

## Em busca da revolta perdida: Camus e Benjamin entre a medida e a ruptura

Paulo Campêlo<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo investiga como a revolta — gesto ético e existencial de afirmação da dignidade humana — pode se degradar em revolução dogmática e violenta. A partir de uma leitura entre Albert Camus e Walter Benjamin, examina-se como a “hybris” própria da revolta, concebida como transgressão lúcida e medida, pode ser desviada para dois pólos: a cólera cega (*ménis*) ou a razão desumanizada (*logismós*). Camus distingue revolta e revolução ao alertar para o perigo de que a busca por justiça destrua o próprio princípio ético que a funda. Benjamin, crítico do progresso histórico contínuo, introduz o conceito de *Jetztzeit* (tempo-de-agora), em que a memória dos vencidos irrompe como exigência moral. Articulando essas perspectivas com a literatura de Dostoiévski e com a série *Pátria*, o artigo indaga a possibilidade de uma revolução que preserve o “traço fino” da revolta: uma ética da memória, do limite e da responsabilidade diante do outro.

**Palavras-chave:** Benjamin; Camus; Revolta; Ética; Memória; Revolução.

**Title:** Between Measure and Rupture: Camus and Benjamin in Search of the Lost Revolt

**Abstract:** This article investigates how revolt — an ethical and existential gesture affirming human dignity — can deteriorate into dogmatic and violent revolution. Drawing on a dialogue between Albert Camus and Walter Benjamin, it examines how the “hybris” inherent to revolt, conceived as lucid and measured transgression, may drift toward two extremes: blind fury (*ménis*) or dehumanized reason (*logismós*). Camus distinguishes revolt from revolution by warning that the pursuit of justice may sacrifice the very ethical principle that sustains it. Benjamin, a critic of the notion of continuous historical progress, introduces the concept of *Jetztzeit* (now-time), in which the memory of the defeated erupts as a moral demand. By articulating these perspectives with Dostoevsky’s literature and the audiovisual representation of the series *Patria*, the article explores the possibility of a revolution that preserves the “fine trace” of revolt: an ethics of memory, limit, and responsibility toward the othersize.

**Keywords:** Benjamin; Camus; Revolt; Ethics; Memory; Revolution.

### Introdução

A guilhotina na revolução francesa, o autoritarismo russo, movimentos que começaram com a mais promissora promessa de uma iluminação social transformaram-se em barbáries cometidas na justificativa de um fim maior. A história da humanidade é repleta desses projetos revolucionários que, infelizmente, ao longo do tempo, degeneraram-se em atrocidades, crimes morais e estruturas autoritárias, em nome de um ideal. De certa forma, toda proclamação por

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), Mestrando em Filosofia – UFRJ – <https://lattes.cnpq.br/2138665317517229> – paulo.campelor@outlook.com – <https://orcid.org/0009-0004-1862-381X>

mudança, a base dos movimentos de insurreição, equivale a uma luta por uma salvação. Assim sendo, é correto afirmar que esse também é um movimento de reivindicação metafísica e existencial, o que pode justificar uma abordagem de caráter existencial da revolução. Podemos dizer que a moção revolucionária parte primeiramente de um sentimento de náusea, percebendo o absurdo interno de si para si mesmo ou de si para seu meio. Para, em seguida, transformar-se em força ativa para a ação e a mudança: a revolta. Assim, toda revolução nasceria, antes de tudo, de uma revolta, um movimento que diz não a estrutura relacional vigente, mas que, ao mesmo tempo, diz um sim a si mesmo e a um caráter de uma dignidade inviolável da existência humana. Contudo, o desespero por uma certeza de um caminho a ser seguido acarreta a perda do teor de escolha e de projeto dessa decisão que se reivindicou para, a partir da revolta, poder ser. Fazendo com que a *hybris* fundamental desse movimento ativo de insurreição existencial seja atravessada pelo medo, perdendo seu caráter contingente de escolha, sendo interpretada como dogma. Exatamente por esse mesmo medo de se estar errado, essa incerteza de si, que se faz necessário firmar e salientar sempre esse dogma.

Albert Camus constatou esse perigo da falha da revolução em seu ensaio *O Homem Revoltado*, de 1951. Sua crítica diz respeito ao limite que lhe parecia mais inviolável — a saber, a vida humana, independente de qualquer justificativa, fim ou ideal — lhe rendeu um período difícil na França e na Argélia. Sua crítica ferrenha às mortes que os movimentos de sua época estavam causando ocasionou uma onda de críticas desmesuradas a sua filosofia e lhe renderam certo descaso do movimento acadêmico filosófico de sua época. Por outro viés, Walter Benjamin, de certa maneira, também constata isso e critica essa desmesura do movimento revolucionário. Em suas *Teses Sobre o Conceito de História*, podemos sentir uma busca silenciosa pelas coisas mais finas da existência humana que ele procura clamar novamente para o movimento revolucionário. Contudo, Benjamin, por sua vez, não rechaça o marxismo como em outro tempo Camus fez. Pelo contrário, o alemão é adepto do movimento, mas tenta, dentro dele, reivindicar os mesmo traços finos que o argelino tanto defende, as “coisas finas e espirituais” que parecem se perder na passagem da revolta para a revolução. A filosofia benjaminiana põe em xeque o olhar sempre voltado para os vencedores que, segundo ele, a revolução possui. É nesse sentido que o alemão propõe a imagem do cronista como historiador, isto é, aquele que ressalta a vista a imagem do cotidiano, do comum e do ordinário, do derrotado. Fazendo dessa forma com que os holofotes da história estejam voltados para trás e, assim, escovando a história a contra-pelo. Apesar de suas diferenças, nesse ponto, Camus e Benjamin convergem, e combinam de olhar a história da humanidade pela ótica do “fracasso” e constatam não só que “se fosse preciso escrever a única história significativa do pensamento humano,

deveria ser a de seus arrependimentos sucessivos e de suas impotências” (Camus, 2018a, p. 33), mas também que:

“Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. [ . . . ] Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar, abarca como bens culturais [a presa] atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, à corvéia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie.” (Benjamin, apud Löwy, 2005, p. 70)

Ambos os pensadores citados aqui, Camus e Benjamin, parecem, sim, ser apóstolos de uma filosofia do “tempo perdido”. Um pensamento do humilhado que se conta ao montar a história através de todos os farrapos deixados, rompendo com um certo tipo de historicismo que corta tudo em nome do progresso. Benjamin através da lembrança dos que já foram e Camus pelo apelo para outros não mais irem, reivindicam um traço moral perdido. Ambas suas filosofias parecem querer propor uma “parada de emergência” de onde a sociedade está e para onde está indo, a fim de repensar e talvez reconduzir os ventos da história que sopram de “uma porta semi-aberta do éden”. É diante das questões desses dois filósofos que esse artigo propõe analisar, de certa forma, um viés do percurso do movimento revolucionário, a fim de saber, afinal, como salvar o traço fino, a essência ética e humana da revolta, perdido no percurso da revolução. Ao investigar essa questão, propomos, como já pode ser observado, uma leitura cruzada de Walter Benjamin e Albert Camus, pensadores que, por caminhos distintos, denunciam a perda desse “traço fino” da revolta quando ela é absorvida por projetos totalizantes. Para fazermos isso, haveremos de analisar primeiramente como nasce o sentimento revoltado, a luz de Camus, origem da moção ativa de mudança. Em seguida analisaremos o que é o cerne desse sentimento revoltado e como ele pode se desvirtuar no caminho para a revolução. Após isso, encerramos a parte camusiana do trabalho analisando o fenômeno revolucionário, já fazendo a ligação com a parte benjaminiana do artigo, que tenta “salvar” o movimento. Assim, o próximo item aparece como a forma de Benjamin de trazer novamente o traço fino perdido da revolta ao movimento revolucionário. Após isso, poderemos fechar o artigo especulando uma maneira de como a revolução pode ser possível sem perder seus princípios originários, sem se perder em paixão ou racionalismo desmedido.

## 1. A desmedida na medida

Para Albert Camus, a revolta é um ato inerente à existência, que nasce do reconhecimento de uma certa dignidade violada. No seu livro *O Homem Revoltado*, ele distingue a revolta legítima, que afirma a solidariedade entre os homens e a vida, daquela que se radicaliza em absoluto, ignorando os limites que impedem a transformação da revolta em tirania. Camus alerta para o perigo da revolução que, em nome da liberdade, termina por destruir os valores que a fundamentam, sacrificando o outro e a ética em prol de um ideal que se torna totalitário. Camus distingue, nesse livro, a revolta e a revolução. A revolta é o gesto primeiro de um indivíduo que diz “não” diante da opressão, mas esse “não” carrega também um “sim”: a afirmação de que existe um limite inviolável. É um movimento que afirma a dignidade da vida concreta. De certa forma, Camus quer propor a vida nessa tensão entre o sim e o não, procurando sempre uma medida na desmedida. Isto é, a vida como esse eterno confronto entre a indagação e força ativa humana e o silêncio e absurdo do mundo. Para o argelino, quando a revolução se absolutiza, trai esse impulso e tenta converter a tensão criadora de singularidade em homogeneidade, e conseqüentemente em justificação da violência. Para Camus, o marxismo, sobretudo em sua versão soviética, transformou a história em religião secular: em nome de um futuro radiante, justificam-se crimes no presente. Ele propõe, então, uma ética da medida: revoltar-se sem se tornar tirano.

Na série *Pátria*, por exemplo, essa dinâmica aparece de forma dolorosa. O jovem militante, movido por uma fidelidade cega à causa, comete um assassinato contra um conhecido, ilustrando a perda do limite ético da revolta. A luta deixa de ser um meio para emancipação e torna-se um fim em si mesmo, imposto pela violência e pelo medo, que paralisa a comunidade ao invés de libertá-la. Assim, a trajetória da ETA nessa série encarna a advertência camusiana: a substituição da liberdade pela ideia da liberdade acaba por sacrificar o humano em nome do absoluto, criando uma tirania que se volta contra o próprio povo que pretendia libertar. Isto é, sacrifica o bem do agora em nome de um bem futuro. Mas temos que nos ater a um ponto, como se chega na revolta? Para entendermos melhor o que o filósofo franco-argelino quer propor, temos que entrar um pouco mais a fundo em sua filosofia.

### *1.1 Absurdo e revolta*

“Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia.” Com essa famosa frase Camus começa seu primeiro ensaio filosófico, *O Mito de Sísifo*. A partir do fenômeno do suicídio, Camus faz uma análise existencial da vida humana para investigar o que leva uma

pessoa a morte. Nessa análise, Camus propõe o conceito de absurdo. O termo pode ser usado para situações que contradizem o sujeito de seu cenário, para situações onde o sujeito percebe a ruptura entre a sua constituição imaginária do mundo e seu significante oco. De forma geral, é usado para expressar essa ruptura. O divórcio entre “o ator e seu cenário” ocasiona o sentimento do absurdo. Ressalte-se que “o absurdo” designa a ruptura mais profunda, isto é, a ruptura da pessoa que até então se é e sua nadaidade originária radical<sup>2</sup>. A contingência do que se é, e a apreensão das convenções vazias e sem fundamentos que se assumem faticamente. Já o sentimento de absurdo é ocasionado por qualquer disruptura entre o esperado e o acontecido, o virtual e o real. Esse sentimento se faz valer em ordem existencial porque toda disruptura leva ao traço do absurdo originário.

Há de se ressaltar que por mais que Camus não use o termo “nadaidade ontológica originária”, ele traça um caminho semelhante a um sujeito em frente ao nada (temas trabalhados por Heidegger e Sartre). O que diferencia o homem de uma “tábula rasa”, ao contrário da facticidade do mundo proposta por Heidegger, é um certo sentimento de valoroso inato ao indivíduo.

Vê-se que a afirmação implícita em todo ato de revolta estende-se a algo que transcende o indivíduo, na medida em que o retira de sua suposta solidão, fornecendo-lhe uma razão para agir. Mas cabe observar que esse valor que preexiste a qualquer ação contradiz as filosofias puramente históricas, nas quais o valor é conquistado (se é que um valor se conquista) no final da ação. A análise da revolta nos leva pelo menos à suspeita de que há uma natureza humana, como pensavam os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo. (Camus, 2018b, p. 30).

Esse “sentimento valoroso do indivíduo”, essa “natureza humana”, pode ser lido como um ponto central para a análise camusiana. Essa natureza pode ser lida como o movimento que confirma a vida, essa revolta, a *hybris* fundamental do indivíduo a se recusar a viver da forma absurda como o mundo parece instituir. Além disso, esse também parece ser o que, para Camus, faz um ser se ligar ao outro como uma co-existência. Perceba, quando Camus fala que “nós nos revoltamos, então existimos”, a diferença do pronome pessoal usado nesse cogito revoltado camusiano, é na primeira pessoa do plural, indicando a coexistência da vida. Em outras palavras, a troca do eu por nós indica que a vida só é possível em união, em troca e dependência, e isso faz parte do movimento de revolta. Não negar a si, que aprendemos com o mito de Sísifo e o suicídio, implica em não negar o outro.

A solidariedade dos homens se fundamenta no movimento de revolta e esta,

---

<sup>2</sup> Termo utilizado por Marco Casanova em *Existência e transitoriedade* para definir a constituição mais básica do ser-aí.

por sua vez, só encontra justificção nessa cumplicidade. Isso nos dá o direito de dizer, portanto, que toda revolta que se permite negar ou destruir a solidariedade perde, ao mesmo tempo, o nome de revolta e coincide, na realidade, com um consentimento assassino. (Camus, 2018b, p. 37).

Como um herdeiro do pensamento nietzschiano, Camus assume a realidade sem transcendência, e interpreta a ação do homem sem a necessidade de um deus para guiá-lo. Contudo, diferente de propor um humanismo, como por exemplo faz Sartre, Camus dá um passo além da aceitação e do abraço ao destino, proposto por Nietzsche no *amor fati*. O argelino propõe uma coisa ainda maior do que uma aceitação do seu destino, ele propõe transformar esse seu destino em sua maior felicidade, dando uma resposta ao demônio do eterno retorno em *A Gaia Ciência*<sup>3</sup>. De certa maneira, a filosofia camusina também pode ser lida em constante diálogo com as obras de Dostoievski. Antes de analisar o famoso questionamento dos *Irmãos Karamázov*, “se deus não existe, então tudo é permitido?”, Camus primeiramente parte da questão: se deus não existe, então como eu posso viver? Para depois se preocupar com o como se conduzir. Assim, o primeiro ensaio filosófico camusiano conversa com *Os Demônios* na medida em que analisa a lógica de Kirilov ao cometer suicídio e virar homem-deus. A mortalidade, em primeira instância, é algo assombroso para Camus, como pode alguém morrer, como sou livre se morro? Gregório de Matos, encarna bem esse pensamento, como se fosse uma brincadeira divina de mal gosto, no soneto *A inconstância das coisas do mundo*: “porém se acaba o Sol, por que nascia? Se formosura a Luz é, por que não dura?”<sup>4</sup>. Essa sensação, a que já explicamos que chama-se de absurdo, é o primeiro tema da obra camusiana. Em seu primeiro ensaio ele analisa as consequências individuais desse fenômeno, o suicídio, seja físico, filosófico ou moral<sup>5</sup>. E é através dessa sensação que Camus vai proclamar o sentimento mais essencial da humanidade, essa *hybris*, a revolta. O argelino propõe “manter a aposta dilacerante e maravilhosa do absurdo” (Camus, 2018a, p. 66) em detrimento do que ele apresenta como as outras opções, a saber, morrer, escapar pelo supracitado salto e reconstruir uma “casa de ideias e formas à nossa medida”. O argelino indica que a vida “será tanto melhor vivida quanto menos sentido tiver” (Camus, 2018a, p. 67). Desse modo, é sugerida a plena aceitação deste destino

---

<sup>3</sup> Na penúltima seção do Livro 4 de *A Gaia Ciência*, aforismo 341, *O maior dos pesos*, p. 205.

<sup>4</sup> Disponível em <https://literaturaemorte.wordpress.com/2016/06/29/a-inconstancia-das-coisas-do-mundo/>

<sup>5</sup> Além do suicídio “físico”, Camus propõe o suicídio filosófico — que ocorre quando uma pessoa, incapaz de suportar o absurdo, faz uma fuga mental ou filosófica, recorrendo a uma solução transcendental, como a fé religiosa —, e especula o suicídio moral. Camus não usa explicitamente o termo, mas a ideia se refere à escolha de viver de forma não autêntica ou à traição dos próprios valores e princípios, incluindo a conformidade com normas sociais ou crenças que não ressoam com a verdadeira natureza do indivíduo.

humano. A partir disso, viver seria fazer que o absurdo viva, tendo-o constantemente como noção guiadora das ações. Para isso, nosso filósofo afirma que “uma das poucas posturas filosóficas coerentes é a revolta” (Camus, 2018a, p. 68), isto é, um confronto permanente entre “o homem e sua própria escuridão” (Camus, 2018a, p. 68), exigindo uma transparência que questiona o mundo perenemente, sempre tendo por norte o absurdo. Para Camus, tal gesto é o que restaura a grandeza de um indivíduo e o faz reafirmar-se, dando valor à sua vida como uma conduta pessoal e moral. Esse movimento ativo que move a existência, segundo Camus, não deve assumir um ateísmo metodológico, mas sim ter a imagem de deus e profaná-lo, como Sísifo fez, mesmo que depois, punido. A felicidade de rolar a pedra parte de uma aceitação anterior a punição, a da profanação. Estar feliz porque hoje está rolando a pedra porque profanou, se revoltou contra a divindade antes. Mas, ainda mais do que isso, estar feliz por tornar o que era para ser o seu castigo, sua alegria. Haveria algo mais irritante para os deuses do que isso? A escolha da vida, depois da percepção do absurdo, que para Camus é a única opção congruente, parte junto de uma *hybris*<sup>6</sup>, que é o sentimento da revolta.

## 1.2 Hybris

Na tradição trágica grega, a *hybris* é o nome do excesso. É o momento em que o humano ultrapassa o limite que lhe foi dado — o *lógos* dos deuses, a ordem da cidade ou a harmonia da natureza. Apesar de poder ser vista como soberba, erro ou orgulho, ela não se resume a uma falha moral, na verdade, ela constitui um momento-limite da experiência humana. O cerne do seu sentido é o de uma afirmação existencial, isto é, a vontade de ultrapassar a condição dada, de afirmar-se mesmo sob o peso da inevitável queda. Prometeu enfrenta o castigo divino por seu ato de generosidade antropológica, desafia Zeus ao dar o fogo aos homens — um gesto de resistência, mas também de transgressão. Édipo, ao buscar a verdade, ultrapassa o limite do saber humano, e por isso cai, tenta escapar de seu destino profetizado. Esses gestos possuem uma estrutura trágica: são conscientes, deliberados e carregam em si a dimensão da responsabilidade. Dessa maneira, a *hybris* é essa tensão entre liberdade e limite, vontade e destino. O herói trágico, como acabamos de ver, é aquele que age dentro de um campo de forças conflitantes — nem totalmente livre, nem puramente determinado. Ambos os exemplos dados, Prometeu e Édipo, são descritos por Camus como heróis absurdos. Assim, podemos dizer que o conceito de *hybris*, em seu sentido trágico grego, encontra ressonância direta e reinterpretada

---

<sup>6</sup> O termo foi retirado do livro *O homem doente do homem*, de Gilvan Fogel, em seu livro sobre o texto *Da visão do enigma de Assim falou Zaratustra*.

na obra de Albert Camus. Apesar de o argelino não usar o termo grego explicitamente, o espírito da *hybris trágica* percorre sua filosofia — como uma transgressão lúcida, afirmativa, humana, mas limitada. O homem, ao se erguer diante do absurdo, encarna essa *hybris*, desafia os deuses, o destino, a natureza, não por esperança de vitória, mas por fidelidade a si mesmo. Assim como Prometeu rouba o fogo, o homem absurdo se recusa a se ajoelhar. Camus afirma: “A revolta nasce da contemplação do sofrimento alheio e da recusa de aceitá-lo como necessário.” Isso é pura *hybris* — um limite transgredido em nome da humanidade, mas sem perder a medida. Para o argelino, o homem revoltado deve se manter dentro de uma medida humana. Ele deve se revoltar sem cair em uma *hybris* totalitária ou fria. Assim, Camus propõe uma ética da revolta fundada não no triunfo, mas na lucidez e no limite. A verdadeira revolta, para ele, é uma forma de *hybris* preservada, que se recusa tanto a ajoelhar-se quanto a destruir tudo em nome de uma nova ordem. Contudo, ao longo da história, a *hybris* se desfigurou em duas direções opostas. Em *O Homem Revoltado*, nosso filósofo argelino investiga isso na figura do revolucionário moderno. Na primeira, ela se dissolve na cólera cega, na *ménis*, na fúria destrutiva que consome tanto o outro quanto o sujeito. Aqui, o gesto da *hybris* perde sua forma trágica e se torna apenas impulso, fúria surda, ressentimento. O herói não age mais por consciência, mas por instinto. Ele já não transgride para afirmar, mas para aniquilar. Na segunda, a *hybris* é absorvida por uma razão sistematizada, fria, desprovida de afetos. Já não se ergue contra os deuses — mas os substitui por fórmulas, algoritmos e doutrinas. De certa maneira, podemos dizer que essa *hybris*, da tecnocracia, da ideologia, da máquina moral, se transforma em um logismo. Ela não grita, não fere, não sangra — apenas opera. É o cálculo que mata com ar de neutralidade. O sujeito não se rebela: ele executa. Assim, a *hybris* fundamental que mantém a existência humana frente ao absurdo da existência se perde e se transforma ou em excesso de sentimento, *Ménis*, ou em falta de sentimento, *Logismos* ou *Apatheia*.

*Ménis* é a ira sagrada, terrível e duradoura, uma fúria cósmica, associada a honra ferida, que desencadeia destruição e exige reparação. Alguém, tomado pela *ménis*, deixa de agir com medida — sua *hybris* se converte numa força cega e devoradora. Nela, já não há consciência da transgressão, mas apenas descontrole, paixão cega. O sujeito não mais transgride com risco e escolha — ele simplesmente explode. Tal desvio pode ser observado, em termos modernos, na figura do revolucionário fanático ou do tirano sanguinário: aquele que, em nome de uma causa, deixa de discernir os meios, tornando-se apenas um instrumento de destruição. Aqui, a *hybris* é consumida pela paixão, e o sujeito desaparece como agente ético. Em um desvio oposto, mas também trágico, a *hybris* pode se dissolver na razão fria e desumanizada. Nesse caso, o gesto transgressor não desaparece na paixão, mas na neutralidade do cálculo, na lógica impessoal de

sistemas técnicos, ideológicos ou burocráticos. O sujeito não age com desmedida afetiva, mas com eficiência lógica — e, nesse gesto, comete crimes com aparência de normalidade. Essa *hybris* se torna então um *Logismos*. A palavra *Logismos* refere-se ao raciocínio lógico, ao cálculo do intelecto. Contudo, se usado sem *ethos* (ética) ou *pathos* (paixão), o *logismos* se aproxima de uma razão instrumental moderna sem moral. Uma *hybris* que se perde em *logismos* troca o limite humano pela lógica impessoal da máquina ou da ideologia. Dessa maneira, a *hybris* não se perderia em um excesso de emoção mas em um excesso de razão fria, acarretando em uma pretensão de totalizar o mundo com sistemas racionais fechados, e a indiferença moral que nasce de estruturas abstratas desumanizadas. Nos levando a uma racionalidade sistematizada que perdeu o sentimento.

No nosso âmbito, em *O Homem Revoltado*, temos esse mesmo problema ao analisar a transfiguração da revolta metafísica em ideologia revolucionária. Quando a revolta — nascida como afirmação da dignidade humana — se absolutiza em sistema, ela trai a medida que a dava fundamento. Tendo como resultado então o totalitarismo, que se justifica em nome da razão histórica, legitimando, assim, o assassinato e a barbárie em nome de um sistema lógico-histórico. Nesse sentido, essa *hybris* é o contrário da *ménis*, ela se esvaziou de ira, paixão ou grandeza trágica, virou cálculo, estatística sem rosto. Aqui a *hybris* perdeu o grito, virou diagrama, não sangra, apenas opera. Mas então, sendo assim, se a *hybris* pode se perder tanto na cólera cega (*ménis*) quanto na racionalidade desumanizada (*logismós, apatheia*), então como ela é possível? Qual seria a definição mais fiel para que ela se preserve como figura trágica, humana e ainda ética em algum sentido? Walter Benjamin responde isso com a memória e o tempo-de-agora. Já Camus, por sua vez, propõe a saída estética. Mas haveremos de ver isso tudo mais a frente. Por enquanto, podemos dizer que a melhor definição de *hybris*, para que não se dissolva nem na fúria cega, nem na razão fria, é a de uma transgressão consciente dos limites humanos em nome de uma afirmação de si que ainda conserva a consciência do risco, da medida e do outro. A *hybris* implica sempre ultrapassar um limite (de ordem moral, divina, social ou existencial). Mas esse excesso não é cego, não é automatizado — é uma afirmação trágica, não totalitária. Por isso é uma transgressão consciente dos limites humanos. No seu sentido mais denso, ela é um ato em que o sujeito se ergue contra algo maior — deuses, destino, convenção — para afirmar sua liberdade, mesmo diante da queda, é o gesto de Prometeu, Édipo, Camus. Por isso uma afirmação de si. Além disso, a *hybris* não é destruição cega, nem é frieza lógica: é um ato que conhece a medida e mesmo assim a transgride, sabendo que pode ser punido por isso — mas que faz valer esse gesto pelo seu sentido humano. Por isso conserva a consciência do risco. O que evita que a *hybris* vire tirania ou barbárie é que, mesmo em sua transgressão,

ela não anula o outro, o mundo, a alteridade. A *hybris* ética, digamos assim, é a que transgride sem desumanizar — nem a si, nem aos outros. Nesse sentido, a verdadeira *hybris* não é um erro moral, nem um surto emocional, nem um cálculo de fim que justifica os meios. Ela é um gesto de desmedida com consciência da medida, um desafio à ordem que não se transforma em destruição absoluta, a resistência que ainda ama o mundo. Em suas obras, Camus propõe um tipo de revolta trágica, consciente, contida, que diz não, mas não mata. Ele mesmo poderia ser lido como formulando uma *hybris* lúcida, que afirma a dignidade humana sem cair na ira ou no sistema totalitário. *Hybris* verdadeira é o ato de se levantar contra os deuses, não para destroná-los, mas para não se ajoelhar — mesmo sabendo que se cairá. Para não se perder, deve conservar sua tensão interna: ser excesso com medida, transgressão com responsabilidade, afirmação com risco. A modernidade oferece múltiplas formas de sua degeneração — seja pelo domínio do irracional, seja pelo império do cálculo. Mas na figura trágica, a *hybris* permanece como possibilidade ética: não de negar os limites, mas de enfrentá-los com dignidade.

Nesse contexto, a revolta surge da atitude moral de pertencimento a *hybris* frente ao absurdo da existência humana. De certa forma, como uma maneira de cuidado de si para uma vida própria. Um cuidado para escolher se conduzir de determinada maneira, seguindo essa decisão de se tornar de dada forma, um rebelde profanador metafísico dessa existência sem sentido. A sua maneira, uma estética da existência. Assim, a análise camusiana que falamos antes de “se deus não existe, então tudo é permitido?” que antes começou com “se deus não existe, então como eu posso viver?”, já se encontra com uma indicação de resposta. Em meio ao tempo de horror no qual vivia, agora, depois de analisar o problema de Kirilov, o argelino parte para o problema de Raskólnikov e propõem investigar em seu segundo ensaio: há uma lógica para o assassinato? Tendo o mesmo panorama como horizonte, Camus parte agora da questão de como se conduzir frente à falta de deus. Em seu primeiro ensaio, como já viemos falando, já temos a indicação de condução que o argelino vai explorar mais intensamente em seu segundo ensaio. Com o acréscimo de que aqui Camus se propõe também a analisar o seu tempo: “se nada é verdadeiro nem falso, bom ou mau, a regra será mostrar-se o mais eficaz, quer dizer, o mais forte. O mundo não estará mais dividido em justos e injustos, mas em senhores e escravos” (Camus, 2018b, p. 16).

Essa questão, como podemos evidenciar no trecho anterior, não deixa de ser também uma questão de alteridade: como viver com o outro? Em *Crime e Castigo*, Dostoiévski, que parece ser a estrela norte das análises camusianas, salienta que a vida só é possível com o outro. O jovem Raskólnikov acredita que certos indivíduos excepcionais — como Napoleão — têm o direito de ultrapassar as leis morais se isso for necessário para realizar grandes feitos. Essa tese

o leva a assassinar uma agiota. Podemos dizer, de certo modo, que o raciocínio do personagem é fortemente influenciado por ideias niilistas e utilitaristas que circulavam na Rússia do século XIX: a ideia de que não há valores morais absolutos, e que o valor de uma vida pode ser medido por sua utilidade social. Contudo, ao cometer o crime, Raskólnikov descobre que o homem não pode ser reduzido a essa razão pura — Dostoiévski aponta que há algo mais profundo que resiste a essa lógica fria: a consciência moral. A culpa o protagonista por dentro, indicando que o homem é feito não só de ideias, mas também de valores afetivos e espirituais. Assim, similarmente a como Camus tenta fazer em sua obra, o autor russo parece questionar, é possível viver sem uma base moral transcendente? Assim, a obra encarna a tensão entre liberdade e responsabilidade, querendo indicar uma medida entre as duas, como falamos anteriormente no texto em relação a *hybris*. Raskólnikov age como se estivesse acima da moral, como um “homem novo” livre das amarras religiosas e sociais. Mas o ponto principal que Dostoiévski quer revelar em seu livro é que a liberdade sem responsabilidade leva à desintegração interior. O personagem sofre não por medo da punição legal, mas por não suportar o peso de sua própria consciência. Nesse sentido, podemos dizer que para Dostoiévski, o sofrimento não é apenas castigo, é também purificação espiritual, “redenção”. Sônia, figura de compaixão, leva Raskólnikov ao reconhecimento da própria culpa e à esperança de salvação. Esse é um momento chave para entender o fundamento da alteridade em Dostoiévski, que reflete em Camus. A relação do protagonista com Sônia revela a dependência de si para com o outro. A presença de Sônia ajuda Raskólnikov a desvelar a verdade de sua dor culpada e o ajuda a enfrentá-la. De certa forma, essa ideia não deixa de ser profundamente cristã, como pode ser lida toda a literatura dostoiévskiana, mas também filosófica. Ela chega a um ponto filosófico importante: a verdadeira moral não nasce da razão calculista, mas da empatia, da compaixão e do amor. Podemos dizer assim que o autor russo rompe, assim como Martin Buber, por exemplo, a ideia hegeliana e metafísica da relação eu-isso, sujeito e objeto, e passa, em termos buberianos, a encarar a alteridade como um eu-tu. O ser sendo também essa relação com o outro, como se o eu fosse eu e também fosse o outro, na certa medida em que nos relacionamos e pomos empatia em nossa conexão.

O crime de Raskólnikov não destrói apenas uma vida — ele rompe o elo que o liga à humanidade. Ao matar, ele se isola. Isso ecoa a tese de Dostoiévski de que “o mal”, ou o crime, é, antes de tudo, uma ruptura da comunhão com o outro. O assassino é um solitário. A salvação, por outro lado, aparece no reencontro com o outro — com Sônia, com a verdade. Essa visão se opõe radicalmente ao individualismo moderno, defendendo que o homem só encontra sentido na relação ética e amorosa com o outro. Camus parte da constatação de que a vida é absurda —

ou seja, ela não possui um sentido dado, mas também não nos liberta da necessidade de sentido. O crime de Raskólnikov pode ser lido como um gesto de revolta absurda: uma tentativa de afirmar um sentido à sua existência através de um ato extremo. Contudo, se faz como desmedida. Como vimos antes, Camus nos ensina que, diante do absurdo, há três caminhos falsos: o suicídio físico (negar a vida), o suicídio filosófico (fingir que a vida tem um sentido absoluto, como nas religiões ou nos sistemas ideológicos), ou o suicídio moral (negar seus princípios). Primeiramente, Raskólnikov tenta escapar do absurdo ao inventar um “sentido superior” para o assassinato, mas seu corpo, sua consciência e sua dor não aceitam essa mentira, essa “má-fé”. No final do romance, Raskólnikov encontra uma forma de redenção através do amor de Sônia. Camus poderia ver nisso um início de revolta lúcida, Raskólnikov passando a assumir sua culpa sem ilusões — não para ser perdoado, mas para ser humano, plenamente humano.

Em *A Queda*, de Camus, podemos ver uma analogia semelhante a usada por Dostoiévski. O protagonista em monólogo parte a uma reflexão filosófica e a um tribunal próprio, jurado por sua culpa e arrependimento ao ver um jovem se matar, se jogando em um rio, e ele não fazer nada. Em vez de partir da perspectiva de quem faz a ação, Camus, nesse livro, parte da de quem observa e escolhe não fazer nada. Por um lado, podemos dizer que isso é escolher ser conivente com a morte do homem. A memória e o fardo das decisões que se tomam parecem estar lado a lado com a *hybris* fundamental do indivíduo na formação moral do ser e, por consequência, na tomada do movimento revoltado e revolucionário. Walter Benjamin trabalha melhor esse tema em suas *Teses sobre o conceito de história*. Por isso, agora vamos nos aprofundar mais no pensamento desse autor, mais especificamente a partir dessa obra, para podermos entender melhor como se dá esse fardo histórico no movimento revoltado-revolucionário. Para isso, visto a revolta e como a *hybris* se desdobra, podemos, antes, formular um certo conceito de revolução para depois ver como Benjamin a retoma e clama a ela seus valores novamente.

## 2. Revolução como perda?

Ora, o termo “revolução” remete a um giro. Se analisarmos estritamente o termo, a revolução poderia ser concebida como um simples giro na engrenagem da história — uma troca de posições, somente isso. No fundo, ela mantém a estrutura inalterada, somente como a volta de uma roda em seu próprio eixo. Em contraste com isso, o gesto da revolta não almeja apenas uma rotação da roda, mas sim a sua ruptura. Se a revolução, em sua forma mais radical,

pretender recomeçar tudo do zero, recusando integralmente o presente, então ela se aproximaria do niilismo — como se fosse uma negação do homem e de alguns de seus valores mais básicos em nome de uma elevação a um “homem-superior”. O olhar voltado exclusivamente para o futuro implica, nesse sentido, uma desvalorização do presente, uma recusa em reconhecer sua validade ou potência. Isso não significa de nenhuma forma que se deva aceitar todos os absurdos e injustiças vigentes no mundo, mas em não negá-los e encará-los de frente, assumindo o caráter ativo e criador da existência. Assim, de certa forma, viver unicamente em função do porvir é, portanto, negar o sentido e os valores da existência atual.

A revolta, por outro lado, nasce de um desejo afirmativo: ela reivindica a vida, a dignidade e o mundo, mas não tal como se apresentam. Ela exige transformação, mas não a qualquer custo. Não se trata de destruir por destruir, mas de criar a partir de uma posição ética. O sujeito revoltado recusa tanto o conformismo quanto a destruição cega. Sua ação é marcada por um princípio de limite: há valores que não podem ser sacrificados em nome da mudança. Haveríamos de ter uma revolta que não perca de rumo o seu fio molde condutor original, que esteja sempre lúcida de onde, para onde e como se conduzir, a fim de nunca se transformar no mal que se está combatendo. Neste ponto, a obra de Dostoiévski oferece uma contribuição valiosa, sobretudo para problematizar a relação com o outro. Em sua literatura, como vimos, rompe-se com a percepção do outro como inimigo, e passa-se a compreendê-lo como possibilidade de salvação. Como dissemos anteriormente, essa perspectiva aproxima-se da crítica de Martin Buber à dialética do reconhecimento hegeliana. A objetificação do outro leva inevitavelmente à desvalorização da vida. Escolher matar o outro é, sob certa perspectiva, escolher também a própria morte. O desprezo absoluto pelo outro configura uma forma de suicídio moral, análoga ao “salto” existencial descrito por Camus: um gesto de rejeição do absurdo da vida. Não aceitar a vida tal como ela é — com sua imperfeição e sua alteridade — e buscar uma fuga em dogmas, utopias ou destruições absolutas constitui não apenas um suicídio filosófico, mas uma abdicação da responsabilidade ética perante o outro e perante o mundo.

Assim, a distinção entre revolta e revolução traça-se como uma linha tênue entre a afirmação da vida e a sua negação. A revolução, quando se torna totalizante, vindo infelizmente a se tornar um dogma, tende a substituir uma estrutura de dominação por outra, movendo-se dentro da lógica da repetição e da violência sacrificial. Já a revolta, tal como Camus a compreende (e chega a ser, de certa forma, também esboçado por Dostoiévski), é um gesto originário, anterior à doutrina, marcado pela ética e pela responsabilidade. Trata-se de uma afirmação da dignidade diante da injustiça, que rejeita tanto a resignação quanto o niilismo

destrutivo. A revolta, nessa forma, é medida — ela diz “não” ao mundo tal como está, mas sem desejar apagá-lo por completo. É importante ressaltar que em nenhum momento estamos querendo tirar o caráter salvador e de libertação que a revolução possui, pelo contrário, estamos criticando as formas de como ela pode se perder e, a partir do item seguinte, analisaremos como haveríamos de salvar, na revolução, esse traço fino da moralidade e do discurso dos derrotados e oprimidos que outrora poderia ter vindo a ser perdido.

Ilustrando essa perda que estamos falando, temos a história recente da ETA — como dramatizada na série *Pátria* — e de como o potencial ético da revolta pode facilmente ser pervertido. O que começa como resistência legítima à opressão torna-se, pouco a pouco, repetição daquilo que se queria combater. Em vez de romper com as estruturas autoritárias do Estado espanhol, o movimento armado basco reproduziu dentro de sua própria comunidade os mesmos mecanismos de medo, silenciamento e exclusão. A revolta degenerou-se em dogma, e a violência revolucionária tornou-se reflexo da violência estatal. A “tempestade da história”, para usar a imagem benjaminiana, continua a soprar. O anjo, impotente, é arrastado para o futuro enquanto assiste às ruínas que se acumulam. Para Benjamin, a revolução não deve ser vista como a promessa de um futuro ideal, mas como a interrupção do curso catastrófico do progresso — a chance de redenção dos vencidos, dos esquecidos da história. Essa repetição catastrófica é precisamente o que Camus e Benjamin buscaram evitar. Ambos vislumbraram, a partir de tradições distintas, uma alternativa à lógica sacrificial e à teleologia revolucionária. Camus propôs uma “revolta estética”: uma recusa à injustiça que preserva, ao mesmo tempo, a beleza do mundo e o valor da vida. A estética da revolta camusiana é também ética: ela diz “não” à opressão, mas diz também “sim” à dignidade humana. Sua revolta é criadora — não do caos, mas de sentido. Em paralelo, Benjamin ofereceu um modelo de tempo que não avança por acúmulo, mas que se interrompe por justiça. O tempo-de-agora, *jetztzeit*, não projeta uma utopia futura, mas convoca uma responsabilidade presente. Ele nos obriga a olhar para os mortos não como preço do amanhã, mas como exigência do agora.

É nesse ponto de tensão — entre recusa e fidelidade, entre ruptura e limite — que se torna possível articular um diálogo frutífero entre o pensamento de Albert Camus e o de Walter Benjamin. Ambos estão preocupados com a perda da dimensão ética nas promessas absolutas da história. Ambos denunciam a lógica sacrificial segundo a qual os sofrimentos do presente são justificados por uma suposta redenção futura. E ambos veem, em momentos distintos e complementares, a necessidade de uma interrupção crítica da história como sequência cega e progressiva. Nesse ponto, Benjamin e Camus convergem na crítica à traição da promessa libertadora dos movimentos de suas épocas. Camus denuncia o totalitarismo instaurado em

nome da história: o Partido se torna uma instância absoluta, o futuro um paraíso prometido, e os inocentes de hoje são sacrificados em nome de um amanhã abstrato. Benjamin, embora enraizado na tradição marxista, denuncia o esquecimento dos oprimidos concretos em nome de um progresso universal. Ambos rejeitam a instrumentalização da história para justificar a violência presente. Quando a revolução se torna mecânica, doutrinária e desprovida de escuta, ela reprime exatamente aquilo que havia de justo no impulso original da revolta.

Na tese 7, Benjamin diz “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”, ao explicar que o historiador do Historicismo se identifica afetivamente com o vencedor. Benjamin declara que “isso diz o suficiente para o materialismo histórico”. Todos os que tiveram a vitória marcham por cima dos que jazem por terra em uma procissão triunfante. Em uma objetificação, chamam os perdedores de “bens culturais”, fato nenhum historiador poderia constatar sem horror. É em vista disso que ele diz, então, que sua tarefa é “escovar a história a contrapelo”. Benjamin salienta que as grandes obras da humanidade, como as pirâmides do Egito, por exemplo, foram todas feitas aos custos dos sofrimentos e escravização de um povo. Ou seja, a cultura como é hoje não existiria sem o “trabalho” anônimo de escravos, camponeses e operários que sequer gozavam do que produziam. Os testemunhos desses “ninguéns” são o documento da barbárie e toda a cultura fora vindo ser produzida através não só da injustiça, opressão social e desigualdade, mas também de massacres e guerras. Assim, “escovar a história a contrapelo”, é considerá-la do ponto de vista dos que perderam, dos que foram massacrados. De certa forma, isso é similar ao que Camus faz ao ir de frente com as mortes ocasionadas nos movimentos de sua época.

A revolta, em sua origem, é ética, concreta e silenciosa. Tanto Benjamin quanto Camus procuram preservar esse “traço fino”, essa *hybris* originária — essa delicadeza moral que se esvai na dureza das doutrinas e na frieza da razão instrumental. Em Benjamin, essa delicadeza se expressa no chamado dos mortos e vencidos, cuja memória irrompe no tempo histórico como um momento messiânico que rompe a barbárie. Em Camus, manifesta-se na recusa a se tornar carrasco: é o homem que, ao dizer “não”, afirma simultaneamente uma medida e uma fidelidade à vida. Ambos rejeitam a ideia de que o sofrimento presente possa ser legitimado por um amanhã ideal. Ser fiel à revolta significa, portanto, recusar tanto a resignação quanto o niilismo revolucionário. A história tradicional, concebida como progresso contínuo, representa uma forma racionalizada de *hybris*: uma arrogância epistemológica que busca dominar o passado e o futuro por meio de uma lógica instrumental. Esta forma de *hybris* desumaniza: apaga a memória dos vencidos, homogeneiza o tempo, elimina a singularidade do sofrimento e se converte em um dispositivo de legitimação do poder. Trata-se de uma razão fria que, ao

ultrapassar os limites éticos, silencia a alteridade e consolida a barbárie. Contra essa *hybris* racionalizante, Benjamin propõe uma outra forma de transgressão — trágica e consciente — que se expressa no tempo-de-agora. Esse instante de ruptura suspende a continuidade temporal para reativar o potencial emancipador do passado. Trata-se de uma *hybris* preservada: transgressiva, sim, mas enraizada na consciência dos limites e na responsabilidade ética. Ela não cede à fúria irracional nem ao cálculo impessoal. A revolta benjaminiana contra a história oficial é, assim, uma recusa à anestesia do tempo contínuo e uma aposta na potência ética do instante.

Assim, podemos dizer que o diálogo entre a *hybris* clássica e as *Teses* de Benjamin revela que toda transgressão — racional ou irracional — corre o risco de perder sua dimensão ética quando dissolvida em extremos. Mas Benjamin oferece, através do tempo-de-agora, uma possibilidade de redenção da *hybris*: uma revolta lúcida contra o destino e a injustiça, que afirma a coragem de resistir sem ceder à cólera destrutiva nem à frieza paralisante. Assim, a crítica da historicidade oficial e a afirmação do instante messiânico configuram-se como expressões contemporâneas de uma *hybris* trágica e preservada: o gesto que resiste ao inaceitável, afirmando a medida, a memória e a dignidade. Mas vamos com mais calma, veremos mais detalhadamente isso a seguir.

### 2.1 *Historicismo e progresso*

Nas *Teses sobre o Conceito de História*, Walter Benjamin oferece uma crítica contundente tanto ao historicismo tradicional quanto ao marxismo vulgar, os quais concebiam a história como uma sucessão linear, contínua e teleológica rumo ao progresso. Contra essa concepção, Benjamin propõe uma visão messiânica e descontínua do tempo histórico: a irrupção do *tempo-de-agora* (*jetztzeit*), em que o passado adquire atualidade política e ética, tornando-se ativo no presente. O *tempo-de-agora* é um instante carregado de possibilidade, em que os oprimidos podem suspender a continuidade da catástrofe e resgatar, mesmo que simbolicamente, os vencidos do passado. Esse instante não se confunde com o tempo do calendário, mas é um tempo pleno de tempo — o tempo da interrupção, da decisão e da responsabilidade. Vamos adentrar mais a fundo nisso.

A tese 1 das *Teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin é uma introdução alegórica e profundamente crítica ao historicismo tradicional. Ela apresenta a imagem do autômato turco — um suposto boneco mecânico que jogava xadrez e sempre ganhava, mas que, na verdade, escondia um anão corcunda dentro dele, um mestre enxadrista. Benjamin escreve

no contexto de um marxismo oficializado, como o da União Soviética, que muitas vezes se apresentava como cientificamente objetivo, desconsiderando dimensões éticas, espirituais ou messiânicas da luta histórica. Com a metáfora do autômato, ele critica isso. Por trás do materialismo histórico eficaz (o autômato), ele propõe que haja uma força não visível (a teologia) — ou melhor, um princípio redentor, ético — que o impulsiona e dá sua potência real. Segundo Löwy (2005), aos olhos de Benjamin, o materialismo histórico torna-se, nas mãos desses porta-vozes do marxismo de sua época, um método que percebe a história como um tipo de máquina que conduz “automaticamente” ao triunfo do socialismo. Ou seja, de certa forma, a *hybris* torna-se um logismo, conforme vimos na análise do item 1.2. Aos olhos desse movimento logicista, esse “materialismo mecânico”, o progresso econômico e as leis da história levariam a sociedade para ou a vitória do proletariado, ou as reformas que aos poucos iriam mudar a sociedade. Contudo, o que vemos, segundo Benjamin, é que esse autômato, esse boneco mecânico, não consegue ganhar a partida de xadrez. Ele não conseguiria sequer interpretar corretamente a história, isto é, lutar contra a visão da história dos opressores. Falta algo a esse boneco, que ele não tem por si só: o anão.

Para Benjamin, os dois sentidos estão intimamente ligados na unidade indissolúvel entre a teoria e a prática: sem uma interpretação correta da história, é difícil, se não impossível, lutar de maneira eficaz contra o fascismo. A derrota do movimento operário marxista diante do fascismo - na Alemanha, na Áustria, na Espanha, na França - demonstra a incapacidade desse boneco sem alma, desse autômato vazio de sentido, de “ganhar a partida” - uma partida em que se decide o futuro da humanidade. (Löwy, 2005, p. 42)

Para ganhar, o materialismo histórico, esse boneco mecânico, precisa de uma alma, nas palavras de Benjamin, precisaria da ajuda da teologia: o pequeno anão escondido na máquina. Sem isso, o materialismo histórico não pode “ganhar a partida”, nem a revolução pode triunfar. O anão é como a alma, como espírito condutor de uma estrutura inanimada, é o fino traço da revolta. Mas, antes de continuarmos, temos que explicar o que significa, nesse contexto, o termo “teologia”. Haveremos, antes de tudo, de ressaltar que ela não assume o caráter que Camus critica em *O Homem Revoltado*. Nesse ensaio, como havíamos acenado antes, Camus critica ferrenhamente o marxismo e alguns dos movimentos de sua época por perderem seus valores e se transformarem em religiões, seguindo a um dogma. Contudo, a teologia, no sentido benjaminiano que queremos utilizar, busca, na revolução, resgatar o espírito perdido e retrair as finezas morais.

A teologia em Benjamin não aparece como um sistema de crenças, mas como um impulso subversivo, um gesto profético. Ela rompe o tempo contínuo, traz à tona o sofrimento

dos vencidos, exige a redenção do passado. Em outras palavras, é a forma como Benjamin tenta salvar o passado sem repetir a lógica sacrificial da história tradicional. Essa força teológica se expressa, sobretudo, na exigência de fidelidade aos vencidos da história. Benjamin não está interessado em salvar o futuro por meio de um desenvolvimento contínuo, mas sim em redimir o passado interrompido, silenciado, mutilado. “Mesmo os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer”, diz ele na tese 6. A teologia, aqui, é a força que recusa o esquecimento, que exige justiça mesmo para aqueles que já não podem falar por si. Ela transforma a história em um campo de combate, onde o passado não está morto e o presente não está livre de obrigações. Além disso, a teologia em Benjamin introduz uma concepção de tempo radicalmente distinta da cronologia progressiva. Trata-se do tempo messiânico — uma ruptura do contínuo temporal que dá lugar ao instante carregado de possibilidades, o tempo-de-agora. Esse tempo não pertence ao calendário, mas, sim, à experiência da interrupção, da revolução, da rememoração. Ele irrompe quando o presente se reconhece como responsável pelo passado, como herdeiro não do progresso, mas da catástrofe. É por isso que podemos dizer que a teologia, em Benjamin, é uma ética do presente, mas também é uma ação que se enraíza na memória. Em última instância, é um gesto político, ela recusa a história oficial e afirma a possibilidade de uma história outra — não a dos vencedores, mas a dos derrotados. Ela não fala de salvação transcendente, mas de uma redenção terrena, ligada ao instante em que os oprimidos, por meio da lembrança e da revolta, interrompem a continuidade da dominação. Assim, Benjamin reconfigura o papel da teologia não como consolo metafísico, mas como força revolucionária, como impulso messiânico que ilumina, por um breve momento, a esperança de justiça em meio às ruínas da história. Assim, podemos dizer que a rememoração é uma das tarefas do anão teológico escondido no materialismo.

É importante ressaltar, ainda, que, conforme podemos ler na tese, inicialmente o anão aparece como o mestre do autômato, mas, no final, ele escreve que o anão está “a serviço” do autômato. Löwy aponta que “a teologia e o materialismo histórico são ora o mestre, ora o servo; são ao mesmo tempo mestre e servo um do outro, eles precisam um do outro”. Isto é, eles só funcionam nessa tensão entre um e outro, tensão essa que já falamos quando explicamos a *hybris*. Essa busca teológica de Benjamin, não é diferente dessa reivindicação da *hybris* perdida, dessa desmedida na medida encontrada nessa tensão. Para Benjamin, a teologia está a serviço da luta dos oprimidos, “mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico — reduzido, por seus epígonos, a um mísero autômato” (Löwy, 2005). São essas forças espirituais que remetem a essa atitude moral que queremos reivindicar. Na tese 4 o autor expõe esse traço fino ao apontá-las dentro da luta

pelas “coisas brutas e materiais” que um historiador escolado em Marx tem. E são elas que põem em questão cada vitória. E são elas que deveriam ajudar a conduzir a revolução para que não se perca.

Elas [as coisas finas e espirituais] estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir. (Benjamin, apud Löwy, 2005, p. 58).

É essa luta proporcionada pelas coisas finas e espirituais contra as coisas materiais e brutas que salvam o movimento. É uma forma de uma dialética do material e do espiritual na luta de classes. O que está em xeque na luta é material, mas a motivação de quem luta é espiritual. Sem o estímulo moral de algo violado que vale a pena se lutar — origem da revolta, como explicado antes — a classe subalterna não iria conseguir lutar. No pensamento de Benjamin isso está muito ligado ao movimento de rememoração.

O que lhe interessa [a Benjamin], no passado, não é o desenvolvimento das forças produtivas, a contradição entre forças e relações produtivas, as formas de propriedade ou do Estado, a evolução dos modos de produção — temas essenciais da obra de Marx — mas a luta até a morte entre opressores e oprimidos, exploradores e explorados, dominantes e dominados. (Löwy, 2005, p. 59).

Walter Benjamin, assim, se posiciona contra uma visão evolucionista da história, como um “progresso” constante para cada vez mais liberdade, racionalidade ou civilização. Nosso filósofo alemão olha pelo lado dos vencidos. Consequentemente, as lutas atuais dão uma nova luz às antigas e colocam em questão as vitórias históricas dos opressores, minando sua legitimidade. Assim, Benjamin nos põe a refletir sobre o caminho que o progresso está indo. Nesse sentido, nos aparece a famosa tese 9. Nessa tese, Benjamin propõe uma imagem de anjo que vê a história. Ele se inspira no quadro *Angelus Novus*, de Paul Klee, para criar a figura do “anjo da história”. Esse anjo representa o historiador (ou a própria consciência histórica), que olha para o passado, não com uma visão linear ou triunfalista, mas como um amontoado de ruínas, catástrofes, opressões. Para o anjo, o passado não é uma sucessão de eventos positivos que levaram ao progresso. Ele vê sofrimentos não redimidos, injustiças não reparadas, vidas apagadas pela violência da história oficial. É uma história que segue o que Camus tanto criticava. É por isso que Benjamin escolhe um anjo tão horrível para representar o anjo da história. O anjo dos escombros, um anjo de uma imagem dilacerante das catástrofes, dos

massacres e de outros “trabalhos” sanguinários da história. Imaginamos, diante disso, que o anjo gostaria de parar, refletir, reparar os erros do passado (ou, como Benjamin diz, “acordar os mortos e juntar os fragmentos”). Contudo, ele se vê impedido, uma tempestade o empurra para o futuro. Essa tempestade é o que chamamos de “progresso”, violento e compulsório, impedindo o olhar crítico e redentor sobre o passado, não permitindo luto, nem justiça, só movimento e esquecimento. Essa tese é, portanto, onde mais se vê uma crítica à concepção historicista e positivista da história, que vê o tempo como uma linha contínua, marcada pelo avanço constante da civilização. Como estamos vendo, Benjamin rejeita essa ideia. A história deve ser interrompida — “escovada a contrapelo” — para resgatar o que foi silenciado. O anjo quer salvar os oprimidos do passado, mas está preso na tempestade. A responsabilidade do historiador (ou do revolucionário) é interromper esse curso, e fazer justiça retrospectiva. Para além de certo ponto marxista que citamos, podemos ver, de forma clara, um confronto com a filosofia de da história de Hegel, essa “imensa teodiceia racionalista que legitimava cada ‘ruína’ e cada infâmia histórica como etapa necessária da marcha triunfal da Razão, como momento inevitável do Progresso da humanidade rumo à Consciência da Liberdade” (Löwy, 2005).

Segundo a concepção hegeliana, é preciso ir além desse “primeiro balanço negativo” da história — essa constatação das ruínas e atrocidades —, e se colocar acima dessas “reflexões sentimentais”, para compreender que as ruínas são apenas meios a serviço do destino substancial, o “verdadeiro resultado da história universal”: a realização do Espírito universal. Por isso Benjamin descreve o progresso como uma tempestade. Assim como Camus confronta esse pensamento em seu ensaio de 1949, Benjamin quer inverter essa concepção da história, desmascarando finalmente essa visão de progresso para poder olhar a revolta e a dor profunda dos vencidos nas ruínas produzidas pela história. Podemos dizer que o anjo da história, em Benjamin, é aquele que olha para trás e vê um rastro de ruínas. Ele deseja parar o tempo, fazer justiça aos mortos, interromper o curso da história triunfalista. Do mesmo modo, Camus, em *O Homem Revoltado*, afirma que a revolta nasce quando o ser humano diz “não” ao inaceitável — “há um limite que não será ultrapassado”. Esse gesto é ético e histórico: o revoltado não aceita o esquecimento das vítimas. Ambos, então, recusam a visão cega do progresso. Para Benjamin, o progresso é uma tempestade destrutiva. Para Camus, a fé cega no futuro justifica crimes em nome de um amanhã redentor. A revolta camusiana resiste a esse futuro que esquece o presente e o passado, em vez de celebrar revoluções que matam em nome de ideais abstratos, ele defende os que são esmagados por esses ideais. Em Camus, o herói não é o revolucionário que toma o poder, mas o que mantém sua dignidade mesmo na derrota — como o escravo que diz “não”, como o artista que se recusa a mentir. Benjamin escreve para redimir os mortos.

Camus, para preservar os vivos da traição da justiça. Se Benjamin é o anjo que quer “acordar os mortos”, Camus é o artista ou o rebelde que não quer matá-los de novo com o esquecimento ou com ideologias totalitárias. Em tempos de barbárie, os dois nos chamam à responsabilidade: lembrar, resistir, viver com lucidez. Para deter essa tempestade do progresso temos que nos ater a *hybris* fundamental da revolta. Para retornarmos a ela, segundo Benjamin, haveríamos de ir através do tempo messiânico, através do tempo-de-agora. Para deter a tempestade, teríamos que nos ater a essa tensão entre o profano e o que Benjamin chama de religioso, uma desmedida na medida, a *hybris* na medida. A interrupção messiânica/revolucionária do progresso é a resposta de Benjamin para a salvação do movimento revolucionário, é esse freio de emergência. O agente responsável por isso é a rememoração. Essa rememoração que vem como força ativa e revoltada, é o que Benjamin chama de “tempo-de-agora”, primeiramente falado na tese 14, um instante messiânico em que o passado irrompe no presente, e pode ser salvo. Em alemão o termo é *jetztzeit*, um tempo qualitativo, carregado de sentido. Iremos analisar mais fundo agora como se dá essa rememoração em Benjamin e como ela pode servir para a redenção tanto dos que já foram, como dá revolução e da história que está em curso.

## 2.2 A redenção

Benjamin atribui uma qualidade teológica redentora à rememoração, a seu ver, capaz de retomar o sofrimento das vítimas do passado e torná-las não só força para o agora, mas questão para o agora. Um exemplo perfeito para expressar isso pode ser visto no filme *Ainda estou aqui*. Eunice Paiva vê seu marido Rubens ser levado a mando do exército para um interrogatório e não retorna mais. No dia seguinte, Eunice também é levada com um capuz na cabeça, junto com sua filha. Depois de cinco dias, elas são liberadas, sem notícias de Rubens. Tempos depois, o jornalista Félix, amigo da família, fala para Eunice que seu marido foi morto e que seu corpo está desaparecido, porém, os militares claramente não iriam confirmar isso oficialmente. Após isso, Eunice decide voltar para faculdade e em 1977, aos 48 anos, se forma em Direito. Já em 1996, vemos agora Eunice como uma ávida defensora dos direitos dos povos indígenas e recebe a notícia de que o Estado reconheceu o assassinato de Rubens, disponibilizando oficialmente um atestado de óbito. Após isso, ela dá uma entrevista argumentando que o governo deve indenizar às famílias das vítimas do regime e julgar os crimes cometidos na ditadura. O momento mais emblemático é quando, depois de tudo, ela responde para uma repórter que pergunta se não seria mais importante olhar para frente, um simples, mas potente, “não”. De sua maneira, Eunice também é uma heroína absurda, uma pessoa que segue lutando contra o

absurdo das circunstâncias de sua vida e faz disso sua forma maior de viver. A rememoração, nesse sentido, parece como força, tanto para Sísifo, quanto para Eunice, para seguir sua luta revoltada, ajudando na condução de sua vida de forma própria. Assim, a rememoração se torna uma ação fundamental para condução de uma *hybris* revoltada de uma revolução, tornando-se uma tarefa indispensável ao anão escondido no materialismo que vimos na tese 1.

A rememoração e a retomada contínua da luta é necessária para a reparação do sofrimento das gerações passadas e vencidas, para a realização de suas lutas. Enfim, para sua redenção. Para que isso aconteça, precisamos nos manter fiéis a essa forma de materialismo histórico, a uma visão da história como luta permanente entre os oprimidos e os opressores. A redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la (Löwy, 2005, p. 51). Conforme Camus também parte sua análise, deus aqui também está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às pessoas. E, seguindo o que falamos de co-existência e o cogito revoltado, o único messias possível é o coletivo. Essa rememoração não é apenas passiva, de contemplação, como estamos vendo, ela é ativa e se realiza no presente. Afinal, seguindo o exemplo da tese 1, ainda se trata de uma questão de ganhar o jogo de xadrez. Esse processo de rememoração também pode ser visto em *Em Busca do Tempo Perdido*. A obra toda é construída a partir da experiência da memória, que não é apenas um recurso narrativo, mas uma ontologia da existência e da arte para Proust. Nessa obra, a rememoração pode ser tanto um processo voluntário, marcado pelas tentativas conscientes do narrador de se lembrar da própria vida, quanto — e principalmente — um processo involuntário, que surge de forma inesperada e carrega consigo o sentido mais profundo e verdadeiro da experiência vivida. A memória involuntária explode no presente quando um objeto, sabor, som ou sensação desperta uma lembrança esquecida — e a faz reviver com intensidade emocional e sensorial total, como se o passado voltasse a existir no agora. Muito em vista disso, Proust constrói a narrativa como uma espiral, isto é, o tempo não avança linearmente. Em vez disso, os acontecimentos são revisitados, ressignificados, retomados de outros ângulos conforme a consciência do narrador amadurece. Isso cria uma estrutura em que o passado está sempre presente, mas de forma transfigurada pela memória e pela linguagem.

De certa forma, podemos dizer, assim, que a rememoração, em Proust, é ato de criação e de salvação. Ao lembrar, o narrador não apenas revive, mas recria o que foi vivido. Isso dá sentido à existência, porque permite que o tempo perdido se torne tempo recuperado — não no sentido de uma volta literal ao passado, mas de uma redenção estética e existencial. Podemos ver similaridades entre os atos Proust e Benjamin. Para ambos, a memória se torna o terreno

onde se pode romper com a lógica histórica dominante — seja ela a da banalidade do cotidiano burguês, em Proust, ou a da história dos vencedores, em Benjamin. Através de diferentes estratégias, os dois autores apontam para uma experiência do tempo não-linear, em que o passado irrompe no presente como possibilidade de salvação, verdade e sentido. Proust inicia sua busca diante da sensação de que o tempo é perdido — os anos se acumulam, os rostos mudam, o desejo fenece. No entanto, essa perda não é definitiva: ela guarda uma promessa de recuperação. O que foi vivido permanece latente, adormecido, pronto para se revelar sob certas condições — especialmente, pela memória involuntária. Já Benjamin parte da constatação de que a história tal como é contada apaga o tempo dos oprimidos. Mas afirma que é possível interromper o fluxo homogêneo do tempo histórico por meio de um tempo-de-agora. Em ambos os autores, há essa experiência privilegiada do tempo que se opõe a linearidade cronológica: em Proust, é o instante da memória sensível, em Benjamin, é o agora messiânico, o momento em que o passado e o presente se tocam e abrem um portal para a redenção.

Benjamin na Tese II diz que “nada do que já aconteceu deve ser considerado perdido para a história”. Esse é justamente o princípio da busca do tempo perdido de Proust. A célebre cena da Madeleine mergulhada no chá em Proust não é apenas um capricho nostálgico, trata-se de uma epifania, em que o passado emerge como uma experiência vivida no presente, com todo seu peso sensorial e afetivo. É o passado que salta para o presente sem aviso — como o “tigre salta no passado” de que fala Benjamin. Essa lógica é análoga à da constelação histórica trabalhada nas últimas teses de Benjamin: o tempo histórico só se revela verdadeiramente quando o passado entra em ressonância com o presente, criando uma imagem dialética, em que o tempo é comprimido, tensionado e iluminado. Para Benjamin, o tempo do progresso apaga os vencidos, constrói uma história a serviço dos dominadores. A alternativa é um tempo cheio de “fissuras”, onde o agora messiânico pode redimir os mortos e os esquecidos. A rememoração é uma forma de parar o tempo, de interromper a marcha cega do progresso. É preciso arrancar o passado das narrativas dominantes, prestar atenção às vidas esquecidas, aos instantes de rebeldia e verdade soterrados. Esse resgate é um ato de resistência.

Trata-se então, não de rechaçar o ato revolucionário, mas de trazer a ele o antigo caráter da *hybris* perdida, da revolta. Não se trata de, por exemplo, substituir Marx, mas de resgatar, na cultura revolucionária, os aspectos do passado portadores de força. O movimento revolucionário não tem sentido se se esquecer dos sonhos, das vontades e da presença dos que já foram. Da mesma forma, se esvazia igualmente se passar a usar os mesmos meios pelos quais luta contra, basta tomarmos o pensamento de Paulo Freire, “quando a educação não é libertadora, o sonho do oprimido é virar o opressor”. O movimento, então, deve ser o herdeiro

e o redentor de vários séculos de lutas e de sonhos de emancipação. A rememoração funciona assim, como uma recolocação de si em revolta na revolta e para a revolta. Uma recolocação de si no mundo histórico como já em curso, mas dessa vez não como a percepção de simplesmente jogado no mundo, mas como ser integrante do cogito revoltado herdeiro dos que já foram. Benjamin, como vemos, faz sua crítica voltada ao historicismo sempre ressaltando o que o materialista histórico haveria de saber discernir para não perder o rumo da locomoção da história. Benjamin então aceita a revolução como a forma de mudança, mas sem perder o gesto revoltado. Na verdade, ele propõe, de alguma forma, uma espécie de “revolução revoltada” como uma maneira de parar esse rumo contínuo do progresso que passa por cima de todos. Essa passagem do gesto revoltado à crítica da história marca o deslocamento do foco da ação para o tempo coletivo, sem que se perca, no entanto, a responsabilidade pessoal. A revolta é, nesses casos, uma forma de resistência contra o excesso — e é precisamente aqui que o conceito de *hybris*, em sua acepção clássica e trágica, se coloca com força: transgredir sim, mas com consciência, romper, mas sem anular, afirmar-se, mas sem ultrapassar o humano.

“Escovar a história a contrapelo” talvez seja a expressão que melhor ilustra esse movimento conjunto de Benjamin e Camus. É recusar em se juntar, de uma maneira ou de outra, a grandiosa procissão do progresso que continua, ainda hoje, a marchar sobre aqueles que jazem por terra. Esse gesto que propomos de “parar o tempo” é o oposto da perda da *hybris* moderna: não quer controlar o tempo, mas escutá-lo. A memória involuntária de Proust, o tempo-de-agora de Benjamin ou a percepção do absurdo de Camus não aparecem como violência, mas como epifania, que se transforma pela revolta em força criadora para a mudança. É por isso que ela pode ser pensada como modelo para uma revolta que não se perde no excesso — porque ela sabe reconhecer, no instante, o valor do que deve ser preservado. Se unirmos essas perspectivas, o que emerge é a possibilidade de uma revolta revolucionária — ou uma revolução revoltada — que não se deixe tomar pela *hybris*, mas que a assuma como risco e a mantenha sob controle ético e estético. Essa revolta é lucidamente revoltada, como em Camus, consciente de seus limites e daquilo que a justifica e politicamente atenta ao instante e a sua herança oprimida, como em Benjamin, capaz de interromper o tempo dos vencedores sem instaurar um novo império. É essa revolta que rompe o tempo — não para dominar o futuro, mas para ressignificar o presente, para libertar o passado do esquecimento e afirmar, com medida, o que merece continuidade — que se deve reaver. Aqui, a *hybris* não é anulada, é reconhecida como ponto constitutivo da ruptura, em seu traço vivem o orgulho, amor e as coisas fins e espirituais que a revolta revolucionária não deve perder de vista, mas não se perdendo em pura paixão, tampouco a perdendo em puro logicismo. Manter a *hybris* “na medida” é, então, o gesto fundamental da

revolta que não se trai.

### 3. Uma revolta revolucionária? Por uma ética da interrupção

O que se perde, então, no momento em que a revolta se transforma em uma certa revolução, quando o grito por dignidade vira máquina histórica, não é apenas um excesso — é um desvio imperceptível, um deslocamento de tom, um traço fino. É aí que se inscreve a *hybris*, não como grandiloquência, mas como quebra quase invisível da medida, ruptura da tensão original entre indignação e limite. Esse traço, uma vez perdido, precipita o que era força ética em logismo abstrato ou em fúria (*ménis*) sacrificial. Camus sente esse risco no momento em que a revolta, para realizar-se plenamente, começa a negar o próprio valor que a fundou. Benjamin o percebe na revolução que, ao se embriagar com o futuro, esquece os vencidos do passado. A obra de Albert Camus, sobretudo em *O Mito de Sísifo* e *O Homem Revoltado*, propõe uma estética da revolta que tem sido alvo de críticas e elogios. Sua defesa de uma revolta lúcida, limitada e consciente, embora profundamente ética, é frequentemente considerada demasiadamente estética, quase contemplativa, por críticos que exigem um engajamento mais direto com as estruturas materiais da opressão. No entanto, há algo de profundamente potente — e revolucionário — nesse gesto estético camusiano, especialmente quando o compreendemos como uma prática de cuidado do presente e de construção de um sentido comum, tal como ocorre em manifestações culturais insurgentes como a capoeira, cujo jogo performativo e poético não elimina o conflito, mas o transfigura.

Essa “revolta estética” encontra um paralelo simbólico no final da música *BB King* de Baco Exu do Blues<sup>7</sup>, bem como na sua conceitualização de “bluesman”, ou mesmo com o álbum *O menino que queria ser deus*, do Djonga, em que, após a explosão narrativa da violência e do caos social, restam apenas a percussão e o canto ancestral — uma espécie de retorno ao ritmo, ao corpo e à possibilidade de comunhão<sup>8</sup>. Tal como a capoeira, a revolta estética de Camus não pretende destruir, mas sim criar um espaço outro dentro do existente, um embrião de uma sociedade futura forjado no instante presente. No plano filosófico, essa forma de revolta estética pode ser compreendida como uma ética do cuidado: um cuidado com o mundo e com os outros

---

<sup>7</sup> A parte final da música a qual me refiro é: “1903, a primeira vez que um homem branco observou um homem negro. Não como um animal agressivo ou força braçal desprovida de inteligência. Desta vez, percebe-se o talento, a criatividade, a música. O mundo branco nunca havia sentido algo como o blues, um negro, um violão e um canivete. Nasce na luta pela vida, nasce forte, nasce pungente, pela real necessidade de existir.

<sup>8</sup> Quando me refiro à “explosão da narrativa de violência e caos social” quero me referir às músicas *Atípico* e principalmente a *Junho de 94*. A passagem para o que me refiro como “percussão e canto ancestral” falo das músicas *Corra* e principalmente *De lá*.

que não se esgota na denúncia do absurdo, mas que persiste, mesmo sem promessas transcendentais, em um compromisso com a dignidade. A vida consciente que emerge em *O Mito de Sísifo* — isto é, a vida que se reconhece absurda, mas não se rende ao niilismo — configura-se como uma forma de cuidado ético, uma “atenção ao agora” que recusa tanto a ilusão do progresso quanto a resignação ao passado. É nesse ponto que a crítica de Walter Benjamin à linearidade da história e seu conceito de tempo-de-agora dialogam profundamente com Camus. Como vimos, Benjamin afirma, em suas *Teses sobre o Conceito de História*, que a verdadeira revolução não é feita em nome do futuro, mas sim dos mortos, dos que foram silenciados pela história dos vencedores. Isso introduz uma dimensão ética à política, uma responsabilidade que se volta para trás — mas sem se fixar no passado como destino. É o que Benjamin chama de tradição revolucionária: a transmissão de um fogo, e não de cinzas. Há, nesse gesto, uma *desmedida na medida*, isto é, um rompimento da norma com o intuito de restaurar a justiça, sem que isso implique uma abdicação completa da responsabilidade ética.

Contudo, é preciso também evitar que esse retorno ao passado se transforme em melancolia paralisante ou paixão desmedida. A revolução que se faz apenas em nome do que foi, corre o risco de cair na nostalgia ou no ressentimento — tornando-se prisioneira de sua própria rememoração. Esse é o perigo que Camus reconhece, por exemplo, ao criticar Max Scheler em *O Homem Revoltado*: o homem do remorso, fixado na dor do passado, perde sua capacidade de agir no presente<sup>9</sup>. A memória deve, portanto, servir como combustível, não como prisão. A crítica à história monumental e à moral da culpa oferece uma chave para pensar uma revolta que não se faz contra o tempo, mas a partir do tempo. A revolta é feita como um instante carregado de possibilidade: um tempo criador. Ao afirmar a vida, mesmo em sua dor e em sua finitude, a revolta serve de fundamento para uma ética da ação afirmativa, para uma política da criação. Certamente podemos muito bem ver isso no tempo-de-agora benjaminiano e na revolta lúcida camusiana. O tempo-de-agora de Benjamin não é diferente da consciência do absurdo em Camus, ambos reconhecem o rompimento entre o tempo cronológico e o tempo ético, e ambos propõem um gesto que não espera nem promete, mas age. Essa revolta que cuida, esse presente intensificado, implica uma forma particular de *hybris*: não a *hybris* desmedida da arrogância trágica, mas uma *hybris* média, isto é, uma medida da desmedida que se torna

---

<sup>9</sup> Em Max Scheler, o homem ressentido é aquele que, incapaz de externalizar diretamente sua hostilidade ou impotência diante do outro, reprime tais afetos e os transforma em juízos morais distorcidos. Sobre isso, Camus fala: “o ressentimento foi muito bem definido por Scheler como uma auto intoxicação, secreção nefasta, em um vaso lacrado, de uma impotência prolongada. A revolta, ao contrário, fragmenta o ser e ajuda-o a transcender. Ela liberta ondas que, estagnada, se tornam violentas” (Camus, 2019b, p. 32).

princípio ético. Tal como Camus propõe, trata-se de uma revolta que “reconhece seus limites” — não para se conter, mas para permanecer fiel àquilo que a originou, o escândalo da injustiça e a exigência de sentido.

A revolta que permanece fiel a si mesma é aquela que consegue interromper o tempo — mas sem instaurar uma nova tirania do sentido. Ela é ruptura, mas não delírio, recusa, mas não negação total. Há nela a medida do instante, o suficiente para ferir o tempo, mas não para destruí-lo como categoria. É nisso que Benjamin e Camus se tocam: cada um propõe uma forma de insubmissão que não trai o que tenta preservar. Pensar uma “revolta revolucionária” é, assim, pensar uma forma de ruptura que mantém a *hybris* sob vigilância, que a reconhece como linha-limite. Manter a *hybris* na medida significa isso: romper sem se perder, avançar sem trair, criar sem se tornar tirano. É o instante interrompido de Benjamin, mas sem redenção plena; é a revolta de Camus, mas sustentada como gesto contínuo, não como projeto finalista. Essa revolta é forma, é ética, é política — e talvez seja, ainda hoje, nossa única chance de não repetir o erro trágico de todas as grandes promessas: o erro de ultrapassar o traço fino e esquecer, no meio do caminho, por que lutamos. Essa revolta — que poderíamos chamar de revolta revolucionária, ou ainda, mais precisamente, de uma revolta que guarda o traço da *hybris* na medida — não é fraca nem hesitante. Ao contrário, é justamente por se manter consciente da possibilidade de sua própria corrupção que ela se fortalece. O que a torna potente não é a totalidade do projeto, mas a fidelidade ao instante, ao gesto originário que diz “não” à injustiça, mas que se recusa a dizer “sim” ao assassinato ou à abstração redentora. Ela se move entre o tempo reencontrado de Proust — onde a memória não é recuperação de um dado, mas criação sensível de sentido — e o tempo interrompido de Benjamin, onde o agora é carregado de passado e de exigência, e entre ambos ressoa com Camus, para quem a revolta não quer destruir o mundo, mas impedir que ele continue a se degradar. Essa revolta é uma ética do limite — não no sentido de contenção conformista, mas no sentido trágico e lúcido daquilo que só pode permanecer justo se não ultrapassar a linha sutil do humano. Quando essa linha se rompe — seja pela *hybris* da razão totalitária, seja pela violência vingativa —, o gesto se perde de si mesmo, e o que era criação vira sistema, e o que era cuidado vira cálculo.

A “revolta revolucionária”, então, não é uma síntese de revolta e revolução como dois pólos fixos, mas um modo de tensão permanente, de vigilância contra a perda do traço. Ela não oferece a paz de um fim da história, nem a glória de um martírio. Oferece, no máximo, um tipo de fidelidade ao instante vivido, à dignidade do outro, à memória dos vencidos, à beleza que ainda se pode salvar. Ela sabe que o tempo não é uma linha a ser percorrida, mas um campo a ser reaberto. Que a justiça não é um sistema a ser imposto, mas um gesto a ser mantido. Por

isso, talvez, a verdadeira revolta revolucionária não se anuncie com trombetas, nem escreva sua história com maiúsculas. Ela se inscreve em instantes justos, gestos medidos, interrupções precisas. Ela sabe parar onde tantos quiseram continuar — e nisso está sua força. Porque o que se salva, no fim, é sempre esse traço fino. E quem sabe guardá-lo, mesmo no meio da ruína, ainda pode dizer: “aqui não se traiu.”.

## Conclusão

Este artigo buscou compreender o que se perde, o que pode ainda ser salvo e o que deve ser salvo no percurso que vai da revolta à revolução. A partir de uma leitura cruzada entre Albert Camus e Walter Benjamin, procuramos rastrear a linha tênue que separa a recusa ética da injustiça e a institucionalização dogmática da violência. Camus parte da experiência do absurdo para fundar uma filosofia da revolta: um “não” que preserva o “sim” à vida, à solidariedade, ao outro. Sua crítica radical ao totalitarismo revolucionário denuncia a traição do impulso original — o sacrifício do humano em nome de um ideal absoluto, o eclipse da dignidade em nome da História. Benjamin, por sua vez, enxerga na própria temporalidade da história uma armadilha. Contra a linearidade do progresso, propõe a irrupção da linearidade com o tempo-de-agora como momento de interrupção, memória e justiça. Sua teologia materialista não busca uma salvação transcendente, mas um gesto ético de rememoração dos vencidos, de fidelidade aos esquecidos da história. Ele propõe, assim, uma revolução que não avança sobre cadáveres em nome do porvir, mas que se ancora no passado irredento, na exigência silenciosa dos mortos.

Ambos os autores, ainda que por caminhos distintos, convergem na defesa de uma ética da medida e da memória. A revolta, para eles, não é um meio para instaurar um sistema, mas um fim em si mesma, afinal, é nela se manifesta a dignidade inviolável da existência humana. Camus propõe uma revolta estética, lúcida e criadora. Benjamin propõe uma revolta messiânica, silenciosa, retrospectiva, interrompedora. Em ambos os casos, trata-se de preservar o que chamamos aqui de “traço fino” da revolta — uma *hybris* ética, que afirma a liberdade sem negar o outro, que ultrapassa o limite com consciência do risco. Essa reflexão ganha corpo ao ser aplicada à literatura de Dostoiévski, especialmente em *Crime e Castigo*, e à representação audiovisual da série *Pátria*, onde vemos o drama real da perda do limite ético nos movimentos revolucionários. Tais exemplos revelam como a revolta, quando cede à fúria cega (*ménis*) ou à razão fria (*logismós*), perde sua medida, tornando-se tirania ou indiferença. A revolução, então, corre o risco de repetir o mal que pretendia combater, e, nesse processo, esquecer não apenas o outro, mas também a si mesma. Neste sentido, resgatar a revolta em sua dimensão ética e trágica

é mais do que um gesto teórico, é uma exigência política e existencial. O tempo exige uma nova escuta, não dos tambores da marcha triunfante, mas do murmúrio interrompido dos vencidos. A história precisa ser escovada a contrapelo, não apenas para compreender o que foi, mas para que ainda haja um porvir que não repita a catástrofe. Reafirmar a revolta é, portanto, um modo de resistir à barbárie disfarçada de progresso, e de sustentar, mesmo na noite mais escura, uma fidelidade àquilo que, embora vencido, ainda brilha — como as flores que voltam secretamente sua corola para o sol.

## Referências

BUBER, Martin. *Eu e tu*. Décima edição. São Paulo, SP: Centauro editora, 2006.

CAMUS, Albert. *A Queda*. Oitava edição. Rio de Janeiro, RJ: Editora Record, 2017.

\_\_\_\_\_. *O mito de Sísifo*. Décima quarta edição. Rio de Janeiro, RJ: Editora Record, 2018a.

\_\_\_\_\_. *O homem revoltado*. Décima segunda edição. Rio de Janeiro, RJ: Editora Record, 2018b.

CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade, gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Primeira edição. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita editora, 2021.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. Primeira edição. São Paulo, SP: Editora Martin Claret Ltda, 2019.

\_\_\_\_\_. *Os demônios*. Primeira edição. São Paulo, SP: Editora Martin Claret Ltda, 2020.

\_\_\_\_\_. *Irmãos Karamázov*. Terceira edição. São Paulo, SP: Editora 34, 2012.

FOGEL, Gilvan. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor, Uma leitura de Da visão e do enigma em Assim falava Zaratustra de Frederico Nietzsche*. Primeira edição. Rio de Janeiro, RJ: Mauad Editora Ltda, 2010.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio, uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Primeira edição. São Paulo, SP: Boitempo editorial, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Primeira edição. São Paulo, SP: Companhia das letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra*. Sétima edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. Quarta edição. Rio de Janeiro, RJ: Editora Nova Fronteira, 2016.

DE MATOS, Gregório. A inconstância das coisas do mundo. Disponível em <https://literaturamorte.wordpress.com/2016/06/29/a-inconstancia-das-coisas-do-mundo/>

AINDA ESTOU AQUI. Direção: Walter Salles. Produção: Maria Carlota Bruno, Rodrigo Teixeira, Martine de Clermont-Tonnerre. Rio de Janeiro: RT Features, VideoFilmes, Mact Productions, Arte France Cinéma, Conspiração Filmes, Globoplay, 2024. Disponível na Globoplay.

PÁTRIA. Direção: Félix Viscarret, Óscar Pedraza. Espanha: HBO Europe, 2020. Disponível na HBO Max.

BB King. Intérprete: Baco Exu do Blues. Compositor: : Baco Exu do Blues. *In*: BLUES- MAN. São Paulo, SP: EAEO Records, 2018. Faixa 9 (3 min. 29s.).

DJONGA. O menino que queria ser deus. Djonga. Belo Horizonte, MG: Ceia, 2018. 1 CD (39min. 33s.)

Recebido em: 03/01/2026.

Aceito em: 02/03/2026.