



Dossiê V Colóquio Luso-Brasileiro de Ética e Filosofia Política – Caminhos da Justiça: Diálogos Contemporâneos

Para não sermos nem vítimas, nem carrascos: Albert Camus e a medida da justiça

 Giovanni Henrique Tremea

Resumo: A polêmica disputa entre Albert Camus e Jean-Paul Sartre, situada no início dos anos 1950, ganhou os holofotes dos meios acadêmicos franceses de sua época. O cerne da discussão, conhecida por ter sido o motivo do rompimento da amizade entre os dois autores, girava em torno dos limites e das justificativas da violência como forma de ação política. Enquanto Sartre e outros pensadores de seu ciclo optavam por justificar, ou ao menos não denunciar, parte da ação violenta de um governo ou de um grupo em nome dos fins que defendiam, Camus não aceitava o terror, mesmo que reconhecesse sua inevitabilidade. O presente estudo, almejando ir além da polêmica Camus-Sartre, busca resgatar, em uma interpretação mais abrangente da obra camusiana, as bases de seu pensamento político. Para tanto, utiliza-se não apenas seu ensaio *O Homem Revoltado*, pivô daquela polêmica, mas, também, suas peças de teatro, como *Os Justos*, e seus artigos publicados na coletânea *Actuelles* (“Atuais”). Busca-se, ainda, sugerir uma chave interpretativa para o pensamento político camusiano a partir de uma espécie de “princípio solidariedade”, que consiste em centralizar a solidariedade como força motriz da ação política, superando o problema da inevitabilidade do terror. Por fim, explora-se, a partir da ideia de “economia da utopia” as reflexões camusianas acerca das utopias, que discutem seu preço e buscam ressignificá-las.

Palavras-chave: Albert Camus; revolta; justiça; utopia.

Abstract

The controversy between Albert Camus and Jean-Paul Sartre, in the early 1950s, took the spotlight in French academic circles at the time. The core of the discussion, which is known to have been the reason for the break-up of the friendship between the two authors, concerned the limits and justifications of violence as a form of political action. While Sartre and other thinkers of his cycle opted to justify, or at least not denounce, some of the violent actions of a government or a group in the name of the interests they defended, Camus did not accept terror, even if he recognised its inevitability. The present study, which aims to go beyond the Camus-Sartre polemic, seeks to recover the bases of Camus' political thought in a broader interpretation of his work. To achieve this, it uses not only his essay *The Rebel*, the pivot of that controversy, but also his theatre plays, such as *The Just*, and his articles published in the collection *Actuelles* (“Actuals”). It also seeks to suggest an interpretative key for Camusian political thought based on a sort of ‘solidarity principle’, which

consists in centralising solidarity as the motor force of political action, overcoming the problem of the inevitability of terror. Finally, it explores, using the notion of an ‘economy of utopia’, Camusian reflections on utopias, which discuss their price and aim to re-signify them.

Keywords: Albert Camus; revolt; justice; utopia.

1. Os justos assassinos

“Le glaive de la justice n'a pas de fourreau”

(Joseph de Maistre)

15 de fevereiro de 1905. O brutal inverno russo está no seu auge quando Ivan Kaliayev parte em direção ao célebre Teatro Bolshoi, em Moscou. Marchando ao teatro, o objetivo deste notório poeta e membro combatente do Partido Socialista Revolucionário (PR) era apenas um: assassinar, em nome dos ideais revolucionários, o Grão-duque Sergei Alexandrovich, sobrinho do Czar Nicolau II, que, dali umas horas, assistiria a um concerto beneficente com sua família.

O plano, que fora elaborado e discutido ao longo de vários meses junto à sua célula revolucionária (composta por Dora, sua namorada¹, Annenkov, Voinov e Stepan) era, na verdade, um tanto quanto simples: Kalyayev esperaria a carruagem do Grão-duque chegar ao teatro e, então, lançaria nela uma bomba enrolada entre folhas de jornais. Kalyayev, no entanto, acabou titubeando quando viu, naquela carruagem, a esposa e os filhos de Alexandrovitch. O plano malograra e o assassinato, não deixando de ser executado pelas mãos do poeta russo, só foi ocorrer dois dias após o insucesso da primeira tentativa, em um passeio matinal do Grão-duque. Fazendo valer seu martírio revolucionário, Kalyayev posteriormente acaba por ser condenado à pena capital².

A história do crime de Kalyayev, embora não tão conhecida, ganhou notoriedade ao ser adaptada por Albert Camus (1913-1960) a uma peça de teatro em 1949. Nomeada por *Les Justes* (Os Justos) a obra pertence ao chamado *ciclo da Revolta*, e é, inclusive, de simultânea confecção, mas de publicação anterior, a *L'homme Révolté* (O Homem Revoltado, de 1951), livro cujas ideias e repercussões, posteriormente, causaram sua famosa ruptura com Jean-Paul Sartre (1905-1980). Interessa notar, no entanto, que *Os Justos*, como se verá, antecipa grande parte das temáticas discutidas entre os dois autores nos ciclos intelectuais e jornais parisienses. Mas, se naquela altura já havia uma peça de teatro sobre o assunto, por qual razão haveria também um ensaio filosófico? É nesse sentido que importa contextualizar o papel do teatro no itinerário da obra camusiana.

A produção camusiana não se expressa em uma única linha temática, mas segue um método dividido em três ciclos sucessivos e interligados, quais sejam, ordenadamente: o ciclo do Absurdo, o

¹ A relação entre Kalyayev e Dora é uma questão à parte na interpretação de *Les Justes*, aqui examinada. Trata-se, entre outras importâncias, do papel do amor na obra camusiana. A epígrafe da peça, por exemplo, é uma citação de Romeu e Julieta, representados na figura do casal russo (Guérin, 2009, p. 459).

² Para além de *Les Justes*, as notas históricas do episódio são por conta de Laqueur (1997, p. 156).

da Revolta e o ciclo do Amor, que não pode ser desenvolvido pela morte prematura do autor, aos 46 anos. Os ciclos são desenvolvidos em três formas textuais diferentes, cada qual com a sua importância: sob a forma do romance, Camus expõe seu pensamento através de imagens; através do ensaio, o autor verte essa imagética em reflexões filosóficas; por fim, o teatro seria como um laboratório, onde essas imagens e reflexões são testadas diretamente com o público (Menezes, 2019, p. 90).

Cabe mencionar, ainda, que cada um desses ciclos possui uma figura mítica representante, respectivamente: Sísifo, Prometeu e Nêmesis. Essa pretensão organizadora de sua obra é descrita no segundo volume de seus *Cadernos*, apresentando o ciclo em questão, seu romance, seu ensaio e sua peça. No caso do ciclo da Revolta, pode-se ler: “2º série. Revolta: A Peste (e anexos) – O Homem Revoltado – Kaliayev”³ (Camus, 1964, p. 160).

Observa-se, a partir dessa nota, que Kaliayev é a figura central da peça que Camus estava elaborando. A função da personagem é também descrita nas anotações do autor (Camus, 1964, p. 158) através de uma ideia de martírio, sem deixar de reconhecer certa nobreza no ato: “A grande pureza do terrorista do tipo Kaliayev é que, para ele, o assassinato coincide com o suicídio [...] Uma vida é paga com uma vida. O raciocínio é errado, mas respeitável (Uma vida tirada não vale uma vida dada)”.

O vínculo entre o problema do suicídio e do assassinato está descrito também em *O Homem Revoltado*, associando, respectivamente, um ao absurdo e o outro à revolta. Em Camus (1951, p. 20), suicídio e assassinato são duas faces de uma mesma moeda, que é lançada em um jogo perverso de Cara ou Coroa: pelo suicídio, nego o mundo para mim; pelo assassinato, nego-o para o outro. O assassinato, portanto, é intimamente ligado à negação, ao niilismo (Camus, 1951, p. 18). No caso revolucionário, isso se dá em um jogo de forças em que há uma ordem para subverter, uma vez que, no niilismo “não sendo nada verdadeiro nem falso, bom ou mau, a regra será a da maior eficácia, isto é, a do mais forte” e, portanto, “o mundo não será mais partilhado por justos e injustos, mas entre senhores e escravos” (Camus, 1951, p. 18).

Sendo ainda possível dizer que todas as questões presentes em *O Homem Revoltado* partam da pergunta que indaga o raciocínio por trás do assassinato⁴, pode-se concluir que mentalidade terrorista não peca tanto por sua ambição libertadora, mas por sua pretensão em buscar

³ Tradução nossa, como todas as posteriores.

⁴ Considerando, por analogia, que a pergunta de O Mito de Sísifo, sobre o absurdo, se dá justamente da seguinte maneira: “a reflexão sobre o suicídio me proporciona a oportunidade de levantar o *único problema que me interessa*: há uma lógica que chegue até a morte?” (Camus, 1942, p. 17, *itálicos nossos*).

incessantemente uma justificativa para sua ação. Ora, se o suicídio e a revolta são duas faces de uma mesma moeda, então “o niilismo absoluto que aceita legitimar o suicídio corre ainda mais facilmente para o assassinato lógico”, de modo que se os nossos tempos admitam “facilmente que o assassinato tenha suas justificações, isso é por causa dessa indiferença pela vida, que é a marca do niilismo” (Camus, 1951, p. 19).

Prova desta forte associação entre terror e niilismo presente no pensamento camusiano é, precisamente, a descrição em palavras-chave que o autor faz em seus cadernos acerca de *Os Justos*: “Peça. O terror. Um niilista. Violência por toda parte. Mentiras por toda parte” (Camus, 1964, p. 162). Considerando que o limite da ação revolucionária é problema central da peça e, ao mesmo tempo, seu vínculo principal com as conclusões de *O Homem Revoltado* (Guerrin, 2009, p. 458), pode-se especular a importância significativa que essa questão tem para Camus. A posição camusiana, de todo modo, é encarnada na personagem Dora, que, diante de um discurso que justifica o assassinato, vocifera bravamente: “il y a des limites”⁵ (Camus, 1950b, p. 77).

2. O ópio dos intelectuais

Durante o processo de confecção de *Os Justos*, Camus (1964, p. 234) anotou, em um de seus cadernos, dois termos que ilustram o dualismo presente na obra, classificando-a em duas palavras: “Terror e Justiça”. Nesta pequena nota, está também a grande pergunta do ciclo da revolta: a injustiça justifica o terror?

A peça, dividida em cinco atos, narra sobretudo as discussões morais suscitadas a partir da organização do ato terrorista. Ao longo da trama, a discussão se acirra sobretudo entre Kalyayev (por vezes chamado de Yanek) e Stepan. Kalyayev, imbuído em suas motivações morais, não está suficientemente convencido de que deve assassinar o Grão-duque e, em determinado momento, Stepan declara seus ideais a fim de justificar o ato: “eu não amo a vida, mas a justiça que está acima da vida” (Camus, 1950b, p. 40); a resposta de Yanek a ele é forte e acusadora: “Vocês não o matarão sozinhos ou em nome de seja lá o que for. Vocês o matarão conosco e em nome do povo russo. Eis a justificativa que você procura” (Camus, 1950b, p. 41).

Ao início da década de 1950, uma grande polêmica tomou o centro das atenções nos meios intelectuais franceses, surpreendentemente semelhante à prévia discussão entre Yanek e Stepan. Trata-se da conhecida disputa entre Albert Camus e Jean-Paul Sartre à luz do lançamento da obra

⁵ “Há limites”.

camusiana *O Homem Revoltado*, de 1951, que, entre outros temas, discutia os limites da ação política face aos seus fins.

Em suma, Camus, não deixando de ser de esquerda, condenou o uso da violência como modo de fazer revolução à luz de seu recém-publicado *O Homem Revoltado*, que foi prontamente criticado por Francis Jeanson, jovem diretor do jornal *Les Temps Modernes* (*Os Tempos Modernos*), que foi fundado pelo próprio Sartre. A polêmica ganhou, então, nas páginas desse jornal, seu grande palco. Jeanson, em seu artigo que pode ser traduzido por *Albert Camus ou a alma revoltada*, de maio de 1952, criticava a Camus e a suposta inação que resulta de suas considerações, indagando:

É de fato a esperança de Camus suprimir o “curso do mundo” ao recusar todo empreendimento no mundo? Ele censura os stalinistas (mas também o existencialismo...) por serem totalmente prisioneiros da história: mas eles não são mais do que ele, apenas de uma maneira diferente. [...] Se a revolta de Camus for deliberadamente estática, ela só pode concernir ao próprio Camus. Se, por outro lado, ela pretende influenciar o curso do mundo, ela tem que entrar no jogo, inserir-se no contexto histórico, determinar seus objetivos, escolher seus adversários..., mas qual é o princípio transcendente que ordena Camus a dirigir sua revolta contra as revoluções - e, na prática, somente contra elas? (Jeanson, 2013, p. 79-80)

Em agosto de 1952, veio a resposta de Camus, em sua *Lettre au directeur des Temps modernes* (*Carta ao diretor de Os Tempos Modernos*). Trata-se de uma resposta colérica e voltada sobretudo às críticas metodológicas apresentadas por Jeanson:

A verdade que precisa ser reescrita e reafirmada em face de seu artigo é que meu livro não nega a história (uma negação que não teria sentido), mas apenas critica a atitude que visa tornar a história um absoluto. [...] Um crítico sagaz e leal, em todo caso, em vez de tentar ridicularizar uma tese imaginária, teria confrontado minha tese real: aquela que diz que o serviço da história por si só leva ao niilismo. (Camus, Jeanson e Sartre, 2013, p. 82-83)

Ainda em agosto de 1952, Sartre escreve sua *Réponse à Albert Camus* (*Resposta à Albert Camus*), cuja publicação significou uma ruptura definitiva entre os dois pensadores:

Você escreveu que meu colaborador “gostaria que nos revoltássemos contra tudo, exceto contra o partido e o Estado comunistas” mas, por minha vez, temo que você se revolte mais facilmente contra o Estado comunista do que contra si mesmo. O terror é uma violência abstrata. Você se tornou um terrorista e um homem violento quando a história - que você rejeitou - o rejeitou também: você não passa de uma abstração da revolta. Sua desconfiança em relação ao homem o fez presumir que toda pessoa acusada era, antes de tudo, culpada. (Sartre, 2013, p. 85-86)

Tal resposta gerou, nos bastidores da intelectualidade francesa, um verdadeiro partidarismo. Ou se estava com Camus, ou se estava com Sartre. Se, por um lado, acusava-se Sartre de tolerar os abusos soviéticos, por outro, acusava-se Camus de ser leniente com os problemas do capitalismo (Duarte, 2013, p. 7). O centro da polêmica, no entanto, não está propriamente na crítica ou não às ações soviéticas. Jeanson e Sartre criticavam Stalin, mas tomavam posição favorável ao bloco soviético frente ao bloco ocidental. Camus, por sua vez, criticava ambos, e é essa a razão essencial do rompimento entre os autores (Aron, 1955, p. 61).

Esse episódio foi amplamente estudado e debatido pela crítica, ganhando uma notoriedade que perdura até hoje. Entre as produções de maior destaque sobre o assunto, de imediato, está o ensaio *L'opium des Intellectuels (O Ópio dos Intelectuais)* escrito em 1955, por Raymond Aron, contemporâneo de Camus e Sartre. Segundo Aron (1955, p. 62):

Camus não estava preocupado apenas com certos aspectos da realidade soviética. Para ele, o regime comunista parecia uma tirania total, inspirada e justificada por uma filosofia. Ele criticou os revolucionários por negarem qualquer valor eterno, qualquer moralidade que transcendesse a luta de classes e a diversidade de épocas; ele os acusou de sacrificar homens vivos a um bem supostamente absoluto, a um fim da história, cuja noção é contraditória [...] O fato de um [Sartre] não negar e o outro denunciar [Camus] os campos de concentração soviéticos não teria importância, se um não desse à sua denúncia o significado de uma ruptura com o “projeto” revolucionário, enquanto o outro se recusa a romper com um “projeto” ao qual não adere.

Entre os estudos mais recentes, cabe destacar a obra do britânico Tony Judt, cujo *Passado Imperfeito* (2007), sua mais célebre produção, não menciona tanto essa famosa ruptura, mas contextualiza o espírito intelectual francês no pós-guerra. No entanto, pode-se compreender melhor a visão de Judt sobre a disputa entre os dois autores a partir de seu livro *O Peso da Responsabilidade*. Segundo Judt (2014, p. 136):

Como Maurice Merleau-Ponty em *Humanisme et terreur*, Camus reconhecia a inevitabilidade do terror. Mas ele se recusava a justificá-lo. Isso o deixou exposto à lógica implacável de Sartre, que o acusou de ceder a suas sensibilidades morais e exibi-las, ao mesmo tempo deixando o mundo por sua própria conta.

Compreende-se, então, que mesmo sendo o terror e o terrorismo, quando postos em propósitos revolucionários, injustificáveis para Camus, resta ainda o problema da injustiça. Os fins, em Camus, não justificam os meios, mas a sensibilidade do autor aos problemas de sua época, desde os tempos de clandestinidade na resistência francesa, demonstra que a justiça – no sentido social e

contemporâneo do termo – não é uma questão para ser deixada de lado; antes, constitui um grande dilema para o autor.

Camus, na verdade, é um autor cujo pensamento político é marcado não apenas pelo seu anti-totalitarismo, mas que desdobra-se a partir de um forte senso de justiça social e solidariedade. Esses três elementos estão magistralmente exemplificados em *La Peste (A Peste)*, um romance que é lembrado tanto como uma metáfora do totalitarismo quanto como um chamado à solidariedade e uma apologia à justiça social. Camus (1964, p. 58) descreve que, em seu pensamento, “a peste dará a imagem daqueles que, nesta guerra [Segunda Guerra Mundial], participaram da reflexão, do silêncio – e do sofrimento moral”.

Reflexão, silêncio e sofrimento constituem parte do preço que o resistente, ou o revoltado, deve suportar frente à injustiça e ao totalitarismo. Mas, a Peste ilustra também o movimento obscuro de divisão e separação que nasce nesse tipo de situação – como também em todas aquelas que são ilustradas através dela. “Ao final da peste” – dirá Camus (1964, p. 58) – “todos os habitantes pareciam imigrantes”.

A peste, entre muros e divisões, toca em flauta doce seus flagelos mais cruéis. Primeiro, arrasta-se pelos subúrbios e vielas, depois, atinge todos. Camus (1962, p. 177) dirá, ainda em 1941, que se alguém está à procura de algo que seja justo, “este será justamente a Peste”. Recorde-se: ao final da peste, todos pareciam imigrantes. A peste separa ainda mais as classes, mas ao final das contas, de uma forma ou de outra, cedo ou tarde, ela sempre pode atingir qualquer um. Em outras palavras, a alegoria da peste representa uma batalha que pode ser disputada através de diversos participantes – alguns dos quais possuem inegáveis vantagens – mas sempre sob a ameaça de um único fim. A peste não é igualitária nem democrática, mas apresenta uma cruel indiferença a todos. É nesse sentido que, para Camus (1964, p. 42) “A Peste tem um significado social e metafísico. E eles são exatamente os mesmos”.

Os contornos da solidariedade, por sua vez, casam-se com os da justiça. Na verdade, para Camus, a justiça e a fraternidade se dão a partir da solidariedade em contraposição com o ódio, a mentira e o silêncio (Sändig *in* Guérin, 2009, p. 849). Frente às injustiças é a solidariedade, e não as ideias assassinas, que será capaz de engendrar uma legítima revolta. Transformando o *Cogito* cartesiano em imperativo político, Camus (1951, p. 38) esbravejará a síntese de toda ação revoltada e de toda a solidariedade: “eu me revolto, então nós somos”.

3. Nem vítimas, nem carrascos

Um dos aspectos mais interessantes do processo de confecção de *Os Justos* está na escolha de seu título. Antes de “*Les Justes*”, Camus quis chamar a peça por “*La Corde*” (*A Corda*) e, por muito tempo, de “*Les Innocents*” (*Os Inocentes*) (Guerrin, 2009, p. 455). Algumas traduções, como a para a língua inglesa, ainda mudam o nome da peça para *Os Justos Assassinos* (*The Just Assassins*). Esse detalhe sutil da bibliografia camusiana, por menor que pareça, oferece uma rica chave de leitura não apenas para a peça analisada, como também para o ciclo da revolta como um todo.

Enquanto *A Corda* parece fazer menção ao cadafalso ao qual Kalyayev deve enfrentar após seu ato terrorista, *Os Inocentes* e *Os Justos Assassinos* demonstram certa ironia e acidez, uma vez que, a partir desses títulos, denota-se uma das ideias centrais que Camus quis apresentar com sua peça baseada em fatos reais: para esses terroristas, sua ação não foi um ato ruim; na verdade, foi um ato justo e necessário – daí que sejam esses terroristas, mesmo que assassinos, os próprios justos e inocentes mencionados no título.

Mas, à luz do pensamento camusiano, por que esses revolucionários não seriam, como eles de fato se enxergam, justos e inocentes? Deve-se considerar, mais uma vez, que uma das principais críticas lançadas à noção de revolta e de justiça – incluindo aquela realizada por Jeanson e Sartre – em Camus se voltam para a inação. Isto significa dizer, em outras palavras, que se a injustiça é perpetuada pela força, então é a força que deve lhe combater.

No entanto, sabendo que a ideia de justiça é amplamente presente na obra camusiana, sendo presente em todos os ciclos, acentuando-se no ciclo da revolta e em seus escritos políticos, faz-se necessária uma ressalva. Camus não ignora, como previamente mencionado por Judt, a inevitabilidade do terror, de forma que suas reflexões partam, sobretudo, do ideal de justiça. Em um artigo escrito pelo autor em 1º de outubro de 1944 no jornal de resistência *Combat*, Camus reafirmará sua opção pela solidariedade:

Não acreditamos em realismo político. As mentiras, por mais bem-intencionadas que sejam, separam as pessoas, o que as remete à mais fútil das solidões. Pelo contrário, acreditamos que as pessoas não estão sozinhas e que, diante de uma condição inimiga, sua solidariedade é total. É justo e livre tudo o que serve a essa solidariedade e reforça essa comunhão; é justo e livre tudo o que é, portanto, sincero. (Camus, 2014, p. 181)

Em termos ético-políticos, então, pode-se dizer que há, em Camus, uma espécie de “princípio solidariedade”. Esse princípio impera sobre toda suposta inevitabilidade do terror, ou, ao menos, coloca-o como último recurso a se utilizar quando todas as demais opções esgotam-se. Pode-se dizer,

considerando a doutrina política camusiana, que é essa a grande divergência do autor com os comunistas de sua época, os mesmos que lhe foram grandes opositores. Em um de seus textos publicados no primeiro volume de seu compêndio de crônicas políticas *Actuelles (Atualidades)*, Camus (1950a, p. 40), reafirmando sua aversão ao realismo político, aponta que há, na verdade, entre seu pensamento e seus opositores revolucionários, “um mal-entendido” oriundo de uma “diferença de método”. Diz Camus (1950a, p. 40) que:

A maior parte das ideias coletivistas e do programa social de nossos camaradas, seus ideais de justiça, sua aversão a uma sociedade em que o dinheiro e o privilégio ocupam um lugar de destaque, tudo isso é comum a nós. Muito simplesmente, e nossos companheiros reconhecem isso prontamente, eles encontram em uma filosofia muito coerente da história a justificativa para o realismo político como o método preferido para alcançar o triunfo de um ideal compartilhado por muitos franceses. É nesse ponto que divergimos claramente deles. Como já dissemos várias vezes, não acreditamos no realismo político. Nosso método é diferente.

O método camusiano, então, não residiria em “tentar refazer a política de um país”, mas, precisamente, em “por meio de uma simples crítica objetiva, em introduzir a linguagem da moralidade no exercício da política” (Camus, 1950a, p. 41). Isto significaria, sem dúvidas, expandir o princípio solidário para todo o rol da ação política. Camus, nesse sentido, não deixa de apresentar sua crítica a toda noção de ordem, especialmente a toda forma de absolutismo e autoritarismo. Para Camus (1950a, p. 40), “não é a ordem que reforça a justiça, é a justiça que confere a certeza à ordem”, nesse sentido, é a justiça, no caso da ordem social, que fundamentaria um “equilíbrio entre o governo e seus governados”, de modo que a verdadeira ordem ideal dos povos esteja “em sua felicidade”.

Naturalmente, deve-se admitir que a questão da inação não parece estar, a partir dessas reflexões, completamente resolvida. As posições de camus parecem demasiado idealistas ou, até mesmo, utópicas. Cabe, no entanto, apontar que é exatamente esta a acepção mais pura dos ideais políticos de Camus: uma utopia, mas uma utopia que diverge radicalmente das demais. Primeiramente, Camus não aponta para nenhuma necessidade real de alcançar seus ideais, mas, em outro sentido, apoia-se nesses ideais para que eles sejam o embasamento de toda política justa.

Um segundo ponto a se considerar é a interessante e inovadora “economia da utopia” que o autor especula. Isto é, para Camus, querer alcançar uma utopia ou, então, uma sociedade ideal, tem seu custo. Essas reflexões são expostas sobretudo em uma série de artigos denominada *Ni Victimes, Ni Bourreaux (Nem Vítimas, Nem Carrascos)*, publicada em novembro de 1946, também no *Combat*, onde o autor declara, em diálogo com o ciclo da revolta, que “a recusa em legitimar o assassinato nos obriga a reconsiderar nossa noção de utopia” (Camus, 2014, p. 501).

Assumindo mais uma vez a inevitabilidade do terror, Camus assinala a diferença dessa inevitabilidade para uma deslegitimação do assassinato. Na visão do autor, propor que o assassinato não seja mais legitimado por um viés político seria, na verdade, muito menos utópico do que as propostas das ideologias marxistas e capitalistas que, ao se basearem na ideia de progresso, encontram-se “convencidas de que a aplicação de seus princípios deve inevitavelmente levar a uma sociedade equilibrada” (Camus, 2014, p. 501).

Nesse sentido, para Camus (2014, p. 502), essas utopias, além de serem mais ambiciosas, acabam por custar mais caro, uma vez que, legitimando o assassinato, questionam o valor da própria vida e se pagam através de um rastro sangrento e através de uma própria proposta de futuro. Daí que o autor afirma que, não havendo mais uma esperança razoável de salvar o mundo por completo, “podemos nos propor a salvar pelo menos os corpos para que o futuro continue sendo possível”. Uma “economia da utopia”, portanto, parte de um “pensamento político modesto, ou seja, livre de todo messianismo” e se volta para “os homens que não querem ser nem vítimas nem carrascos” (Camus, 2014, p. 502).

Desta forma, ao contrário do que implica a resposta sartreana a Camus, o pensamento político do autor não é exatamente um convite à inação, mas, sim, uma defesa apaixonada da vida humana e como um lembrete à não-universalização das pretensões ideológicas.

Por sua vez, a questão acerca legitimidade ou não do assassinato no campo ideológico, longe de ser uma pergunta própria somente à época das revoluções, ou, ainda, uma questão apenas presente no auge da Guerra Fria, estampada nos jornais intelectuais franceses, deve ser revisitada frente às novas e crescentes formas de injustiça, da ascensão de novas ideias totalitárias e de novos messianismos e populismos. Lançar mão dessas reflexões, portanto, convida a um precioso exame político: às vezes os que se dizem mais justos são os maiores assassinos.

Referências

- Aron, R. (1955). *L'opium des intellectuels*. Paris: Calmann-Lévy.
- Camus, A. (2014). *À “Combat”*: Éditoriaux et articles (1944-1947). Paris: Les Éditions Gallimard.
- Camus, A. (1950a). *Actuelles I*. Écrits politiques (Chroniques 1944-1948). Paris: Les Éditions Gallimard.
- Camus, A. (1962). *Carnets I*: mai 1935 – février 1942. Paris: Les Éditions Gallimard.
- Camus, A. (1964). *Carnets II*: janvier 1942 – mars 1951. Paris: Les Éditions Gallimard.
- Camus, A., Jeanson, F. e Sartre, J.-P. (2013). La rupture avec Sartre. *Le Monde*, Paris, 18, 78-86.

- Camus, A. (1942). *Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. Nouvelle édition augmentée d'une étude sur Franz Kafka*. Paris: Les Éditions Gallimard. (Collection: Les essais, XII. Édition augmentée, 69 edition).
- Camus, A. (1950b). *Les justes: piece en cinq actes*. Paris: Les Éditions Gallimard.
- Camus, A. (1951). *L'homme révolté*. Paris: Les Editions Gallimard.
- Guérin, J. (2009). Justes (Les); Justice.; Sandig, J. Solidarité. In J. Guérin (Org.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- Judt, T. (2014). *O peso da responsabilidade: Blum, Camus, Aron e o século XX francês*. Trad. Otácilio Nunes. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Judt, T. (2007). *Passado imperfeito: um olhar crítico sobre a intelectualidade francesa no pós-guerra*. Trad. Luciana Persice Nogueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Laqueur, W. (1997). *A history of terrorism*. New York: Little, Brown.
- Menezes, R. P. (2019). *Mito, tragédia e repetição na arte de Albert Camus*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná.