige o *sim*, e viabiliza a assunção da absurdidade que chancela nossa condição. Como frisa M. Weyembergh: “A revolta não saberia se manter, se a memória não a obrigasse constantemente a voltar-se para os lugares onde ela nasceu”<sup>50</sup>. Sem essa memória, perseguimos uma ficção unificante que a um só tempo oculta o exílio originário e insuperável que nos define e nos lança num exílio outro, humanamente engendrado.

A imagem do exílio ontológico exige daquele que a enfrenta, como lemos no ensaio de 1942, a assunção dolorosa da clivagem e da absurdidade; se a revolta assim desponta, concomitantemente advém o inebriamento com o mundo, o contágio com seu movimento criador que energiza o espírito lúcido para a invenção de formas inesgotáveis de existência. Vitalidade que irrompe na pulsação da beleza experienciadas por Janine e vivenciada pelo narrador de “Núpcias em Tipasa”. Beleza cuja violência pode, decerto, nos esmagar, mas também nos impedir de desesperar. No entanto, assevera Camus acerca de seus contemporâneos: “Voltamos as costas à natureza, temos vergonha do belo [...]. Deliberadamente o mundo foi amputado daquilo que constitui sua permanência: a natureza, o mar, a colina, a meditação dos entardeceres”<sup>51</sup>. Com a pulverização da tensão interna à revolta, com a desconfiguração do equilíbrio entre a adesão ao mundo e o clamor por uma justa reconfiguração, nos antípodas da lucidez grega, o homem contemporâneo, completa Camus, *deserta o mundo*. Eis a segunda imagem de exílio que pretendemos explicitar. Já não se trata de um exílio ontológico, mas de um exílio resultante de atos e escolhas que nos divorciam da beleza e se põe no encaço da loucura unificante, com a obstinação de destituir a existência de sua tragicidade. Com o refúgio na representação de um futuro que acene com a coincidência entre as expectativas humanas e o real (seja ele histórico ou transcendente) e a recusa do mundo múltiplo e pulsante que nos ignora, mergulhamos no niilismo. Exilados da beleza, o que também significa exilados da lucidez acerca de nossa condição absurda, permanecemos incapazes de ouvir:

<sup>50</sup> WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 33.

<sup>51</sup> CAMUS, Albert. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 105.

“o canto secreto que nasce da indiferença do mundo”<sup>52</sup>. Canto potente que pode irrigar a vida humana com a beleza sempre trágica da natureza e do cosmos, ainda que não logre preencher o vazio que a define ou colmatar o exílio do ser.

A comunhão com a beleza ao viabilizar instantes de inebriamento com a pulsação cósmica, como ocorre em “Núpcias em Tipasa” e em “A mulher adúltera” e, de um modo oblíquo, em “Vento em Djemila”, não nos arranca da cesura inexorável, não dota a existência de alicerces sólidos, mas pode a libertar da esterilidade e restaurar sua intensidade. Com efeito, antes do homem, há a natureza, há o mundo com sua variabilidade inesgotável e pungente; há a beleza que a um só tempo nos ignora e transborda as deliberações que regem o mundo humano. Camus outra vez: “a natureza sempre esteve presente. [ela] Contrapõe a serenidade de seus céus e suas razões à loucura dos homens”<sup>53</sup>. Eis a verdade vislumbrada, ainda que não problematizada claramente pelo narrador nos ensaios juvenis aqui analisados, e revelada a Janine numa noite em que a beleza transborda: existem, de fato, os instantes em que a plenitude pode ser vislumbrada e experienciada. Experiência que tem desdobramentos na vida concreta daquele que é por ela tocada. Como a revolta do narrador em “Vento em Djemila” ou o choro indicativo da lucidez adquirida por Janine em “A mulher adúltera”.

De fato, a adesão à beleza encontra seu correlato no *sim* inerente à experiência da revolta. Recusá-la, no sentido apontado por Camus em “O exílio de Helena”, equivale ao exílio da lucidez, ou, mais radicalmente, ao exílio da revolta, que, lembremos, para o autor, é metafísica. Ademais, em *O mito de Sísifo*, como vimos, Camus é categórico: a revolta desencadeia uma nova paixão, para além da criação. Trata-se do amor pela vida intensa que não é a vida postergada numa felicidade futura, mas a vida presente, com toda a multiplicidade e intensidade que ela implica. Vitalidade que irrompe no deambular do narrador em Tipasa e é diretamente experienciada por Janine no seu encontro secreto com a noite. Sob essa perspectiva, o que se vislumbra não é a felicidade transcendente da história, ou um futuro

<sup>52</sup> CAMUS, Albert. *O avesso e o direito*. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 59.

<sup>53</sup> *Idem*. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 107.

sobrenatural, mas a felicidade concreta a que todo indivíduo humano tem direito. Com a revolta alargada, em *O homem revoltado*, o *sim* e o *não* se tensionam, a luta pela reconfiguração do futuro está posta, decerto. No entanto, a dimensão afirmativa da revolta abre-se para o sol e para o mundo presente que ele ilumina. Assim, não é apenas a lucidez acerca de nossa tragicidade e da revolta que o exílio da beleza denega, mas também a força e a potência da vida presente.

Como evidencia Camus no seu ensaio de 1948, esse saber os gregos jamais negligenciaram. Ao dizer *sim* ao sofrimento, como já frisava Nietzsche, eles encontraram forças para exaltar a beleza e recusar o exílio que a ignora. Ao mesmo tempo, foram vigorosos o bastante para mirar diretamente a dor do exílio originário, aquele que nos é constitutivo e chancela tragicamente a nossa condição.

## Bibliografia

BARRETO, Vicente. *Camus*. São Paulo: Paz e Terra, s/d.

CADUC, Éveline. Exil. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.

CAMUS, Albert. Núpcias em Tipasa. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

CAMUS, Albert. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

CAMUS, Albert. Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

CAMUS, Albert. *O avesso e o direito*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

CAMUS, Albert. *Carnets (mai 1935- décembre 1948)*. In: CAMUS, Albert. *Oeuvres complètes*. Paris: Pléiade/ Gallimard, 2006, v. 2.

CAMUS, Albert. A mulher adúltera. In: CAMUS, Albert. *O exílio e o reino*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHABOT, Jacques. *Albert Camus "la pensée de midi"*. Aix-en-Provence: Edisud, 2002.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

GROUX, Pierre. Exil et le Royaume. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.

HÉNI, Lassáad. Les Frontières entre la révolte et la révolution. In: TRABELSI, Mustapha. *Albert Camus L'écriture des limites et des frontières*. Túnis/Bordeaux: Sud Éditions/Presses universitaires de Bordeaux, 2009.

MARINEL, Jacques. Mythe. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral (1873)*. São Paulo: Ed. Victor Civita, 1983 (coleção Os Pensadores).

PROUTEAU, Anne. *Albert Camus ou le présent impérissable*. Paris: L'Harmattan, 2008.

REY, Pierre-Louis. Vent à Djémila. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.

RIKOEUR, Paul. Le symbole donne à penser, *Revue Esprit*, Paris, v. 27, n. 7-8, pp. 60-76, 1959. Disponível em: <<https://esprit.presse.fr/article/paul-ricoeur/le-symbole-donne-a-penser-26944>>. Acesso em 3/10/2021.

RIKOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1999.

WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998.

WEYEMBERGH, Maurice. Révolte. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009a.

WEYEMBERGH, Maurice. L'exil d'Hélène. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.