

Como um estrangeiro entre os homens

Como um estrangeiro entre os homens Existência e Temporalidade em Albert Camus

Vitor Urbano Rosasco ♦ FFLCH - USP

Resumo: Este texto tem como objetivo buscar, nas obras de Camus, uma crítica à experiência contemporânea do tempo: primeiro, retratar e analisar a temporalidade cotidiana que se faz presente em seus textos; em seguida, vislumbrar, nos ensaios e na literatura do autor, possíveis alternativas à rigidez do tempo cotidiano – aquilo que, para os fins do texto, denominaremos *suspensão do tempo* –; por fim, elaborar uma apreciação das hipóteses camusianas, discutindo seus valores, bem como seus limites. Nesta última parte, em especial, serão utilizados textos de outros autores – no intuito de atualizar e acrescentar novos elementos à problemática camusiana. Entre os autores estão: Debord (pseudonecessidade); Woodcock (relógio); Campagna (trabalho e aventura). Tudo isso será feito brevemente, indicando horizontes possíveis – de crítica, mas também de refúgio.

Palavras-Chave: Camus; Esperança; Existência; Necessidade; Tempo.

Once again, we have fallen into one of those eras
that ask the philosopher, not to explain or to transform the world,
but solely to build refuges against the harshness of the weather.

Nicolás Gómez Dávila

O humano dos nossos dias, alienado em uma realidade que lhe é alheia, carrega consigo uma tarefa bastante extenuante: esgueirar-se sobre as ruínas dos imponentes edifícios de outrora, velhas moradas de deuses e grandes homens, numa luta constante para permanecer de pé enquanto se movimenta de modo rápido e eficiente. É como se o mundo, de repente, tivesse deixado de ser a nossa casa, e os cenários cotidianos, por tanto tempo sustentados pelas tradicionais narrativas da cultura, desmoronassem todos de uma só vez.¹ O homem perde, assim, o palco em que representaria o espetáculo de sua vida — sendo agora um estrangeiro num universo que um dia foi capaz de chamar de *seu*. Soma-se a esse quadro uma rotina maçante, apressada e mecanicista: o resultado é alarmante — o dia a dia torna-se, em verdade, insuportável. [A vida nos grandes centros, por exemplo, exige de todos nós um ritmo verdadeiramente alucinante e, em contrapartida, oferece-nos muito pouco em termos de significado e pertencimento, não?!] A pergunta que deve nos conduzir: por que sustentamos essa situação — isto é, como nos sustentamos nessas condições?

TEMPO COTIDIANO

Uma primeira e inevitável resposta reside na ideia de necessidade. O mito de Sísifo, como nos lembra Camus, elucida sucintamente a questão: nós, seres humanos, somos capazes de conceber e almejar a liberdade dos deuses, ao mesmo tempo em que somos esmagados pela necessidade e sua consequência direta — a rotina! Este é, talvez, o maior paradoxo, o desencaixe mais absurdo de nossa condição.² É preciso viver, diga-se, sobreviver rolando a pedra para cima todos os dias;

¹ No excelente *A Teoria do Romance*, Lukács escreve que “o absurdo e a desolação das vicissitudes do mundo não aumentaram desde o início dos tempos, apenas os cantos de consolação ressoam mais claros ou mais abafados.” (LUKÁCS, 2000)

² Ilustremos o disparate por meio de Hesíodo; em *Trabalho e dias*, enquanto a primeira linhagem de homens (de ouro e já extinta) goza de uma existência preguiçosa, sem labor e agonia, a última linhagem (a nossa), precisa trabalhar, esforçar-se continuamente para satisfazer necessidades básicas, de autoconservação: não sentir fome,

a necessidade enseja a experiência cíclica do tempo que compreende o cotidiano de nossas vidas. Para capturar a imagem de tal tempo e de tais vidas, seria acertado descrever hábitos:

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo... (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,2)

Camus não nos fornece uma definição precisa do termo *hábito*; sempre que o utiliza, acaba recorrendo à descrições.³ O primeiro capítulo de *A peste* é dedicado a estabelecer os costumes da cidade de Orã antes da epidemia; o segundo capítulo de *A morte feliz* tem como função criar uma atmosfera de vida prosaica e rotineira. Em *A mulher adúltera*, Janine sente no corpo o peso dos dias ao lado de seu marido, comerciante de tecidos; em *Os mudos*, Camus descreve o cansaço do operário que vive, há muitos anos e à imagem de Sísifo, o eterno retorno de um mesmo dia. O essencial é demonstrar uma espécie de inércia que, por força da necessidade, envolve e absorve completamente a vida humana.

Apesar de fugidia, é através da noção de hábito que chegaremos a uma primeira concepção de tempo na obra camusiana. A dificuldade é a seguinte: como escrever sobre o tempo? Em *O tempo na narrativa*, Benedito Nunes afirma (evocando Thomas Mann) que “embora o tempo seja a condição da narrativa, quem se abalançasse a narrá-lo conseguiria, em vez de contar uma história, alinhar frases repetitivas abstratas do tipo: o tempo decorria, escoava-se, seguia seu curso, e assim por diante...” (NUNES, 1988) É necessário, pois, preenchê-lo com a matéria dos acontecimentos: “Sem esse preenchimento, fica-nos do tempo, que é invisível, como dele afirmou o filósofo Kant, um esquema vazio.” (NUNES, 1988) Na literatura de Camus, o *tempo cotidiano* — o objeto de estudo desta primeira parte do texto — é retratado através da descrição de acontecimentos rotineiros, estejam eles relacionados a um personagem específico, como no caso de Yvars em *Os mudos*, ou a uma cidade inteira, como no caso da Orã de *A peste*. É narrando hábitos que Camus insere o leitor em uma temporalidade que o mesmo considera — e faz questão de enfatizar isso em diversos momentos — rígida, coercitiva e completamente adversa ao seu ideal de felicidade:

Uma forma conveniente de travar conhecimento com uma cidade é procurar saber como se trabalha, como se ama e como se morre. Na nossa pequena cidade, talvez por efeito do clima, tudo se faz ao mesmo tempo, com o mesmo ar frenético e distante. Isto é: aqui, as pessoas se entediam e se dedicam a criar hábitos. Nossos concidadãos trabalham muito, mas apenas para enriquecer. Interessam-se sobretudo pelo comércio e ocupam-se, em primeiro lugar, segundo a sua própria expressão, de fazer negócios. Naturalmente, apreciam prazeres simples, gostam de mulheres, de cinema e de banhos de mar. Muito sensatamente, porém, reservam os prazeres para os domingos e os sábados à noite, procurando, nos outros dias da semana, ganhar muito dinheiro. À tarde, quando saem dos escritórios, reúnem-se a uma determinada hora nos cafés, passeiam na mesma avenida ou instalam-se nas suas varandas. (CAMUS, *A peste*, I,1)

Não é possível, contudo, culpar exclusivamente o destino pelos nossos males. Muitas vezes, eles se assemelham mais a autoflagelos. Na contemporaneidade, a necessidade está longe de ser o único fator limitante; há também a *esperança* — “de uma outra vida que é preciso merecer, ou truque

sede, frio, etc. “De ouro a primeiríssima linhagem de homens mortais / foi feita pelos imortais que têm casas olímpias. / Como deuses viviam com ânimo e sem aflição, / afastados de labor, longe da agonia [...] De fato agora a linhagem é de ferro: nunca, de dia, / se livrarão da fadiga e da agonia, nem à noite, / extenuando-se: os deuses darão duros tormentos.” (HESÍODO, 2013)

3 Esta é, aliás, uma constante na obra de Camus: o pensamento que, da literatura ao ensaio, se expressa através de imagens. Ver: PINTO, 1998.

daqueles que vivem não pela vida em si, mas por alguma grande ideia que a ultrapassa, sublima, lhe dá um sentido e a trai.” (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,1) Um outro mito pode nos ajudar a esclarecer a questão: Pandora está para a esperança assim como Sísifo está para a necessidade. Não houvesse sofrimento, não haveria esperança (esta terra e esta vida seriam mais do que suficientes); não seria preciso esperar por coisa alguma — estaríamos vivendo a bem-aventurança! —; como este não é o caso, a esperança aparece e se estabelece como um elemento natural ao universo humano, funcionando como uma espécie de garantia: “Uma promessa, no curso de sua ação e até o momento de sua realização, derrama generosamente um estoque abundante de esperança nas mãos daquele que acredita. A esperança é dada aos credores como garantia de pagamento da dívida principal — o que só acontecerá depois da morte da carne.” (CAMPAGNA, 2013) A esperança é a luz no fim do túnel que, mesmo inalcançável, nos leva a caminhar — ainda que cambaleando. O problema é que, paradoxalmente, a esperança acaba por prolongar o sofrimento que ela ajuda a suportar; se sustentamos o insuportável, é porque esperamos que as coisas melhorem: não hoje, mas um dia, não agora, mas no futuro... A esperança também enseja a experiência cíclica do tempo que compreende o dia a dia de nossas vidas.

TEMPO SUSPENSO

Depois de ser condenado à morte, Meursault — protagonista de *O estrangeiro* — recebe, enquanto espera a execução de sua pena, uma visita do capelão da prisão. Logo de cara, este tenta ampará-lo através da figura de Deus. O protagonista, todavia, declara não ter tempo para se interessar por tais temas, que nunca o interessaram, e dispensa a sua ajuda. Insistindo, o sacerdote — que duvida da capacidade humana em suportar o fardo de uma completa ausência de perspectiva — questiona-o: “Não tem então nenhuma esperança e consegue viver com o pensamento de que vai morrer todo por inteiro?” (CAMUS, *O estrangeiro*, II,5) Eis a pergunta fundamental: é possível viver sem esperança? A resposta de Meursault é afirmativa — sim, é possível! Para além disso: deve o homem viver sem esperança? A resposta de Camus também é afirmativa — sim, ele deve! Acontece que, para o autor, à medida que se tem esperança, isto é, à medida que se organiza uma vida de modo a provar e admitir que ela tem um sentido, criam-se barreiras entre as quais essa mesma vida é reclusa. Dessa forma, fazemo-nos servos de nossas próprias escolhas: “enquanto imaginava uma meta para sua vida, ele [o humano] se conformava com as exigências da meta a ser atingida e se tornava escravo de sua própria liberdade.” (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,4) Em contraste, a privação do futuro — e, conseqüentemente, da esperança — implica um crescimento considerável na disponibilidade do homem.⁴ Ao carregar consigo, portanto, uma indiferença pelo amanhã — reconhecendo assim “o caráter ridículo dos costumes, a ausência de qualquer motivo profundo para viver, o caráter insensato da agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento” (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,4) —, Meursault pode sustentar um modo de vida que goza de uma

4 Para Camus, a morte é o princípio da única liberdade razoável: “aquela que um coração humano pode sentir e viver.” (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,4)

profunda liberdade em relação às regras comuns.⁵ É por isso que ele pode contestar o padre:

Tinha um ar tão confiante, não tinha? No entanto, nenhuma das suas certezas valia um cabelo de mulher. Nem sequer tinha certeza de estar vivo, já que vivia como um morto. Eu parecia ter as mãos vazias. Mas estava certo de mim mesmo, certo de tudo, mais certo do que ele, certo da minha vida e desta morte que se aproximava. Sim, só tinha isto. Mas ao menos agarrava esta verdade tanto quanto esta verdade se agarrava a mim. Tinha tido razão, ainda tinha razão, teria sempre razão. (CAMUS, *O estrangeiro*, II,5)

O juízo de Meursault é implacável: as promessas que lhe fazem não têm, nem por um instante, o valor das belezas e dos prazeres deste mundo. Negando, pois, um tempo rígido e coercitivo, o protagonista de Camus pode afirmar, em oposição àqueles que vivem para a morte, uma revigorada experiência do tempo que institui o presente — o tempo da vida, propriamente — como àquele para o qual o humano deve se referir. Vivendo em um universo onde nada é possível, mas tudo está dado — e depois do qual só há o desmoronamento e o nada — Meursault é capaz de suspender o tempo, conservando em si a lembrança de que a pátria original do humano é o prazer.⁶ A questão que se coloca diante de nós: como retratar essa nova temporalidade? Ora, se chegamos ao *tempo cotidiano* através do *hábito*, chegaremos ao *tempo suspenso* — o objeto de estudo desta segunda parte do texto — por meio da noção e da representação camusiana da felicidade e do prazer. Em uma palavra — *bonheur*⁷:

Nos escritos de Camus, a dureza do cotidiano e a certeza da morte tornam-se temas centrais. Mas o poder e a potência de momentos de comunhão com a natureza permanecem. Muitos de seus ensaios justapõem esses aparentes opostos: a falta de sentido de uma vida destinada à morte e momentos de elevada felicidade, talvez até mesmo de êxtase, causados pela natureza. Camus daria um famoso nome a esses momentos de alegria: *bonheur*. *Bonheur* é mais assertivo, mais intenso que seu equivalente em inglês — *happiness*. Não há nada mais forte, mais positivo que aqueles momentos de *bonheur* nas obras de Camus: eles são o objetivo último, consolações de curta duração, mas repetíveis diante de um ambiente humano hostil, de um mundo que carece de sentido. (GLOAG, 2020)

Novamente, será preciso recorrer à descrições. Curiosamente, é outro Meursault, de *A morte feliz*, que nos fornecerá a imagem — e, em certo sentido, também a fórmula — da temporalidade do *bonheur*. Na parte final do romance, a descrição da pantomima dos gestos cotidianos dá lugar a uma outra — mais lenta, contemplativa e preguiçosa: “Às vezes, depois do almoço, caminhava ao longo da praia até as ruínas da outra ponta. Deitava-se no meio dos absintos e, com a mão pousada no calor de uma pedra, abria os olhos e o coração à grandeza insustentável daquele céu transbordante de calor.” (CAMUS, *A morte feliz*, II,4) Nos trechos mais líricos da literatura camusiana, esbarramos em movimentos suaves, tentativas — temporariamente bem-sucedidas — de conferir alguma harmonia à infinidade de instrumentos que compõem a desafinada e caótica sinfonia do universo (das obras):

Harmonizava as pulsações de seu sangue com o ritmo violento do sol e, embrenhado entre aromas

⁵ Essa postura, naturalmente, só é possível àquele que “sente-se suficientemente alheio à sua própria vida para acrescentá-la e percorrê-la sem a miopia do amante.” (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,4)

⁶ Diante do absurdo de uma morte iminente, os ponteiros do relógio não fazem mais sentido algum. Lembro-me de Agamben: “ao tempo vazio, contínuo e infinito deve-se opor o tempo pleno, descontínuo, finito e completo do prazer.” (AGAMBEN, 2005)

⁷ “O bonheur é fruto de uma exigência — ‘A exigência do bonheur é sua busca paciente’, *Cadernos*, 20 de outubro de 1937 —, desconhecido pelos imbecis: ‘Não há vergonha em ser feliz. Mas hoje o imbecil é rei, e chamo de imbecil aqueles que têm medo de fruir’, escreve o narrador de *Núpcias* ao término de um dia de plenitude, em que a felicidade foi sobretudo física, ligada à alegria dos corpos em harmonia com a natureza.” (REY, 2009)

selvagens e os concertos de insetos sonolentos, via o céu passar do branco ao azul puro para, pouco depois, assumir um tom verde e desejar sua suavidade e sua ternura sobre as ruínas ainda quentes. (CAMUS, *A morte feliz*, II,4)

Nesses longínquos paraísos, o cansaço do esforço utilitário dá lugar a uma feliz e inútil lassidão; o correr e o caminhar orientados dão lugar ao flutuar e à espontânea movimentação da dança; e o humano, despido do peso de suas esperanças (entenda-se: de suas armaduras), encontra enfim a própria pátria.

É importante notar que a literatura, em Camus, opera de duas maneiras. Primeiro, como *mimesis*, isto é, ela serve de exemplo à vida — os personagens do autor indicam o caminho a ser seguido por aqueles que desejam uma experiência distinta do tempo. Por outro lado, a própria experiência literária — do escritor ao leitor — é também uma suspensão do tempo. Para escrever, o escritor precisa colocar-se à parte de tudo; isso significa: sustentar uma espera paciente que mantenha aberta, a despeito das exigências do mundo e de seu tempo, a janela da inspiração — Jonas, o artista trabalhando de Camus, personifica essa dinâmica de forma exemplar.⁸ O leitor, por sua vez, não deixa de ser um privilegiado; como quer Benedito Nunes, a narrativa “cria um espaço e um tempo complementares à margem da atividade cotidiana; quem se deixa envolver por esse enleio, indefinidamente prolongado, não sente passar o tempo, convidado a ingressar num tempo imaginário, imune à progressão vigilante dos ponteiros do relógio.” (NUNES, 1988) Toda literatura é escapista; ao elaborar uma estória, o escritor concebe também uma nova realidade, diga-se, um contexto espaço-temporal paralelo àquele que experimentamos cotidianamente. É possível, pois, estabelecer a literatura camusiana — e o fazer literário que ela implica — como o espaço através do qual Camus realiza o fim último de seu projeto filosófico (presente nos ensaios). É como escritor — portanto, como artista — que o autor consegue suspender o tempo, livrando-se da temporalidade cotidiana; o mesmo vale para nós, leitores de Camus. Trata-se, ao fim e ao cabo, de uma resposta estética aos problemas de natureza existencial levantados pelo autor.

Faz-se necessário olhar para a existência do ponto de vista da morte; a fronteira final, inultrapassável dos anseios humanos pode (e deve) abrir o horizonte para uma nova experiência do tempo. O surpreendente para Camus é sempre o fato de que muitos vivam no futuro: “amanhã, mais tarde, quando você conseguir uma posição...” (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,2) Em contraste, sob a iluminação mortal de um amanhã que — no limite — não existe, a inutilidade aparece (mas também a disponibilidade): “nenhuma moral, nenhum esforço são justificáveis *a priori* diante das matemáticas sangrentas que ordenam nossa condição.” (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,2) Aqui, o humano é jogado de volta ao presente — rejeitando o então (e tão) ansiado *amanhã*. Uma vez mais, cito Campagna: “Apenas em um estado de autonomia, em que se reconhece o inevitável, é possível viver feliz e morrer conscientemente, isto é — livre.” (CAMPAGNA, 2013)

⁸ “Não estava pintando, mas meditava. Na escuridão e nesse semissilêncio que, comparado ao que vivera até então, parecia-lhe o silêncio do deserto ou do túmulo, ele escutava o próprio coração. Os ruídos que chegavam até o jirau agora pareciam não lhe dizer respeito, embora se dirigissem a ele. Era como esses homens que morrem sozinhos, em casa, em pleno sono, e quando chega a manhã, os telefonemas ecoam na casa deserta, febris e insistentes, em torno de um corpo para sempre surdo. Mas ele vivia, ouvia dentro de si esse silêncio, esperava pela sua estrela, ainda oculta, mas que se preparava para subir de novo, para surgir enfim inalterável, acima da desordem desses dias vazios.” (CAMUS, *O exílio e o reino*, V)

A última parte deste texto é também a mais aberta; um importante desenvolvimento da problemática camusiana reside no tema da necessidade — e da experiência cíclica do tempo que ela implica. Um dos personagens de Huxley em *Contraponto* — o escritor, pintor e *palmatória do mundo* Mark Rampion — oferece-nos um retrato da peculiar forma de vida que a modernidade implica: “Os homens vivem como idiotas, como máquinas, todo o tempo, tanto nas horas de trabalho como nas de folga. Como idiotas e como máquinas, mas imaginando que vivem como seres humanos civilizados, mesmo como deuses.” (HUXLEY, 1971) Enquanto trabalhamos, somos máquinas por estarmos submetidos a uma mímica tola e repetitiva, e idiotas por acreditarmos “nos patifes cheios de unção que falam da santidade do trabalho e do serviço cristão que os homens de negócios prestam a seus semelhantes” (HUXLEY, 1971); enquanto folgamos, somos idiotas e máquinas por desperdiçamos, nas diversões padronizadas da indústria do entretenimento, o valioso tempo que nos restaria para viver. Talvez, e trago um diagnóstico de Debord à discussão, fosse mais apropriado falar em uma experiência pseudocíclica do tempo:

O tempo pseudocíclico é o do consumo da sobrevivência econômica moderna, a sobrevivência ampliada. Nele, o vivido cotidiano fica privado de decisão e submetido, já não à ordem natural, mas à pseudonatureza desenvolvida no trabalho alienado; esse tempo, portanto, reencontra *naturalmente* o velho ritmo cíclico que regulava a sobrevivência das sociedades pré-industriais. O tempo pseudocíclico não só se baseia nos traços naturais do tempo cíclico, mas também cria novas combinações homólogas: o dia e a noite, o trabalho e o descanso semanais, a volta dos períodos de férias. (DEBORD, 1997)

Não se deve falar, portanto, em necessidade, mas em *pseudonecessidade*.⁹ Isso não significa, é claro, que nosso modelo civilizacional tenha superado o problema da necessidade; não superou; a questão é pensá-lo em novos moldes, segundo novas causas, desmistificando a ideia (amplamente aceita e propagada) de que vivemos numa *sociedade da abundância*. Ao contrário: apenas a penúria, antes um infortúnio contingente, transfigurou-se em fator estrutural — ao passo que “a abundância recua indefinidamente; melhor, encontra-se irremediavelmente negada em proveito do reino organizado da rareza.” (BAUDRILLARD, 1995) O próprio tempo, por exemplo, é um bem escasso em nosso mundo — vendido a preços cada vez mais exorbitantes! É necessário que seja assim; de outro modo, ele não teria valor de mercado algum. A coisa é bastante simples: primeiro, expropria-se o tempo de todos (por meio do trabalho); em seguida, vende-se a restituição do tempo expropriado como tempo a ser desperdiçado (por meio, *verbi gratia*, de divertimentos fabricados em série). Resumindo: vendemos tempo para comprar tempo, e compramos tempo com o dinheiro do tempo que foi — ou que ainda será (no caso de compras no crédito) — vendido.

Um acréscimo a essa perspectiva consiste em estabelecer uma crítica ao instrumento moderno de medição do tempo. A mercantilização do tempo depende de sua exata medição; a medição, por sua vez, depende de uma invenção relativamente recente — o relógio mecânico. Para Woodcock: “O

9 Dirijo-lhes uma provocação: será que ainda podemos, como Hesíodo e os gregos, culpar os deuses e o destino pela escassez, pela precariedade que nos assombra? Mark Fisher acredita que não: “A pobreza de tempo é real. E é isso que eles fizeram! É isso que eles querem — escassez de tempo! Como disse Marcuse, todos nós poderíamos estar trabalhando muito menos agora, mas essa é a insanidade — a completa insanidade do sistema capitalista! Eles produzem uma escassez artificial de tempo para produzir uma escassez real de recursos naturais [e vice-versa: eles produzem uma escassez artificial de recursos naturais para produzir uma escassez real de tempo]. Isso é, efetivamente, o que está acontecendo.” (FISHER, 2020) Ver: MARCUSE, 1975, págs. 92, 93.

relógio é a máquina-chave de uma era maquinal, é o meio pelo qual a regularização e a [obsessiva] ordenação da vida, necessárias para [a constituição de] um explorador sistema industrial, puderam ser melhor obtidos.” (WOODCOCK, 1944) Não houvesse relógios, não haveria modernidade. Evidentemente, não é este o caso; a temporalidade pseudocíclica, intrinsecamente ligada às voltas regulares do relógio, emparelhou o próprio humano à máquina das máquinas — fazendo-o agir “com uma regularidade repetitiva que não tem semelhança alguma com a vida ritmada de um ser natural.” (WOODCOCK, 1944) Escravo do tempo e do relógio, o homem moderno — do operário ao funcionário de escritório — tornou-se alheio ao prazer do trabalho, transformou-se, de fato, num ansioso observador das horas: “preocupado apenas em escapar para o escasso e monótono lazer da sociedade industrial, através do qual ele *mata o tempo* — acumulando o máximo de divertimentos programados e mecanizados que seu salário e seu cansaço permitirem.” (WOODCOCK, 1944) Uma dinâmica circular e contraditória: o humano trabalha sob a batuta vigilante de ponteiros infernais unicamente para consumir alguma espécie de *fuga* em relação a esses mesmos ponteiros. Não é preciso dizer que, nesse cenário, *aqueles que não se enquadram enfrentam a desaprovação de seus pares e a ruína econômica*; quem não trabalha, não come e — o que é ainda mais terrível! — não consome (em uma sociedade cujo funcionamento depende de altos índices de consumo, não consumir é um pecado tão grave quanto não trabalhar — mais grave, talvez).

Recentemente, uma ilha norueguesa declarou-se livre do tempo e dos relógios. De imediato, a notícia espalhou-se por todo o mundo. Para o fascínio dos veículos de mídia contemporâneos, o mundo ganhava — depois de longos milênios! — um novo Éden. O problema? Tudo não passava, efetivamente, de uma campanha publicitária (produzida por uma agência estatal de turismo da Noruega). Haviam planejado até mesmo um ritual de boas-vindas: o turista, recém chegado aos portões do paraíso, deveria despojar-se de seus relógios — amarrando-os, à imagem dos cadeados parisienses, numa pequena e charmosa ponte. Somente então, liberto das amarras do tempo calculado, ele poderia adentrar a *time-free zone* norueguesa. Ali, permaneceria por um período pré-estabelecido de tempo, até que chegasse a vez de outros que, assim como ele, reservassem — com o máximo de antecedência possível! — seus lugares neste paradisíaco refúgio. Não há nada mais exemplar: a bem-aventurança existe, mas é preciso desembolsar uma boa quantia para participar dela — por alguns dias, é claro; depois, “o lixo, a estupidez e a aridez impiedosa!” (HUXLEY, 1971)

...

Para além da necessidade, contudo, é vital atualizar a problemática da esperança; em Camus, assim como em outros autores denominados *existencialistas*, ela encontra-se ligada às religiões tradicionais, ao problema da existência ou não de Deus, da existência ou não de uma vida após a morte — e das consequências que considerações dessa natureza costumam ter na vida anterior à morte.¹⁰ A pergunta que devemos fazer: em uma sociedade secular, onde (e quando) as promessas religiosas já não têm a mesma relevância de outrora, por que continuamos a apostar tantas fichas no futuro? A resposta está no *trabalho*; a alternativa, na *aventura* —

¹⁰ Camus não é um existencialista; ainda assim, partilha do mesmo horizonte temático de figuras como Kierkegaard, Dostoiévski, Kafka...

Se o tempo do trabalho se expande aparentemente sem limites, como um deserto, o tempo da aventura existe como um pequeno, limitado — e muitas vezes frustrante — oásis; enquanto o tempo do trabalho prossegue ao longo de uma série histórica, horizontal de realizações, o tempo da aventura flui ao longo da sinuosa trilha de um evento.(CAMPAGNA, 2013)

Um mundo secular tem promessas seculares; a graça cristã foi solapada pela ética protestante do trabalho, a bem-aventurança eterna foi substituída pelo sucesso mundano e pela imortalidade da memória coletiva:

Embora o conceito de um paraíso após a morte se mostre mais explícito nas religiões tradicionais, as crenças seculares contemporâneas ainda o mantêm, porém de forma mais sutil. Para a maioria de nós, trabalhadores sob o capitalismo, essa ruptura com a vida da carne é sancionada pela chegada do sucesso em nossas carreiras. (CAMPAGNA, 2013)

Nessas circunstâncias, Campagna propõe como refúgio uma temporalidade nascida da aventura:¹¹

O tempo da aventura é tenro e doloroso. Aventureiros existem apenas no tempo de sua própria mortalidade. Nenhum céu ou inferno, nenhuma memória ou glória residem além do momento em que seus corpos começam a apodrecer. Atrás e à frente de nós está apenas o rastro sombrio de galáxias, de matéria escura. Assim como o planeta em que vivemos, nossas vidas devem ser consideradas frágeis, ocorrências implausíveis — um erro no interior de um universo indiferente. (CAMPAGNA, 2013)

As semelhanças com Camus são notórias; na verdade, um aventureiro nada mais é que um estrangeiro — alguém capaz de pairar, flutuar pelo tempo de sua vida, por entre as armadilhas que buscam amiúde encurralá-lo. Coisa que não exige esforço, mas paciência (e um olhar atento, disponível). Não se pode ser feliz contando os segundos, os minutos e as horas de um dia; é preciso deixar o tempo passar — contemplá-lo, e não moldá-lo. Trata-se, em suma, de não procurar uma felicidade sobre-humana, nem de conceber uma eternidade que se coloque à parte da curva dos dias: “Tudo resumia-se em saber humilhar-se, harmonizar o coração ao ritmo dos dias em vez de obrigá-los a seguir a curva de nossa esperança.” (CAMUS, *A morte feliz*, II,4) Eis a proposição deste texto. Muito ainda deve ser dito; espero que este breve ensaio, todavia, fale àqueles que, como o autor, aspiram a uma relação mais saudável com o tempo. Não há uma conclusão, apenas horizontes possíveis — de crítica, mas também de refúgio.

11 Na filosofia de Campagna, pode-se colocar sob o esqueleto da aventura um ateísmo radical e uma crítica à ética e ao fenômeno contemporâneos do trabalho.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- CAMPAGNA, Federico. *The last night: anti-work, atheism, adventure*. Winchester: Zero Books, 2013.
- CAMUS, Albert. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2018.
- _____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2006.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- FISHER, Mark. *Postcapitalist desire: the final lectures*. Londres: Repeater Books, 2020.
- GLOAG, Oliver. *Albert Camus: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- HESÍODO. *Trabalhos e dias*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.
- HUXLEY, Aldous. *Contraponto*. Tradução de Érico Veríssimo e Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1971.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- NUNES, Benedito. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.
- PINTO, Manuel da Costa. *Albert Camus: um elogio do ensaio*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
- VÁRIOS AUTORES. *Dictionnaire Albert Camus*. Direção de Jeanyves Guérin. Paris: Éditions Robert Laffont, 2009.
- WOODCOCK, George. *The tyranny of the clock*. Publicação livre, 1944.