

CAMUS E OS ANTIGOS

Organização

Markus Figueira da Silva

Alice Bitencourt Haddad



CAMUS E OS ANTIGOS

Organização

Markus Figueira da Silva
Alice Bitencourt Haddad

Natal

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Chefe do Departamento de Filosofia

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Dax Moraes

Vice-coordenador do PPGFil

Vincenzo Ciccarelli

Editora PPGFIL/UFRN

Conselho Editorial Interno

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Cinara Maria Leite Nahra

Daniel Durante Pereira Alves

Eduardo Aníbal Pellejero

Markus Figueira da Silva

Oscar Federico Bauchwitz

Conselho Científico Internacional

Jelson Roberto de Oliveira (PUC-PR)

Marcia Zebina (UFG)

Maria das Graças de Moraes Augusto (UFRJ)

Mario Teodoro Ramirez Cobián (Univ. Michoacana de San Nicolas de Hidalgo)

Olimar Flores Júnior (UFMG)

Olivier Feron (Univ. de Évora)

Paula Fleisner (Univ. de Buenos Aires)

Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid)

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.

Camus e os Antigos / organizadores: Markus Figueira da Silva, Alice Bitencourt Haddad. – Natal, RN : UFRN, 2022.
96 p.

ISBN 978-65-995185-2-2

Originalmente apresentado no Seminário Camus e os Antigos, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (UFRN), em novembro de 2013.

1. Albert Camus, 1913 - 1960. 2. Camus e os Antigos – Seminário - UFRN. 3. Filosofia. 4. Literatura. I. Silva, Markus Figueira da. II. Haddad, Alice Bitencourt. III. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 13

Bibliotecário: Heverton Thiago Luiz da Silva – CRB 15/710

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	5
ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE A GNOSE CAMUSIANA	
Monalisa Carrilho de Macedo	7
CAMUS E O "ESTRANHO GOZO" DE EPICURO	
Markus Figueira da Silva	14
PLATÃO SOB O SOL DE MEIO-DIA: BREVE ENSAIO SOBRE CAMUS E A CAVERNA	
Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira.....	21
PALAVRA E AÇÃO: <i>OS JUSTOS</i> DE CAMUS INTERPRETADO POR UMA LEITORA DE PLATÃO	
Alice Bitencourt Haddad	28
OS GREGOS, GRANDES AVENTUREIROS DA INTELIGÊNCIA	
Antonio Carlos Luz Hirsch.....	40
CAMUS E TUCÍDIDES: O ETERNO RETORNO DA HISTÓRIA	
Maria de Fátima Sousa e Silva	60
CAMUS E A HERANÇA MEDITERRÂNEA	
Edrisi Fernandes	82

APRESENTAÇÃO

No ano de 2013 foi comemorado o centenário de aniversário do filósofo e escritor franco-argelino Albert Camus. A Professora Maria das Graças de Moraes Augusto nos procurou e propôs fazermos um pequeno evento para celebrarmos também esta data tão importante. A ideia era reunirmos os pesquisadores do Pragma/UFRJ e alguns pesquisadores do PPGFIL/UFRN, além de uma convidada especial, a Professora Maria de Fátima Souza e Silva do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

O Seminário *Camus e os Antigos* aconteceu em Natal entre os dias 6 e 8 de novembro de 2013, no Auditório D do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN. Teve a promoção conjunta do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN e do Programa de estudos em Filosofia Antiga da UFRJ e o apoio do Zétesis – Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Tradição da UFRRJ. A Comissão Organizadora foi composta pelos seguintes professores: Admar Almeida da Costa (UFRRJ), Antonio Carlos Hirsch (UFRJ), Alice Bitencourt Haddad (UFF), Maria das Graças de Moraes Augusto (UFRJ) e Markus Figueira da Silva (UFRN). Foram três dias de inúmeras atividades e a maioria dos trabalhos apresentados será agora disponibilizada no volume que a Editora do PPGFIL/UFRN traz à luz.

Em “Algumas observações sobre a gnose camusiana”, Monalisa Carrilho de Macedo apresenta as relações entre Camus e o gnosticismo, defendendo a presença da cosmovisão gnóstica em suas obras, ainda que de maneira não declarada.

Markus Figueira da Silva parte do destaque dado por Camus, em *O Homem Revoltado*, a Epicuro como um pensador de transição entre um mundo em que a natureza ocupava um lugar central e um mundo considerado a partir de valores dicotômicos, expresso na luta entre o bem e o mal. Teria o pensamento epicurista ainda o frescor do naturalismo, como sustenta Markus em “Camus e o ‘estranho gozo’ de Epicuro”, aproximando os dois pensadores em sua recusa do destino e da dor no enfrentamento da vida.

Com a proposta de problematizar a associação que Camus faz entre Husserl e Platão em *O Mito de Sísifo*, como pensadores que esconderam o absurdo, Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira, em “Platão sob o sol de meio-dia: breve ensaio sobre Camus e a caverna”, relê conosco a imagem do livro VII da *República*, mostrando passo-a-passo como a descrição do movimento de saída e retorno à caverna está impregnada do espírito do absurdo.

Também com a *República* como pano de fundo de sua reflexão, Alice Bitencourt Haddad, em “Palavra e ação: *Os Justos* de Camus interpretado por uma leitora de

Platão”, explora o contraste presente na peça entre o anseio por justiça, por meio da libertação do despotismo, e o questionamento em torno dos limites que sua efetivação enseja. O mesmo embate, conforme a autora, é suscitado também pela leitura do diálogo platônico.

Antonio Carlos Luz Hirsch se dedica a examinar o epíteto atribuído por Camus aos gregos, que dá o título de seu capítulo: “Os gregos, grandes aventureiros da inteligência”. Oferece, para isso, uma leitura do ensaio “Sur une philosophie de l’expression”, em que Camus analisa as teorias de Brice Parain sobre o problema da linguagem, posicionando-se com relação às teses do autor, bem como relação ao modo como os gregos desdobraram a questão.

Em “Camus e Tucídides: o eterno retorno da História”, Maria de Fátima Sousa e Silva aponta as semelhanças entre as narrativas sobre a peste nos dois autores (em *A peste* e *História da Guerra do Peloponeso*, respectivamente) – como o elogio da experiência e da observação e o contexto da guerra expansionista por Atenas e pela Alemanha, por exemplo –, bem como suas diferenças – tais como a preocupação filosófica universalista de Camus em contraposição ao discurso imediatista e interessado politicamente de Péricles, e a grandiosidade da Atenas retratada como uma cidade de luxo e cosmopolita em oposição a Oran e sua simplicidade, com seus habitantes que se dedicam a trabalhar para ganhar dinheiro com curtos intervalos para breves prazeres. A autora analisa ainda, em riqueza de detalhes, a maneira como os dois narradores ilustram a vida da cidade com a peste e com a morte.

Finalizando o volume com a crítica do colonialismo por Camus, a partir do caso particular da Argélia, Edrisi Fernandes, em “Camus e a herança mediterrânea”, apresenta a concepção camusiana de que está no gênio mediterrâneo, como fruto do encontro entre Oriente e Ocidente, a vida, a força, a capacidade de transformação e de resgate da condição humana.

ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE A GNOSE CAMUSIANA

Monalisa Carrilho de Macedo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Dia primeiro de maio de 1954. Camus está na Grécia e escreve em seu caderno:

Bem cedo pela manhã, saída para a Argólida. Costa do golfo coríntio. Uma luz dançante, aérea, contente, inunda o golfo e as ilhas ao largo. Paramos um momento na borda da falésia, e toda a imensidão do mar diante de nós, presenteada numa única curva onde nós bebemos a luz e o ar com grandes goles. Após uma hora de estrada eu estou literalmente inebriado de luz, com a cabeça cheia de cacos e gritos silenciosos, e, no meio do coração, uma alegria enorme, um riso interminável, riso do conhecimento; depois disso qualquer coisa pode acontecer e tudo é permitido¹.

O júbilo do conhecimento, o silêncio e o riso, o mar e a luz, foi exatamente essa a atmosfera que me envolveu ao começar esse trabalho. O impacto de releitura de Camus me atingiu como um soco, quando abri ao acaso meu exemplar adolescente do Círculo do Livro de Núpcias, O Verão e me deparei com frases como “o espetáculo de uma beleza onde, apesar de tudo, morrem os homens”². Ou “que harmonia mais legítima pode unir o homem à vida do que a dupla consciência de seu desejo de duração e de seu destino de morte?”. Isso e tanto mais. Confesso que tive dificuldade de aportar no capítulo acadêmico sobre a gnose que tinha escolhido, por ser tão acadêmico, técnico, quase árido não se tratasse de Camus. A sorte foi a Gnose. Lembrei do belíssimo ensaio de Jacques Lacarrière sobre os Gnósticos e também reli. O que vou tentar dividir com vocês agora é o resultado do prazer dessas releituras. O meu fio de Ariadne foram as ressonâncias que iam surgindo entre Camus e os Gnósticos, bem além da monografia. Silêncio e Abismo. Natureza e história. Revolta e limite. Poder e transgressão. Lucidez e ebriedade. Sízíguas. Pronúncia incômoda: si-zí-gias. Talvez comece por aqui.

Na cosmologia gnóstica, no início havia o Silêncio ou Abismo, éon fonte de todos os éons que alguns chamavam Deus. Ele cria uma Díade ou Sízígia, Espírito e Verdade que vão criar o Verbo e a Vida. Verbo e Vida vão engendrar, por sua vez, Homem e

¹ CAMUS, A. *Carnets III*. Paris: Gallimard, 1989, p. 162-163.

² CAMUS, A. *Núpcias, O Verão*. São Paulo: Círculo do Livro, 1981, p. 48.

Igreja. Espírito e Verdade emanam ainda dez éons formando uma década, enquanto Homem e Comunidade engendrarão, por sua vez, doze éons formando uma dodécada. A reunião de todos esses éons constitui a Plenitude que na linguagem de Valentino é o Pleroma³.

Essa curiosa cosmogonia Camus chama de “quermesse metafísica”, tanto na monografia quanto n’*O Homem Revoltado*⁴. Quermesse que evoca festa, uma certa desordem e uma celebração. Poderíamos dizer que Helenismo e cristianismo formam a sizígia de onde saiu o gnosticismo. “Uma reflexão grega sobre temas cristãos”⁵, diz Camus da Gnose. Ou ainda, referindo-se ao pleroma de Valentino, “O pleroma que Valentino coloca entre Deus e o mundo é, na verdade, um olimpo cristão. Pelo menos cristão em intenção embora grego de forma e imaginação”⁶.

No plano metafísico, a Gnose coloca os problemas de modo cristão e os resolve em fórmulas gregas⁷. O Homem é irremediavelmente dono de seu destino, eis a esperança helenística. A salvação se aprende, e essa relação entre conhecimento e salvação é o cerne da solução gnóstica.

Tratando ainda da presença do Helenismo e Cristianismo na Gnose, Camus insinua uma espécie de diálogo de surdos, onde as duas correntes “teriam se encontrado sem conseguir se assimilar, justapondo os temas mais heteróclitos”: alguns temas gregos (platônicos), como a emanção das inteligências do seio da Divindade, o sofrimento dos espíritos distantes de Deus e presos à matéria; as noções gregas de limite, de ordem e de harmonia, tanto num ponto de vista moral quanto estético, são exemplificadas na gnose por Sophia, tendo que voltar para o seu lugar de origem para reencontrar a paz⁸. O papel de Sophia é central. Vejam o que diz a *Pistis Sophia*:

³ O texto de Jules Doinel sobre a Gnose de Valentino foi muito útil na elaboração deste resumo. DOINEL, J. S. *La Gnose de Valentin*. Disponível em: <<http://www.paganguild.org/aubeseptiemelune/gnose/gnose-valentin.htm>>.

⁴ “[...] Dans l’après-midi Épidaure où la fête du 1er mai a amené une kermesse de joyeux Grecs. [...] L’heure ici encore est parfaite.” (01/05/1954); cf. CAMUS, 1989, p. 163.

⁵ CAMUS, A. *Essais*. Paris: Gallimard, 1977, p. 1250.

⁶ *Ibid.*, p. 1259.

⁷ *Ibid.*, p. 1251.

⁸ “Segundo Valentin, Sophia tinha caído no caos; ela pairava sobre os elementos da criação, a água e as matérias, o abismo e as trevas; ela não caía no abismo por causa do germe de luz que havia nela. Não podendo elevar-se para perto de sua mãe, se o pensamento divino não descia para a matéria, ela não o transformava, mas comunicava ao caos o movimento ou esta alma do mundo que lhe dá vida e ação. Da massa que a envolvia, ela formou, elevando-se, a cúpula celeste; todavia, apesar de seus esforços, ela não pode romper seus vínculos com a matéria; o

A Fiel Sabedoria, Sophia, tendo elevado os olhos para esses esplendores infinitos, desejou ardentemente elevar-se até eles; mas os arcontes, invejosos e irritados por ela ter concebido esse pensamento ambicioso, a jogaram nas trevas. Desgarrada, perdida nessas regiões desoladas, ela implorou a luz, pedindo-lhe que ajudasse com sua vontade soberana para voltar para o lugar de onde havia sido banida. Nesses impulsos de saudades e de amor desta claridade inefável cuja visão lhe foi tirada, ela lhe dirige treze cânticos que, pelo sentido e intenção na qual são recitados, se assemelham a um igual número de salmos de David escolhidos entre os que melhor combinam com sua situação⁹.

Mas a história não termina aí. Camus, baseado nos textos clássicos sobre a gnose de Matter e, sobretudo, de De Faye, desenvolve os infortúnios de Sophia: quando conseguiu ver Deus e percebeu que ele havia criado sozinho, tentou fazer a mesma coisa, por orgulho e inveja. O máximo que conseguiu foi um ser informe, e ela se encheu de dor, temor e desespero. Mas Deus teve pena dela e criou um princípio, Horos ou Limite, que recolocou Sophia no seu lugar. Um demiurgo cria então o cosmos e, usando as paixões de Sophia, cria os homens. Estes se dividem em três categorias, segundo seu grau de consciência: os espirituais (gnósticos), os materiais e os psíquicos, seres intermediários, que oscilam entre a vida grosseira dos sentidos e as preocupações mais elevadas da alma. Todos trazem a marca das paixões de Sophia, temor, ignorância e dor. Daí a necessidade de redenção. A moral de Valentino está assim totalmente ligada à cosmologia: somos frutos das errâncias de Sophia e, por causa disso, não há liberdade. Só será salvo quem tomar consciência de sua origem, os espirituais ou gnósticos.

Voltando às influências, temos então, do lado grego, limite, beleza e harmonia. Do Cristianismo, o Gnosticismo tomou o essencial de seus dogmas, o problema do Mal e a Salvação, mas também “um estado de espírito e uma orientação”¹⁰.

sentimento do fardo que castigava seu corpo, mostrou-lhe seu desatino. Ela desejou se levantar; grandes esforços a devolvem a seu lugar original. Ela nunca tinha pertencido ao pleroma; ela não entrou nele, mas chegou a uma região média, onde recebeu uma luz mais pura, onde se desapegou inteiramente de seu corpo.” (MATTER, J. *Histoire critique du Gnosticisme*. Paris, 1828. t. 2, p. 139). Cf. PISTIS SOPHIA. *Le livre de la fidèle sagesse*. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/apocryphes/pistissophia.htm>>.

⁹ DULAURIER. Sur le manuscrit copte-thébain intitulé *La Fidèle Sagesse*, et sur la publication projetée du texte et de la traduction française de ce manuscrit. *Journal asiatique*, Paris, 4e série, t. 9, p. 534-548, 1847. Ver p. 540.

¹⁰ CAMUS, 1977, p. 1265.

Além de Helenismo e Cristianismo, Camus aponta também três outras influências incidentes: os Mistérios, Fílon de Alexandria e algumas especulações orientais, em particular o zoroastrismo¹¹. O caso de Fílon é interessante porque além de enumerar alguns temas que lhe eram caros e presentes no gnosticismo (o Ser supremo como berço de luz que irradia pelo universo, a luta da luz e das trevas pra dominar o mundo, etc.)¹², Camus coloca duas observações de Fílon sobre a necessidade de purificação para poder receber na alma os segredos e guardá-los para sempre¹³. Ele diz, citando Fílon: “que os homens limitados se retirem, com os ouvidos tapados. Nós transmitimos mistérios divinos àqueles que receberam a iniciação sagrada, àqueles que praticam uma piedade verdadeira, que não estão acorrentados pelo vão aparato das palavras ou prestígio dos pagãos”¹⁴. Quando passa à conclusão do capítulo sobre os gnósticos, Camus repete uma passagem de Jean Guitton que é realmente um luminoso resumo da sensibilidade gnóstica:

Ao invés de atos eternos de vontade divina, dramatizações pontuais ou iniciativas apaixonadas; os erros substituindo as causas; no lugar da união de duas naturezas na pessoa do Cristo encarnado, a dispersão das parcelas divinas na matéria; ao invés da história, uma sequência de atos sem nexos; o acasalamento do carnal e do espiritual; e, para resumir, ao invés da distinção entre eternidade e tempo, um tempo saturado de influências eternas e uma eternidade atravessada, escandida por tragédias¹⁵.

Pacto com o imediato, o presente e a presença que não deixam de ressoar familiarmente ao leitor de Camus.

Essa monografia foi escrita quando ele tinha 23 anos. Até o absurdo acidente de carro que o matou, 23 anos depois, os temas gnósticos permaneceram insistentemente presentes em suas obras, silenciosamente, na maioria das vezes, mas presentes sempre. Sua simpatia pelo pensamento libertário, a aversão aos partidarismos, desconfiança da história, lucidez e senso do limite não deixam de ter ressonâncias gnósticas.

¹¹ Matter acrescenta a kabala a essas influências: “eu pude constatar as ligações que existiram entre o zoroastrismo, a kabala e o platonismo judaico de Alexandria a fim de mostrar que essas doutrinas foram realmente as mães da gnose.” (MATTER, 1828, p. xi). Cf. CAMUS, 1977, p. 1266-1267.

¹² Ibid., p. 1266-1267.

¹³ Ibid., p. 1265.

¹⁴ Ibid., p. 1266.

¹⁵ “Tempo e Eternidade em Plotino e Santo Agostinho”, II, 1, 27 apud CAMUS, op. cit., p. 1267.

Vou tentar aproximar, rapidamente, três desses temas: o silêncio, a história e, para terminar, o tema do estrangeiro.

No início era o Silêncio...

*No início era o SILÊNCIO, Éon eterno, fonte dos Éons,
invisível silêncio, inomeado, inefável.*

(Jules Stany Doinel, La Gnose de Valentin)

Camus foi profundamente marcado pelo silêncio de sua mãe, surda e praticamente muda¹⁶. O silêncio está sempre presente, ora como um fardo, ora como uma saída. Como estamos jogados num mundo que julga constantemente (já era naquela época, o que dizer de hoje, tempo em que todo o mundo julga, pensa escolher, avalia, confortando-se na ilusão de gozar da liberdade a cliques de “curtir” ou “descurtir”?) ou, como diz Paul Audi, o mundo virou o teatro de um julgamento permanente, a plataforma de um processo universal, por isso não basta pensar em termos de sociedade do espetáculo, mas pensar também que o próprio espetáculo é um teatro do julgamento¹⁷.

*Respirar é julgar. É certamente falso dizer que a vida é uma escolha perpétua. Mas é verdade que não dá para imaginar uma vida privada de toda escolha. Desse simples ponto de vista, a posição absurda, em ato, é inimaginável. Ela é inimaginável também em sua expressão. Toda filosofia do não-significado vive numa contradição pelo próprio fato de se exprimir. Ela dá por isso um mínimo de coerência à incoerência, ela introduz consequência no que, segundo ela, não deveria ter sequência. Falar repara. A única atitude coerente fundada no não-significado seria o silêncio, se ele não significasse também. O absurdo perfeito tenta ser mudo...*¹⁸

Em Basílides, também, o silêncio é central, e, para Lacarrière ele é o coração do ensino gnóstico: silêncio é uma das formas mais nítidas – e difíceis – de combater a ilusão do mundo. “Porque esse silêncio não é somente o contrário do barulho, a cessação da palavra; ele deve ser também um meio de suscitar, no discípulo, um aumento de consciência, uma carga de pensamento, como um suplemento da

¹⁶ REY, P.-L. La lente conquête d’une langue. *Le Point*, Paris, oct.-nov. 2013. Hors-série, Les Maîtres-Penseurs, Albert Camus, La Revanche. p. 54.

¹⁷ ENTRETIEN avec Paul Audi. *Le Point*, Paris, oct.-nov. 2013. Hors-série, Les Maîtres-Penseurs, Albert Camus, La Revanche. p. 30.

¹⁸ CAMUS, A. *L’Homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951. (Éd. Numérique). p. 19-20.

alma”¹⁹. “Aos barulhos do mundo, às ondas efêmeras das palavras, à matéria sonora e enganadora do universo, opor-se-á essa espécie de antimatéria que se torna então o silêncio do homem”²⁰. ”

História

*A medida do homem?
O silêncio e as pedras mortas.
Tudo o mais pertence à história.*

(Núpcias, “O deserto”, p. 46)
A história é um terreno infértil onde a urze não nasce. Contudo, o homem de hoje escolheu a história; e não podia nem devia dela desviar-se. Mas, em vez de utilizá-la em benefício próprio, consente, cada dia um pouco mais, em ser-lhe escravo. É então que o homem trai Prometeu, esse filho de pensamentos ousados e de alma livre. É então que retorna à miséria dos homens, que Prometeu desejou salvar. Eles olhavam sem ver, ouviam sem escutar, semelhantes às figuras dos sonhos... (O Verão, p. 87).

Os gnósticos, justamente, não escolheram a história. Nem as instituições, nem o poder. Provavelmente por isso se dispersaram, condenados às singularidades, ao particular, aos acidentes. Lacarrière: “os gnósticos sempre pregaram a insubmissão a toda espécie de poder, cristão ou pagão [...] todas as instituições, todas as leis, religiões, igrejas, poderes são piadas, armadilhas e a perpetuação de um engodo milenar”²¹.

O Estrangeiro

Jacques Lacarrière²²: “É a estranheza fundamental do homem que levou os gnósticos a refletirem sobre sua origem e seu estatuto terrestre”. Em francês a proximidade de *étranger* com *étrangeté* faz que um ande sempre ao lado do outro, o estranho é o outro, o de lá, o estrangeiro. O sentimento de não pertencer, de não ser daqui nem, em última instância, de lugar nenhum, é o exílio próprio à condição humana no gnosticismo. Como diz Lacarrière,

¹⁹ LACARRIÈRE, J. *Les gnostiques*. Paris: Gallimard, 1973, p. 73.

²⁰ LACARRIÈRE, loc. cit.

²¹ LACARRIÈRE, 1973, p. 32.

²² *Ibid.*, p. 33.

*Seu desenraizamento não é geográfico mas planetário. E tratá-los – como foram – como estrangeiros no sentido cívico ou político do termo só podia ser um ridículo mal-entendido, como dar a um marciano ou qualquer outro extraterrestre um visto de residência temporária*²³.

A tentação de se expatriar do mundo precisa ser cotidianamente recusada. Camus fala disso em algum lugar do Verão. Não lembro onde. E ele também diz “Não existe pátria para quem desespera e, quanto a mim, sei que o mar me precede e me segue, e minha loucura está sempre pronta”²⁴.

Há sempre uma paisagem e, nela, alguém, como um pontinho preto na imensidão. A paisagem fica, o ponto se apaga. O mar me precede e me segue, como o sol do meio-dia, que sempre virá. Camus nos marca até hoje com seu sol que ilumina mais do que aquece. Personagem indescritível da Paisagem de nossos Mediterrâneos medos.

Obrigada, Albert!

²³ LACARRIÈRE, loc. cit.

²⁴ “O mar bem perto” em CAMUS, 1981, p. 126.

CAMUS E O "ESTRANHO GOZO" DE EPICURO

Markus Figueira da Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

O capítulo II do livro *O Homem Revoltado* começa com uma definição acerca da revolta metafísica, que é um dos conceitos fundamentais desta obra de Albert Camus: "A revolta metafísica é o momento pelo qual um homem se insurge contra a sua condição e contra a criação. Ela é metafísica porque contesta os fins do homem e da criação"¹. Com o fito de esclarecer esta definição, Camus passa a fazer uma espécie de genealogia dos modelos que delinearão, desde os gregos antigos, a *revolta metafísica*. No subcapítulo intitulado "Os Filhos de Caim" encontra-se o início dessa genealogia, que começa com a análise do Mito de Prometeu nas primeiras teogonias². Segundo Camus, Ésquilo constrói uma "dolorosa e nobre imagem do rebelde", "o maior mito da inteligência revoltada". E ele completa: "o inesgotável gênio grego... soube dar o seu modelo à insurreição"³. Nota-se que um dos traços característicos dessa história revoltada é a luta contra a morte. Esta luta, contudo, precisa ser entendida não como temor à morte, mas como afirmação da vida. Antes do cristianismo, a própria noção de deus tinha um outro sentido. Prometeu, um semideus, um condenado, se revolta contra Zeus, e como mostra Camus: "trata-se de um acerto de contas particular, de uma contestação sobre o bem, e não uma luta universal entre o mal e o bem"⁴. Neste momento ainda não se poderia vislumbrar o maniqueísmo, a noção de culpa também não havia se entranhado no coração dos homens e a moral de rebanho ainda estava por ser disseminada. Percebe-se que o que interessou a Camus foi entender essa transição de um mundo em que os homens acreditavam em primeiro lugar na natureza, da qual faziam parte, para um mundo pensado a partir de valores dicotômicos, no qual encontra-se a contraposição da ideia de inocência em relação à culpa, que faz com que a análise da história seja reduzida à luta entre o bem e o mal. Tendo em vista este momento de transição, Camus situa o início da construção de uma linguagem própria da *revolta* no período helenístico, onde se destacam aqueles que ele denominou "pensadores de

¹ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. São Paulo: Record, 1997, p. 39.

² *Ibid.*, p. 44.

³ CAMUS, loc. cit.

⁴ *Ibid.*, p. 45.

transição"⁵, dentre os quais ele nomeia expressamente Epicuro (séc. IV-III a. C.) e Lucrécio (séc. I a. C.). Por quê?

É preciso, em primeiro lugar, entender que autores cristãos construíram uma imagem distorcida de Epicuro e do seu principal discípulo latino, Lucrécio, forjando uma interpretação tendenciosa de todo o pensamento epicurista, na qual se omitiu por muito tempo a importância que teve neste período de transição entre o mundo greco-romano e o cristão. É preciso insistir neste esclarecimento, dado que este pensamento naturalista, que elegeu o prazer como bem primordial e que buscou combater os temores à morte e aos deuses, foi negado, difamado e sentenciado ao esquecimento, restando dele poucos textos que foram aos poucos sendo retomados, a partir sobretudo do renascimento, e cuja real importância o pensamento contemporâneo tem se esforçado para compreender. Pode-se agora encontrar nos autores da nossa época a reconstrução do pensamento epicurista a partir de problemas que eles enfrentam nas suas pesquisas acerca da história do pensamento antigo. Por isso manifesta-se aqui o interesse de entender a interpretação camusiana deste pensamento. Qual a estranheza de Epicuro, ou ainda, que estranho gozo é esse que Camus atribui a Epicuro e aos epicuristas? Teria Epicuro e, por conseguinte, Lucrécio, definido este estranho gozo?

Epicuro definiu a filosofia como um saber (*tékhnē*) em torno da vida⁶, e a vida é, prioritariamente, um constante exercício de afirmação de tudo o que fortalece, constitui e dá prazer ao homem. Podemos perceber a reverberação desta compreensão de vida associada ao prazer no seguinte trecho da obra *Núpcias, o Verão*, de Camus:

*Gosto imensamente desta vida e desejo falar sobre ela com liberdade: dá-me o orgulho de minha condição de homem. No entanto, já me foi dito várias vezes: não há nenhum motivo para estar orgulhoso. Mas creio que há muitos: este sol, este mar, meu coração saltando de juventude, meu corpo com sabor de sal e o imenso cenário onde a ternura e a glória se reencontram no amarelo e no verde. É para conquistar tudo isso que preciso aplicar minha força e meus recursos. Tudo aqui me deixa intacto, não abandono nada de mim mesmo, não me revisto de máscara alguma: basta-me aprender pacientemente a difícil ciência de viver, que equivale muito bem a todo savoir vivre dos que tentaram desiludir-me.*⁷

⁵ Ibid., p. 46.

⁶ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 237.

⁷ CAMUS, A. *Núpcias, o Verão*. São Paulo: Nova Fronteira, 1979, p. 13-14.

O que mais chama a atenção nessa passagem é a afirmação do valor fundamental da vida, do prazer que resulta de uma comunhão com a natureza. Trata-se da satisfação de viver de acordo com a natureza, como já disse Epicuro, uma vida *katà phýsin*, onde tudo o que se busca são momentos de gozo que alegram o corpo e formam a memória dos prazeres que dão alento à alma. Uma economia dos desejos que enseja o equilíbrio, ou bem-estar (*eustátheia*) do corpo e a imperturbabilidade (*ataraxía*) da alma. Mesmo numa época de transição, como aponta Camus, há no pensamento epicurista o frescor de um naturalismo mais próximo dos pré-socráticos do que do estoicismo e muito menos do neoplatonismo. Há todo um esforço de valorização da vida no momento presente, no aqui e agora, que acaba por afastar qualquer tipo de teleologia.

Não há um *télos* posto para fora da vida, todavia há um limite natural, intransponível, e do qual temos absoluta convicção. Este limite é a morte. Entretanto, durante o tempo em que se vive, há uma angústia e uma tristeza inevitáveis quando se pensa na morte como algo a ser temido. Nas palavras de Camus, "a terrível tristeza de Epicuro nasce, sem dúvida, de uma angústia de morte que não é estranha ao espírito grego"⁸. De fato, Epicuro evidencia que a angústia existe e é perturbadora, mas adverte que o tormento que se apossa da alma é consequência da ignorância em relação à natureza. A angústia é um estado da alma fragilizada, assolada por fantasias, que são efeitos de temores, de preocupações infundadas. Diz Epicuro: "quando te angustias com as tuas angústias, te esqueces da natureza. A ti mesmo impões infinitos desejos e temores"⁹.

Camus escolhe uma Sentença Vaticana para mostrar a clareza do pensamento de Epicuro a respeito da morte. Este esclarecimento é o que motiva o sentimento de revolta em relação à finitude humana. O filósofo nada pode em relação à morte e, por isso, "a morte não é nada em relação à nós". O que então podemos fazer? Camus cita Epicuro: "Podemos nos precaver contra toda espécie de coisas; mas no que concerne à morte, continuamos como os habitantes de uma cidadela arrasada" (S.V. 31)¹⁰.

E Lucrécio define o que é a natureza das coisas, substâncias, desfazendo toda e qualquer ilusão que se possa ter em relação à permanência indefinida dos corpos e dos mundos. Camus cita Lucrécio: "A substância deste vasto mundo está reservada para a morte e para a ruína"¹¹.

Camus chama a atenção para a fluidez da vida no limite finito da existência de cada coisa e de cada um de nós. Esta ideia faz lembrar do final de *O Estrangeiro*,

⁸ CAMUS, 1997, p. 46.

⁹ D. L., p. 244.

¹⁰ CAMUS, loc. cit.

¹¹ CAMUS, loc. cit.

quando o padre pergunta a Mersault o seguinte: "Não tem então nenhuma esperança e consegue viver com o pensamento de que vai morrer todo por inteiro?", e ele responde: "Sim!"¹².

Os epicuristas não projetaram qualquer esperança, qualquer reação à morte. Eles inverteram o foco do pensamento. Não é a morte que deve ocupar o pensamento dos homens, ou os preocupar. É sim a vida que se faz a cada dia, como um novo recomeço. Revoltar-se contra a condição de mortal é afirmar a vida como possibilidade presente, absurda, única e real. Camus encontrou neste pensamento indícios da *revolta metafísica*. "Refazer os muros da cidadela" é a única atitude possível diante da morte. Isso é insistir na vida e fazer dessa vida, tal como ela é, uma busca serena e constante de realização do prazer. Ainda que Camus tenha pensado num prazer (gozo) finito e estranho, ele concordaria com Epicuro que o gozo é a melhor das sensações.

Qual é a estratégia de Epicuro? Banir a morte da existência humana. Com isso ele evita as falsas crenças e as opiniões vazias, a noção de providência e de destino. A morte é um acontecimento da natureza, mas cada um que sabe da sua finitude não projeta para além da morte coisa alguma: "A morte não é nada em relação a nós, porque aquilo que está destruído é incapaz de sentir, e o que não sente nada é para nós"¹³.

Tampouco a morte é o nada, porque morrer significa retornar aos elementos, diluir-se na *phýsis* infinita e corpuscular. Camus compreendeu muito bem a *physiología* de Epicuro e seus preceitos básicos, tais como aqueles que sentenciam que o todo da *phýsis* e os átomos, que existem em número infinito, não vêm a ser, nem deixam de ser. Só as coisas compostas, os corpos e os mundos são finitos. A morte não é, portanto, um problema. Imaginá-la e torná-la um sofrimento, ou uma expectativa, ou ainda uma esperança é que pode constituir-se num problema.

Somos o que sentimos e nos fortalecemos com o regozijo das afecções que causam prazer. Enfrentamos a dor, porque a dor às vezes é inevitável, é um acontecimento da natureza. Escapar à dor pode ser resultado das escolhas que fazemos. Isso quer dizer que mediante a compreensão da natureza, ou da *physiología*, evitamos as turbulências que aparecem no horizonte próximo. Agimos sempre a partir do discernimento e da sensatez (*phrónesis*), buscando manter a *ataraxía* (imperturbabilidade da alma) e a *aponía* (ausência de dores na carne). O prazer em Epicuro e a volúpia em Lucrecio residem na ausência de sofrimento; como disse Camus, trata-se de uma "singular volúpia"¹⁴. Por que singular? E por que estranha? Porque não

¹² CAMUS, A. *O Estrangeiro*. São Paulo: Record, 2001, p. 121.

¹³ CAMUS, 1997, p. 46.

¹⁴ CAMUS, loc. cit.

conduz à esperança. "Toda a desgraça dos homens vem da esperança que os arranca do silêncio da cidadela, que os atira às muralhas à espera da salvação"¹⁵.

Outra vez as palavras de Epicuro ecoam na voz de Mersault, em *O Estrangeiro*:

*Então, não sei por que, qualquer coisa se partiu dentro de mim. Comecei a gritar em altos berros, insultei-o e disse-lhe para não rezar. Agarrara-o pela gola da batina. Despeja nele todo o âmago do meu coração com repentes de alegria e de cólera. 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*¹⁶.

A esperança pode ser fonte de ilusões e de temores. O pensamento epicurista, pautado na compreensão da natureza, busca livrar o homem dos temores infundados, das opiniões vazias que geram crenças que aprisionam os homens a uma falsa esperança; esperança que os ilude quanto ao porvir. Que lhes arranca a atenção do aqui e agora, da vida pulsante do presente que se deve viver intensamente.

O *tetraphármakon* de Epicuro adverte que não há a temer em relação aos deuses. Como interpreta Camus: "é por isso que Epicuro não nega os deuses, ele os afasta, mas tão vertiginosamente que a alma não tem outra saída a não ser enclausurar-se novamente"¹⁷.

Citando mais uma vez Epicuro, Camus diz: "O ser bem-aventurado e imortal não tem negócios e nada cria para ninguém". E acrescenta: "Esqueçamos portanto dos deuses, não pensemos mais neles e nem vossos pensamentos do dia, nem vossos sonhos da noite vos causarão problemas"¹⁸.

¹⁵ CAMUS, loc. cit.

¹⁶ CAMUS, 2001, p. 124.

¹⁷ CAMUS, 1997, p. 47.

¹⁸ CAMUS, loc. cit.

Camus definirá essa relação com os deuses como sendo "o tema eterno da revolta", e acrescenta: "Um deus sem recompensa nem castigo, um deus surdo é a única imaginação religiosa dos revoltados"¹⁹.

Não há sentido algum em esperar a salvação advinda dos deuses. A segunda frase do *tetraphármakon* diz: "não há nada a temer em relação à morte". O sábio tem em mente o tempo todo que "a morte é inelutável"²⁰. A luta consiste na disposição para o enfrentamento cotidiano da vida, sem teleologia, sem esperança de salvação, sem crença no porvir. É assim que Camus interpreta a sentença de Epicuro: "O longo esforço dessa mente curiosa esgota-se erguendo muralhas em volta do homem, refazendo a cidadela e sufocando sem piedade o irreprimível grito da esperança humana"²¹.

Vê-se claramente que o único sentido da liberdade humana, a sua *eleuthería*, é procurar agir a todo instante de modo autárquico, em vez de reagir aos assédios das opiniões vazias e das insensatas ideologias, esperançosas, ou messiânicas. Camus parece ter compreendido o caráter ao mesmo tempo autárquico e defensivo da revolta de Epicuro. Por isso ele cita uma outra sentença Vaticana:

Eu desmontei as tuas cidades, ó destino, fechei todas aos caminhos pelos quais podias alcançar-me. Não nos deixaremos vencer por ti, nem por nenhuma força nefasta. E, quando soar a hora da inevitável partida, nosso desprezo por todos que se agarram em vão à existência irromperá neste belo canto: Ah! com que dignidade vivemos! (S.V. 47)²².

De novo pode-se perceber o ímpeto filosófico de investigar a natureza, buscando sempre escapar às crenças e à esperança. O esclarecimento que a *physiología* proporciona livra o homem das amarras do destino, isto é, da *anánke*, da necessidade. Epicuro introduz a noção de *týkhe* (acaso), para contrapor-se ao determinismo. Quando lança mão da noção de acaso, ele constrói a alternativa ética da escolha e da recusa, uma maneira de afirmar a sua *autárkeia*, de ter o princípio da sua ação nele mesmo, evitando submeter-se ou apenas reagir. Ela se vale de duas qualidades operacionais da *diánoia* (pensamento), a saber: a *phrónesis* e o *logismós*, que o auxiliam a tomar atitudes, mensurando as possibilidades de alcance de cada uma delas e também os limites da sua realização. Isso faz com que tomando para si a tarefa de decidir, ele possa instruir e fundamentar cada passo, cada escolha e cada recusa. A ideia clara de jamais se submeter

¹⁹ CAMUS, loc. cit.

²⁰ CAMUS, loc. cit.

²¹ CAMUS, loc. cit.

²² CAMUS, loc. cit.

ao destino, ou a qualquer outro tipo de determinismo, aproxima bastante Camus de Epicuro. Enfrentar a vida com todos os seus vieses, sem temores e sem esperanças, mostra o quanto eles se identificam, já que dentro das limitações de uma vida que se resolve entre o acaso e a necessidade, Epicuro e Lucrecio, tais como foram compreendidos e interpretados por Camus, não escolheram nem a dor, nem a angústia e muito menos o desespero. Apesar de tudo, encontraram um jeito estranho de gozar.

PLATÃO SOB O SOL DE MEIO-DIA: BREVE ENSAIO SOBRE CAMUS E A CAVERNA

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira
Universidade Federal do Cariri

*“Nós acabamos sempre ficando com a cara das nossas verdades”
Camus, O Mito de Sísifo*

“Pensar não é unificar, tornar familiar a aparência sob a fisionomia de um grande princípio. Pensar é reaprender a ver, dirigir a consciência, fazer de cada imagem um lugar privilegiado.”¹ – assim Camus apresenta o conceito husserliano de intencionalidade, em *O Mito de Sísifo*. Diz, a seguir, que, nisto, a fenomenologia se encontra com o pensamento absurdo em sua afirmação inicial de que não existe “verdade”, apenas “verdades”. E completa:

Essa aparente modéstia do pensamento que se limita a descrever, e que se recusa a explicar, essa disciplina voluntária de que procede, paradoxalmente, o enriquecimento profundo da experiência e o renascimento do mundo em sua prolixidade, eis que temos aí procedimentos absurdos².

Tal simpatia entre o pensamento da gélida Friburgo e da solar Argélia será logo quebrada pelo diagnóstico que Camus faz do salto em abstrato que Husserl dá, por cima da impossibilidade integradora da razão, em direção à Razão eterna; trata-se, segundo o pensador mediterrâneo, do esquecimento da ruptura que caracteriza o absurdo.

O que nos interessa nesta passagem do texto camusiano não é o que se diz sobre Husserl, mas a aparição de Platão. As referências ao filósofo grego em *O Mito de Sísifo* limitam-se a este trecho – em que o pensamento-absurdo se encontra e se contrapõe à fenomenologia – e o sentido destas referências parece bastante desafiador.

Camus coloca o pensador grego ao lado do alemão, dizendo que, apesar de negar a possibilidade de um princípio unificador do real, Husserl reencontraria as essências atemporais platônicas, restituindo ao mundo a racionalidade que se mostrara impossível,

¹ CAMUS, A. *O Mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2013. p. 56.

² CAMUS, loc. cit.

escondendo-se o absurdo em um politeísmo abstrato. Na sequência do texto, todavia, diz o autor:

Para o homem absurdo, havia ao mesmo tempo uma verdade e uma amargura nessa opinião puramente psicológica de que todos os aspectos do mundo são privilegiados. Que tudo seja privilegiado redundando em se dizer que tudo é equivalente. Mas o lado metafísico dessa verdade o leva tão longe que, por uma reação elementar, ele talvez se sente mais próximo de Platão³.

Este trecho é o que dá mote à indagação que gostaria de propor aqui: estará Platão ao lado do politeísmo abstrato de Husserl ou o seu sol antes ilumina do que esconde o absurdo? Estará Platão sob o sol do meio-dia?

Para experimentar ecos possíveis desta questão, proponho revisitarmos uma das imagens mais célebres da obra platônica: a caverna. A passagem está na abertura do livro VII da *República* de Platão. Conhecemos a estranha (*átupon*) imagem dos estranhos prisioneiros semelhantes (*homoioûs*) a nós. Acorrentados, desde a infância, olhando sempre para o fundo de uma caverna, veem apenas sombras e julgam que as sombras são toda a verdade. Até que um dos prisioneiros é libertado e vira-se, descobrindo de onde vêm as sombras e que há muito, além delas. Saindo da caverna, o liberto vê outras imagens e objetos lá fora, até conseguir ver o sol, fonte de tudo que é e é visível.

Reformulemos uma vez mais a questão que nos orienta, ainda em termos platônico-camusianos: o processo de formação (*paideía*) que vemos na imagem da caverna terá como impulso a “vontade de chegar” e permanecer à visão do sol, isto é, há um *télos* desta formação para além de si mesma?

Trata-se, segundo Sócrates, de uma conversão do olhar e do pensamento. Há algo de extraordinário na experiência do pensamento, representada pela imagem da caverna: a descoberta pelo prisioneiro de sua condição de prisioneiro e sua libertação são a mesma coisa. Apenas libertando-se, o prisioneiro descobre que era (é) prisioneiro. Não há nada na sua experiência anterior à libertação que a explique suficientemente. A prisão aparece, imediatamente, como a impossibilidade de liberdade. O grande aprisionamento a que estão submetidos os homens é a incapacidade de discernir “sua condição” e as sombras projetadas. Eles estão de tal modo tomados pelas sombras, considerando-as *a verdade* (*alétheia*), que não há o que eles sejam para além das sombras, eles são sombras, se nutrem delas. Estão submetidos a tal unidimensionalidade

³ CAMUS, 2013, p. 58.

do real: tudo é sombra. Entretanto, da aparente impossibilidade surge a possibilidade, *de repente*, já como libertação, já como consciência da prisão, em uma "lufada de vento".

Mesmo no ambiente cavernoso, mesmo acorrentados desde a infância, os homens estão abertos para a realidade, eles veem as sombras, eles têm um mundo compartilhado, têm linguagem. Isto tudo diz que eles vivem em uma compreensão da realidade. O sol é o que permite que qualquer coisa apareça, até as sombras, mesmo quando elas não aparecem como sombras. A verdade não está fora da caverna, ela está em todo lugar onde está o ser humano.

Há leituras que sustentam que a verdade "de verdade" só está do lado de fora da caverna. Tais interpretações não levam em conta, entretanto, que é o mesmo sol que permite que se veja tudo o que se vê, mesmo as sombras, mesmo a realidade cavernosa. Assim, tudo o que se vê são manifestações do real. No entanto, quem está na caverna e acredita que as sombras são todo o real, não vê isso, e, por isso, vê menos, está iludido. A ilusão não é ver sombras, mas não ver sombras como o que são: sombras.

De repente, "o ator se destaca do cenário", o prisioneiro é solto. Cito Camus:

Um belo dia, surge um 'por quê' e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. 'Começa', isto é importante. A lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas inaugura ao mesmo tempo um movimento da consciência. Ela o desperta e provoca sua continuação. A continuação é um retorno aos grilhões, ou é o despertar definitivo⁴.

A experiência é descrita por Sócrates como dolorosa. Parece que faz parte do próprio modo do homem se realizar a dor. O que é esta dor que ensina, que forma? Será que a dor não é justamente a necessidade irrevogável de se conquistar, de se realizar? O homem, então, é "doente" porque ele não está nunca pronto, acabado, ele sempre precisa ser, sendo. O homem, Sísifo, condenado a rolar pedra, dia após dia. Poderíamos, junto a Camus, ainda questionar por que isto é dor, por que isto é ruim. Talvez isto pudesse ser a maior alegria: "é preciso imaginar Sísifo feliz"⁵.

Podemos pensar que nos chocamos com a ruptura por nos termos acostumados, maleducadamente, com uma realidade unidimensional. Para as crianças bem pequenas, por exemplo, tudo é novo, mas nada é muito chocante; o mundo para elas é mesmo uma entusiasmante sucessão de novidades. Nietzsche dirá que é preciso que um pensador conquiste (isto quer dizer, eduque) um olhar de criança, é preciso que um pensador

⁴ CAMUS, 2013, p. 27.

⁵ Ibid., p. 141.

possa olhar para o mundo com o frescor da primeira vez. Educar-se não quer dizer conhecer muitas coisas para não mais se surpreender, mas, ao contrário, conhecer muitas coisas mas, ou, e assim, saber que cada uma, a cada momento, é única. O choque que provoca a violência é o choque que supõe que não deveria haver mais nada de novo, que já se deveria conhecer o suficiente para não mais ser surpreendido.

O liberto é forçado para cima. Ser livre não é poder escolher qualquer coisa, mas saber onde se está, quem se é. Libertar-se é, em sendo, ser quem se é. É preciso, pois, conhecer-se. Por isso o imperativo “conhece-te a ti mesmo”. Conhecer-se é conquistar-se, ver seu próprio limite e o limite das coisas, ver sombra como sombra, objeto como objeto e, principalmente, é ver o limite da visão.

Faz parte, portanto, do pensamento platônico a ideia de que liberdade, verdade, conhecimento, educação são conquistas, isto é, precisam ser realizadas, não estão prontas. Isto é o homem: a necessidade de realizar-se, cuidar de si mesmo, cumprir uma tarefa. Portanto, a caverna mostra a situação em que todos estamos enquanto não estamos empenhados nesta conquista. Este não é um momento determinado no tempo, mas é sempre o instante que antecede o princípio do movimento, o nascimento para a conquista da realidade, da liberdade (tudo isto diz a conquista de si mesmo). "O retorno à consciência, a evasão para fora do sono cotidiano representam os primeiros passos da liberdade absurda"⁶.

A “verdade” que, gradualmente, vê e compreende o liberto que, no limite, “vê” o sol, é apenas a necessidade da convivência com sua finitude. Ou seja, o sol mostra a estrutura mesma da verdade: todo aparecimento só é possível desde um ocultamento, de uma falta. Se esta “verdade” é sempre a mesma, ela é, ao mesmo tempo, sempre outra, já que o que se mostra se mostra sempre escondendo algo, aquilo que permite a “mostração”, mas sempre se mostra graças à mesma possibilidade de mostrar-se, o sol.

O que o sol mostra, então, ao lúcido liberto, é que o homem vê sempre só uma parte. Mesmo isto, a compreensão de que só se vê uma parte, de que se é sempre carente de educação, o homem está sob o risco de perder. Toda educação que não aponta para a ausência de educação, que necessariamente a acompanha, ajuda a nos manter na prisão. Desta maneira, as sombras que aparecem graças à luz do sol, mesmo que indiretamente, impedem que se veja a luz do sol, quando aparecem como todo o real.

Na *Apologia*, Sócrates, ao comentar a sentença do oráculo de Delfos que afirma ser ele o mais sábio dos homens, diz:

Mas o que eu penso senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana

⁶ CAMUS, 2013, p. 70.

*vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria*⁷.

Diz Camus: “O único pensamento que liberta o espírito é aquele que o deixa só, certo de seus limites e de seu fim próximo”⁸. A morte, que é a marca maior de nossa finitude e de nossa provisoriedade, é também o que determina o caminho de formação como uma resposta à condenação a que estamos todos submetidos. Se filosofar é aprender a morrer⁹, talvez isto não queira dizer que a filosofia platônica seja uma aspiração à liberdade ou à verdade para além da prisão do corpo, mas um dar-se conta de que, apesar de toda impossibilidade e finitude, há liberdade e há verdades.

Em *República II*, na origem da cidade criada no discurso, os interlocutores acordam que somos na ação, realizamo-nos *com* os outros¹⁰. Por isso, não nos basta o encontro com a fonte e limite do ver, que é sempre solitário. O que o encontro com o sol nos possibilita é a abertura para o verdadeiro encontro com os outros. Um homem que vive apenas de luz é, para Platão, tão parcial quanto um homem que vive apenas de sombras: não é propriamente um homem. Assim, volta à caverna o que viu o sol.

Para os que ficaram na caverna, a experiência daquele que se libertou é uma experiência de falta de educação. Podemos dizer que, desde dentro da caverna, desde a escravidão, a liberdade é algo que arruína os olhos, é mesmo uma falta de educação. Mas isto porque na perspectiva sombria qualquer perda é ruim, maléfica. Não ver mais as sombras como se via antes é não ser mais capaz de vencer concursos, adquirir honra e prestígio. A filosofia, neste sentido, não tem ganhos. Com ela só se perde. Quem precisa ganhar não deve pensar. Cito Camus: “Ele [o homem absurdo] só sabe que, nessa consciência atenta, já não há lugar para a esperança”¹¹.

Para o liberto, o prisioneiro é deplorável. Para o prisioneiro, o liberto cegou-se. O que está em questão aí é se a estranheza e desconforto em relação aos outros são sempre causados por uma diferença de perspectiva, de “ambiente”, de “lugar”. Se for assim, os

⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 23a-b. Para todas as passagens de Platão, utilizamos PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Univ. Federal do Pará, 1975-1980.

⁸ CAMUS, 2013, p. 132.

⁹ PLATÃO. *Fédon*, 64a-b.

¹⁰ PLATÃO. *República*, 369b.

¹¹ CAMUS, 2013, p. 51.

prisioneiros estranham o que saiu e voltou porque este não está no mesmo “lugar” que eles, porque ele não é mais um deles, ele não vê como eles. Isso é desconfortável, desagradável. Parece que é isto o que é narrado por Sócrates. Mas há mais: está sendo apontado também como este desconforto e desagrado são causados por uma parcialidade de quem julga o outro, parcialidade esta que não julga a si mesma como parcial porque acha que vê tudo, que sabe tudo. O sentido ético do pensamento platônico estaria assim na assunção de que há visões diferentes, ambiências diferentes, mas que todos eles devem sua luz a um mesmo “sol”. Por isso ver a diferença não deve ser um desencontro, mas um encontro desde a fonte mesma da diferença, o sol. Estranhar os outros não é necessariamente ver menos ou mais do que eles. No entanto, negar à perspectiva do outro a sua realidade é pretender ser a medida para tudo o que é.

Apesar de parecer, à primeira vista, que aquele que sai e volta não enxerga direito o que via antes, pois tem os olhos deslumbrados pelo sol, se ele saiu e experimentou a conversão do olhar que o separa das sombras, ele poderá ver também melhor o mundo sombrio porque o verá no seu limite. "Exige um esforço cotidiano, domínio de si, apreciação exata dos limites do verdadeiro, ponderação e força. Constitui uma ascese¹²."

Todo mostrar é real quando, mesmo ao esconder algo, deixa ver que não mostra tudo. Este me parece o espírito absurdo da obra platônica: é preciso que cada um, a cada vez, se pergunte, se liberte, se conquiste, se eduque; e para isto não há fórmula e método infalíveis, não há garantias. Para o prisioneiro da caverna, que só via sombras, ele também era sombra. Nele estava, no entanto, adormecida, a possibilidade de libertar-se, de vir a ser o que era, mesmo que não se desse conta desta possibilidade.

Liberto, ele age, lúcido, desde o que vê: a sua condenação à morte. É meio dia e o sol que acompanha Platão é o que produz a menor sombra possível em tudo sobre que incide. Do sol mesmo – pode-se dizer? – não há sombra e, portanto, o sol mesmo não é um objeto que se possa representar. Do sol o que vemos é a luz, que não nos dá sentido algum para vivermos ou morreremos e, no entanto, nos convida à criação. Enviar-nos este convite talvez seja a dádiva do pensador absurdo e de Platão.

Não há conhecimento filosófico que nos salve de nossa parcialidade absurda. A filosofia, ao contrário de alçar alguém à universalidade absoluta, entrega a cada um a necessidade de conquistar, em meio à indiferença do mundo, o seu próprio. Diz Camus:

Ninguém está resolvido. Mas todos estão transfigurados. Será preciso morrer, escapar pelo salto, reconstruir uma casa de ideias à sua medida? Vai-se, ao contrário, sustentar a aposta dilacerante e

¹² Ibid., p. 131.

*maravilhosa do absurdo? O corpo, a ternura, a criação, a ação, a nobreza humana retomarão então seu lugar nesse mundo insensato*¹³.

Ecoa João Cabral de Melo Neto¹⁴:

O Artista Inconfessável
Fazer o que seja é inútil.
Não fazer nada é inútil.
Mas entre fazer e não fazer
mais vale o inútil do fazer.
Mas não, fazer para esquecer
que é inútil: nunca o esquecer.
Mas fazer o inútil sabendo
que ele é inútil e que seu sentido
não será sequer pressentido,
fazer: porque ele é mais difícil
do que não fazer, e dificil-
mente se poderá dizer
com mais desdém, ou então dizer
mais direto ao leitor Ninguém
que o feito o foi para ninguém.

¹³ CAMUS, 2013, p. 64.

¹⁴ MELO NETO, João Cabral de. *O Artista Inconfessável*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

PALAVRA E AÇÃO: *OS JUSTOS* DE CAMUS INTERPRETADO POR UMA LEITORA DE PLATÃO¹

Alice Bitencourt Haddad
Universidade Federal Fluminense

A peça é encenada em 1949. Portanto, vive-se o pós-guerra, o início da guerra fria, um mundo dividido política e economicamente entre os blocos comunista e capitalista. Camus já havia rompido com o partido comunista², e escreve, nesse momento, *O homem revoltado*, publicado em 1951, onde reflete criticamente sobre as diversas manifestações de totalitarismo de seu tempo, tanto na Alemanha de Hitler, como na União Soviética de Stalin, por exemplo, provocando a intelectualidade alinhada às ideias socialistas de então. Em *Os Justos*, Camus constrói o enredo em torno de figuras que, embora históricas e cujas situações dramáticas tenham de fato acontecido, são por ele apropriadas para, em ação, encenarem sua filosofia, sua visão política da época em que ele, Camus, vivia. Há que se destacar, de antemão, a ambiguidade do personagem principal, que poderia remeter à ambiguidade do próprio Camus – “ambiguidade”, deixemos claro, segundo a lente da ortodoxia rígida de seus companheiros, pois tanto Camus quanto Kaliyev são coerentes, mas de uma coerência não referida às ordens superiores do Partido ou da Organização, respectivamente. Centremo-nos em Kaliyev. Sua motivação parece seguir um princípio interno, um ideal de justiça que coincide com os dos demais membros de sua organização terrorista, porém em vários momentos, que já situaremos, percebemos que há algo de diferente em

¹ Este texto foi escrito em 2013 e sofreu poucas modificações em sua revisão final com vistas a preservar as reflexões que compartilhamos então, durante o colóquio “Camus e os Antigos”. Hoje penso que um desenvolvimento interessante para o problema da realização da utopia platônica passaria, necessariamente, por um estudo da *Carta VII* em confronto com outras fontes da história de Siracusa. Esse desvio, contudo, nos obrigaria à reescrita do texto na íntegra, o que não nos propusemos a fazer, procurando manter o espírito com que escrevemos àquela época, que já não é mais o mesmo, depois de tantas mudanças atravessadas não só por mim, intelectual e pessoalmente, mas por nosso país (desde o golpe de 2016) e o mundo (especialmente com o advento da pandemia de covid-19). Que fique registrada e indicada, então, essa possibilidade de percurso para uma outra ocasião, ou para quem quiser se aprofundar e contribuir no assunto.

² Freeman (*The Theatre of Albert Camus: A Critical Study*. London: Methuen & Co., 1971), p. 16-17, toca brevemente nessa controvérsia, sobre se Camus teria abandonado o partido ou se este o teria desligado, mas, em todas as versões que ele transmite desse acontecimento, o que estava em questão eram as más relações entre o partido e a causa anticolonialista na Argélia. Seu afastamento, considerando as versões elencadas por Freeman, teria ocorrido entre 1935 e 1937. Ver p. 16-17.

sua maneira de ver a ação que empreende, o assassinato do grão-duque Sérgio, tio do Czar Nicolau II da Rússia e governador-geral de Moscou.

A cena se passa em 1905, período de sucessivas revoltas – greves, assassinatos de membros do governo por grupos terroristas, e manifestações duramente reprimidas (como o massacre conhecido como o Domingo Sangrento) –, que culminariam com o Manifesto de Outubro, uma carta assinada pelo czar prometendo uma constituição para a Rússia e a criação de um parlamento eleito que imporá limites ao seu poder. A revolução de 1905 teria sido uma primeira vitória contra o poder despótico na Rússia.

Kaliyev representa, na peça, o tipo idealista, o Poeta³, cordial na relação com seus pares e mesmo com os inimigos, cujas rubricas frequentemente assinalam o riso. Alguém que faz amizade com os guardas reais, que diz que se diverte com os disfarces⁴, e que ama. Ama e é amado por Dora, também membro da organização. “É preciso ser alegre”, ele diz a Dora, “A beleza existe, a alegria existe!”⁵. A despeito dessa leveza de espírito na vivência dos procedimentos que vão levar à ação do assassinato, há algo de estranho nessa figura de cuja boca sai várias vezes, e também com muita leveza, a proposição do suicídio. Kaliyev não só não teme a morte, nem matar, como encara com alguma frequência e naturalidade o próprio suicídio. Oferece-se para se jogar aos pés dos cavalos, no caso de o braço tremer e ele não conseguir lançar a bomba⁶; em

³ A designação de “poeta” não é criação de Camus, mas verídica, pelo que podemos constatar em SAVINKOV, Boris. *Souvenirs d’un Terroriste*. Traduit du russe par Régis Gayraud. Paris: Champ Libre, 1982, p. 35, livro de Savinkov (o Boria Annenkov da peça) que inspirou Camus na redação d’*Os Justos*. A obra é esclarecedora em diversos aspectos, narrando, da perspectiva de um dos membros da Organização do Combate, retratada na peça, os preparativos, a execução e os desdobramentos dos atentados realizados por ela. Ali temos a notícia de que Kaliyev, um amante da poesia simbolista de seu tempo, discursava a seus companheiros defendendo o caráter revolucionário da arte. *Ibid.*, p. 36-37.

⁴ O Kaliyev real também parecia se divertir com os disfarces, dedicando-se com afinco à representação de seu personagem, vendo graça nas situações em que algum guarda lhe perguntava um pouco mais sobre sua vida. Diferente de Moisseenko, parceiro no lançamento da bomba. *Ibid.*, 1982, p. 83-86.

⁵ CAMUS, A. *Les Justes*. Paris: Gallimard, 1950. Ver p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 30. Camus, em *O Homem Revoltado* (*L’homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951, p. 216) afirma ter essa proposta realmente ocorrido e vinda de Kaliyev, durante a preparação do atentado contra Plehve, ministro do interior, assassinado por Savinkov. Podemos conferi-lo em SAVINKOV, op. cit., p. 48. Mais adiante, a propósito, Savinkov disponibiliza um projeto de estatuto da Organização, que acabou nunca se tornando um estatuto de fato, mas que continha algumas ideias que supomos que impactaram Camus e o influenciaram na reflexão em torno do tema do terrorismo. Uma delas se encontra no objetivo da organização: “O objetivo da Organização de Combate é lutar contra o regime existente eliminando aqueles de seus representantes que tiverem sido reconhecidos como os mais perigosos e os mais criminosos inimigos da liberdade”. Dentre as condições exigidas aos seus membros, a primeira é logo a de

seguida sugere que façam como os japoneses se não forem bem-sucedidos, se suicidando no lugar de se renderem⁷; e ao final, ele tem a chance de fugir à execução, aceitando o perdão da grã-duquesa, e não o faz. O aparente paradoxo, que teremos chance de analisar melhor, está em amar a vida, em ser alguém que entra na revolução por amar a vida, e dispor dela sem angústia.

Em contraposição à sua figura está Stepan Fedorov, única personagem que não parece fazer remissão a nenhuma persona histórica⁸, portanto uma construção de Camus, e que responde, ainda que anacronicamente (é preciso ver a quem o autor se endereça no tempo em que escreve), pelo revolucionário ideal nos moldes stalinistas. Inicia sua participação na cena dizendo ter passado três anos na prisão, de onde fugiu – portanto, alguém que retoma a luta mais experiente, caracterizado sempre como irritadiço. Sua relação com o Partido Socialista Revolucionário, da qual o grupo terrorista (Organização de Combate) faz parte, é de obediência e de submissão aos quadros hierárquicos. “É preciso uma disciplina”⁹, diz a certa altura. “Tu és o chefe, Boria, e eu te obedecerei”. Ele se caracteriza como alguém que nunca está cansado. Ao ouvir falar de Kaliayev, logo se apresenta como seu antagonista. “Poeta não é nome para um terrorista”, diz, “apenas a bomba é revolucionária”.

Dora, amor de Kaliayev e a fabricante da bomba, tem um papel de observadora dos conflitos¹⁰, oferecendo algumas vezes oposição à alegria ingênua dele, descrevendo de maneira mais seca as situações que ali vivem. Alguém que se descreve como sem fé e mais velha, e que reflete sobre a legitimidade de se dar a morte para se obter a vida prometida pela revolução. Dora, ao fim e ao cabo, nos parece o personagem mais

que “Cada membro da Organização de Combate deve provar uma dedicação ilimitada à causa da Organização e estar pronto para sacrificar sua própria vida a qualquer instante”. Ibid., p. 73-74.

⁷ CAMUS, 1950, p. 32.

⁸ Freeman aponta que Stepan, ao contrário dos demais personagens, não aparece nem em *Souvenirs d'un terroriste*, de Boris Savinkov, obra que inspirou Camus na recriação da cena do atentado; nem em “Os Matadores Delicados”, seção de *O Homem Revoltado* dedicada à discussão sobre a motivação e a justificação desses e de outros terroristas russos desse período (CAMUS, 1951, p. 211-221). Freeman sugere ainda que, nos *Carnets*, seu protótipo seja um anônimo identificado como “le Tueur” e “le réaliste”, o que fortalece a hipótese de ser um personagem fictício. Cf. CAMUS, A. *Carnets II: Janvier 1942-mars 1951*. Édition établie et annotée par Raymond Gay-Croisier. Paris: Gallimard, 2013. p. 209 e 218 e FREEMAN, 1971, p. 109.

⁹ CAMUS, 1950, p. 18.

¹⁰ Segundo Savinkov, Dora Brilliant teria um papel, também na realidade, puramente passivo. Ela guardava a dinamite. SAVINKOV, 1982, p. 90.

triste¹¹. Desejaria morrer pela ideia, como acontecerá a Kaliayev, mas a ela cabe a consecução da vida e a perda do amor. A peça termina com Boria concedendo que ela lance a próxima bomba. Ela chora antes de a cortina se fechar, imaginando a noite fria em que morrerá, também enforcada, “quando então tudo será mais fácil”.

É Dora também quem previne a Kaliayev sobre a dificuldade da operação. Como alguém que consegue ver além dos sonhos de justiça, ela alerta a seu companheiro que o alvo é um homem. O grão-duque pode, na hora do ataque, estar coçando a orelha, ou sorrindo divertido¹². Kaliayev não a ouve. Não vai matar o grão-duque, mas o despotismo. E pensa que não vai ver nada porque o ódio irá cegá-lo. Mas nós sabemos mais adiante que ele vê, e algo que o impede de lançar a bomba, que são crianças, os sobrinhos do grão-duque, olhando para o vazio com um ar triste.

A cena de discussão em torno do fracasso de Kaliayev lhe é, entretanto, favorável. Todos os companheiros, à exceção de Stepan, apoiam sua desistência, alegando, em suma, que a revolução seria rejeitada pelo povo no dia em que matasse crianças. Stepan, o “revolucionário ideal”, denuncia a crueldade da revolução, predizendo que no dia em que se esquecerem das crianças, eles serão os mestres do mundo e a revolução triunfará, para salvar a humanidade de si mesma. Interpretando o fracasso do primeiro atentado numa lógica que lhe é peculiar, considera que, pela vida de duas crianças abastadas, milhares de crianças russas morrerão de fome.

O objetivo dos membros da Organização é o mesmo: Justiça social. O embate que há, entretanto, entre eles é quanto à forma de materialização dessa justiça. De que maneira, *in concreto*, realizamos a justiça sonhada? Esse conflito é tão antigo quanto os gregos, tão ou mais antigo que a *República* de Platão. Não é essa uma das questões mais provocadoras do filósofo? Cito as passagens que a mim parecem conter a difícil constatação da diferença, não diria da inexequibilidade, nem da impossibilidade (isso não está lá), mas da diferença mesmo que sempre haverá entre o construído em *lógos* e a ação.

A fim de um paradigma, disse eu, buscávamos a própria justiça, tal como é, e o homem perfeitamente justo, se existisse; e, tal como seria em existindo, a injustiça e, por sua vez, o homem mais injusto, para que, considerando-os com atenção ao se manifestarem para nós tanto sob o aspecto da felicidade quanto do seu contrário, sejamos forçados

¹¹ Não por acaso, pois é Camus quem consegue transmitir sua tristeza descrita originalmente em SAVINKOV, op. cit., p. 125: “Dora Brilliant était plus triste et plus sombre – elle ne connaissait pas de joies dans la vie [...]”.

¹² Essas duas últimas caracterizações de Dora – a insistência em lançar a bomba com o intuito de morrer em sacrifício e a dificuldade que ela via em matar um homem – aparecem também em Savinkov, 1982, p. 41, quando da narrativa sobre o assassinato de Plehve.

*a concordar sobre nós mesmos que aquele que for mais semelhante àqueles terá o destino correspondente o mais semelhante; e não para isto: para provar que essas coisas são possíveis de acontecer*¹³.

*Porventura algo é possível de ser realizado tal como é dito, ou é natural que a ação atinja a verdade de modo inferior ao discurso?*¹⁴

Não estamos apontando aqui, nem o faz Sócrates, que a justiça não possa se realizar, mas a dificuldade que essa relação entre *prâxis* e *léxis* apresenta. Não nos parece, ainda, que Platão esteja dando primazia ao discurso ao aproximá-lo da verdade, não se importando com a ação. Essa conclusão apressada anularia a própria investigação, afinal busca-se na *República* a justiça para se saber o que afinal leva à vida feliz, se ser justo ou injusto. Não é apenas o texto de Camus que parece paradoxal.

Da perspectiva de Platão, vemos no diálogo uma primeira resposta possível para o problema. Ela é difícil e se expressa na terceira onda a ser superada pelos personagens, agora já no livro VI. De posse da distinção entre conhecimento e opinião, o filósofo, caracterizado, dentre outras maneiras, como amante do espetáculo da verdade, capaz de dirigir o olhar para o justo, o belo e o moderado por natureza¹⁵, é um pintor que utiliza modelos divinos¹⁶, consistindo sua arte em desenhar constituições (*politeîai*) servindo-se, como tela, da pólis e dos caracteres humanos¹⁷. Enquanto o *gênos* filosófico não se tornar *enkratés*, poderoso, diz Sócrates incisivo, “nem as cidades nem os cidadãos deixarão de ser maus, nem a constituição que narramos com o *lógos* será ao fim alcançada em obra, em *érgoi*”¹⁸.

Tal resposta para o problema da relação entre *palavras* e ação envolve uma série de dificuldades, dificuldades ainda atuais, e que de alguma maneira reaparecem no texto de Camus. O modelo de cidade justa e de homem justo são visíveis pelos personagens da *República*, mas sua realização plena parece impossível. Supor tanto no tempo de Platão quanto hoje que um dia haverá alguém no poder de alma filosófica e que também tenha a capacidade de governar e estabelecer aqui e agora o paradigma perfeito soa muito ingênuo. A impressão que se tem, com esse tipo de argumentação que foca no modelo, é que ele deixa de lado todas as etapas necessárias para sua realização, elas

¹³ PLATÃO. *República*, V, 472c5-d4, tradução e grifos nossos.

¹⁴ PLATÃO. *República*, V, 473a1-3, tradução nossa.

¹⁵ PLATÃO. *República*, VI, 501b2-3.

¹⁶ PLATÃO. *República*, VI, 500e3-4.

¹⁷ PLATÃO. *República*, VI, 501a2-3.

¹⁸ PLATÃO. *República*, VI, 501e2-5.

mesmas sujeitas a debates filosóficos relevantes. Se a cidade platônica começa do zero, com a educação das criancinhas, o mesmo nunca ocorreria em momento nenhum da História. Por outro lado, também não faria sentido que a realização histórica da cidade mais justa se fizesse por meio da violência, da dominação, de injustiças. Platão é cuidadoso nesse sentido, apagando da discussão sobre a pólis perfeita qualquer indício de constrangimento ou violência: recusando o modelo de Trasímaco, que vê o Estado e depois o governante como o mais forte que submete os governados em vista de seus próprios interesses¹⁹, entendendo que a relação entre governante e governados passa pela concórdia e anuência sobre quem deve exercer cada um desses papéis²⁰ e fazendo questão de afastar totalmente, de forma categórica, as figuras do governante da *kallípolis* e o tipo tirânico²¹. É claro que é discutível se de fato seria possível essa concórdia geral entre diferentes grupos de um Estado, e se o projeto platônico não preveria outras formas de violência, ainda que escamoteadas²², porém todas essas discussões acabam partindo do pressuposto de que a cidade sairia do plano discursivo para ser realizada tal como imaginada. E isso efetivamente não só não ocorre – como dissemos antes, não há sequer uma discussão sobre como estabelecer aquela pólis ou aquela legislação nas circunstâncias históricas em que os personagens se encontravam –, como Platão, ao final do livro IX, sugere uma segunda solução para essa contradição – entre cidade imaginada e cidade realizada – que, me parece, nega que houvesse algum objetivo de instaurar aquela constituição nos termos em que é decidida pelos falantes do diálogo.

*Mas, disse eu, talvez se encontre no alto no céu um paradigma para quem quiser ver e, para aquele que viu, construir-se a si mesmo. Não faz diferença se ela existe em algum lugar ou se existirá; pois este agiria apenas a partir dela, e mais de nenhuma outra*²³.

Os tradutores de maneira geral deixam de lado essa estranha construção “*heautòn katoikízein*”, não tomando *heautón*, o “si mesmo” no acusativo como objeto direto do

¹⁹ A querela entre Sócrates e Trasímaco em torno desses pontos se encontra em PLATÃO. *República*, 331c-347e.

²⁰ Ver PLATÃO. *República*, 431d9-432a9.

²¹ Especialmente na discussão sobre os prazeres no livro IX. Ver PLATÃO. *República*, 586e-588a. “[...] o rei é setecentas e vinte nove vezes mais feliz e que o tirano é o mais infeliz na mesma proporção. / - Apresentaste um número incrível para exprimir a diferença entre os dois homens [...]” (587e-588a, trad. de Pereira).

²² Lembremo-nos de algumas soluções que hoje nos seriam absolutamente inaceitáveis, como o plano de eugenia apresentado em 459d-e e a regulação das uniões sexuais por meio de falsos sorteios, em 459e-460b.

²³ PLATÃO. *República*, IX, 592b2-5.

verbo *katoikízo*, “fundar, construir”, e sim como indireto, “para si mesmo”, o que talvez fosse mais propriamente dito por um dativo. Se preservarmos a primeira formulação que propusemos, a relação entre *lógos* e *práxis* talvez soe menos estranha. A realização da cidade justa se faz *naquele* que quer ver e construir-se a si mesmo. E é desse modo, na atividade de quem o imita, que o modelo torna-se algo pleno de sentido, e não um *télos*, um fim, fora do mundo em que vivemos, impossível.

E isso podemos ver no fracasso de Kaliayev. É ali que vemos o homem justo de Camus, e é Dora, a observadora da ação, que o resume em poucas palavras: “Mesmo na destruição, há uma ordem, há limites”²⁴. Kaliayev completa, mais emocional: “Aceitei matar para derrubar o despotismo. Mas por trás do que tu [Stepan] dizes, eu vejo se anunciar um despotismo que, se um dia se instalar, fará de mim um assassino quando o que tento é fazer justiça²⁵”. É interessante notar que esse é um ponto alto da peça, a que Camus dedica várias páginas, enquanto a narrativa que lhe serve de inspiração não o faz. Por *Souvenirs d'un terroriste*, livro de memórias de Boris Savinkov (o Boria da peça), sabemos que a questão sobre se se devia ou não matar os sobrinhos do grão-duque não gerou nenhum desgaste entre os membros da Organização²⁶. Todos se mostraram de acordo com a desistência de Kaliayev e não se tocou mais no assunto. Não houve nenhum embate de ideias entre eles. A atenção, portanto, que Camus devota ao tema mostra que ali está para *ele* um ponto-chave para a reflexão filosófica. É de Camus, e não dos terroristas, a formulação da concepção de que há limites mesmo para a conquista ou o estabelecimento da justiça. Tanto que o filósofo omite, na peça, que Kaliayev, obstinadamente, ainda se preparou para matar o grão-duque no caminho de volta do teatro, isto é, poucas horas depois da primeira tentativa, o que revela que, a despeito de sua desistência, ele se manteve apurado, determinado, e não em crise, atordoado com a imagem das crianças à sua frente. Porém, na volta, todos retornaram novamente na mesma carruagem, o que mais uma vez o impediu de agir.

Ainda que se possa sempre alegar que o terrorismo age por meios injustos, que, ainda que Kaliayev não mate crianças, ele mata um homem, a maneira como Camus traça a narrativa, afastando-se até da versão de Savinkov, não enseja esse tipo de crítica (pelo menos até a aparição do personagem de Skouratov). Pelo contrário. Somos levados a simpatizar com esse herói – como o próprio Camus se refere a ele – em conflito e a nos solidarizar com sua revolta, e com sua impossibilidade de negá-la. Nem a “uma horinha de egoísmo”²⁷, como diz Dora, Kaliayev se permite. Ela também cai em

²⁴ CAMUS, 1950, p. 62.

²⁵ CAMUS, 1950, p. 63.

²⁶ SAVINKOV, 1982, p. 101-102.

²⁷ CAMUS, op. cit., p. 85.

si, depois de “tentá-lo”, propondo-lhe um amor doce e terno, e sentença já lúcida: “Não somos desse mundo, somos justos. [...] Ah! Tende piedade dos justos!²⁸”.

Repetindo com uma pequena alteração um trecho do Pai-Nosso (“Tende piedade de nós”), Dora chama nossa atenção para uma atitude de Kaliayev que é observada e estranhada por Stepan: a religiosidade. Kaliayev, após se despedir dos companheiros para empreender a segunda tentativa de assassinato, faz o sinal da cruz diante de um ícone²⁹. Ele crê em Deus, embora, segundo Dora, não pratique! E arrasta a bomba, como diz Stepan, como a uma cruz. Essa aproximação do herói justo com aquele que se sacrifica³⁰ por amor dá um outro sentido à sua proposta do suicídio. Que não se confunde, todavia, com a religiosidade de Igreja, ou, para usar as palavras do Kaliayev histórico³¹, com a “superstição religiosa dos escravos e de seus senhores hipócritas”. Kaliayev, após lançar a bomba contra o grão-duque, vai preso e recusa a graça da grã-duquesa, que se lhe apresenta como uma enviada de Deus para perdoá-lo e salvá-lo³². Recusa, ainda, o crucifixo pouco antes da execução por enforcamento³³. Ele crê no dia em que “todos nós seremos irmãos e em que a justiça tornará nossos corações transparentes”³⁴, mas não chama essa visão de reino de Deus, nem acredita na providência divina. Os terroristas, diz Camus n’*O homem revoltado*, tomariam para si a

²⁸ Em francês, “Ah! pitié pour les justes”. Acrescentamos o “Tende” para preservar a associação, que há no francês, entre a frase de Dora e o trecho do Pai-Nosso em que se diz em francês “Pitié pour nous”, e em português “Tende piedade de nós”.

²⁹ Camus relata o gesto também em *O Homem Revoltado*: “Alguns minutos antes de um atentado que falhará, Savinkov o percebe na rua, plantado diante de um ícone, segurando a bomba com uma mão e fazendo o sinal da cruz com a outra”. CAMUS, 1951, p. 215. Em SAVINKOV, 1982, a cena é descrita à p. 58 e antecede o atentado contra Plehve.

³⁰ Savinkov (Ibid., p. 37) nos dá uma imagem dessa dimensão do Kaliayev histórico nas seguintes palavras: “Para aqueles que o conheciam intimamente, seu amor à revolução e seu amor à arte se iluminavam de uma única e mesma chama, de um sentimento religioso – sentimento inconsciente, tímido, mas forte e profundo. Ele chegara à ação terrorista por um caminho original e pessoal, e via nessa ação não somente a melhor forma de luta política, mas também um sacrifício moral, talvez mesmo um sacrifício religioso”.

³¹ Ibid., p. 110-111.

³² Está aí mais um afastamento da narrativa de Savinkov. Por carta transcrita de Kaliayev (Ibid., p. 109), sabemos que o encontro entre os dois resultou numa experiência de acumplicimento, que a grã-duquesa, inclusive, lhe pareceu grata por ter sua vida poupada. Numa carta seguinte à própria grã-duquesa (Ibid., p. 110-111), Kaliayev, todavia, se mostra indignado por ter saído na imprensa que ele teria se declarado um crente e arrependido do ato, atribuindo à viúva um uso político daquele encontro que o próprio Kaliayev descreveu como místico. Camus, na peça, reduz o encontro a esse momento mais amargo, omitindo o encanto que teria havido entre os dois à primeira vista (pelo menos, da perspectiva de Kaliayev).

³³ Savinkov (Ibid., p. 121) também descreve a cena.

³⁴ CAMUS, 1950, p. 102.

missão que a Igreja não cumpriu³⁵. “A justiça é *nossa* tarefa!”³⁶, diz Kaliayev contra seu companheiro de cela e carrasco, que, num acordo com a polícia, realiza cada enforcamento em troca do abatimento de um ano de pena.

A propósito, em oposição à visão de mundo dos justos, dos crentes em justiça, Camus apresenta esses dois personagens desagradáveis: Foka, o companheiro de cela carrasco, e Skouratov, diretor do departamento de polícia. Foka, gente do povo que não compreende a luta por libertação do povo, e que vê em Kaliayev não um igual, mas um “barine”³⁷, alguém da alta classe. A última fala de Foka é curta e dura e lança dúvidas sobre a beleza da ação de Kaliayev. Depois de este lhe perguntar “Você então é um carrasco?”, Foka responde: “Ué, *barine*, e você?”³⁸.

No mesmo tom, frio e cético, Skouratov tem duas falas igualmente terríveis: uma em que parece tentar se igualar a Kaliayev, como que compreendendo seu espírito mas denunciando sua ingenuidade – “A gente começa querendo a justiça e termina organizando uma polícia”³⁹ –, indicando que, num quadro maior que não se restringe absolutamente ao assassinato do grão-duque, o que acontece após a revolução é o estabelecimento de um novo poder que também se arma e se estrutura para a manutenção no poder. A polícia e, nesse sentido, a escravidão ao Estado ou a submissão a alguma ordem nunca deixam de existir.

Depois, antes de sair e deixar entrar a grã-duquesa, Skouratov lhe põe uma questão: “se a ideia não é suficiente para matar as crianças, ela merece que se mate um grão-duque?”⁴⁰. Afinal, perguntamos nós, quais são os limites da ação justa? O problema é grave, reconhece Camus, e corações medíocres “podem descansar no esquecimento de um dos termos”. Há aqueles, de um lado, que se contentam em considerar inadmissível qualquer violência *imediate*, aquela visível, tangível, que nos choca, mas que permitem aquele tipo de violência difusa, difícil de ver, e que se encontra na marcha do mundo e da história. E há aqueles que admitem a violência, e mesmo o assassinato, vendo na História a violação da justiça. De um lado, os burgueses, de outro, os revolucionários. Mas há, ainda, os corações extremos, que não se esquecem de nenhum dos termos. Esse é o coração de Kaliayev, que percebe a radicalidade de matar um homem e a contradição de ser isso uma necessidade. A única forma de

³⁵ Em “Les meurtriers délicats”: CAMUS, 1951, p. 213.

³⁶ CAMUS, 1950, p. 102, grifo nosso.

³⁷ “Barine” era um título da antiga Rússia que designava o proprietário de terra. A expressão é muito utilizada na narrativa de SAVINKOV, 1982, donde a apropriação de Camus.

³⁸ CAMUS, 1950, p. 105.

³⁹ Ibid., p. 107.

⁴⁰ Ibid., p. 113.

responder à contradição é pagando uma vida com outra. O assassinato é pago com o suicídio.

Poder-se-ia, todavia, questionar essa recusa de compreensão de Kaliayev como um revolucionário. Não se encontraria ele no segundo termo daquela polaridade proposta por Camus, admitindo a violência para pôr fim à violência histórica? Parece que não, se confiarmos em Camus, e somos ainda mais convencidos disso ao lermos a obra de onde o filósofo extraiu seu enredo e personagens, a já citada *Souvenirs d'un terroriste*. E ali Savinkov, o Boria da peça, confessa que a organização não era tão obediente ao Partido Revolucionário Socialista (pelo contrário, eles se considerariam autônomos embora preservassem uma aparência de fidelidade⁴¹) e que ele, Kaliayev e Dora, entre outros, viam o terrorismo não como uma ferramenta para o estabelecimento do Socialismo, mas ele teria um fim em si mesmo, seria o objetivo mais importante daquele momento histórico, servindo “à Revolução Russa como um todo” e não apenas ao partido. As lutas entre os partidos não lhes interessariam.

É difícil compreender o coração extremo de Kaliayev. A salvação está na destruição? Encontramos essa tensão na resposta que ele dá a Savinkov, quando este lhe diz “Ianek, você é anarquista.” E ele responde: “Não, mas eu tenho fé no terrorismo mais que em qualquer parlamento do mundo. Eu não jogaria uma bomba num café, mas não posso condenar Ravachol”, diz, referindo-se ao anarquista francês, guilhotinado em 1892, e à ação que sucedeu a seu primeiro julgamento, a explosão de uma bomba no Café Véry, orquestrada por um companheiro, Théodule Meunier, que teria levado à morte alguns inocentes além do alvo preestabelecido, o delator de Ravachol.

O *agón* entre a utopia e a concretização da justiça é um drama humano, antigo, que, tentamos mostrá-lo, pode ser remontado a Platão. O filósofo tinha consciência da potência e dos limites da cidade em palavras, de sua capacidade de mobilizar e de sua destinação à decadência assim que nascesse. “É difícil para uma cidade assim constituída ser abalada; mas, como para tudo que nasce há destruição, nem uma tal estrutura dura eternamente, mas será dissolvida.⁴²” Se no plano existencial e político não há perfeição que dure (e sabemos que mesmo o modelo de perfeição tem sua duração), de qualquer modo, a relação entre modelo e agente é algo que se repete ao longo da história. Em outras palavras, os modelos mudam, assim como as circunstâncias em que aparecem, mas eles ainda são pensados, formulados, discutidos e geram ações, modos de vida, organizações políticas.

⁴¹ SAVINKOV, 1982, p. 79.

⁴² PLATÃO. *República*, 546a1-3.

Os terroristas de Camus personificam essa busca da transformação de palavra em ato, expressão essa (“transformação de palavra em ato”) que se encontra no projeto de estatuto da Organização de Combate, entre um de seus objetivos⁴³. Em carta, antes de sua execução, assim escreve o Kaliayev histórico: “[...] o revolucionário de hoje não precisa de um político utopista para fazer descer do céu sobre a Terra o ideal com que sonha”⁴⁴. Um referencial platônico?

A hipotética inspiração platônica, que aqui lançamos sem compromisso, apenas com fins reflexivos, termina, entretanto, quando Camus localiza a revolta dos terroristas como a revolta metafísica, que supõe⁴⁵ “uma visão simplificada da criação, que os gregos não podiam ter”. Nós somos inferiores (“et ceci nous dégrade par rapport à eux”) a eles, os gregos, desde que fizemos do pensamento um campo partido, mentalidade que lhes era totalmente estranha: inocência x culpa; história como luta entre bem e mal; Deus x homem. A revolta metafísica se expressa como um protesto contra o abandono de Deus. Estamos sozinhos sob o céu vazio⁴⁶.

Os terroristas de 1905, porém, ainda teriam triunfado sobre a solidão e a negação. No limite entre a revolta e o conforto dogmático, teriam sido, assim, os últimos de uma linhagem representativa do que Camus chama de terrorismo individual. E sua vitória sobre o niilismo seria expressa por suas crenças e vivências na amizade e no amor. A revolta não prescinde da alegria. Kaliayev, diz Camus⁴⁷, é a imagem mais pura da revolta.

Depois deles, o terrorismo de Estado. Em nome do amor aos homens, escravizam-nos, convertem-nos em rebanho, à obediência passiva⁴⁸. “Esse é o governo dos filósofos, com que sonhavam os utopistas; só que *esses* filósofos não acreditavam em nada.” A transformação da utopia em fato, a transformação do modelo numa rígida e disciplinada ordem no mundo concreto dos homens destrói seu poder mimético, deixando de ser apropriado por cada um para ser traduzido e imposto a todos por *outro*. Justiça como um bem alheio, diria o Trasímaco da *República*. Daí que haja, para

⁴³ Ibid., p. 73: “Além da execução dos inimigos do povo e da liberdade, é uma obrigação da Organização do Combate preparar a resistência armada contra o Estado por meio das manifestações armadas e de todos os empreendimentos violentos, através dos quais o despotismo governamental entrará em choque pela recusa ou pelo ataque à liberdade, lá onde *a palavra se torna ato*, lá onde *se realiza a ideia da revolução*” (grifos nossos).

⁴⁴ SAVINKOV, 1982, p. 116.

⁴⁵ CAMUS, 1951, p. 47.

⁴⁶ CAMUS, 1951, p. 312.

⁴⁷ Ibid., p. 221.

⁴⁸ Ibid., p. 224.

Camus, “duas raças de homens”. Há aquele que “justifica milhares de crimes e aceita ser pago com honras”. De outro lado, aquele que “mata apenas uma vez e paga com sua vida”⁴⁹.

⁴⁹ Ibid., p. 221, n. 1 (A revolta histórica).

OS GREGOS, GRANDES AVENTUREIROS DA INTELIGÊNCIA

Antonio Carlos Luz Hirsch

Programa de Estudos em Filosofia Antiga - UFRJ

“Mal nommer un objet, c’est ajouter au malheur de ce monde.”

Albert Camus¹

Quando soube da intenção de se organizar este colóquio trocando e-mails com Graça e Markus, percebi que nesta ocasião trataríamos de uma dupla homenagem. Em primeiro lugar, é claro, nos ocupariamos da memória de Albert Camus, que neste ano de 2013, precisamente no dia 7 de novembro, completaria 100 anos. A segunda homenagem, me pareceu evidente, deveria voltar-se para ninguém outro do que Graça. Muitos dos aqui presentes tiveram seu primeiro contato com a obra de Camus nos cursos dela no IFCS, os quais, juntamente com os cursos oferecidos também por ela sobre a filosofia no Brasil, eu diria que foram umas das coisas mais interessantes que aconteceram por lá em meados dos anos 80.

Pensei então que o grande tema deste encontro seria a amizade e logo tive vontade de escrever sobre a anotação emblemática de Camus no ensaio “L’Exil d’Hélène”, que afirma: “A amizade é uma virtude” (“L’amitié est une vertu”)². Meu propósito seria o de investigar em que medida a frase escrita por Camus retoma igual afirmação feita por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*³. Movido por um ímpeto analítico comecei a escrever um trabalho tentando investigar o que significaria amizade para Camus e a dimensão teórica da virtude em sua obra. No entanto, logo me dei conta de que me equivocara de caminho, jamais chegaria a homenagear nem ao escritor nem muito menos à Graça procurando apenas analisar o significado conceitual da afirmação de Camus.

Neste meio tempo reli a introdução que Camus escreveu para a segunda edição de *Les îles* de Jean Grenier e encontrei aí a pista de um outro caminho para desenvolver esta comunicação. Este prefácio, um texto de 1958, portanto escrito apenas dois anos

¹ CAMUS, A. *Œuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi avec la collaboration de Raymond Gay-Crosier et al. Paris: Gallimard, 2006. v. 1. Volume referente aos anos de 1931-1944. p. 908: “Nomear mal um objeto é aumentar a tristeza deste mundo.”

² CAMUS, A. *Noces suivi de L’Été*. Paris: Gallimard, 1959, p. 140.

³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VIII, 1155 a4-5.

antes da morte do escritor, tem múltiplas relações com nosso presente encontro. Escrever um texto introdutório para o livro de Grenier foi uma maneira que Albert Camus encontrou para reafirmar publicamente os laços de amizade que o prendiam àquele que foi seu querido professor de filosofia em Argel, a quem ele gostava de submeter seus textos antes de publicá-los e a quem ele dedicou obras importantes, como *L'homme révolté*. Esta foi, em outras palavras, uma maneira de o discípulo homenagear o mestre.

Escreveu Camus nesta ocasião:

as grandes revelações que um homem recebe em sua vida são raras, no máximo uma ou duas. No entanto, elas transformam, como é o caso. Ao ser apaixonado por viver e conhecer, o livro (Les îles) oferece, eu aprendo folheando suas páginas, uma experiência semelhante⁴.

Tendo lido isto, imediatamente percebi que a admiração expressa pelo escritor em relação a *Les îles* e a Jean Grenier espelhava o reconhecimento que eu mesmo, e acredito que todos nós, sentia por Camus e por sua obra. Não precisaria mencionar que percebi ser este igualmente o sentimento que eu, e creio que todos que participam deste Colóquio, tenho por Graça e por seu trabalho.

Entendi então que a obra de Camus não compreende a amizade e a virtude no restrito âmbito conceitual. Se eu quisesse continuar a perseguir meu tema valeria a pena tomar um desvio e tentar compreender e dar conta de descrever a experiência transformadora da amizade e da virtude. Esta era a experiência que vivíamos a partir dos cursos em que Graça se propunha a nos apresentar uma variante da reflexão filosófica que parecia estar em conflito com tudo aquilo que nos era apresentado por outros professores do Instituto de Filosofia.

Camus não se reconhecia entre os filósofos de seu tempo, ele preferia antes a identidade de artista. Mais de uma vez escutei no IFCS que ele não era filósofo, o que bastante curiosamente não me levou a procurar me afastar de uma literatura incapaz, segundo alguns, de inserir-se no rigor da tradição da filosofia. Pelo contrário, os comentários que ouvia me levaram a desconfiar que havia algo de estranho na tradição

⁴ CAMUS, A. Préface aux *Îles* de Jean Grenier. In: _____. *Œuvres complètes*. Publiée sous la direction de Raymond Gay-Crosier avec la collaboration de Robert Dengler et al. Paris: Gallimard, 2008. v. 4. p. 621-624. Volume referente aos anos 1957-1959. Ver p. 624: “Les grandes révélations qu’un homme reçoit dans sa vie sont rares, une ou deux le plus souvent. Mais elles transfigurent, comme la chance. À l’être passionné de vivre et de connaître ce livre offre, je le sais, au tournant de ses pages, une révélation semblable”.

que, em razão de uma exigência de rigor, voltava as costas para a obra que tanto entusiasmava nosso grupo.

Foi, então, folheando a obra de Camus que encontrei um texto que atendia às exigências do momento. Trata-se do ensaio intitulado *Sur une philosophie de l'expression* (*Sobre uma filosofia da expressão*), um texto motivado pelas publicações de Brice Parain dedicadas a analisar o problema da linguagem, dentre as quais se encontra uma obra que examina especificamente a questão do *lógos* em Platão⁵. Nesta ocasião Camus se refere aos gregos através do epíteto “grandes aventureiros da inteligência” (“grands aventuriers de l'intelligence”). Esta maneira ao mesmo tempo carinhosa e bem humorada de se reportar aos gregos me pareceu conter, em um sentido mais técnico, a intenção de delimitar um tempo e um lugar onde o homem foi livre para exercer sua virtude própria.

Meu propósito neste trabalho vem a ser examinar o teor do epíteto “grandes aventureiros da inteligência”, levando em consideração tanto o sentido sentimental quanto filosófico desta expressão.

A ordem das coisas

A disposição de Camus para refletir sobre o tema da linguagem se acentua em 1942, ano em que são publicados *L'Étranger* e também *Le mythe de Sisyphe*, em maio e outubro respectivamente. No mesmo ano Brice Parain publicou *Essai sur le lógos platonicien*. Em agosto de 1942 Camus anotou em seu diário que Parain examina o *lógos* como “linguagem” e analisa em Platão uma “filosofia da expressão” (“philosophie de l'expression”)⁶. *Sur une philosophie de l'expression* é justamente o

⁵ CAMUS, A. Sur une philosophie de l'expression. In: CAMUS, 2006, v. 1, p. 901-910. Ver p. 904. Em *L'Homme Revolté*, surgido em 1951, o escritor emprega a expressão “os grandes aventureiros do absurdo” (“les grands aventuriers de l'absurde”) para se referir àqueles que pretenderam se manter no absurdo (ele se refere diretamente aos surrealistas), negligenciando a característica mais elementar desta experiência que consiste em ser “uma passagem vivida” (“un passage vécu”) ou “um ponto de partida” (“un point de départ”). Camus ressalta na ocasião que a única atitude coerente para se manter no absurdo seria a opção pelo silêncio. Desta maneira, ele conclui que o absurdo considerado como regra de vida é paradoxal mesmo assim; diz ele, nunca faltaram “grandes aventureiros do absurdo” (“les grands aventuriers de l'absurde”). Cf. CAMUS, A. *Œuvres complètes: Essais*. Introduction par Roger Quilliot, textes établis et annotés par Roger Quilliot et L. Faucon. Paris: Gallimard/Pléiade, 1965, p. 417-418.

⁶ CAMUS, A. *Carnets II: Janvier 1942-mars 1951* (1964). Édition électronique réalisée par François Gross à partir de CAMUS, Albert [1913-1960]. *Carnets II. Janvier 1942-mars 1951*. Paris: Gallimard, 1964. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/camus_albert/carnets_II/camus_carnets_t2.pdf>. Cf. p. 29. Mais tarde Parain evidencia a premissa de sua análise do problema constando que nada impede

título do ensaio de Camus dedicado a comentar a investigação de Brice Parain que aparecerá em 1944, no número 17, da revista *Poésie*. O artigo contém mais do que uma análise sobre as teorias de Parain. Esse texto vigora como um momento excepcional no qual Camus explicitamente se posiciona em relação à filosofia antiga, referindo-se especialmente ao modo como os gregos trataram o problema da linguagem e a Platão.

Parain registra na introdução a seu livro sobre o *lógos* platônico que escreveu o livro movido pelo amor a “formas de expressão estrangeiras às nossas”⁷, indicando claramente sua disposição em buscar no filósofo de Atenas uma alternativa para problemas que via nos estudos de seus contemporâneos sobre a questão da linguagem. Ele explica que a compreensão do discurso como “um sistema de signos elaborado pelo espírito humano a partir de gestos e de gritos espontâneos” vem a ser “uma doutrina relativamente recente introduzida na filosofia por Demócrito e Aristóteles”⁸. “À época de Platão”, repara Parain, “a maioria dos gregos acreditava ainda na retitude natural (*phýsei*) das palavras”⁹. O mesmo tópico reaparece em *Recherches sur la nature et fonctions du langage*. O autor diz então que a maior parte dos contemporâneos de Platão estimavam que os nomes têm uma ligação natural (*un lien de nature*) – *phýsei* – com os objetos por eles designados. Parain lembra aí que Proclo em seu comentário ao *Crátilo* afirma que esta doutrina foi ensinada por Pitágoras e que Platão discutiu esta concepção da linguagem atribuindo-a a Protágoras¹⁰.

O impacto causado em Camus por afirmações como estas foi certamente bastante grande. Em primeiro lugar, o argumento em favor da retitude natural das palavras consistia um ponto de partida para a reflexão sobre o problema da linguagem

que o *cogito* cartesiano seja invertido. Por que não concluir “eu penso, logo não sou”? Ora, segundo Parain, a linguagem deve ser entendida em termos de privilégio: “pensar não é ser, é querer ser”, afirma ele. Para Parain, pensar não é, como entendeu Descartes, um contato permanente com a verdade. Pensar, conclui, é se debater penosamente na mentira e no erro, para deles se livrar. Cf. PARAIN, B. *Petite métaphysique de la parole*. Paris: Gallimard, 1969, p. 33.

⁷ PARAIN, B. *Essai sur le lógos platonicien*. Paris: Gallimard, 1942a, p. 5.

⁸ PARAIN, loc. cit.

⁹ PARAIN, loc. cit.

¹⁰ PARAIN, B. *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*. Paris: Gallimard, 1942b, p. 32. O autor consigna: “Les Grecs, croyant que c’était le monde sensible lui-même qui exprimait par notre voix, étaient convaincus que chaque nom désignait un objet particulier, qu’à tout ónoma correspondait un prágma, d’où l’opinion courante, alors, chez eux, que se tromper, penser ou dire faux, c’était penser ou dire ce qui n’est pas. On ne peut identifier à ce point vérité et réalité sensible que si l’on admet préalablement qu’il y a identité entre réalité sensible et langage, qui est lieu de la vérité et d’erreur”.

contrastante com tudo o que vinha sendo dito na época sobre a questão. Esta perspectiva destoava especificamente do tratamento dispensado ao tema pelos que ele chamou de “filósofos profissionais” (“philosophes de profession”) de seu tempo¹¹. Em segundo lugar, lido na época da redação final de *Le mythe de Sysiphe, Essai sur le lógos platonicien* fornecia a Camus um rico acervo de citações e comentários sobre os gregos.

Os assuntos tratados nos livros de Parain não são originais; pelo contrário, seus estudos discutem problemas persistentes ao longo da história da filosofia. Parain consigna que nós retomamos um círculo vicioso e diversos paradoxos quando discutimos o problema colocado pelos gregos em relação ao *lógos*, o qual é assim formulado por ele: “nossa linguagem exprime a realidade essencial das coisas? ou é ela um produto da convenção, da qual nós seríamos incapazes de justificar o valor?”¹². Estas perguntas, bastante próximas às formuladas por Platão, pareciam ingênuas frente às complexas teses trabalhadas pelos teóricos do início do século XX, divididos entre aqueles que de um lado buscavam uma causalidade histórica ou psicológica para a linguagem, como os intelectuais da *Sorbonne* influenciados pela fenomenologia alemã, e, de outro, por aqueles que simplesmente negavam qualquer sentido à linguagem, como os poetas surrealistas. Em *Sur une philosophie de l’expression* Camus chama para si as questões de Parain, afirmando que para este não somente a linguagem é um problema metafísico, mas igualmente a raiz de toda metafísica¹³.

Parain crê que o nosso atual estágio de ignorância sobre a origem do discurso não difere do estágio de incerteza retratado por Platão no *Fédon* ou no *Teeteto* quando este indaga sobre a natureza das operações aritméticas procurando discutir o que une um e um produzindo dois. Para Parain, a concepção do *lógos* como um instrumento dócil ao pensamento (ou à razão), o qual habitualmente se admite como sendo o meio que nos fornece o conhecimento que temos das coisas e como sendo o recurso utilizado para exprimir nossas ideias, nossos sentimentos ou emoções, pode e deve ser repensada.

Como se verá a seguir, Camus se impressiona quando Parain admite que, sem conhecermos a origem da linguagem, sobre o problema somente podemos ter uma opinião metafísica. Em seu artigo e igualmente ao longo de sua obra, Camus mostra ter a intenção de explorar filosoficamente esta proposição. Torna-se evidente que a influência da reflexão do amigo sobre o tema da linguagem foi em Camus bem maior do que o sugerido pelos estudiosos de sua obra até agora. O exame de *Sur une philosophie de l’expression*, além de contribuir para a discussão sobre as razões que levaram Camus

¹¹ CAMUS, 2006, v. 1, p. 904.

¹² PARAIN, 1942a, p. 31.

¹³ CAMUS, 2006, v. 1, p. 903.

a apelidar os gregos de “grandes aventureiros da inteligência”¹⁴, nos levará igualmente a compreender a influência decisiva da leitura que os estudos de Brice Parain tiveram no desenvolvimento do escritor argelino.

Um dicionário para o mundo

Existe uma inegável relação entre as obras de Parain e os argumentos sustentados nas obras relacionadas ao “ciclo do absurdo”¹⁵. Em *Le Mythe de Sisyphe* Camus descreve o sentimento do absurdo como sendo o divórcio entre o homem e sua vida; entre o ator e seu cenário¹⁶. Ele então procura dar conta de um sentimento que ele admite ser por natureza esquivo (*insaisissable*) e, desta maneira, difícil de ser apreendido pela palavra. O ensaio se remete ao sentimento nascido da percepção de que em uma pedra ou em uma paisagem, por exemplo, há algo de irredutível que nos escapa; que em uma pedra ou em uma paisagem existe alguma coisa de inumano e que nos nega em sua espessidão e em sua estranheiridade. Camus adota um tom poético para falar de uma experiência na qual “a hostilidade primitiva do mundo, através dos milênios, remonta sobre nós”¹⁷. Ele se expressa desta maneira porque deseja falar sobre a fração de tempo que nos faz entender que “as figuras e os desenhos” (“les figures et les dessins”), através dos quais por séculos se compreendeu o mundo, já não são

¹⁴ O artigo de Camus comenta a reflexão de Parain também a partir da leitura de “*Recherches sur la nature et les fonctions du langage*” (1943), “*Essai sur la misère humaine*” (1934) e “*Retour à la France*” (1936).

¹⁵ Seria oportuno tecer algumas considerações sobre o estilo do comentário de Parain sobre Platão. Na maioria das vezes este cita a passagem exata dos diálogos que fundamenta sua análise, comumente transcreve o texto grego pertinente e recorre a literatura especializada quando isto se faz necessário. O estilo de seu comentário, no entanto, destoa do estilo de comentaristas da filosofia antiga franceses que se tornaram clássicos, como Léon Robin, Pierre-Maxime Schuhl e outros. O autor defende uma posição não aristotélica, baseada em uma concepção metafísica da linguagem. Parain igualmente não se enquadra entre estudiosos da linguagem de seu tempo; seu enfoque “metafísico” recusa explicitamente a metodologia de especialistas como Saussure, para citar apenas um deles. Embora comprove ter um conhecimento técnico bastante aprimorado, Brice Parain parece voluntariamente colocar-se à parte do horizonte em que trabalhavam autores que escreviam tanto sobre filosofia antiga como sobre especificamente o chamado problema da linguagem, os quais também não entusiasmavam Camus.

¹⁶ CAMUS, A. *Le mythe de Sisyphe*. In: CAMUS, 2006, v. 1, p. 217-322. Ver p. 223. “Ce divorce entre l’homme et sa vie, l’acteur et son décor, c’est proprement le sentiment de l’absurdité.” (“Este divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário, é propriamente o sentimento de absurdidade.”)

¹⁷ *Ibid.*, p. 228-229.

suficientes. O primeiro ensaio filosófico de Camus, portanto, tem como fundamento a dificuldade inerente à necessidade de dar nome à descoberta de um mundo perceptível apenas à inteligência.

“Absurdo” é o termo empregado pelo escritor para nomear a experiência vivida por aquele que por algum motivo irrisório subitamente se encontra em um universo indecifrável e limitado (*indéchiffable et limité*) no qual, conforme diz o escritor, “o destino do homem ganha então um sentido”¹⁸. Para Camus um “universo” quer dizer uma metafísica e uma atitude de espírito (*attitude d’esprit*)¹⁹. Desta maneira, nomear de absurdo esta experiência significa demarcar um processo complexo de transmutação tanto no âmbito metafísico quanto no psicológico (e, por extensão, também no político). Diante da experiência da espessidão e da estranheiridade, o absurdo se torna o único vínculo (*le seul lien*) entre o homem e o mundo²⁰. O absurdo também se torna a origem (*commencement*)²¹ de um percurso sustentado pela experiência de que o mundo não se esgota no sensível. Compreende-se então que o percurso que se inicia é o percurso do “homem honesto” (“*homme honnête*”), o qual Camus diz rir da razão universal, do determinismo e das categorias que explicam tudo²².

É nesta direção igualmente que a abertura de *Sur une philosophie de l’expression* afirma que nossa época carece de um dicionário. Camus diz que esta demanda deve ser evidente àqueles que desejam uma justiça clara e uma liberdade inequívoca em um mundo onde todas as palavras são prostituídas. Para o escritor a investigação de Parain visa saber se este dicionário é possível e, sobretudo, se ele pode ser concebido em um mundo sem Deus para lhe dar significação. Camus sublinha que, de acordo com os estudos do amigo, a história da filosofia é no fundo a história dos ecos do pensamento diante do problema da linguagem. O que pode parecer ser um posicionamento reducionista, em realidade aponta para um questionamento radical, amplificado à noção mesma do que é o conhecimento. Ao revés do que pensavam seus contemporâneos, Camus acreditava que era possível, e sobretudo necessário, lutar por uma linguagem que não reduzisse tudo a ela mesma. A partir da leitura dos trabalhos de Parain, ele afirma: “todo sistema filosófico é, no fim, uma teoria da linguagem. Toda interrogação sobre o

¹⁸ CAMUS, 2006, v. 1, p. 233: “Dans cet univers indéchiffable et limité, le destin de l’homme prend désormais son sens”.

¹⁹ Ibid., p. 226: “Un univers, c’est-à-dire une métaphysique et une attitude d’esprit”.

²⁰ Ibid., p. 234: “Il est leur seul lien”.

²¹ Ibid., p. 227: “Le climat de l’absurdité est au commencement”.

²² Ibid., p. 233.

ser põe em questão o poder das palavras”²³. Como deixa transparecer, o escritor tem a relação entre o ser e a palavra como fonte de constante meditação; ele escreve que o projeto de Brice Parain de um ensaio sobre a ontologia da linguagem vem a ser algo de enorme importância²⁴.

Para Camus há um questionamento primordial que deve nos levar ao valor mesmo das palavras e este questionamento se orienta pelas questões sustentadas pelo amigo. Trata-se, diz ele, de saber se nossa linguagem é mentira ou verdade. “O pensamento profundo de Parain”, sublinha ele, “é que basta que a linguagem seja privada de sentido para que tudo o seja e que o mundo seja absurdo”²⁵. Em uma lógica bastante simples, a investigação de Parain mostra a Camus que uma linguagem viciosa está na raiz do descompasso entre o homem e o mundo, dando ensejo à afirmação de que “o homem não chegou a encontrar suas palavras”²⁶.

Camus se interessa por uma passagem do diálogo de Platão *Fédon*. Trata-se do célebre passo no qual Sócrates comenta que uma linguagem incorreta não prejudica somente o que ela exprime, mas faz mal às almas²⁷. O escritor estabelece uma analogia direta entre a situação em que encontrava Sócrates então, ou seja, a situação de um condenado à morte à espera da execução de sua pena, e sua própria situação. Ele observa que no tempo de Platão havia “mal nas almas” (“mal dans les âmes”) porque havia contradição nos discursos, porque as palavras mais corriqueiras se encontravam munidas de diferentes significações, falsificadas, desviadas do uso simples no qual

²³ CAMUS, 2006, v. 1, p.167: “tout système philosophique est, à la fin, une théorie du langage. Toute interrogation sur l’être met en question le pouvoir des mots”.

²⁴ Ibid., p. 910. Depois de *Essai sur le logos platonicien* Brice Parain publicou as seguintes obras: *La mort de Jean Madec*, Grasset, 1945; *L’embarras du choix*, Gallimard, 1947; *La mort de Socrate*, Gallimard, 1950; *Sur la dialectique*, Gallimard, 1953; *De fil en aiguille*, Gallimard, 1960; *Noir sur blanc*, Gallimard, 1962; *Joseph*, Gallimard, 1964; *Entretiens avec Bernard Pingaud*, Gallimard, 1966; *France, marchande d’églises*, Gallimard, 1966; *Petite métaphysique de la parole*, Gallimard, 1969; *Le sophiste annoté, suivi de l’Invité de Pierre Pachet*, Le nouveau commerce, 1995.

²⁵ CAMUS, op. cit., p. 902: “la pensée profonde de Parain est qu’il suffit que le langage soit privé de sens pour que tout le soit et que le monde devienne absurde”.

²⁶ Ibid., p. 903.

²⁷ PLATÃO. *Fédon*, 115e. Os comentadores de Platão divergem sobre o significado das palavras emprestadas a Sócrates, variando desde uma posição como a de Robin, para quem estas linhas do *Fédon* encerram uma “fórmula curiosa da crença no poder mágico das palavras”, até opiniões como a de Éggers Lan, para quem o passo constitui uma prova da profunda preocupação de Platão com o uso correto e a atribuição ética da linguagem. Cf. PLATÓN. *Fedón*. Introducción y notas Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba, 2006, p. 345, n. 283.

foram imaginadas. “Nós também, nós temos nossos sofistas e nós precisamos de um Sócrates...”, avalia o escritor²⁸. Com humor, ele ressalta que Sócrates buscou cuidar das almas procurando um dicionário para exprimir realidades invisíveis e explica em tom platônico: “se as palavras justiça, bondade, beleza, não tem um sentido, os homens podem se matar”²⁹. Para o escritor, o esforço de Sócrates foi buscar o “sentido impecável” (“sens irréprochable”) das palavras, na falta do qual ele preferiu morrer³⁰.

Comparar os filósofos profissionais que o cercavam a sofistas e o meio intelectual em que vivia à Atenas clássica é uma forma sutil – ou nem tão sutil assim – de Camus afirmar o que pensava sobre si mesmo e sobre a *intelligentsia* que o cercava. A analogia sublinhada pelo escritor vai mais longe, sugerindo que em sua obra ele procura o “sentido impecável” das palavras, o que vem a ser o mesmo que assumir uma identidade platônica. Tal como Platão, o escritor é firme na crítica dirigida aos filósofos que lhe são contemporâneos, dos quais ele claramente deseja se distinguir. *Le Mythe de Sisyphe*, cita grandes nomes da filosofia aliando-os em uma tradição de crítica ao racionalismo que chamou de “pensamento humilhado” (“la pensée humiliée”)³¹. Camus dirige-se especificamente a Heidegger intitulando-o pejorativamente “professor de filosofia” (“professeur de philosophie”) e censurando-o por considerar friamente a condição humana e anunciar que esta existência é humilhada. O escritor prenuncia nestas linhas o que será o escopo de sua diferença com Sartre. Ele cita Heidegger dizendo que este “sem hesitar e na linguagem mais abstrata do mundo” (“sans trembler et dans le langage le plus abstrait du monde”) escreveu: “o caráter finito e limitado da existência humana é mais primordial do que o homem ele mesmo”³².

A ênfase que Camus dá às palavras de Sócrates é relevante tanto por mostrar que o *Fédon* está na base de sua reflexão sobre o tema da linguagem quanto por fornecer

²⁸ CAMUS, 2006, v. 1, p. 903: “parce qu’il y avait contradiction dans le discours, parce que les mots les plus courants étaient munis de plusieurs significations, contrefaits, détournés du simple usage qu’on leur imaginait. Nous aussi, nous avons nous sophistes et nous réclamons quelque Socrate”.

²⁹ CAMUS, 2006, v. 1, p. 903: “si les mots justice, bonté, beauté, n’ont pas de sens, les hommes peuvent se déchirer”.

³⁰ CAMUS, loc. cit.: “à défaut duquel il a choisi de mourir.”

³¹ CAMUS, 2006, v. 1, p. 234-235, escreve: “[...] jamais peut-être en aucun temps comme le nôtre, l’attaque contre la raison n’a été plus vive.” (“Talvez em nenhuma outra época como a nossa, o ataque à razão foi tão vivo.”). Ele critica, dentre outros, Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers e Husserl.

³² CAMUS, 2006, v. 1, p. 235. Camus cita Heidegger entre aspas: “le caractère fini et limité de l’existence humaine est plus primordial que l’homme lui-même”.

elementos para a investigação sobre a via de acesso do escritor à literatura grega. Pode-se dizer que a frase de Sócrates a que se refere Camus contém em si o fundamento da investigação do escritor relacionando a questão do discurso a questões de natureza ética. Por isto mesmo vem a ser de alguma forma desconcertante para um estudioso da Antiguidade perceber que, na falta da menção de outra fonte ou de qualquer outro detalhe de interpretação (ele nada fala sobre o texto em grego nem mesmo faz menção a alguma tradução anotada do diálogo para o francês), é possível afirmar que o acesso de Camus ao diálogo de Platão é permeado pelo trabalho de Brice Parain. A falta de indícios de uma investigação mais acurada por parte de Camus sobre a passagem do *Fédon* reveste os trabalhos do amigo de uma importância crucial. Não é somente a interpretação deste que o influencia. As citações feitas por Brice Parain dos textos de Platão em particular e da literatura grega de um modo geral demarcam a leitura que Camus tem dos diálogos platônicos e também dos gregos em geral.

Para Camus, Parain mostrou a partir de suas investigações que “desde os primeiros gregos à dialética moderna a linguagem evoluiu no sentido de uma recusa”³³. Entenda-se que ele fala da recusa em buscar o sentido exato para palavras como justiça, bondade, beleza. O escritor acusa a história da filosofia e os intelectuais de seu tempo de abrirem mão da metafísica em favor do “culto da ação” (“culte de l’action”), substituindo o esforço do conhecimento pela “pequena sabedoria do pragmatismo” (“la petite sagesse du pragmatisme”)³⁴. A reprimenda pode ser lida como uma indicação do caminho intelectual que ele mesmo, Camus, havia elegido para si, lançando-se em uma pesquisa por uma maneira de falar inequívoca e voltando-se para a metafísica e para a contemplação.

O drama humano

Em *Le mythe de Sisyphe*, o escritor pretende deixar claro que não está propriamente interessado em “descobertas absurdas” (“découvertes absurdes”) e sim em suas consequências. Uma “descoberta absurda” estaria na origem da afirmação de Sartre em a *Náusea* de que o mundo é absurdo ou no ponto de partida do universo explorado pelos poetas surrealistas, mas Camus argumenta que é a consequência desta descoberta para a regra de vida humana que conta, é nisto que ele se centra em suas análises sobre os gregos. Estudar os filósofos da Antiguidade Clássica tendo em vista as consequências dos enunciados parece tomar a força de um princípio metodológico para o escritor. Esta perspectiva acaba igualmente por distinguir Camus dos comentadores profissionais da

³³ CAMUS, 2006, v. 1, p. 904: “des premiers Grecs à la dialectique moderne, la réflexion sur le langage a évolué dans le sens d’une démission”.

³⁴ CAMUS, loc. cit.

filosofia grega; seu trabalho de intérprete não se concentra propriamente na análise dos textos antigos e sim em seu significado como ferramenta teórica para a compreensão de problemas do presente. As páginas de *Le mythe de Sisyphe* que se referem à *Metafísica* de Aristóteles e ao poema de Parmênides e igualmente *Sur une philosophie de l'expression* são exemplos claros de como o escritor faz de seu interesse pelas consequências das evidências produzidas pelo pensamento antigo um ponto de partida para analisar o presente.

Em seu primeiro ensaio filosófico, Camus tem a intenção de demonstrar que “nenhuma moral nem nenhum esforço são *a priori* justificáveis diante das matemáticas sangrentas que ornamentam nossa condição”³⁵. Ele parte, portanto, de uma questão de seu tempo, mas vai buscar a origem do problema em Aristóteles, onde ele localiza o que considera ser a demonstração mais clara e elegante do paradoxo elementar da linguagem³⁶. Ele cita e comenta um passo razoavelmente longo (10 linhas) do capítulo VIII do livro IV da *Metafísica*, o qual encontra citado em um livro do escritor russo Chestov³⁷. O texto comentado por Camus nega a validade universal das opiniões que afirmam que tudo é verdadeiro ou que tudo é falso mostrando como estas doutrinas destroem-se a si mesmas. Aristóteles argumenta que quem afirma que todas as coisas são verdadeiras afirma a veracidade do enunciado contrário e quem afirma que todas as coisas são falsas, por sua vez, admite que a falsidade de sua própria afirmação.

³⁵ CAMUS, 2006, v. 1, p. 230. “Aucune morale, ni aucun effort ne sont a priori justificables devant le sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition”.

³⁶ CAMUS, loc. cit.

³⁷ CAMUS, loc. cit. e p. 1286, n. 9 (ver também nota 5 de Louis Faucon na primeira edição das obras completas). Camus não menciona diretamente a fonte da qual recolhe a tradução para o francês do texto de Aristóteles que transcreve. O escritor tão pouco faz maiores considerações sobre as linhas que cita, dando a entender que não consultou nenhuma edição comentada ou o texto grego da *Metafísica*. Marie-Louise Audin conta que Jean Grenier alertou Camus sobre sua interpretação de Aristóteles, mas o escritor não alterou seu texto e o publicou sem alterações. Jean Grenier tentou advertir o escritor de que a página de Aristóteles por ele citada refuta os céticos e os dogmáticos para concluir sobre a existência de certas coisas verdadeiras e de outras falsas, o que seria o contrário do que comentava Camus. Transcrevo a seguir as linhas 15 a 25 do capítulo VIII do livro IV em francês, tal como Camus o menciona: “La conséquence souvent ridiculisée de ces opinions est qu’elles se détruisent elles-mêmes. Car en affirmant que tout est vrai, nous affirmons la vérité de l’affirmation opposé et par conséquence la fausseté de notre propre thèse (car l’affirmation opposée n’admet pas qu’elle puisse être vrai). Et si l’on dit que tout est faux, cette affirmation se trouve fausse, elle aussi. Si l’on déclare que seule est fausse l’affirmation opposé à la nôtre ou bien que seule la nôtre n’est pas fausse, on se voit néanmoins obligé d’admettre un nombre infini de jugements vrais ou faux. Car celui qui émet un affirmation vraie prononce en même temps qu’elle est vraie, et ainsi de suite jusqu’à l’infini”.

Em seu comentário ao passo da *Metafísica*, Camus sublinha que o raciocínio enuncia um primeiro círculo vicioso de uma série que termina por conduzir o espírito que deseja conhecer a um “turbilhão vertiginoso” (“tournoiement vertigineux”)³⁸. O escritor afirma que “o primeiro movimento do espírito é distinguir o que é verdadeiro do que é falso”³⁹, mas o que aquele que deseja compreender o mundo descobre imediatamente vem a ser uma contradição inerente à linguagem. O argumento de *Le mythe de Sisyphe* defende que a única maneira de se lidar com esta aporia e atender o desejo profundo do espírito movido pelo sentimento que Camus chama de “exigência de familiaridade” (“exigence de familiarité”) e “apetite de clareza” (“appétit de clarté”) reside em não reduzir tudo ao humano e, por extensão, ao pensamento.

O escritor deixa de lado o raciocínio de Aristóteles para finalizar seu comentário sobre os gregos se referindo a Parmênides, alguém que para ele tocou na profundidade do círculo vicioso enunciado na *Metafísica*. Camus repara que o filósofo de Eleia cai numa “ridícula contradição” (“ridicule contradiction”) ao afirmar a unidade total da realidade e provar por sua afirmação a sua própria diferença e a diversidade que ela pretendia unificar. A lição que Camus retira de Aristóteles e do poema de Parmênides advém de um raciocínio complexo sobre a tradição filosófica e a natureza do que chama “drama humano” (“drame humain”), identificado como a incapacidade do discurso filosófico em gerar a felicidade (“bonheur d’esprit”)⁴⁰.

Para o escritor, o pensamento tende a tudo reduzir ao humano. Ele desconfia desta redução apontando para o que chama de “apetite de absoluto” (“appétit d’absolu”) e de “nostalgia da unidade” (“nostalgie de l’unité”) que, segundo ele, constitui a origem e o escopo do problema da linguagem. Ele pondera que admitir esta nostalgia como um fato é diferente de admitir que ela deva ser apaziguada. Para ele, este “apetite” e esta “nostalgia” ilustram o movimento essencial do “drama humano” e, por esta razão, não podem ser totalmente dissipados. Este raciocínio aponta para a conclusão de que a linguagem não dá conta de sustentar o homem e sua exigência de clareza em contraste com o silêncio do mundo. Em um momento de sua argumentação em que a razão parece triunfar, Camus se vê obrigado a modificar o registro de seu discurso e optar por um tom mais próximo da poesia do que da argumentação dita “científica”. Escreve ele: “se o homem reconhecesse que o universo também pode amar e sofrer, ele seria reconciliado. Se o pensamento descobrisse nos espelhos cambiantes dos fenômenos relações eternas que pudessem resumir ou se resumir eles mesmos em um princípio

³⁸ CAMUS, 2006, v. 1 p. 230.

³⁹ CAMUS, loc. cit.: “Le première démarche de l’esprit est de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux”.

⁴⁰ Ibid., p. 231.

único, poderíamos falar de uma felicidade do espírito da qual o mito dos bem aventurados seria uma apenas uma ridícula falsificação”⁴¹.

Sur une philosophie de l'expression não se refere especialmente a Parmênides ou a Aristóteles e sim aos “filósofos pré socráticos”, entre os quais inclui sofistas como Protágoras e Górgias. Camus fala então de uma ocasião na qual definiu-se “um universo imóvel e transparente no qual a cada objeto correspondia uma expressão”⁴². Ele assinala que as consequências desta primeira afirmação não intimidaram os gregos. Em sua versão para a origem da filosofia, ele conta que o pensamento grego nada recusou e a partir desta postura alternou-se entre as reações opostas que ele identifica com as teses de Protágoras, de um lado, e com as de Górgias de outro. “Se cada palavra se encontra garantida por um objeto neste mundo, nada se pode negar e Protágoras tem o direito de proclamar que tudo é verdade”, raciocina o escritor. “Nestas condições a ciência é a sensação e a discussão impossível. Este mundo é sem objeções. Basta falar para dizer a verdade”⁴³, conclui ele. Mas se o raciocínio de Protágoras é impecável, Camus lembra que não menos perfeito vem a ser o de Górgias quando este afirma que tudo é falso, já que neste mundo há mais objetos reais do que as palavras podem designar. O escritor repara que na maneira deste último perceber o mundo, nenhuma palavra pode dar conta de esgotar o sentido daquilo que ela designa, nada pode ser demonstrado porque nada pode ser inteiramente designado pela palavra. Para o escritor, o pensamento grego oscilou por muito tempo entre estas posições extremas, como se a argumentação de Protágoras e Górgias tivessem que se opor incansavelmente.

A disposição dos gregos de não negar a aporia sem rejeitar nada foi motivo para que Camus viesse a pensar que o pensamento grego encontrou no diálogo “sua forma literária mais pura”⁴⁴. Quando privilegia o diálogo, Camus pode ter tido em vista o teatro e a capacidade da tragédia em exprimir o confronto e explorar as consequências de argumentações opostas. No entanto, seu comentário explicitamente versa sobre a forma narrativa dos diálogos de Platão e sobre a habilidade deste em construir uma argumentação capaz de superar posições como as de Protágoras e Górgias. Em

⁴¹ CAMUS, 2006, v. 1, p. 231: “Si l’homme reconnaissait que l’univers lui aussi peut aimer et souffrir, il serait réconcilié. Si la pensée découvrait dans les miroirs changeants des phénomènes, des relations éternelles qui les puissent résumer et se résumer elles-mêmes en un principe unique, on pourrait parler d’une bonheur de l’esprit dont le mythe des bienheureux ne serait qu’une ridicule contrefaçon”.

⁴² CAMUS, 2006, v. 1, p. 904: “un univers immobile et transparente, où à chaque objet correspondrait une expression”.

⁴³ CAMUS, loc. cit.: “Ce monde est sans objections. Il suffit parler pour dire vrai”.

⁴⁴ CAMUS, loc. cit.: “sa forme littéraire la plus pure”.

*Recherches sur la nature et fonctions du langage*⁴⁵, Parain escreve que o diálogo aparece como “a única forma literária válida” e a dialética como “o único modo válido de pensamento discursivo”. Seu argumento se fundamenta em observações sobre a especificidade do diálogo como um gênero que substitui a retórica pela dialética, admitindo que a linguagem é “capaz de verdade” (“capable de verité”) e pode ser utilizada como “um meio de ação” (“moyen d’action”) porque se articula a partir de formas inteligíveis escapando à tese sofística de que a linguagem é imagem das coisas sensíveis⁴⁶.

A análise de Camus volta-se para apresentação que Platão faz de Sócrates. Ele comenta que o filósofo retrata este como um personagem que investiga “a regra transcendente às nossas ações e às nossas expressões”⁴⁷. Ele parece perceber a sutileza e a sagacidade da proposta literária de Platão, tanto em sua forma dramática quanto em sua estratégia narrativa. Sua obra, tal como os *diálogos*, se desenvolve na intenção de mediar os extremos e narrar o confronto da racionalidade com o inteligível. A importância do Sócrates de Platão para ele está no fato de este ter morrido voluntariamente, “o que talvez prove que ele acreditava mais na virtude do exemplo do que na demonstração por palavras”⁴⁸. A narrativa da morte voluntária de Sócrates nos diálogos de Platão se torna emblemática para o escritor porque mostra dramaticamente como Sócrates não morreu por uma ideia abstrata e vaga, mas sim por uma imposição da virtude. Desta maneira, ao invés de legitimar a morte, na perspectiva do autor o personagem platônico ressalta a sobreposição da incorreção das palavras à virtude. Camus assinala com suas observações que o conflito narrado pelo filósofo grego relata um antagonismo que se mantém atual. Desta maneira, ele acaba por sublinhar que a morte narrada nos diálogos de Platão tem o valor de uma ferramenta para se pensar a relação entre a virtude e a política.

Entre a matéria e a unidade

Em *Sur une philosophie de l’expression* o escritor retorna ao paradoxo inicial posto pela linguagem: “para que as palavras tenham um sentido”, escreve ele, “é preciso que este sentido venha de outro lugar que não o mundo sensível, tão fugaz e cambiante. Este além, que tantos espíritos gregos nomearam com todas as suas forças, é o Ser. A

⁴⁵ PARAIN, 1942b, p. 71.

⁴⁶ Ibid., p. 72-73.

⁴⁷ CAMUS, 2006, v. 1, p. 904: “la loi qui transcende nos actes et nos expressions”.

⁴⁸ CAMUS, loc. cit.: “c’est peut-être la preuve qu’il croyait plus à la vertu qu’à démonstration par les mots”.

solução de Platão não é tanto psicológica, ela é cosmológica”⁴⁹. Este comentário revela que Camus compreendeu através de Parain que o discurso em Platão tem um estatuto metafísico. É nesta direção que deve ser compreendida a afirmação do escritor de que a teoria das ideias marca a vitória das palavras sobre a realidade e está mais perto da pátria ideal (“patrie idéale”) desde a qual este mundo é senão uma cópia desbotada (“copie délavée”)⁵⁰. Quando Camus sublinha que a partir do *lógos* de Platão este mundo é sem importância, deve-se entender que ele vê no discurso do filósofo grego a chance de redenção que não encontra no pensamento moderno que contorna a concepção de mundo em seu tempo. Em sua análise sobre os diálogos de Platão, o discurso é um reflexo do próprio mundo, o qual, conforme estuda Parain, foi definido no *Timeu* como imagem do inteligível. Esta concepção da linguagem tem uma influência determinante na maneira como o escritor desenvolveu sua obra – sempre priorizando a imagem.

No dizer de Camus, Platão fez da linguagem um “intermediário na hierarquia que vai da matéria ao Um”⁵¹. Se parafraseássemos esta afirmação dizendo que Camus fez da linguagem um intermediário na hierarquia entre a matéria e a unidade, nada mudaria. A afirmação se ajusta perfeitamente como um comentário à própria obra do escritor. Esta coincidência não revela nada de acidental; ao contrário, através dela o escritor parece encontrar um forma de tornar transparente o nexos que une ele mesmo a Brice Parain e à filosofia grega, em especial a Platão. Ao comentar o filósofo ateniense, Camus está visivelmente seduzido pelas páginas de *Essai sur le lógos platonicien* (1941) e igualmente de *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (1943)⁵². No exame do diálogo *Sofista* na primeira publicação, Parain conclui que para Platão a linguagem se define como “um lugar de passagem” (“*un endroit de passage*”) no qual se unem o um e o múltiplo, o verdadeiro e o falso, o sensível e o inteligível, o transcendente e o imanente⁵³. No segundo capítulo da segunda publicação, Parain desenvolve a tese de

⁴⁹ CAMUS, 2006, v. 1, p. 905: “Pour que les mots aient un sens, il faut que le sens leur vient d’ailleurs que du monde sensible, si fugace et changeant. Cet ailleurs, que tant d’esprits grecs ont appelé de toutes leurs forces, c’est l’Être. La solution de Platon n’est plus psychologique, elle est cosmologique.”

⁵⁰ CAMUS, loc. cit.: “Car la théorie des Idées marque la victoire des mots plus généraux que les objets et plus près de la patrie idéale dont ce monde n’est qu’une copie délavée”.

⁵¹ CAMUS, 2006, v. 1, p. 905: “Il [Platon] a fait du langage un intermédiaire dans la hiérarchie qui va de la matière à l’Un”.

⁵² Em seu ensaio Camus menciona em nota de rodapé os trabalhos de Parain colocando a data “1941” entre parênteses. Nos próprios trabalhos, no entanto, a data de publicação de ambos é assinalada como sendo 1942.

⁵³ PARAIN, 1942a, p. 156: “Si le langage est ce lieu de destin où s’unissent un et multiple, monde intelligible et monde sensible, transcendance et immanence, il n’est donc que un

que “as palavras são ideias e contêm nelas mesmas a afirmação da existência de um mundo inteligível”⁵⁴. Em um capítulo dedicado à dialética antiga, o autor argumenta que a dialética, não tendo começo nem fim, é “um lugar de passagem de uma forma de demonstração à outra”⁵⁵. Os contatos de Camus com a filosofia grega datam do tempo escolar, quando este foi aluno de Jean Grenier, mas os estudos de Brice Parain publicados na época do aparecimento de *L'Étranger* (maio de 1942) e no período em que trabalhava em seu primeiro ensaio filosófico (outubro 1942) foram com certeza decisivos no sentido de encorajar o escritor a perseguir o projeto de investigar a atualidade da filosofia grega⁵⁶.

A análise de *Sur une philosophie de l'expression* se completa com a declaração de que para o filósofo ateniense “o *lógos* é um gênero do ser, uma das esferas da harmonia universal”. As referências mais imediatas para se estudar esta declaração se encontram em “*Lógos, genre de l'être*” e “*Lógos divin et lógos humain*”, respectivamente capítulos dedicados ao *Sofista* e ao *Timeu* no livro de Brice Parain. No primeiro texto o autor anota que no *Sofista*, sob o risco de ver tudo ruir ante a separação completa entre as ideias e o sensível, Platão faz da linguagem (*lógos*) a interseção entre as duas instâncias e a seguir define o discurso como um gênero do ser⁵⁷. Assim, sublinha Parain, o filósofo

intermédiaire, autant dire un endroit de passage” (“Se a linguagem é este lugar de destino no qual se unem um e múltiplo, mundo inteligível do mundo sensível, transcendência e imanência, ela não é portanto senão um intermediário e portanto um lugar de passagem.”).

⁵⁴ PARAIN, 1942b, p. 20. “Que les mots sont des idées et contiennent en eux-mêmes l'affirmation de l'existence d'un monde intelligible.” Diz PARAIN, op. cit., p. 27: “Chaque mot, en effect, dépasse l'individuel et appartient au genre, transpose la réalité sensible dans un autre domaine qui lui est propre. Ce dont j'ai la science, ce n'est pas du prunier qui pousse à côté de notre maison, mais du prunier en général et qui n'est ni mon arbre ni aucun arbre enraciné, mais une idée du prunier, le sens du mot prunier. La mort de mon prunier ne détruira pas ma science du prunier, au contraire même est-elle susceptible de l'accroître”.

⁵⁵ PARAIN, 1942b, p. 70. “Que la dialectique, parce qu'elle n'a ni commencement ni fin, n'est qu'un passage d'une forme de démonstration à une autre forme de la démonstration, de la rhétorique à la logique à travers Platon [...]”.

⁵⁶ Torna-se difícil saber se a passagem de *Le mythe de Sysiphe* em que comenta Parmênides foi também redigida sob a influência do ensaio de Parain. A afinidade textual indica que sim, embora a redação do trabalho de Camus, publicado em outubro do mesmo ano em que surgiu o ensaio de Parain, em grande parte já deveria ter sido elaborada na ocasião em que o escritor leu *Essai sur le lógos platonicien*.

⁵⁷ PARAIN, 1942a, p. 152: “Entre le monde des idées et le monde sensible, qu'il est impossible de séparer absolument l'un de l'autre à moins de tout détruire, il (Platon) introduira donc, pour jouer le rôle de l'intermédiaire, de l'intercesseur devrait-on même dire, le langage, qu'il définira

grego não procura entrar em contato direto com a natureza do ser por meio de uma “intuição mística” (“intuition mystique”), mas sim, examiná-la através das palavras⁵⁸. Pode-se entender que Camus foi sensível à maneira como Parain tenta explicar o valor que Platão atribui à imagem quando este a define como mistura de ser e não ser. Procurar examinar diretamente a natureza do ser equivale, na linguagem imagética do filósofo grego, olhar diretamente a luz do sol correndo o risco de sentir dor e cegar a vista⁵⁹. A solução de Platão – e esta parece ser também a de Camus – é explorar o inteligível através de imagens construídas com e no *lógos*⁶⁰. Esta perspectiva em relação à linguagem nos fornece subsídios para entender que o escritor, no lugar de propor um discurso místico em direção ao Ser, constrói sua obra centrado em um estatuto racional e complexo da palavra.

É ainda a leitura do *Sofista* que leva Parain argumentar que Platão entende o *lógos* como imagem da realidade. O ensaísta consigna que de maneira distinta do passo 423a-b do *Crátilo*, as linhas de 267a-e do *Sofista* não falam de uma imitação puramente mimética, pois Platão não especifica de que esta imagem (a linguagem) é imitação, se da essência (ideia) ou da aparência (sensível)⁶¹. O ensaio sobre Platão lido por Camus observa que o filósofo grego havia sinalizado uma aporia (“embarras”) diante da linguagem, dando a entender que este a concebe ora como uma imagem, ora como algo além de uma imagem (“comme plus qu’une image”)⁶². Segundo Parain, sob certas condições Platão admitiria que a linguagem é capaz de exprimir a verdade (“capable de verité”)⁶³. Ora, paralelamente à compreensão de que a linguagem unifica os ditos

comme un genre de l’être” (“Entre o mundo da ideias e o mundo sensível, os quais são impossíveis de separar totalmente um do outro sem tudo destruir, ele (Platão) introduzirá, portanto, no papel de intermediário, de interseção, deveríamos mesmo falar assim, a linguagem, a qual ele definirá como um gênero do ser”).

⁵⁸ PARAIN, 1942a, p. 152.

⁵⁹ Comparar PLATÃO. *República*, VII, 515e e a descrição da cena do crime cometido por Meursault em *L’Étranger* em CAMUS, 2006, v. 1, p.175-176.

⁶⁰ PLATÃO. *República*, VII, 515e-516b; 517a-c e II, 369a.

⁶¹ PARAIN, 1942a, p. 157, n. 3.

⁶² PARAIN, loc. cit.

⁶³ O diálogo *Sofista* fala de uma imitação apoiada no conhecimento da figura da justiça e da virtude em geral, da qual resulta uma “mimética sábia” (Auguste Diès em sua tradução: PLATON. *Le Sophiste*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.) ou uma “imitação investigativa” (H. Muracho, J. Maia Jr. e J. Trindade Santos em sua tradução: PLATÃO. *O Sofista*. Prefácio, introdução e apêndice de José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.). Cf.

“gêneros literários”, o ensaio de Parain também confere legitimidade ao mencionado desejo de Camus de não mentir, se dizer a verdade não for da ordem do humano.

Conclusão

A crença de que os gregos podem dialogar com o tempo em que vivemos é um alicerce evidente na obra de Camus. O ensaio *Sur une philosophie de l'expression*, mais do que uma prova importante disto, constitui uma evidência textual do contato do escritor com textos gregos.

O epíteto “grandes aventureiros da inteligência”, para além de uma forma afetiva de Camus se direcionar aos gregos, se refere a um problema básico do pensamento, o qual, tal como os gregos, Camus deseja abordar de frente. Este problema consiste no problema filosófico fundamental concernente à linguagem enunciado na indagação: há uma relação possível entre discurso (*lógos*) e verdade? O escritor encontrou na obra de Brice Parain uma maneira de refletir sobre esta pergunta recuando à origem da questão na filosofia grega. Ele se declara descontente com a linguagem de seu tempo, a qual considerou opressora e homicida, o que o leva à pesquisa sobre uma maneira de falar que lhe proporcionasse oportunidade de utilizar o discurso sem usar as categorias filosóficas de intelectuais de sua época.

A análise do artigo que examinamos nos fornece elementos para avaliarmos como Camus encontrou em textos antigos elementos para construir sua obra, procurando contornar a linguagem filosófica preponderante em seu tempo. Apoiando-se na leitura dos estudos de seu amigo, Camus elabora sua própria leitura de textos gregos – sempre relacionando-os a problemas de sua atualidade. Ao refletir sobre os rumos da filosofia em sua época, Camus interessa-se em especial em indagar como a filosofia detém o poder de indicar aos homens como estes podem ser felizes. A relação entre linguagem e regra de conduta humana constitui uma questão de base em sua crítica aos pressupostos da filosofia moderna e igualmente críticas ao racionalismo que, para seu horror, acabam por diferentes caminhos justificando o assassinato.

Assim, pode-se afirmar que o significado da expressão que atribui uma “inteligência aventureira” aos gregos espelha uma pesquisa sobre uma maneira de falar que escape a uma quádrupla armadilha, todas elas provenientes de uma “herança bastarda” da Antiguidade grega e da qual os gregos, como “aventureiros da inteligência”, escaparam.

Platão, *Sofista*, 267a-e. Para Parain esta *tèn met' epistémēs historikén tina mimesin* vem a ser o discurso próprio do filósofo. PARAIN, 1942a, p. 157.

A primeira armadilha identifica-se com a linguagem “sofística” ou “mentirosa” e está diretamente ligada a posturas extremas como as de Protágoras e Górgias, segundo as quais “tudo é verdadeiro” ou “tudo é falso”. A segunda se relaciona ao modo como na tradição da filosofia o pensamento se articula a partir das categorias propostas originalmente por Aristóteles. Neste sentido se poderia afirmar que o ciclo do absurdo e o ciclo da revolta inserem-se na pesquisa em torno de um método de análise da realidade segundo categorias não aristotélicas, no qual se valoriza o mito e a criação de imagens.

A terceira arapuca para o discurso reside no modo como os gregos chegaram até nós, ou seja, rotulados pela divisão de gêneros literários entre os quais mito e *lógos* pertencem a gêneros distintos marcados por etiquetas como “literatura” e “filosofia”. Talvez se possa ainda mencionar um quarto obstáculo enfrentado por Camus. A severa crítica à modernidade que está no âmago de sua produção se alia a uma intencional ruptura com os Estudos Clássicos que em sua época insistiam, como insistem ainda hoje, em ler os gregos a partir do racionalismo moderno. O escritor mostra não ter a intenção de trabalhar tecnicamente textos gregos à maneira de um especialista em filosofia antiga ou à maneira de um filólogo, ao invés, ele se interessa por examinar o legado helênico em vista dos problemas filosóficos que afligem o homem contemporâneo, estudando o que chama de “consequências” das evidências destes textos. Os Estudos Clássicos e suas exigências institucionais, tal como praticado entre nós, seria, portanto, uma quarta armadilha a ser contornada pelo esforço reflexivo do escritor.

Se fosse preciso apontar um modelo mítico de um grande aventureiro da inteligência, certamente Odisseu seria o modelo mais perfeito. Este herói da aventura foi notável a Camus por ter escolhido a medida do humano quando a imortalidade lhe foi oferecida por Calipso, conforme narra o Canto VII (v. 259) da *Odisseia*⁶⁴. Em *La pensée de midi*, parte final de *L’Homme Révolté*, Camus afirmou: “nós escolheremos Ítaca, a terra fiel, o pensamento audacioso e frugal, a ação lúcida, a generosidade do homem que sabe”⁶⁵. Nesta passagem Camus escolhe a primeira pessoa do plural e inclui seu leitor na escolha por um tipo específico de inteligência "audaciosa e frugal" e propiciadora de uma "ação lúcida". Ele exorta desta maneira o homem revoltado a eleger a inteligência que sustenta a ação do herói da *Odisseia*. A revolta camusiana

⁶⁴ CAMUS, 1964, p. 15.

⁶⁵ CAMUS, A. *Œuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de Raymond Gay-Crosier avec la collaboration de Robert Dengler et al. Paris: Gallimard, 2008. v. 3. Referente aos anos de 1949-1956. Ver p. 323: “Nous choisirons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l’action lucide, la générosité de l’homme qui sait”.

assume assim a dimensão da aventura protagonizada por Odisseu, tipificada pelo exercício da *métis*.

Aqui me permito transcrever as palavras de Marcel Détienne e Jean-Pierre Vernant no já clássico livro *Métis, As aventuras da inteligência*. Escreveram eles:

Tão vasto seja o domínio em que se exerce a métis, tão importante sua posição no sistema dos valores, ela não se mostra ao grande dia do pensamento abertamente, na clareza de um escrito sábio que se proporia a defini-la. Ela aparece sempre mais ou menos "nos vãos", imersa numa prática que não se preocupa, em nenhum momento, mesmo quando ela a utiliza, em explicar sua natureza, nem justificar seu procedimento. Neste sentido, os helenistas modernos, desconhecendo seu papel, seu impacto e até sua existência, permanecem fiéis a uma certa imagem que o pensamento grego deu dela mesma e onde a métis faz estranhamente figura ausente. A métis é uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica em um conjunto complexo, mas muito coerente de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais, que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida: ela se aplica a realidade fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso⁶⁶.

Ainda segundo Détienne e Vernant, a *métis* está ligada ao domínio da *tékhne*. Eles argumentam que o herói que constrói uma jangada com destreza é o mesmo que a pilota habilmente e argumentam que vem a ser possível identificar um “modelo intelectual”, atributo de Atena, na origem das ações demiúrgicas do herói⁶⁷. Ora, não é preciso muito esforço para perceber que o exercício da *métis* conforme a descreve Détienne e Vernant constitui um paradigma para aquele que deseja contornar as armadilhas da linguagem. Odisseu, o arquétipo do “aventureiro da inteligência”, avança com a “generosidade do homem que sabe”. Repatriado, ele contorna os perigos do discurso.

Diante do que foi até aqui exposto não se poderia concluir que Camus, ele mesmo tal como os gregos, foi um grande aventureiro da inteligência de nossos dias?

⁶⁶ DÉTIENNE, M.; VERNANT, J.-P. *Métis, As aventuras da inteligência*. Tradução Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 11.

⁶⁷ DÉTIENNE; VERNANT, 2008, p. 215-217.

CAMUS E TUCÍDIDES: O ETERNO RETORNO DA HISTÓRIA

Maria de Fátima Sousa e Silva
Universidade de Coimbra

Uma maneira cómoda/ de travar conhecimento com uma cidade/ é descobrir/ como lá se trabalha,/ como se ama e como se morre.

A. Camus, *A Peste*, p. 11.

O simples título de *A Peste*, com que Camus rotulou uma das suas criações, aponta automaticamente para um fenómeno e uma narrativa que, na literatura europeia, tem a sua primeira remissão na *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Em capítulos que ficaram célebres¹, o historiador de Atenas descreve a peste que assolou a sua cidade, corria o ano de 430/429 a. C., com todos os malefícios físicos, psicológicos, morais e sociais que a acompanharam. Mas, além de focar-se no desabar desta doença sobre os Atenienses e na experiência colectiva que desencadeou, Tucídides, num texto precedente que ficou igualmente célebre – o discurso de Péricles em homenagem aos mortos em combate no primeiro ano da guerra, 2. 35-46² –, faz o elogio de Atenas, como a cidade superior pela qual vale a pena dar a vida. O reparo feito, a propósito da pertinência deste discurso na narrativa de Tucídides, por J. de Romilly³ – “este discurso não tinha razão de figurar numa história de guerra. Não é propriamente um discurso político, não tem nenhuma relação com o desenrolar imediato dos factos. Por natureza é um texto de aparato, que trata de temas tradicionais” –, só contribui para lhe valorizar a intenção e o efeito. O encadeamento, entre o desenho de uma cidade na sua “normalidade” próspera e o descalabro a que está sujeita pelo desabar imprevisto e rápido de uma extinção geral e impiedosa, cria uma sequência de absurdo, que para Camus está também indissolivelmente ligado à vida humana⁴. Como muito a propósito comenta Robert de Luppé⁵:

¹ TUCÍDIDES, 2. 47-54.

² É grande a discussão em torno do verdadeiro autor deste discurso: se realmente ele reproduz palavras de Péricles, ou se é sobretudo criação de Tucídides.

³ ROMILLY, J. de. *Thucydide: La Guerre du Péloponnèse*, II. Paris: Les Belles Lettres, 1981, XXV.

⁴ Vide Boisdeffre no seu estudo introdutório à tradução de Graciliano Ramos, à p. 22, em CAMUS, A. *A Peste*. Introd. P. Boisdeffre, trad. port. de Graciliano Ramos. Rio de Janeiro:

A imagem do que somos, neste romance, já não é tanto o mecanismo dos nossos gestos como a infelicidade da nossa condição. Escavemos na nossa pobre natureza: para lá do ridículo da nossa pantomima surge o infinito espectáculo dos nossos sofrimentos.

Palavras referidas a Camus, e ao seu romance simbólico, que muito bem se aplicariam também à narrativa historiográfica de Tucídides. Em ambos, por detrás do imediato dos acontecimentos, em si mesmos impressionantes, deixa-se patente uma reflexão mais ampla e universal: as contradições que existem entre o sentido de vida e a tomada de consciência da inevitabilidade da morte⁶.

Uma referência é devida ao tom adoptado, desta vez contrastivo, nos dois textos. Em parte assente no discurso de Péricles – um dos famosos discursos que o historiador põe na boca de algumas figuras da ribalta política do seu tempo – relativo à definição do espírito que preside ao regime ateniense, o estilo de Tucídides faz coincidir a riqueza de pensamento com o brilho da expressão. Camus, por seu lado, adopta um estilo lacónico, despojado, de tonalidade quotidiana, a tender para o tipo “diário”, reflexivo, mas anónimo, de sabor mais filosófico do que político. É evidente, em vários momentos de *A peste*, a preocupação do autor em definir a opção por um género ou por um estilo. A opção pela palavra “crónica” para definir o texto que se propõe construir⁷ é já uma indicação sobre o estilo que lhe será adequado. E essa preocupação mantém-se viva ao longo do texto⁸: “O narrador pendeu para a objectividade. Não quis modificar quase nada pelos efeitos da arte, salvo no que diz respeito às necessidades de uma descrição mais ou menos coerente”. Mas além do tom, Camus não deixa de referir também o conteúdo⁹: “Esses factos” – os que se propõe narrar – “parecerão a alguns perfeitamente

Opera Mundi, 1973. SICKING, C. M. J. The general purport of Pericles’ funeral oration and last speech. *Hermes*, Stuttgart, v. 123, n. 4, p. 404-425, 1995, à p. 413 sublinha os diversos efeitos da introdução deste discurso na narrativa; sem deixar de reconhecer o seu propósito político – de calar alguma desmoralização colectiva pelos resultados do primeiro ano de guerra, ou de restabelecer a confiança no prosseguimento do combate –, sobreleva também o sentido ‘trágico’ que resulta da sua conexão, como uma espécie de antecedente, com a descrição da peste que se lhe segue; o tempo – na realidade uns tantos meses, na narrativa um encadeamento imediato – valoriza a tragicidade com que Tucídides encara a conexão entre os dois momentos.

⁵ LUPPÉ, R. de. *Albert Camus*. Paris: Éditions Universitaires, 1952, p. 20.

⁶ Vide CAMUS, A. *Carnets I: Mai 1935-Février 1942*. Paris: Gallimard, 1962, p. 229: “Cidade feliz. Vive-se de acordo com sistemas diferentes. Mas a peste aniquila todos os sistemas”.

⁷ CAMUS, A. *A peste*. Trad. port. de Ersílio Cardoso. Carnaxide: Livros do Brasil, 2012, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁹ CAMUS, 2012, p. 13.

naturais, e a outros, pelo contrário, inverosímeis. Porém, no fim de contas, um cronista não pode atender a estas contradições”; “Isto dará também a esta crónica o seu carácter, que deve ser o de uma relação feita com bons sentimentos que nem são ostensivamente maus nem exaltadores, à feia maneira de um espectáculo”¹⁰. Implícita nestas palavras parece estar a ideia de que a narrativa em causa cruza o natural com o inverosímil, ou seja, o real e objectivo com uma ficção exuberante, mesmo assim atingindo uma reconhecida harmonia; a mesma que, apesar do contexto e propósitos diversos, aproxima Tucídides e Camus.

Para narrador, ou seja, para “historiador” dos acontecimentos da sua ficção, o filósofo elege um médico, o Doutor Rieux, por reconhecer nele os mesmos créditos que Tucídides reconhecia em si mesmo; o historiador ateniense afirmava: “Eis o que irei expor, por eu mesmo ter sofrido o mal e ter visto outros que dele sofriam”¹¹, no elogio do valor da experiência e da observação; e Camus justifica, por motivos equivalentes, a sua preferência por Rieux: por dispor de um testemunho directo na sua qualidade de clínico, por estar em condições de colher o depoimento de outros, e por dispor de documentação que naturalmente lhe chegava às mãos. A narrativa, em Atenas marcada pelo tom do historiador, transforma-se numa espécie de “diário de uma testemunha”, um técnico lúcido e agudo, a que não falta, por profissão, um sentido de solidariedade pelo sofrimento humano; o seu relato tende a ser despojado, objectivo, a expressão de um processo que vive e observa no seu quotidiano. Mas, decerto na denúncia voluntária da sua fonte, Camus introduz, ao falar do seu narrador, a designação de “historiador”, alguém que acumula o privilégio de coligir depoimentos com a sua participação directa nos factos; estes são factores que a historiografia antiga considerava também os seus materiais incontornáveis, fontes e *ópsis*¹². Vai ainda mais longe Camus, ao estabelecer o conteúdo, a focagem e o estilo que fará do seu narrador um verdadeiro “historiador” do colectivo, e não o autor de um encómio de virtudes individuais, como poderia suscitar um outro modelo literário, a épica, por exemplo¹³:

É por isso que o narrador não quer ser o cantor demasiado eloquente de uma vontade e de um heroísmo a que não dá senão uma

¹⁰ CAMUS, 2012, p. 126.

¹¹ TUCÍDIDES, 2. 48. 3.

¹² Camus torna funcional o seu narrador, permitindo-lhe intromissões ou comentários no curso da narrativa; vide, e. g., p. 41, “permitir-se-á ao narrador que justifique a incerteza e o espanto do médico”; p. 67, “o narrador está em condições de dizer que, segundo as probabilidades, estes esposos, até ali, não tinham a certeza de estarem satisfeitos com a sua união”; p. 68, “E o narrador está persuadido de que pode escrever aqui, em nome de todos, o que ele próprio sentiu então, visto que o sentiu ao mesmo tempo que muitos dos nossos concidadãos”.

¹³ CAMUS, 2012, p. 121.

*importância razoável. Mas continuará a ser o historiador dos corações despedaçados exigentes, que eram, por causa da peste, então os de todos os nossos concidadãos*¹⁴.

Vai ainda para o narrador uma última palavra no capítulo de conclusão. Só aí Camus o identifica com o Doutor Rieux, ao mesmo tempo que recapitula todas as suas credenciais para o papel e, de alguma forma, reitera, agora num momento final, o cumprimento dos propósitos várias vezes repetidos¹⁵:

Esta crónica aproxima-se do fim. É tempo de o doutor Bernard Rieux confessar que é o seu autor. Mas, antes de narrar os últimos acontecimentos, ele quereria ao menos justificar a sua intervenção e fazer compreender porque quis tomar o tom de testemunha objectiva. Durante toda a duração da peste, a sua profissão pô-lo em condições de ver a maior parte dos seus concidadãos e de recolher os seus sentimentos. Estava, pois, bem colocado para narrar o que tinha visto e ouvido. Mas quis fazê-lo com a circunspecção desejável. De uma maneira geral, esforçou-se por não contar mais coisas do que as que pôde ver, por não atribuir aos seus companheiros de peste pensamentos que, em suma, eles não eram obrigados a formular e a utilizar apenas os textos que o acaso ou a desgraça lhe tinham posto nas mãos.

As preocupações e as estratégias são as de sempre no narrador de Camus, aquelas que retirou dos seus modelos de Atenas, Heródoto e Tucídides: apoiar-se no próprio testemunho e nas fontes disponíveis, procurar cingir-se a fontes credíveis e, de uma forma geral, excluir o factor interpretativo ou pessoal da sua narrativa. Apesar de todos esses propósitos, não exclui aquele que faz de História um verdadeiro registo das vivências da Humanidade, de acordo com os objectivos que fizeram de Heródoto e Tucídides fontes para “a crónica” de Camus¹⁶:

O que pessoalmente tinha a dizer – a sua expectativa, as suas preocupações – devia calá-lo. Se se serviu delas foi apenas para compreender ou fazer compreender os seus concidadãos ou para dar

¹⁴ Ideia equivalente repete-se na p. 159: “A este respeito, o narrador sabe quanto é lamentável não poder citar aqui algo que seja verdadeiramente espectacular, como, por exemplo, algum herói altruísta ou alguma acção brilhante, semelhantes àqueles que se encontram nas velhas narrativas”.

¹⁵ Ibid., p. 259.

¹⁶ CAMUS, loc. cit.

forma, tão precisa quanto possível, ao que, a maior parte do tempo, eles confusamente sentiam.

Acima da função elementar do historiador – narrar –, valoriza-se a intervenção que faz dele também um *philósophos*, a de compreender e de trazer luz ao que é, entre os homens, a confusão ou os limites do conhecimento.

No que se mostra uma estratégia bem sucedida e subtil, Camus introduz no seu texto um segundo narrador, figura alternativa ou, se quisermos, simétrica com Rieux; trata-se de Jean Tarrou, um residente de identidade vaga em Orã, que se torna, como organizador de um corpo de voluntários no combate à doença, também testemunha directa dos acontecimentos e narrador de uma crónica; dos seus apontamentos chega uma segunda opinião e alguma variedade para a narrativa¹⁷. Para definir o papel que lhe atribui, escreve Camus¹⁸:

Os seus cadernos, em todo o caso, constituem uma espécie de crónica deste período difícil. [...] Poderia julgar-se que Tarrou se empenhara em ver através de um binóculo ao contrário. Na confusão geral, ele aplicava-se, em suma, em fazer-se o historiador do que não tem história. [...] Mas nem por isso é menos verdade que os seus cadernos podem fornecer, para uma crónica deste período, uma grande quantidade de pormenores secundários, que têm, contudo, a sua importância.

Se quisermos ler esta observação de Camus com critérios da velha historiografia ateniense, detectaremos: em primeiro lugar, a consciência da importância dos *tà genómena*, todas aquelas “circunstâncias do quotidiano” que, para Heródoto¹⁹, rivalizam em relevância com a dos grandes factos históricos; depois a preferência monográfica, a

¹⁷ Essa informação suplementar é constantemente referida com fórmulas do género: p. 105, “É ainda Tarrou quem dá a imagem mais fiel da nossa vida de então”, “e como escrevia Tarrou”; p. 107, “Tarrou anotava, enfim, que tinha tido uma longa conversa com o Doutor Rieux”, “a acreditar nos seus cadernos”; p. 108, “Porém, ao mesmo tempo, Tarrou empreendia a descrição bastante minuciosa de um dia na cidade empestada e dava assim uma ideia justa das ocupações e da vida dos nossos concidadãos durante esse Verão”; p. 173, “Finalmente, as páginas de Tarrou terminam por uma narrativa que ilustra esta consciência singular que vinha ao mesmo tempo a Cottard e aos atacados pela peste. Esta narrativa reconstitui aproximadamente a atmosfera difícil desta época e é por isso que o narrador lhe atribui importância”. É curioso notar que estes registos da colaboração do narrador secundário valorizam nele diferentes perspectivas: a precisão e minúcia da informação, voltada para os pormenores do quotidiano, em tempo limitado; replica, assim, em paralelo, a mesma dinâmica que orienta Rieux, o narrador principal.

¹⁸ CAMUS, 2012, p. 29-30.

¹⁹ HERÓDOTO, 1. 1.

focagem num episódio ou momento histórico de contornos limitados e bem definidos, tomado por paradigma das grandes curvas da História, uma espécie de contributo para o que Immerwahr²⁰ chamou “a biografia da Humanidade”.

O contexto que preside à criação dos dois textos, separados por dois milénios e meio de distância, é também ele paralelo; o fenómeno que os envolve é uma guerra arrasadora, travada em nome do desejo de poder e de centralização por parte de uma potência, Atenas com o seu sonho imperialista sobre as outras cidades gregas, tal como a Alemanha com igual projecto quanto ao continente europeu. No seu Capítulo introdutório, Camus situa a acção do romance no tempo e no espaço: “194..., em Orã”, de um modo em simultâneo concreto e genérico, o que lhe acrescenta o sabor do universal e anacrónico. Mesmo se o ano é deixado no vago, o tempo é o dos anos 40, o da Segunda Grande Guerra, próximo da experiência do autor e dos seus leitores imediatos²¹. O lugar é a Argélia natal de Camus, a cidade de Orã²², onde as consequências dos acontecimentos europeus se repercutiam, naturalmente. À sua medida, Orã é uma cidade cosmopolita, onde espanhóis e malteses convivem com os nativos e com a marca francesa que povoa toda a colónia. Atenas conhecia também a mescla populacional, como pólo agregador em que se tinha transformado, de populações orientais que uma outra guerra do passado – contra a invasão persa – tinha fixado no seu interior; e mais recentemente, ei-la invadida por camponeses, todos aqueles que, em fuga do invasor lacónio, procuravam protecção nas suas muralhas. Estas são condições que não deixam de interferir com a dimensão e circunstâncias em que a peste prolifera, dando ao mesmo tempo das duas cidades a imagem de uma espécie de “balão de ensaio” para a experiência da condição humana em geral.

Tudo tem, ao mesmo tempo, o sabor de uma experiência vivida e partilhada e o de uma ficção que pode converter-se facilmente em paradigma. A própria linguagem adoptada por Camus, na primeira frase da sua narrativa, fomenta o mesmo sentimento²³: “Os *curiosos* acontecimentos que servem de assunto a esta *história* [...]” é um abertura que deixa patente, na formulação simples que se adopta, quanto por vezes a realidade parece ultrapassar a própria ficção, sempre que uma determinada reflexão simbólica remete para a agressividade dos acontecimentos. Documentado sobre o episódio vivido por Atenas em 429 a. C., de que Tucídides é o principal relator, Camus importa, em termos simbólicos, essa devastação para uma cidade que conhece e em que viveu, como

²⁰ IMMERWAHR, H. R. *Form and thought in Herodotus*. Cleveland: University of North Carolina, 1966, p. 16.

²¹ 1947 é o ano da publicação de *La peste* por Camus.

²² Camus habitou nesta cidade entre 1941-1942.

²³ CAMUS, 2012, p. 11.

metáfora de um processo aniquilador (a ocupação alemã, a bomba atômica, o imperialismo radical) a que um determinado momento histórico parecia condenar a humanidade.

A “normalidade” – o palpitante social da vida humana

Orã é, à primeira vista e ao revés da Atenas clássica, uma cidade vulgar, que não passa de uma prefeitura francesa na costa argelina. Nessa medida, constitui também um modelo, de uma cidade *comum, feia, neutra, pequena*, num conjunto de epítetos com que Camus dilui uma identidade e o mérito de uma grande metrópole, para fazer avultar a vulgaridade de um centro urbano apagado, igual a tantos outros, simplesmente mais um²⁴; padrão que corresponde a uma cidade da sua época, de que pode afirmar “todos os nossos contemporâneos são assim”²⁵. Logo de seguida, em palavras ambíguas, Camus abre a porta ao confronto com outros lugares ou momentos da história da Humanidade: “Mas há cidades e países onde as pessoas têm, de tempos a tempos, a suspeita de que existe mais alguma coisa. Isso, em geral, não lhes modifica a vida. Simplesmente houve essa suspeita, e sempre é um ganho”. A Grécia poderá estar exactamente na razão do comentário, como momento de excelência no elaborar de “suspeitas” sobre a condição humana, e os seus historiadores no plano primeiro dessa evocação do passado civilizacional de todos nós. “Suspeita” é o termo que se ajusta à denúncia da natural ignorância humana, que, nos seus momentos de lucidez, apenas se aproxima do desvendar da verdade plena; esta é uma perspectiva do sentido do conhecimento, que põe Camus na senda do pensamento grego e o leva a reconhecer a grande distância a que os seus contemporâneos se encontram desse momento climático da trajectória universal; “Orã é, pelo contrário, uma cidade sem suspeitas, ou seja uma cidade inteiramente moderna”²⁶.

Há, no entanto, que estabelecer, num e noutro contexto, critérios fundamentadores de *eudaimonía*, aquela “ventura” que a criatura humana sempre almeja e de que, apesar

²⁴ Mais adiante, a propósito das anotações encontradas nos cadernos de Tarrou, o narrador alternativo, o motivo de “Orã, cidade feia” reaparece (p. 30), naquelas que são também as notas introdutórias, em paralelo com a própria Introdução da narrativa central. Camus dedica a Orã alguns apontamentos nos seus *Carnets, I* (e. g., p. 186-190). Aí regista a mesma ideia de Orã como uma cidade *feia* (p. 221-222) e anota os termos de um possível contraste com Atenas (p. 222): “Escreve-se livros sobre Florença e Atenas. Estas cidades formaram tantos espíritos europeus que têm de ter um sentido. Elas têm algo que provoca enternecimento e exaltação. Apaziguam uma certa fome da alma cujo alimento é a memória. Mas ninguém teria a ideia de escrever sobre uma cidade onde nada esperta o espírito, onde a fealdade ocupa um espaço desmesurado, onde o passado se reduz a nada. E no entanto é, por vezes, uma tentação”.

²⁵ CAMUS, 2012, p. 12.

²⁶ CAMUS, 2012, p. 12.

dos seus limites, nunca abdica; é para ela que deve tender, em cada caso concreto, a organização da vida colectiva. Essa está, em Camus, espelhada no passo que serve de epígrafe a esta reflexão: “Uma maneira cómoda de travar conhecimento com uma cidade é descobrir como lá se trabalha, como se ama e como se morre”. Também neste caso o pensamento parece ter inspiração grega, reproduzindo, por outras palavras, critérios equivalentes aos que Heródoto²⁷, através de Sólon na entrevista com Creso, atribuíam ao espírito helénico e punha em contraste com a mentalidade oriental²⁸; *olbiótatos*, como “o cúmulo da prosperidade”, reside, antes de mais, na cidade a que se pertence, depois na família que nos rodeia e nos pode prolongar a memória, e, por fim, dentro de uma visão teleológica da vida, na forma como se morre.

A preocupação universalista de Camus contrasta com o objectivo mais imediatista do discurso de Péricles, no elogio a Atenas que Tucídides lhe atribui²⁹. Aí Péricles, bem pelo contrário, sublinha de uma Atenas *grande*³⁰ e *aberta* a todos³¹ o carácter de excepção, concretizando essa *aristeía* nas vantagens da democracia e na qualidade dos pilares em que assenta. A lei, desde logo, como apoio fundamental do regime, não se adequa ou copia a de outros; “somos nós mesmos modelos mais do que imitadores”³². Dela resulta a igualdade dos cidadãos, a famosa *isonomía*. Igualdade que se amplia pela avaliação e pelo reconhecimento de cada um, baseados na excelência individual e não em qualquer outro factor de privilégio³³. E passa a dilucidar, mais concretamente, os

²⁷ HERÓDOTO, 1. 29-33.

²⁸ Este é um encontro, imaginado por Heródoto, entre Sólon, o estadista ateniense, e Creso, o soberano da Lídia, onde, na índole das figuras, se projectam duas concepções de sociedade e de cultura opostas. O tema sobre que Creso interroga o visitante, Sólon, é o da “felicidade humana”, onde naturalmente as concepções de ambos se antagonizam. À vantagem que só o dinheiro e o poder podem dar, numa concepção oriental, Sólon responde com um conjunto de critérios – pátria, família, morte – em obediência a uma certa forma de encarar a vida, típica da Grécia do seu tempo.

²⁹ Nos seus *Carnets*, I, p. 249, Camus refere-se em concreto a um passo deste discurso, quando escreve: “Tucídides põe na boca de Péricles que o que caracteriza os Atenienses ‘é terem uma extrema audácia e contudo pesarem bem as suas iniciativas’ (2. 40. 3)”.

³⁰ TUCÍDIDES, 2. 38. 2.

³¹ TUCÍDIDES, 2. 39. 1.

³² TUCÍDIDES, 2. 37. 1. Péricles contrasta a *politeía* ateniense, no que se refere ao estabelecimento da lei, com outras comunidades que imitam a lei dos vizinhos; a alusão é dirigida a Esparta, que se teria inspirado em Creta para a sua legislação (cf. HERÓDOTO, 1. 65. 4).

³³ HARRIS, E. M. Pericles’ praise of Athenian democracy. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, MA, v. 94, p. 157-167, 1992, à p. 161, sublinha que Péricles está a referir cada uma das três componentes essenciais da *politeía* ateniense, os poderes executivo, legislativo e judicial. Fala primeiro do corpo social com poder deliberativo: o modelo político ateniense é uma democracia, porque as decisões tomadas estão na mão do povo; depois valoriza

valores que presidem ao modo de vida ateniense e que a conduziram ao seu momento actual³⁴. Sem excluir pormenores sobre o quotidiano, individual e colectivo, o objectivo do Alcmeónida é sobretudo dar relevância aos princípios em que assenta o padrão de vida ateniense, que considera responsáveis pela imagem de superioridade que a cidade passa para o exterior. A liberdade, baseada na inteligência e na justa medida, constitui a marca do sucesso do espírito grego que conhecia neste momento o seu apogeu; nas relações públicas, liberdade equivale a tolerância, ao esforço de cada um para reconhecer a autonomia do outro; no plano individual, a liberdade é balizada pelo medo, ou seja, o respeito pela lei que protege cada cidadão contra o risco de ilegalidade. Poder e mérito representam as duas faces de uma só moeda, fundindo-se para produzir glória, o que justifica e compensa os maiores sacrifícios que se pode fazer por tal pátria.

Em Camus, pelo contrário, impõe-se uma rotina medíocre, despojada da elevação de um grande momento civilizacional, mas também, de outra forma, muito humana; nela a banalidade é a nota central, fruto de “hábitos”, uma espécie de entorpecimento individual, que torna as pessoas peças acomodadas de uma engrenagem colectiva; domina o mecanismo dos gestos, o frenesi dos movimentos, a modorra dos hábitos, o aborrecimento. A ideia de que o único interesse que anima cada um e todos os cidadãos da cidade argelina, com o poder de uma obsessão, é ganhar dinheiro – sem quaisquer noções de excelência, mérito ou glória – reporta-se a um lapso temporal e traduz a decadência da sociedade humana do passado ao presente³⁵. A sua intenção não é, como a de Péricles, a do elogio político de uma metrópole com aspirações a cabeça de um império, mas tão só a da reflexão filosófica sobre a vida humana padronizada pela sua época, o séc. XX. Assim “se trabalha”, de formas divergentes, em Orã e em Atenas.

E como “se ama” nestes dois momentos em cotejo na experiência humana? Em igual desproporção, como seria de esperar; Atenas e Orã criaram, à sua medida, o que Tucídides chamou “remédio às fadigas, momentos de tréguas para o espírito”³⁶; e, em Atenas, a ordem de prioridades é expressiva: primeiro os prazeres colectivos – “temos, ao longo do ano, concursos e festas religiosas” –, que mobilizam todo um povo em torno de uma cultura que o identifica; depois o conforto, o luxo doméstico, proporcionado pela importação fácil de bens exóticos, que afluem naturalmente a uma

o princípio da igualdade dos cidadãos perante a lei, que o sistema judiciário segue na resolução de litígios privados; por fim, Péricles afirma, na selecção dos magistrados, que a escolha não é feita por grupo social, mas por mérito próprio.

³⁴ TUCÍDIDES, 2. 36. 4.

³⁵ Um jogo hábil de advérbios, subjacente à ‘simplicidade’ do texto – “interessam-se principalmente pelo comércio”, “Naturalmente têm gosto pelos prazeres simples”, “Porém, muito *sensatamente*, reservamos prazeres para os domingos”, p. 12 –, assinala com ironia o convencimento inconsciente com que toda uma sociedade adere às suas rotinas.

³⁶ TUCÍDIDES, 2. 38. 1.

cidade próspera e cosmopolita³⁷. Do seu saber e cultura Atenas não só se orgulha, como os distribui, com generosidade, por todos aqueles que a visitem, curiosos da sua *paideía*; distingue-se assim mais pelos benefícios que presta do que pelos que recebe. “Trabalhar” e “amar” na velha Atenas constitui um só percurso, superiormente harmonizado, como constata o cronista da Guerra do Peloponeso³⁸: “Cultivamos o belo na simplicidade e os bens do espírito sem falta de firmeza. Usamos a riqueza de preferência para agir com equilíbrio, não para falar com arrogância”.

Os “prazeres” em Orã são, tal como a cidade, “simples”, voltados sobre si mesmos, fechados a uma grandeza aberta ao mundo; “mulheres, cinema e banhos de mar”, limitam a satisfação do espírito a actividades individualistas, descoladas de uma satisfação profunda, reduzidas a um círculo local de interesses, confinadas a um calendário rotineiro – os sábados e os domingos –, pequena alternância para a actividade avassaladora dos restantes dias, ganhar dinheiro. E nesses, mal se permitem breves lazeres, em cuja alusão a ironia de novo pondera³⁹: “À tarde, quando saem dos escritórios, reúnem-se a *uma hora fixa* nos cafés, passeiam na *mesma* avenida ou põem-se às varandas”. A rigidez da hora, a confluência do passeio ou o espaço apertado das varandas não estabelecem uma verdadeira sintonia colectiva, que promova contacto e cimente uma cultura; é tão somente o efeito da rotina, que em vez de estimular, amortece, que não mobiliza espíritos, antes os vai empedernindo.

Mas difícil é mesmo, em Orã, a morte. Essa morte, que no discurso de Péricles, merecia o elogio fúnebre de toda uma comunidade que se revia nos seus heróis, dando à morte um sentido e garantindo-lhe reconhecimento e glória, tornou-se na sociedade do séc. XX, um “desconforto”, dentro de uma civilização que não tem lugar para a doença. O ritmo de vida que se instalou só é compatível com saúde, os “heróis” dessa nova sociedade são os activos, os agentes da rotina colectiva, não os que morrem; porque a estes não os vitima algum rasgo de grandeza ou de generosidade para com a pátria, apenas a extinção, mais ou menos previsível, a que o homem está destinado. A rotina é incompatível com “a desordem”, com a alteração do ritmo, que continua lá fora, enquanto ao abrigo das paredes de cada casa a morte vai levando a cabo, discretamente, a sua missão. Tanto mais atordoadora e incompreensível é a crise que se instala, no dia, sempre inesperado, em que a desordem se impõe e subverte a simetria instalada. Surpresa e vertigem, impostas pelo tempo, dão aos acontecimentos uma moldura verdadeiramente trágica, como, no passado, a legenda “num só dia” pôde enegrecer, no

³⁷ TUCÍDIDES, 2. 38. 2 – 2. 39. 1.

³⁸ TUCÍDIDES, 2. 40. 1.

³⁹ CAMUS, 2012, p. 12.

âmbito da tragédia, as cores da decadência⁴⁰. É essa a dimensão do horror que a peste simboliza.

“A peste”

E finalmente há que caracterizar a peste, um mal que, seja ele lido directa ou simbolicamente, representa a condenação da existência humana, apanhada no seu fulgor ou numa simples rotina. Mas, de uma ou de outra forma, indefesa, como é próprio da sua condição. A epidemia, por seu lado, escuda-se na surpresa, e mais do que um flagelo dos corpos, torna-se um desafio para os espíritos e para a distância que os separa de um conhecimento salvador.

Também sob este ponto de vista, o diálogo entre os dois textos prossegue. Tucídides sublinha o desconhecimento dos novos meios, de que o destino parece dispor para levar a cabo a sua missão, a da eliminação dos homens. Como preâmbulo à caracterização da enfermidade, o historiador pode afirmar⁴¹: “Não havia memória de um tal flagelo nem de uma tal devastação de vidas humanas”. É certo, lembra ainda Tucídides⁴², que tinha havido, em Lemnos, uma doença tremenda, e já antes um processo semelhante, provindo da Etiópia, tinha evoluído pelo Egipto e Líbia, vindo a invadir boa parte do império persa; mas nunca a chacina tinha atingido tais proporções⁴³. A esta incerteza, Camus⁴⁴ substitui o balanço numérico, acabrunhador, que a História permite, na contabilização global de umas trinta pestes que produziram cem milhões de mortos⁴⁵. Para concluir quanto a experiência deixa o homem impotente

⁴⁰ Na sua narrativa da peste, Tucídides é insistente nesta ideia de imprevisibilidade e rapidez; cf. 2. 47. 3, 2. 48. 2, 2. 49. 2.

⁴¹ TUCÍDIDES, 2. 47. 3.

⁴² TUCÍDIDES, 2. 47. 3.

⁴³ Sobre a descrição, em textos literários, de outras pestes na Antiguidade, vide COUGHANOWR, E. The plague in Livy and Thucydides. *Antiquité Classique*, Bruxelles, v. 54, p. 152-158, 1985; MORGAN, T. E. Plague or poetry? Thucydides on the epidemic at Athens. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 124, p. 197-209, 1994, às p. 205-206.

⁴⁴ CAMUS, 2012, p. 42.

⁴⁵ À cabeça da enumeração de “pestes históricas”, Camus coloca a de uma “Atenas empestada e abandonada pelas aves”, no que é uma menção explícita a Tucídides (2. 50. 2). Sobre o estudo feito por Camus sobre as pestes que, desde a Antiguidade, fustigaram os homens, vide CAMUS, A. *Théâtre, récits, nouvelles*. Préface de J. Grenier, texte et annotations de R. Quillot. Paris: La Pléiade, 1962, p. 1935, 1981.

e ignorante, pela simples incapacidade de tirar proveito do seu próprio passado. Na busca de um concretismo, que a própria voragem do tempo não permite – como se poderia contar “cem milhões de cadáveres semeados através da História, não mais do que um fumo na sua imaginação?” –, o homem fica incapaz de visualizar; sobrevém, então, a incredulidade e uma persistente ignorância. Da constância dos flagelos que a História atesta – pestes e guerras em significativa confluência –, produz-se uma eterna surpresa⁴⁶: “acredita-se dificilmente neles, quando nos caem sobre a cabeça”.

Uma outra dificuldade parece impor-se na simples, e necessária, designação do fenómeno. Para algo que é desconhecido, falta a designação apropriada, a prova visível da total ignorância de quem tem de reagir ao desconhecido. Tucídides serve-se de palavras atípicas, genéricas – *nósos*⁴⁷, *nósema*⁴⁸, *nosêsas*⁴⁹, *kakós*⁵⁰, *pónos*⁵¹, *páthos*⁵² –, na impossibilidade de encontrar para a circunstância o termo específico. Recorda mesmo a tentativa da população de recuperar, de um antigo oráculo délfico, a legenda mais apropriada⁵³: onde os antigos anunciavam, “Veremos chegar a guerra dórica e, com ela, a fome (*limós*)”, as circunstâncias ditaram uma adaptação, “Veremos chegar a guerra dórica e, com ela, a peste (*loimós*)”⁵⁴.

Camus reproduz a mesma sensibilidade quanto ao uso das palavras. Não já porque a um fenómeno que o tempo se encarregou de reproduzir falte ainda a designação conveniente; mas porque, pelo seu conteúdo, a palavra certa acarreta ressonâncias medonhas, susceptíveis de instalar o pânico. É esse jogo de palavras que se esgrime no segredo dos consultórios, entre Rieux e Castel, dois clínicos eméritos⁵⁵. Castel recorda a experiência de Paris, “há uns vinte anos. Simplesmente, nessa altura, não houve coragem de lhe dar um nome. A opinião pública é sagrada: nada de pânico”. Mais ousado, Rieux hesita, mesmo assim, em pronunciar a fatídica palavra “peste”⁵⁶. Com ela

⁴⁶ CAMUS, 2012, p. 41.

⁴⁷ TUCÍDIDES, 2. 47. 3, 2. 49. 6, 2. 50. 1, 2. 54. 5.

⁴⁸ TUCÍDIDES, 2. 49. 6, 2. 51. 1, 2.53. 1.

⁴⁹ TUCÍDIDES, 2. 48. 3.

⁵⁰ TUCÍDIDES, 2. 47. 4, 2. 49. 7, 2. 51. 4, 2. 51. 5, 2. 52. 3.

⁵¹ TUCÍDIDES, 2. 49. 3, 2. 52. 1.

⁵² TUCÍDIDES, 2. 54. 1.

⁵³ TUCÍDIDES, 2. 54. 2-3.

⁵⁴ Decerto esta referência, ligada ao oráculo que os Peloponésios receberam de Delfos pouco antes do início da guerra, tem a ver com uma tentativa do inimigo de interpretar, a seu favor, a peste como o resultado da cólera de Apolo.

⁵⁵ CAMUS, 2012, p. 39.

⁵⁶ Ibid., p. 41.

se sugere não só um conteúdo científico, mas sobretudo “uma longa série de imagens extraordinárias”⁵⁷, que a memória humana, por herança, reteve e que a atemorizam⁵⁸.

Sobre aquilo que, na Grécia, para a historiografia nascente era uma prioridade – “as causas” dos acontecimentos –, Tucídides transfere a competência para outros observadores, médicos ou mesmo políticos; esses poderão encontrar em vários factores, até numa intervenção de guerra do inimigo que poderia ter envenenado a água dos poços com vista a uma disseminação rápida da doença⁵⁹, as necessárias causas a enunciar. Para si mesmo, como cronista dos factos, o que está em causa é descrever a doença, a forma como se manifestava, de modo a prevenir situações semelhantes de futuro e não deixar as vítimas tão vulneráveis; ou seja, criar um paradigma, que Camus não deixou de aproveitar.

Há que dar corpo a um fenómeno que parece surgir do nada, mas que dispõe de um vigor que, de imperceptível ou ocasional, na interpretação de quem o observa, rapidamente se redimensiona à medida de um autêntico flagelo. O mal que afligiu Atenas parece ter vindo de fora, atravessando a África e Ásia e invadindo a Europa através do Pireu⁶⁰. Esta ideia de um invasor obscuro, desconhecido, que penetra de modo surpreendente e dominador, serve bem à alegoria de Camus; seguindo a sugestão de Tucídides, sem fugir à realidade de colónia além-mar da própria Argélia, o autor de *A Peste* deixa, em pinceladas discretas, a mesma ideia; ao falar de uma primeira vítima, um rato “de pêlo molhado”⁶¹, decerto provindo da água do porto, está a sublinhar essa impressão de que o inimigo vem de fora e produz, à partida, indiferença e desconhecimento, mesmo naqueles, como o Dr. Rieux, a quem a própria vida torna mais perspicazes. O que em Tucídides é uma referência discreta à forma como os animais, os predadores de carne humana putrefacta, deram sinal da peste⁶² – uns fugindo, outros cedendo ao instinto e morrendo envenenados –, funciona em Camus como uma

⁵⁷ Ibid., p. 43.

⁵⁸ ULLMANN, S. *The image in the modern French novel*. Oxford: Blackwell, 1963, p. 239-299, faz um estudo interessante das imagens literárias usadas por Camus, que contribuam para a simbologia dos próprios sintomas da peste e valorizem neles implicações metafísicas e morais. As metáforas do “vento furioso” ou da “onda gigantesca” são bom exemplo da expressão do avanço avassalador da doença e do efeito arrasador que tem sobre as suas vítimas; ou a metáfora militar que, de acordo com Ullmann (p. 261), “fazia da doença” – para um leitor contemporâneo – “um símbolo da ocupação nazi”.

⁵⁹ TUCÍDIDES, 2. 48. 2. Esta teoria de que a peste em Atenas resultasse de uma estratégia de guerra é decerto muito improvável, mas espelha desde logo o pânico que se apoderou das populações, além de algum possível aproveitamento político.

⁶⁰ TUCÍDIDES, 2. 48. 1-2.

⁶¹ CAMUS, 2012, p. 15.

⁶² TUCÍDIDES, 2. 50. 1-2.

semiótica poderosa do processo; pela sua capacidade de proliferação, os ratos são tomados como centro de uma sintomatologia que depois se generalizou aos humanos⁶³; eles são, na crise que os afecta em massa, uma espécie de prólogo ao que, em breve, irá dizimar os homens. De facto, os ratos passam a ser completamente silenciados a partir do momento em que o contágio aos humanos passará a ser a realidade central. Como invasores naturais numa cidade portuária, eles são o portador mais óbvio da doença; os números sempre crescentes de vítimas põem-nos no centro das atenções, tornam-nos motivo da conversa geral, desencadeiam a intervenção dos meios competentes, a sociedade move-se em torno da ameaça cada dia mais visível; afirma Camus⁶⁴: “Pense-se só na estupefacção da nossa pequena cidade, até então tão tranquila, transtornada em alguns dias como um homem saudável cujo sangue espesso se pusesse de repente em revolução”.

Mas do movimento geral, duas características avultam: a incompreensão, antes de mais, a facilidade com que se dissimula o medo e a apreensão com base em frágeis argumentos, de que talvez hoje haja menos ratos mortos recolhidos do que no dia anterior. A própria rotina reclama os seus direitos; “continuavam a fazer negócios, preparavam viagens e tinham opiniões. Como poderiam ter pensado na peste, que suprime o futuro, as viagens e as discussões?”⁶⁵;

De uma oficina vizinha subia o silvo breve e repetido de uma serra mecânica. Rieux despertou. Aí estava a certeza, no trabalho de todos os dias. O resto dependia de fios, de movimentos insignificantes, não se podia perder tempo com isso. O essencial era exercer bem a sua profissão⁶⁶.

Esta a displicência com que se encarava o poder irresistível de um mal poderoso, a que se não acode de imediato, e que muito em breve ganhará foros de uma verdadeira inevitabilidade.

Multiplicam-se os sintomas, que são, em ambos os casos, equivalentes⁶⁷. Febre, olhos inflamados, garganta ferida, respiração difícil e mau hálito, compõem um

⁶³ A visibilidade que Camus dá aos ratos como sintoma do avanço da peste e talvez também como foco de contaminação parece apontar para a ideia de que, no seu espírito, a peste que descreve se identificasse com a bubónica. Este é um elemento ausente do relato de Tucídides.

⁶⁴ CAMUS, 2012, p. 22.

⁶⁵ Ibid., p. 41.

⁶⁶ Ibid., p. 44.

⁶⁷ Vide CAMUS, 1962 e os comentários que faz à descrição da peste por Tucídides.

primeiro quadro de sintomatologia ainda atípico⁶⁸. Logo seguido de um agravamento invasivo, em movimento descendente, que vai tolhendo órgãos vitais, com tosses, diarreias, e um ardor geral verdadeiramente cáustico⁶⁹, empolas e úlceras na pele; por fim a necrose dos extremos. Do físico, a doença progride para o psíquico; em Tucídides, a insónia e a amnésia⁷⁰, em Camus, o delírio⁷¹, dão o sinal deste novo plano de cedência⁷².

A descrição produzida por Tucídides tem causado dificuldades àqueles que pretendiam, por uma consideração técnica minuciosa, identificar a peste ateniense em paralelo com alguma enfermidade conhecida nos nossos dias. Esse é um propósito que não tem encontrado uma solução satisfatória, o que permitiu colocar a tónica numa outra perspectiva, mais interessante para a nossa abordagem do assunto: que essa generalidade ou imprecisão de Tucídides tivesse como propósito salientar o carácter simbólico do fenómeno e da forma como atingiu uma comunidade próspera; e, ao mesmo tempo, pusesse peste e guerra como processos paralelos no dizimar da espécie humana⁷³. Nessa perspectiva, a relação com Camus torna-se mais próxima.

Mais importante do que o esclarecimento da natureza da peste, só por si uma designação com uma forte carga simbólica, é avaliar a reacção da sociedade que se vê por ela achacada, isto é, discutir o velho tema do conhecimento/ignorância humana, tão do agrado de toda a cultura grega. Para esse retrato, Camus serve-se de um conjunto de fórmulas, a que não falta um sabor de ironia, sobre que trabalha para a progressiva mobilização das atenções. “Os nossos concidadãos” e “a nossa pequena cidade” exprimem o sujeito de uma experiência que só a pouco a pouco lhes conquista um verdadeiro entendimento do processo que os vitima. O espanto está no ponto de partida⁷⁴: “Os nossos concidadãos *começaram a inquietar-se* com o caso”; “Os nossos

⁶⁸ TUCÍDIDES, 2. 49. 2; CAMUS, 2012, p. 23-24, 42.

⁶⁹ TUCÍDIDES, 2. 49. 3, 2. 49. 5; CAMUS, 2012, p. 25, 42.

⁷⁰ TUCÍDIDES, 2. 49. 6, 2. 49. 8.

⁷¹ CAMUS, op. cit., p. 26.

⁷² Tem sido objecto de ampla discussão qual a doença a que a descrição de Tucídides corresponde; as teorias principais identificam a peste que grassou em Atenas com o tifo, o sarampo, a varíola, a peste bubónica ou uma enfermidade produzida por um micróbio entretanto extinto ou alterado. Sobre possíveis aspectos técnicos na descrição de Tucídides ou a sua relação com textos médicos contemporâneos, vide CRAIK, E. M. Thucydides on the plague: physiology of flux and fixation. *Classical Quarterly*, Cambridge, v. 51, n. 1, p. 102-108, 2001.

Camus faz deste tipo de discussão matéria para a sua narrativa, mobilizando uma conferência médica convocada perante a amplitude da ameaça (p. 51-54).

⁷³ Esta é a leitura, entre outros, de MORGAN, 1994, p. 197-209.

⁷⁴ CAMUS, 2012, p. 20.

concidadãos, *estupefactos*, encontravam-nos nos locais mais frequentados da cidade”⁷⁵. Sucede-se a angústia perante o desconhecido – “*Compreende-se* agora que este fenómeno, de que *não se podia avaliar* ainda a amplitude, tinha qualquer coisa de ameaçador”⁷⁶ –, que vai caminhando para um clímax – “*a ansiedade* atingiu o auge”⁷⁷ –, com pequenos e injustificados desaforos, a denunciar uma profunda incompreensão que não cede à evidência – “Em toda a nossa pequena cidade, *liberta da apreensão* em que tinha vivido durante a semana, esse dia era de Primavera”⁷⁸. Inconsciência essa que a verdade não deixa durar muito: “Os nossos concidadãos, que até então tinham *continuado a mascarar a sua inquietação* com gracejos, pareciam, nas ruas, *mais abatidos e mais silenciosos*”⁷⁹. Um vocabulário relacionado com “observar” e “perceber” está conectado com este processo⁸⁰:

Os nossos concidadãos – era agora que davam por isso – nunca tinham pensado que a nossa pequena cidade pudesse ser um lugar particularmente designado para que os ratos lá morressem [...]. Sob este ponto de vista, era evidente que estavam errados e que as suas ideias tinham de ser revistas.

Com a crise, vem o desafio e um estímulo à quebra da apatia; “Foi a partir desse momento que começou *o medo* e, com ele, *a reflexão*”⁸¹. Mas a vitória sobre a ignorância é um processo difícil, com avanços e recuos, onde o que os Gregos designavam por *hýbris*, “arrogância”, ou *áte*, “precipitação”, mantém a sua pertinência: “Os nossos concidadãos não eram *mais culpados* do que os outros. *Apenas se esqueciam de ser modestos e pensavam* que tudo era ainda possível para eles, o que pressupunha que os flagelos eram impossíveis”⁸².

Decisivo é, na reflexão de Camus, aquele momento em que o perigo de contágio exige das autoridades uma decisão suprema: a de encerrar as portas da cidade, suspendendo, no tempo e no espaço, a vida de uma comunidade. A rotina vai aos poucos entorpecendo, o peso da peste imobiliza o movimento mais ou menos

⁷⁵ Ibid., p. 21; cf. p. 22.

⁷⁶ Ibid., p. 22.

⁷⁷ CAMUS, loc. cit.

⁷⁸ Ibid., p. 26.

⁷⁹ Ibid., p. 63.

⁸⁰ Ibid., p. 29.

⁸¹ CAMUS, loc. cit.

⁸² Ibid., p. 41.

automático de todos os dias, os homens são obrigados a parar e a pensar⁸³: “Porém, uma vez fechadas as portas, *aperceberam-se* de que estavam todos, até o próprio narrador, metidos no mesmo saco e que era necessário *arranjarem-se*”⁸⁴. À surpresa ou inquietação, sucede-se a percepção; é a “estúpida confiança humana” o que está em causa. Mesmo dentro da narrativa, o tal isolamento terá consequências; como membro do grupo, também ele sujeito à experiência colectiva, o narrador justifica, uma vez mais, a sua pertinência como porta-voz de uma “verdade”, neste caso meramente simbólica; e, com ele, Tarrou, o narrador secundário, segue o mesmo processo de “crescimento moral”; quando questionado sobre o que o leva a implementar brigadas de voluntários contra a doença, a sua resposta não pode ser mais expressiva: “*A compreensão*”⁸⁵.

Com a percepção da mudança, vem também o desmembrar de um *nómos*, sequência que a tradição da Grécia antiga também reconheceu nas suas crises. O próprio Tucídides regista, como vimos, a quebra das normas sociais, uma certa bestialização que advém do desprezo pelos princípios, como se a humanidade, ferida pela violência de uma ameaça inesperada, recuasse às origens de si mesma. Todos os sintomas psicossomáticos que Tucídides reúne preparam ou justificam a decadência moral e social trazida pela peste⁸⁶. Portanto, sobre um processo concreto, o historiador explora, como sempre foi objectivo da literatura que o precedeu, épica ou dramática, o conteúdo simbólico ou filosófico. Ao descalabro físico e psicológico, que afectou a totalidade dos cidadãos a partir do sofrimento de cada um em particular, segue-se, incontornavelmente, o desmoronamento social no desrespeito pelos que são os mais sagrados dos seus *nómoi*; cada um corre atrás do prazer e recusa-se ao combate, deuses e templos são esquecidos ou desonrados, as piras funerárias assaltadas.

⁸³ CAMUS, 2012, p. 65.

⁸⁴ Cf. p. 97: “Eram, a maior parte das vezes, homens que tinham ideias precisas e bem classificadas sobre tudo o que respeita aos bancos, à exportação, às laranjas e limões ou ainda ao comércio dos vinhos, que possuíam indiscutíveis conhecimentos sobre os problemas de contencioso ou de seguros, sem contar com os diplomas sólidos e uma boa vontade evidente. [...] Porém, em matéria de peste, os seus conhecimentos eram quase nulos”.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁶ BELLEMORE, J. Thucydides, rhetoric and the plague in Athens. *Athenaeum*, Pavia, v. 82, n. 2, p. 385-401, 1994, à p. 389, põe em evidência a simetria estabelecida por Tucídides entre a oração fúnebre de Péricles e a descrição da peste; assim, por exemplo, um dos efeitos da peste foi afastar os Atenenses do cumprimento estrito dos *nómoi* religiosos (2. 53. 4), quando Péricles lhes tinha louvado, como virtude relevante, a piedade (2. 38. 1). O abandono dos deveres religiosos, cívicos e familiares, que constituíam, nos termos do elogio, o verdadeiro espírito ateniense, são também o sinal mais profundo da decadência a que se viram sujeitos pela peste.

Igual decadência moral é assinada por Camus, em *Orã*, quando escreve (p. 111): “Ao princípio, quando julgavam que era uma doença como as outras, a religião estava no seu lugar. Mas, quando viram que o caso era sério, lembraram-se do prazer”.

Camus dá voz à mesma consequência: “esta invasão brutal da doença teve como primeiro efeito obrigar os nossos concidadãos a agir como se não tivessem sentimentos individuais”⁸⁷. Numa palavra: ao mesmo tempo que o colectivo sofria o peso inaudito do isolamento total, fractura equivalente se operava dentro do núcleo urbano, atingindo o que parece constituir a essência da sociedade humana, as relações, mais ou menos elaboradas e reguladas, entre os cidadãos. Portanto, no plano pessoal e afectivo, como em toda a comunidade, “a primeira coisa que a peste trouxe aos nossos concidadãos foi o exílio”⁸⁸. E nem mesmo Camus é imune à reprodução, através da imaginação do seu protagonista, do que em Tucídides é talvez o clímax da decadência social: o desrespeito pelos mortos. Os dois textos aproximam-se então como uma verdadeira réplica um do outro. Onde Tucídides escrevera⁸⁹:

Foi assim que entraram em convulsão todas as regras que antes se observavam nos sepultamentos: cada um passou a sepultar como podia. E houve muitos que recorreram a sepultamentos escandalosos, por terem falta do necessário, tantos eram os mortos que tinham à sua volta. Então aproveitavam as piras que outros tinham erguido e ou lá se antecipavam a depositar o seu morto e a atizarem o fogo, ou, enquanto o corpo se consumia, lançavam-lhe em cima o que traziam e desapareciam.

Camus replicava:

E o doutor Rieux [...] pensava nessas fogueiras [...] que os atenienses atacados pela doença faziam subir à beira-mar. Levavam para lá os mortos durante a noite, mas o sítio era pequeno e os vivos batiam-se a golpe de archote para lá colocarem os que lhes tinham sido queridos, sustentando lutas sangrentas de preferência a abandonarem os cadáveres⁹⁰.

⁸⁷ CAMUS, 2012, p. 65-66. Um primeiro exemplo é dado como significativo (p. 78): “Dizia-se que certa manhã, no centro, um homem que apresentava os sinais da peste, no delírio da doença, tinha-se precipitado para a rua, atirando-se sobre a primeira mulher que encontrara, abraçando-a enquanto gritava que tinha a peste”.

⁸⁸ Ibid., p. 68.

⁸⁹ TUCÍDIDES, 2. 52. 4.

⁹⁰ CAMUS, 2012, p. 43. Cf. ainda o desenvolvimento que Camus dá a este tema, p. 149, 153-159.

A partir daqui, uma verdadeira tragicidade se apoderou de Orã. Camus afirma-o com uma linguagem que projecta dois alicerces fundamentais na condição humana, o destino e o tempo⁹¹:

Se algumas vezes dávamos largas à imaginação e nos comprazíamos em esperar [...] chegava sempre o momento em que nos apercebíamos claramente de que os comboios não chegavam. Sabíamos então que a nossa separação estava destinada a durar e que devíamos tentar entender-nos com o tempo.

É de salientar a mudança no sujeito da frase; “os nossos concidadãos” são assumidamente substituídos por “nós”, integrando em definitivo o narrador na experiência geral. A todos é agora imposto que o combate que os confronta ultrapassa os limites da cidade, estabelecidos com rigidez, para se elevar a um diálogo com o destino e com essa autoridade universal, o tempo.

Para a maioria indistinta, a coragem ruiu e a falta de resistência face aos grandes desafios da sua condição exprimiou-se por um baixar de braços, pela incapacidade de olhar o futuro, confinados “a conservar sempre, por assim dizer, os olhos baixos”⁹². Já Tucídides nos tinha colocado diante de quadro semelhante ao constatar que a doença não escolhia vítimas; morriam os que recebiam cuidados como os que os não recebiam, medicamentos úteis a uns eram nocivos a outros⁹³, gente robusta tinha o mesmo destino dos débeis⁹⁴. Do desencorajamento, que se apoderava de quem se sentia apanhado pelo mal, facilmente se passava ao desespero (*anélpiston*) e à tendência para não resistir⁹⁵.

Mas dos momentos de crise, mesmo nas sociedades mais amorfas, surgem “os heróis”, os que são capazes de aceitar, com dignidade, a sua condição. O equilíbrio entre o individual e o colectivo é alguma coisa que um plano democrático de vida em conjunto descobriu e tomou por regra; assim o reconhece Tucídides na Atenas do seu tempo⁹⁶: “Uma única pessoa pode, ao mesmo tempo, ocupar-se dos seus próprios assuntos e dos do Estado [...]. Somos os únicos a considerar um sujeito que não exerce qualquer actividade não como “um cidadão tranquilo” (*ouk aprágmona*), mas como “um inútil” (*akhreîon*). Se a consciência do papel social, sobreposto aos interesses

⁹¹ CAMUS, 2012, p. 68-69.

⁹² Ibid., p. 69.

⁹³ TUCÍDIDES, 2. 50. 2.

⁹⁴ TUCÍDIDES, 2. 50. 3; cf. CAMUS, 2012 p. 30.

⁹⁵ TUCÍDIDES, 2. 50. 4.

⁹⁶ TUCÍDIDES, 2. 40. 2.

individuais, pareceu esvaír-se nas modernas sociedades – sob a força aniquiladora do “hábito” –, as grandes rupturas fazem aflorar “os homens”, aqueles que a força das circunstâncias redime do anonimato e traz à ribalta dos acontecimentos. A experiência individual desperta cada cidadão para a dificuldade colectiva e desafia iniciativas e consciências. No desencadear da Guerra do Peloponeso, na perspectiva ateniense, há um rosto que se impõe no plano político, o de Péricles, o condutor dos destinos da cidade. No pano de fundo da narrativa, está também o historiador, Tucídides, testemunha de acontecimentos que lhe são coetâneos e que directamente experimentou. Da sociedade anónima, a crónica ateniense retira “os médicos” – colocados diante do desconhecido, e suas primeiras vítimas pelo contacto que estabeleciam com os doentes, 2. 47. 4⁹⁷ – e “os sacerdotes” – ineficazes nas suas súplicas e oráculos, que acabaram por render-se a um mal, perante o qual as suas “artes do espírito” se mostravam também impotentes, 2. 47. 4. Cada um a seu modo, estes foram os rostos que dão voz ao impacto que a crise teve sobre toda uma cidade.

Em Camus estas sugestões de Tucídides dão corpo às personagens visíveis no meio do descalabro geral de uma peste agora simbólica. Ao lado do protagonista/narrador, Bernard Rieux, introduz-se um companheiro e colaborador na narrativa, Tarrou, que viverá o duplo papel de observador activo – como coordenador de grupos de voluntários de vigilância sanitária – e de vítima da doença. Não falta um sacerdote, o Padre Paneloux, um jesuíta sábio e eloquente, tão frustrado nas suas preces como os velhos sacerdotes gregos referidos por Tucídides. Nas personagens do juiz e do prefeito encarnam as autoridades políticas, que em Tucídides estão representadas por Péricles. Cada um deles simboliza uma perspectiva na reacção à crise, que é também o resultado de uma leitura do fenómeno que a todos afecta; deles depende em boa parte a especulação filosófica que Camus adiciona a um relato, na *História da Guerra do Peloponeso*, histórico. Michel, o porteiro, na sua obstinação e interpretação falsa do que presencia, é o paradigma mais genérico da espécie humana e da sua natural ignorância, como homem simples, rasteiro, e quase anónimo que é; Paneloux, o padre, para quem a peste é um castigo e um aviso de Deus ao povo da cidade, é responsável pela leitura religiosa; por seu lado Othon, o juiz, irá viver, com o testemunho de todos, a morte do filho ainda criança, estabelecendo, com o sacerdote, uma dissemetria, que Ullmann⁹⁸ exprime nestes termos: todos eles “seguinto cada fase da luta de uma criança contra a morte, que representa o escândalo supremo para um agnóstico e o desafio supremo para um crente”; talvez Rieux, que atende ao que se oferece aos seus olhos de médico, e que

⁹⁷ Camus (1962, p. 1969) faz, a este passo de Tucídides, um reparo: “Não se dê razão a Tucídides que, ao falar da peste de Atenas, dizia que os médicos não prestavam nenhum socorro porque, em princípio, tratavam de um mal sem o conhecerem”.

⁹⁸ ULLMANN, 1963, p. 259.

se interroga, sem ter certezas, procurando sempre compreender, seja o que mais se aproxima do filósofo⁹⁹. Estes são os marcos de referência, rodeados de um amontoado de fantasmas, as vítimas em massa de um mal rápido, desconhecido, impiedoso e absurdo¹⁰⁰. Desta proporção, Camus faz um comentário explícito pela boca do seu protagonista¹⁰¹:

Sim, se é verdade que os homens insistem em propor-se exemplos e modelos a que chamam heróis, e se é absolutamente necessário que haja um nesta história, o narrador propõe-se justamente ser este herói insignificante e apagado, que não tinha por si senão um pouco de bondade no seu coração e um ideal aparentemente ridículo;

este o retrato do “herói” do séc. XX em tempo de profunda crise.

⁹⁹ Ele mesmo esclarece a diferença que o afasta do padre e que, ao mesmo tempo, o caracteriza, quando comenta (p. 116): “Paneloux é um estudioso. Não viu morrer bastante e é por isso que fala em nome de uma verdade. Mas o mais modesto padre de aldeia, que administra os seus paroquianos e que ouviu a respiração de um moribundo, pensa como eu. Esse acudiria à miséria antes de querer demonstrar-lhe a excelência”. O mesmo contraste opõe o padre a Tarrou, também ele, tal como Rieux, um “homem de acção” (p. 122); Paneloux inclui-se entre ‘os moralistas’ da cidade, aqueles que achavam que “era preciso pôr-se de joelhos”, enquanto o médico e o seu aliado pretendiam “lutar, desta ou daquela maneira, e não se pôr de joelhos”.

¹⁰⁰ Tem sido elogiada a perspicácia de Tucídides em reconhecer, com antecedência em relação à ciência médica da escola hipocrática, os princípios de contágio e de imunidade. No entanto eles aparecem na sua narrativa mais como a constatação de aspectos da proliferação da doença, do que como objecto de qualquer teorização de alcance geral. POOLE, J. C. F.; HOLLADAY, A. J. Thucydides and the plague of Athens. *Classical Quarterly*, Cambridge, v. 29, n. 2, p. 282-300, 1979, à p. 297, acentuam como essencial, mais do que a familiaridade que Tucídides pudesse ter com a medicina do seu tempo, o resultado da sua observação no terreno. Assim foi-lhe patente que a proximidade com os doentes vitimava sobretudo os médicos ou os familiares que os tratavam e aqueles que, por motivos de amizade ou parentesco, os visitavam (2. 51. 5). Recordava ainda o historiador que, no cerco de Potideia (2. 58), os soldados na cidade foram contaminados pelas tropas invasoras, o que revela a percepção de que a peste podia ser levada de um lugar para outro, sem uma implicação directa com quaisquer características de um lugar determinado. O próprio Péricles, quando declina qualquer responsabilidade pela peste – pela sua política que levou à concentração excessiva de população na cidade (2. 60. 1, 2. 61. 3, 2. 64. 1-2) –, manifesta desconhecimento do mesmo fenómeno. Naturalmente que a insistência de Camus no mesmo processo do contágio acompanha uma outra fase de conhecimento médico e tem, dentro da narrativa, uma justificação de outra natureza; não só permite a exploração técnica do valor da estatística para a profilaxia e ataque da doença – na mobilização de diversos médicos para o registo e denúncia dos casos conhecidos (p. 35) –, como ganha alcance político, pondo em causa a lentidão dos processos administrativos quando está em causa uma ameaça social.

¹⁰¹ CAMUS, 2012, p. 126.

Conclusão

Boisdeffre¹⁰² vê em *A Peste* o livro-chave do pós-guerra, onde avulta a ideia de que toda a sociedade traz em si mesma o germe da sua própria destruição, que “uma peste” surgida do seu âmago pode arrasar, com um poder incontornável, a mais feliz das cidades. Tucídides era, nessa medida, o mais evidente dos modelos, ele mesmo o narrador de um momento em que uma Atenas próspera, feliz, com ambições de futuro, se desmoronou sob o efeito aniquilador de uma enfermidade desconhecida. De resto, numa leitura muito grega, os próprios atenienses, na política de guerra que adoptaram, trouxeram à fatalidade imprevisível do mal a sua colaboração, no cumprimento do que faz parte da condição humana: “quando os homens se abeiram do precipício, os deuses empurram-nos”, para usar palavras de Ésquilo¹⁰³. A ideia é transversal, como transversal é também a realidade que a justifica; porque do destino humano faz parte essa cadeia inquebrável vida/morte, na sua evidência um dos maiores desafios que se coloca à sua compreensão.

Mesmo se o motivo de Tucídides é uma realidade imediata e o de Camus a simbologia que dela pode provir, os dois autores confluem no alcance interpretativo que dão às suas narrativas; nelas estão em causa um plano imediato, político, de gestão em colectivo de um tempo de crise social, além de um outro nível metafísico e moral que redimensiona o anterior. Se Tucídides avalia os anos iniciais da Guerra do Peloponeso e o jogo de interesses em causa, Camus foca-se na ocupação nazi da França e da Europa, e na Resistência em que tomou parte, como na luta contra uma peste avassaladora. Mas o que de facto torna ambos os textos de um valor perene é o seu sentido paradigmático e universalista; mais do que uma crise em concreto, com datação histórica, o que está em causa é a própria condição humana no seu sentido permanente, o enfrentar eterno, e absurdo, do Homem com a inevitabilidade do seu destino, a aniquilação. O que ambos os textos nos colocam diante são ainda “as noites e os dias cheios, em toda a parte e sempre, do grito interminável dos homens”¹⁰⁴.

¹⁰² BOISDEFFRE, 1973, p. 54.

¹⁰³ ÉSKUÍLO. *Persas*, 749.

¹⁰⁴ CAMUS, 2012, p. 43.

CAMUS E A HERANÇA MEDITERRÂNEA

Edrisi Fernandes

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Universidade de Brasília

Abriste a dura estrada no deserto/ Sem te deixares seduzir pela miragem;/ Por isso foi mais longo o teu caminho/ Mas o rumo mais certo./ E essa enorme viagem/ Que tu não terminaste/ Vamos nós continuá-la/ E à estrela que olhaste/ Com as mãos segurá-la.

Fernando Moniz Lopes, “A Albert Camus”, do livro Novo Rumo, 1966.

Albert Camus nasceu em Mondovi (atual Dréan), na Argélia, de pai francês e mãe argelina de origem catalã (de Minorca, nas Ilhas Baleares). Mondovi se situa 25 quilômetros ao sul de Annaba, uma das cidades mais antigas do Magrebe, povoada desde c. 1295 a.C. Na época romana Annaba passou a ser chamada de Hippo Regius, e na época do seu cidadão mais ilustre, Agostinho (354-430), foi conhecida como Hipona. A grande região geográfica e cultural do Magrebe compreende a Argélia e seus vizinhos menores, o Marrocos a oeste e Tunísia a leste. A expressão árabe *Djazirat el-Maghreb* (*Jazirat al-Maghrib*) significa “Ilha do Poente”, e assinala uma vasta área condicionada pela costa do Mediterrâneo (um mar de água) e o Saara (um mar de areia), delimitando um território onde grandes vales irrigados por rios que descem dos Montes Atlas atraíram desde remota antiguidade migrações humanas que vieram a compor o substrato bérbere da população local. Pela região passaram fenícios, gregos, cartagineses, romanos, vândalos e bizantinos, antes da conquista árabe (c. 666) e da colonização francesa (entre 1830 e 1962).

Camus é um típico representante da cultura híbrida da região onde nasceu e onde viveu até 1940, tendo deixado o país após as ferozes críticas do Governo Geral da Argélia – então sob domínio francês – à veiculação, de 5 a 15 de junho de 1939, da sua reportagem-denúncia (em onze longos artigos) intitulada *Enquête en Kabylie* (“Investigação na Cabília”), mais conhecida como *Misère de la Kabylie*¹, e a proibição em 1940 da publicação do diário *Algér Republicain* (da “Frente Popular”), onde

¹ CAMUS, A. *Misère de la Kabylie (Enquête)*. Alger: Éditions Zirem, 2005. Disponível em: <www.fichier-pdf.fr/2012/01/05/albert-camus-misere-de-kabylie/albert-camus-misere-de-kabylie.pdf>.

trabalhava como redator-chefe e onde havia publicado a reportagem. Já em maio de 1939, numa primeira sondagem da situação na Cabília (região montanhosa do norte argelino; em cabila, *T[a]murt [n] Idurar* [“Terra Montanhosa”] ou *T[a]murt Leqvayel [Leqbayel]/ T[a]murt n Iqbayliyen/ Tmurt n Yeqbayliyen* [“Terra dos Cabilas”]; árabe *Minṭaqat al-Qabā’il*), comunicava ao *Algér Republicain*: “Aqui a miséria é assustadora. Se isso não for ridículo, deve-se gritar assim todos os dias no jornal. Não sou suspeito de sentimentalismo, mas nenhum homem de sensibilidade mediana pode ver o que vi sem ser sacudido”². Na reportagem posterior, denunciou a ordem colonial, a enorme pobreza e o rebaixamento social ao qual estavam reduzidos os berberes (*imazighen*) cabilas, habitantes mais antigos do país, escrevendo:

*É lamentável que se diga que esse povo se adapta a tudo [...]; é lamentável dizer que essas pessoas não têm as mesmas necessidades que nós. [...] É curioso ver como as qualidades de um povo podem servir para justificar o rebaixamento que lhe impõem e como a frugalidade proverbial do paisano cabila pode [ser evocada para] legitimar a fome que o ronda*³.

Disse ainda: “Não há espetáculo mais desesperador que essa miséria no seio de um dos mais belos países do mundo”⁴. Essa afirmação aparece no primeiro artigo da reportagem, intitulado *La Grèce en haillons* (“A Grécia em andrajos”), e ali encontramos estas reflexões:

Quando são abordadas as primeiras encostas da Cabília, vendo essas pequenas aldeias agrupadas em torno de pontos naturais, esses homens envoltos em lã branca, esses caminhos ladeados por oliveiras, figueiras e cactos, enfim, essa simplicidade da vida e da paisagem, [bem] como esse acordo entre o homem e a terra, não se pode deixar de pensar na Grécia. E se refletimos sobre o que se sabe do povo cabila, do seu orgulho, da vida dessas aldeias ferozmente independentes, da Constituição que deram a si mesmos (uma das mais democráticas que existem), da sua jurisprudência, enfim, que jamais previu a pena de prisão, tão grande é o amor desse povo pela liberdade, então, a semelhança [com a Grécia] é mais forte, e entendemos a simpatia instintiva que se pode ter por esses homens [...]. Mas devo dizer prontamente que a analogia para por aí. Porque a Grécia evoca irresistivelmente uma certa glória do corpo e de seus prestígios. E em nenhum país que conheço o corpo parece mais

² Notícia publicada em *Algér Republicain*, 27 de maio de 1939; *apud* CAMUS, 2005, p. 9.

³ CAMUS, 2005, p. 40-41.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

humilhado que na Cabília. Deve-se escrever sem demora [sobre isso]: a miséria deste país é assustadora⁵.

Caio Jesus Granduque José apresentou deste modo essa condição miserável:

Numa das regiões mais atraentes do mundo, um povo que vive sob as leis de uma democracia [comunal] mais completa do que a francesa sofre de fome e ¾ de seus homens vivem de caridade administrativa, sobrevivendo numa penúria material que os escravos [gregos] não conheceram. As crianças brincando na lama dos esgotos, a evasão escolar em razão da fome, as mulheres idosas extenuadas por caminhar quilômetros para receber um pouco de trigo doado por caridade, os mendigos cujas concavidades são vistas pelos buracos das roupas, ensinam que a miséria constitui o único problema da Cabília⁶.

Ao longo de toda a sua investigação, Camus propõe um estudo econômico e social baseado nas realidades da região, e tenta vislumbrar quase desesperadamente um futuro mais favorável para a Cabília. Cada um dos onze artigos estava originalmente ilustrado com uma ou mais fotografias (21 no total), sem a menor concessão à “beleza” da paisagem. No seu ensaio *Verão em Algiers*, publicado em 1939, ainda sob o efeito de sua *Investigação na Cabília* Camus escreveu: “Não há uma verdade que não carregue consigo seu amargor. Como se espantar, então, se não consigo amar mais a cara desse país que no meio dos seus homens mais pobres?”⁷. Em seu livro *Actuelles III (Chroniques algériennes)*, publicado em 1958, Camus retoma os textos essenciais da sua investigação jornalística de 1939, o que mostra a persistente importância dessas reportagens na sua consciência crítica.

Diversos artigos de Camus no diário *Algér Republicain* contradizem acirradamente aqueles da imprensa colonialista e conformista argelina, o que pode ser percebido em pelo menos três casos que ele investigou: o “caso Hodent”, em relação ao qual Camus provou que um trabalhador agrícola acusado do roubo de um rico colono não era culpado; o “caso El Okby”, mediante cuja investigação Camus demonstrou a inocência de um muçulmano acusado de assassinato, e o “caso do [navio-prisão] *La Martinière*” (*l'affaire de La Martinière*), como ficou conhecida a crítica de Camus às

⁵ CAMUS, 2005, p. 17 e 18.

⁶ GRANDUQUE JOSÉ, Caio Jesus. *Albert Camus e o Direito: Itinerário libertário para uma filosofia jurídica* (Tese de doutoramento). São Paulo: Faculdade de Direito da USP, 2014, p. 43.

⁷ CAMUS, A. *Oeuvres Complètes*. Ed. chefe Jacqueline Lévi-Valensi. Paris: Gallimard, 2006, v. 1, 1931-1944; v. 2, 1944-1948. Cf. v. 1, p. 118.

péssimas condições de transporte de futuros trabalhadores forçados (os “*forçats*”), inclusive argelinos, até a Guiana Francesa⁸. Um exame dos artigos do jovem jornalista Albert Camus revela convicções e inquietações que são as marcas de um inconformista, e traços firmes de um escritor com fortes pendores humanísticos e grande preocupação social.

#

Desde jovem Camus pode ser visto como um pensador do hibridismo cultural de sua região originária, o Mediterrâneo. Sobre essa região podemos recordar, com Giovanni Dotoli, que

A unidade a que tende o Mediterrâneo se inscreve no marco de sua história milenar, e têm sido numerosas as tentativas feitas em uma ou outra parte de sua geografia para convertê-la em realidade. Todas as etnias e culturas que convivem hoje em dia na bacia mediterrânea reclamam que se lhes reconheça e respeite. Os homens mediterrâneos são de certo modo a um mesmo tempo árabes, gregos, hebreus e latinos. A história do mundo seria muito diferente sem a contribuição que esses povos deram à medicina, ao direito, à literatura, à religião e à política. Legitimamente se pode, então, falar de um humanismo mediterrâneo, um modo de pensar baseado na pessoa humana como fundamento de toda afirmação dos direitos humanos⁹.

Um colega de Camus, Gabriel Audisio, propôs à mesma época que um “humanismo mediterrâneo” transcenderia todo chauvinismo racial ou nacionalista¹⁰.

Como norteafricano de cultura europeia, Camus cedo passou a refletir sobre as relações entre metrópole e colônia, origem e destino, tradição e reforma, investigando a história das relações entre Roma e a Zeugitânia (com as ruínas das muitas civilizações que por ali passaram – notadamente aquelas de Cartago – a lhe sugerirem importantes reflexões), a grecidade e o cristianismo, a matriz cultural francesa e o ambiente magrebino. Sua dissertação para obtenção do diploma de estudos superiores em letras, na área de filosofia (1936), teve por título *Entre Plotin et saint Augustin* (depois renomeada, na edição definitiva, *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*)¹¹. Essa

⁸ Cf. LEBESQUE, Morvan. *Albert Camus par Lui-Même*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p. 21; GRANDUQUE JOSÉ, 2014, p. 41-59.

⁹ Cf. p. 40 de DOTOLI, G. Una encrucijada cultural. *El Correo*, Paris, ano 38, p. 40-41, dezembro de 1985 (Número intitulado “El Mediterráneo y su mundo”).

¹⁰ AUDISIO, G. *La Sel de la Mer*. Paris: Galimard, 1936, p. 118.

¹¹ CAMUS, 2006, v. 1, p. 999-1081.

investigação tratou principalmente da forma como a cristandade reagiu aos valores da Grécia antiga, em confronto e transformação assimiladora, mas também abordou a forma como dois norteafricanos que viveram em épocas de grandes transformações – Plotino de Alexandria e Agostinho de Hipona – pensaram o mundo em que viveram e o modificaram através da influência de seu pensamento. Sob outra perspectiva, todavia, trata-se de uma obra que consiste, sobretudo, em uma investigação sobre a identidade cultural mediterrânea, e onde Camus confessava sobre suas impressões de franco-argelino: “*Je me sentais grec vivant dans un monde chrétien*”, confessou ele anos depois numa entrevista a Carl Viggiani¹². É sabido que “a cultura grega clássica, a mitologia, os autores antigos, são marcantes na formação intelectual e na produção literária de Camus, que buscou entre os gregos modelos e motivos de inspiração”¹³. Camus teve desde cedo uma forte inspiração para assim proceder na figura de seu professor Jean Grenier (1898-1971), que em “*L’Humanisme et la Méditerranée*” (1935) registrou que “a herança helênica é a única herança universal”¹⁴.

#

É bem provável que à época em que escreveu sua reportagem sobre a miséria na Cabília Camus tenha se lembrado de algumas ideias que acalentara na época de sua dissertação intitulada *Entre Plotin et saint Augustin*, e que voltou a abordar em 1948 no texto intitulado *Exposé aux Dominicains: l’Incroyant et les chrétiens* (“Exposição aos dominicanos: O incrêdo e os cristãos”):

*[...] Estamos diante do mal, e para mim é verdade que me sinto um pouco como aquele Agostinho antes de sua conversão ao cristianismo, que dizia: “Procuro de onde vem esse mal e não saio desse dilema”. Mas também é certo que sei, junto com alguns outros, aquilo que se deve fazer, senão para diminuir o mal, ao menos para não aumentá-lo. Não podemos impedir quiçá que este mundo seja aquele onde meninos são torturados, mas podemos diminuir o número dos meninos torturados*¹⁵.

¹² CAMUS, A. *Oeuvres Complètes*. Ed. chefe Raymond Gay-Crosier. Paris: Gallimard, 2008. v. 3, 1949-1956; v. 4, 1957-1959. Cf. v. 4, p. 645.

¹³ SILVA, N. A. G. da. Albert Camus e a cultura grega clássica. *Cadernos Neolatinos*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 5, p. 1-10, 2006. Disponível em: <www.lettras.ufrj.br/neolatinas/media/publicacoes/cadernos/a5n5/litfrc/nilson_silva.pdf>. Cf. p. 1.

¹⁴ GRENIER, J. *L’Humanisme et la Méditerranée: congrès de 1935*, 31 de outubro, 1 e 2 de novembro. *Caderno II*. Monaco: Académie Méditerranéenne, 1936, p. 57.

¹⁵ CAMUS, 2006, v. 2, p. 473.

Não foi na Bíblia que Camus encontrou o tipo de caráter humano que imaginava adequado para enfrentar a miséria e a iniquidade do mundo. Ele afirmou na sua dissertação de 1936: “A Lei do Antigo Testamento se contenta, com efeito, em dar ao homem a imagem do dever a alcançar, mas ela não lhe dá a força. Por isso, ela o torna duplamente culpado”¹⁶. Camus simpatizava com o humanismo cristão, mas desaprovava a ênfase cristã no pecado (pessoal e universal) e acreditava que se pode ser religioso sem religião. Também não foi na Roma pagã nem em Cartago que Camus encontrou seus modelos mais caros, mas na Grécia clássica.

Em *L’Homme Révolté* (“O Homem Revoltado”, 1951; dedicado a Jean Grenier), Camus esclareceu em relação aos gregos que “a ideia da inocência em oposição à culpabilidade, a visão de uma história inteiramente resumida à luta entre o bem e o mal, era estranha a eles. No seu universo, há mais faltas que crimes; o único crime definitivo é a desmesura [*hýbris*]”¹⁷. Ele opinou ainda nos *Carnets* de janeiro de 1942-março de 1951: “Aquilo que censuro do Cristianismo é que ele é uma doutrina da injustiça”¹⁸. Em *L’Homme Révolté* afirmou:

*O cristianismo histórico respondeu a esse protesto contra o mal apenas pelo anúncio do reino [de Deus], depois, [pelo anúncio] da vida eterna, que demanda fé. Mas o sofrimento usa a esperança e a fé; ela então permanece solitária, e sem explicação. As multidões de trabalhadores, aborrecidas de sofrer e de morrer, são multidões sem deus. Nosso lugar é por conseguinte ao seu lado, longe dos antigos e dos novos doutores. O cristianismo histórico remete para além da história da cura do mal e dos assassinato, que todavia são sofridos na história*¹⁹.

Em sua dissertação de 1936 Camus dissera: “A cristandade nada mais fará do que consubstanciar a ideia, todavia tão pouco grega, de que o problema do homem não é

¹⁶ CAMUS, 2006, v. 1, p. 1011.

¹⁷ CAMUS, 2008, v. 3, p. 84. Jean Grenier exaltou a tradição grega da *sophrosýne*, “o mérito supremo aos olhos dos antigos e a pedra de toque das ações humanas: nada em demasia!”, em oposição à *hýbris*, “excesso nos espíritos que leva ao desmedido nos atos e causa a perda do homem” (GRENIER, J. *Réflexions sur Quelques Écrivains*. Paris: Gallimard, 1973, p. 71). A esse respeito cf. particularmente GRENIER, J. *A Propos de l’Humain*. Paris: Gallimard, 1955, p. 155-165.

¹⁸ CAMUS, 1964, p. 112. Camus atacou no cristianismo a “injustiça social e teológica (danação das crianças sem batismo; maldições divinas)” (MELANÇON, M. *Albert Camus: Analyse de sa pensée*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1976, p. 128, n. 11).

¹⁹ CAMUS, 2008, v. 3, p. 321.

aperfeiçoar sua natureza, mas escapar dela”²⁰. Não propriamente um crente no melhoramento da natureza do homem, mas certamente um defensor do aperfeiçoamento da existência humana, Camus buscou na natureza e na história de sua região²¹ os elementos que viriam a lastrear e fertilizar seu humanismo não cristão.

#

No seu ensaio *L'Été à Alger* (“Verão em Algiers”, 1939) Camus proclamou: “Esse país não tem lições [a dar]. Ele nada promete nem insinua. Ele se contenta em dar, mas [faz isso] em profusão”²². Camus não manifestava crenças sobrenaturais, nem acreditava que a aprendizagem sobre o mundo natural nos ensinará algo de importante acerca da existência humana, e por isso proclamou:

Sentir seus laços com uma terra, seu amor por alguns homens, saber que há sempre um lugar onde o coração encontrará sua harmonia (son accord), eis desde já certezas suficientes para uma única vida humana. E sem dúvida tudo isso não pode ser suficiente. Mas nessa pátria da alma tudo aspira a alguns minutos [especiais]. “Sim, é para lá que devemos retornar”. O que há de estranho em encontrar sobre a terra essa união desejada por Plotino? A unidade se exprime aqui em termos de sol e de mar. Ela é sensível ao coração por um certo gosto de carne, que lhe dá seu amargor e sua grandeza. Ensino que não existe felicidade sobrehumana, nenhuma eternidade fora do curso dos dias. Esses bens [simultaneamente] irrisórios e essenciais, essas verdades relativas, são as únicas que me movem. Quanto aos outros, os “ideais”, não tenho alma suficiente para compreendê-los²³.

Qual o lugar, então, do idealismo plotiniano em uma cultura que encontra sua vida “nas árvores, nas colinas e nos homens”²⁴? Diz-nos Camus:

Tanto quanto é um pensamento religioso, a filosofia de Plotino mostra o ponto de vista de um artista. Se as coisas podem ser explicadas é porque são belas. Plotino transportou para o mundo inteligível essa

²⁰ CAMUS, 2006, v. 1, p. 1003.

²¹ Notadamente na história cultural da herança helênica.

²² CAMUS, 2006, v. 1, p. 117.

²³ Ibid., v. 1, p. 124.

²⁴ Frase de Camus na conferência inaugural da *Maison de la Culture de Algiers*, 1937.

*extrema emoção que captura o artista diante da beleza do mundo. [...] Portanto, é com sua sensibilidade que Plotino apreende o inteligível*²⁵.

Há que se ter sensibilidade para apreciar a beleza do mundo. Mas o que se deve fazer quando o quadro que se contempla não participa da ideia da beleza? Como se pode acalantar a esperança de alcançá-la ou resgatá-la?

#

A conferência inaugural da *Maison de la Culture de Algiers* (em 8 de fevereiro de 1937), proferida por Camus e intitulada *Une culture méditerranéenne est-elle réalisable?*²⁶ (“É realizável uma cultura mediterrânea?”; depois publicada como “La culture indigène: la nouvelle culture méditerranéenne”)²⁷, aponta desde seu começo que confundir o Mediterrâneo com a latinidade e “colocar em Roma aquilo que é de Atenas” é um perigoso erro fundacional, pois “o Mediterrâneo [...] é a negação mesma de Roma e do gênio latino”²⁸, e indica ainda que *temos a obrigação de transcender as tradições passadas em nome de uma realidade viva*²⁹. Essa realidade viva é esboçada pouco depois em palavras otimistas – uma outra guerra mundial era, então, uma previsão de muito poucos pessimistas: “No tempo presente, o internacionalismo está tentando restituir ao Ocidente seu verdadeiro significado e sua vocação, apesar de que o princípio não é mais cristão [...], o princípio é o homem. A unidade não mais existe na crença, mas na esperança”³⁰.

A crítica de Camus a Roma leva em conta a situação do Mediterrâneo em 1937, com tropas de muitas potências europeias (inclusive a nova Roma fascista) ocupando militarmente grandes extensões coloniais. É nesse contexto que Camus oferece uma comparação entre os romanos, aos quais apresenta como “povo de imitadores sem imaginação”, gente de gênio guerreiro que se impõe pela força, e os gregos de “gênio artístico e senso de vida”, gente que “respira na inteligência”³¹. Deixa claro, porém, que

²⁵ CAMUS, 2006, v. 1, p. 1041-42.

²⁶ CAMUS, A. Une culture méditerranéenne est-elle réalisable? *Jeune Méditerranée*, n. 1, abr. 1937.

²⁷ Cf. CAMUS, A. *Essais*. Ed. Louis Faucon, Roger Quilliot. Paris: Gallimard, 1965, p. 1324-1327. Nossas citações não seguem essa edição, e sim aquela das *Oeuvres Complètes*.

²⁸ CAMUS, 2006, v. 1, p. 565.

²⁹ “Nous ne saurions nous asservir à des traditions et lier notre avenir vivant à des exploits déjà morts”. *Ibid.*, v. 1, p. 566.

³⁰ *Ibid.*, 2006, v. 1, p. 565.

³¹ CAMUS, 2006, v. 1, p. 568.

“não é o gosto pelo raciocínio [intelectual] nem pela abstração” que reivindica no Mediterrâneo, mas sua vida, sua força, sua capacidade de transformação, pois “o verdadeiro Mediterrâneo parece com o Oriente”, na medida em que “não é clássico e ordenado; ele é difuso e turbulento”³². Camus propõe que “o que é mais essencial no gênio mediterrâneo talvez brote desse encontro, único na história e na geografia, nascido entre o Oriente e o Ocidente”, e arremata dizendo: “A esse respeito há que se reportar a Audisio”³³. De fato, o pensamento de Camus à época concorda com aquele de Audisio:

O Mediterrâneo tem duas bacias, a oriental e a ocidental, o mar do poente e o mar do levante. Dois polos geográficos, dois polos espirituais [...]. Mas a centelha mostra também que uma corrente pode se estabelecer e circular entre os dois polos; o papel do mar foi sempre o de unir, e não aquele de separar. [...]

Quero mostrar que a ecumenicidade de Roma não passa de um engodo. Afirmando que o gênio mediterrâneo se recusa a ser reduzido ao gênio latino, e seu humanismo às humanidades. Ao latinismo erudito e de versos regulares, onde a mitologia virgiliana serve de linguagem convencional, oponho o incontestável romantismo mediterrâneo. Contra essa latinidade dessecada [racornie] apresento tudo aquilo que faz a civilização mediterrânea: a Grécia, o Egito, Judas, Cartago, o Cristo, o Islã. E para dizer tudo, [apresento] a verdadeira e própria latinidade [la vraie latinité elle même]!³⁴

A exemplo de Audisio, Camus fala da humanidade do Mediterrâneo como uma grande família e dessa região como um grande e pujante caldeirão onde, cada vez que surge uma doutrina, no choque de ideias que daí resulta, “sempre é o Mediterrâneo que permanece intacto, é a região que vence a doutrina”³⁵, exemplificando essa afirmação ao dizer que foi no Mediterrâneo que uma doutrina filosófica foi adicionada à “combinação original de aspirações sentimentais” do cristianismo, humanizando-o e fazendo com que transcendesse seu enraizamento semítico, e foi também no Mediterrâneo que Francisco de Assis transmutou uma cristandade introspectiva e tormentosa em “um hino à natureza e à alegria prístina [naïve]”³⁶.

³² Ibid., v. 1, p. 569.

³³ CAMUS, loc. cit. “A cet égard on ne peut que renvoyer à Audisio”.

³⁴ AUDISIO, 1936, p. 51 e 94-95.

³⁵ CAMUS, 2006, v. 1, p. 567.

³⁶ CAMUS, loc. cit.

Para Camus, o Mediterrâneo “transforma as doutrinas conforme a imagem de si mesmo, e recebe as ideias sem mudar sua natureza própria”³⁷. Neil Foxlee esclarece³⁸ que essa observação de Camus evoca uma observação que seu mestre Jean Grenier havia feito num artigo publicado no ano anterior: “Quaisquer que sejam as revoluções políticas, sociais ou religiosas que houver, o Mediterrâneo é ao mesmo tempo mais velho e mais jovem que elas”³⁹. Camus apontou que os homens têm muito a aprender com o Mediterrâneo, e ao mesmo tempo têm a missão de reabilitá-lo mediante uma reconexão entre a cultura e a vida, entendida ao modo da *phýsis* e do *agón* dos gregos. Entendeu que

*há apenas uma única cultura. Não aquela que se nutre de abstrações e de maiúsculas; não aquela que condena; não aquela que justifica os abusos e as mortes [por violências e abusos] [...] e que legitima o gosto da conquista brutal, [...] mas aquela que vive nas árvores, nas colinas e nos homens*⁴⁰.

Concluiu que

*no mundo de violência e de morte que nos cerca, não há lugar para a esperança*⁴¹. *Mas talvez haja lugar para a civilização, a verdadeira, aquela que põe a verdade à frente da fábula, a vida à frente do sonho. E essa civilização não deve ser feita da esperança. Ali o homem vive de suas verdades*⁴².

³⁷ CAMUS, 2006, v. 1, p. 569-70.

³⁸ FOXLEE, N. *Albert Camus's "The New Mediterranean Culture": a text and its contexts*. Oxford: Peter Lang, 2010. p. 45, n. 29.

³⁹ GRENIER, J. *Sagesse de Lourmarin. Cahiers Du Sud*, Marseilles, v. 183, p. 390-397, 1936. Cf. p. 397.

⁴⁰ CAMUS, op. cit., v. 1, p. 571.

⁴¹ FOXLEE, op. cit., p. 48 n. 23: “Cf. *L'Été a Alger* ('Verão em Algiers'), das *Noces*, escritas c. 1937-38: ‘Se há um pecado contra a vida talvez desesperar quanto a ela não seja maior que esperar por uma outra vida, e se furtar (*dérobé*) da implacável grandeza desta aqui. (...) Pois a esperança, ao contrário do que o povo acredita, equivale à resignação. E viver é não resignar-se” (CAMUS, 2006, v. 1, p. 125-26).

⁴² CAMUS, op. cit., v. 1, p. 571-72.

E acrescentou numa nota: “Falei de uma nova civilização, e não de um progresso na civilização. Seria muito perigoso manejar esse perigoso malfazejo que se chama Progresso”⁴³.

#

Para finalizar, podemos retomar algumas ideias de Camus sobre a factibilidade de uma [nova] cultura mediterrânea [ou universal] contextualizando-as em relação à crítica posterior. Em um artigo publicado em *l'Express*, em 09 de julho de 1955, Camus escreveu:

*Se me sinto mais próximo, por exemplo, de um camponês árabe ou de um pastor cabila do que de um comerciante de nossas cidades francesas do norte, isso ocorre porque um mesmo céu, uma natureza imperiosa e um destino comum têm sido mais fortes, para muitos de nós [franceses da Argélia], do que barreiras naturais ou os fossos artificiais mantidos pela colonização*⁴⁴.

No mesmo artigo, como que a precaver-se contra a possibilidade de ser atacado por postular uma comunalidade irreal e utópica, Camus disse:

*A metrópole indiferente, bem como a colônia exasperada, parecem admitir que a comunidade franco-árabe⁴⁵ é impossível [...]. A comunidade franco-árabe, se bem que uma política cega tenha por muito tempo impedido que ela penetre nas instituições, já existe para mim, como para muitos dos franceses da Argélia*⁴⁶.

Como podemos entender essa atitude de Camus de insistir num otimismo aproximador entre culturas ou sociedades desiguais na mesma época em que discursos e

⁴³ Ibid., v. 1, p. 572.

⁴⁴ CAMUS, 2008, v. 3, p. 1022. A realidade desses “fossos artificiais” foi assim caracterizada: “Para lá das relações interpessoais sinceramente amigáveis, duas sociedades viviam lado a lado na desigualdade. [...] Essa era uma sociedade colonial fechada de dois grupos humanos desiguais em seus estatutos jurídicos, em seus direitos políticos, em suas profissões e em seus salários; dois grupos humanos de identidade, práticas sociais e culturais diferentes” (THÉNAULT, Sylvie. *Histoire de la Guerre d'Indépendance Algérienne*. Paris: Flammarion, 2005, p. 35).

⁴⁵ Nesse artigo Camus emprega a palavra “árabe” de uma forma genérica, englobando também os bérberes.

⁴⁶ CAMUS, op. cit., v. 3, p. 1022.

ações consolidavam a realidade das “barreiras” e dos “fossos” entre elas? Para Irad Malkin,

A abordagem interconectivista [network approach] do século XXI desconstrói o significado de “lugar” dado que a nova conectividade tecnológica, econômica e política frequentemente torna o lugar insignificante. O discurso mediterrâneo mais politicamente ideológico, melhor articulado nos escritos mais antigos de Camus, contorna a questão das identidades nacionais em favor de identidades complementares e não excludentes, um terreno neutro de acomodação e mediação em um nível pluralista. No lugar de conflitos bipolares, cara a cara, a abordagem interconectivista europeia e mediterrânea dilui os focos nacionais enquanto sociedades “emaranhadas”, [“enmeshing”] acostumadas a entrar em contato e conflito principalmente através de modalidades nacionais⁴⁷.

Uma avaliação positiva do pensamento de Camus em relação às políticas do mediterrâneo, como essa de Malkin, tem sido criticada⁴⁸ porquanto distópica e inadequada em relação a uma realidade que não admitiria, em seu acontecer histórico, um “internacionalismo” ingênuo ou uma pretensa “neutralidade”. Condenando o pensamento da geração de escritores franco-argelinos da década de 1930-39⁴⁹ (*a École d’Alger*, “Escola de Algiers”), Neil MacMaster escreveu que

Eles permaneceram fundamentalmente aprisionados no mesmo impasse histórico/colonial que os Argelianistas (Algerianists)⁵⁰, e o que é talvez mais marcante não é a suposta ruptura entre a École d’Alger e o grupo mais antigo e conservador, mas as similaridades ou

⁴⁷ MALKIN, I. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 15.

⁴⁸ Cf. p. ex. DINE, P. French Colonial Myth of a Pan-Mediterranean Civilization. In: GAFAITI, H.; LORCIN, P. M. E.; TROYANSKY, D. G. (Ed.). *Transnational Spaces and Identities in the Francophone World*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009, p. 3-23.

⁴⁹ Representada por Gabriel Audisio, Albert Camus, René-Jean Clot, Claude de Fréminville, Max-Pol Fouchet, Emmanuel Roblès, entre outros.

⁵⁰ O círculo de escritores reunidos em torno de Louis Bertrand e Robert Randau, de 1899 até 1929, aproximadamente, e que a seu turno foram como que continuadores dos “mediterrânicos” Michel Chevalier (“Exposition du système de la Méditerranée. Politique nouvelle”; 1832), Emile Barrault (*Occident et Orient: études politiques, morales, religieuses pendant 1833-1834 de l’ère chrétienne, 1249-1250 de l’hégyre*; 1835) e Élisée Reclus (*Nouvelle Géographie Universelle: la terre et les hommes*, v. 1, 1875; cf. p. 33 e 47).

*continuidades subjacentes*⁵¹. A *École* permaneceu enraizada em um mito de um povo mediterrâneo [único], mas um mito que se desviou do simbolismo romano/latino dos Argelianistas, rejeitado por sua identificação com o militarismo colonial assim como com os mitos fundadores do fascismo italiano, rumo a uma estética denotada pela Grécia, por Odisseu e pelas comunidades navegadoras “abertas”⁵².

Na verdade, a posição de Camus em relação à herança mediterrânea pode ser devidamente entendida como sendo aquela de um classicista que pensava aproximadamente como Werner Jaeger quando este disse que “as formas e moldes que o mundo antigo criou como expressão de sua cultura superior não são para nós fins supremos a alcançar ou reproduzir, mas elas permanecem como as pedras de lastro sobre as quais nossa civilização ocidental está construída”⁵³. Penso também que a maior parte das opiniões de Camus em favor de uma “nova cultura mediterrânea” conscientizada em relação aos bons (e ainda atuais) ensinamentos da antiguidade está em sintonia com preocupações verbalizadas por Jaeger no mesmo ano em que Camus defendeu sua dissertação de estudos superiores (1936):

A perturbação [disruption] da civilização ocidental que estamos testemunhando, com a ascensão da doutrina de que a cultura e o conhecimento são possessões nacionalistas, dividindo um grupo do outro, ao invés de expressões de parentesco conectando os herdeiros de uma herança comum em uma união mais íntima, alarma [dismays] não apenas filósofos e educadores desinteressados, mas também homens de antevisão e de boa vontade em todos os estratos da vida. Ela é motivo de grande preocupação para estudiosos dos clássicos [classical scholars], pois no passado a sua função primária foi aquela de transmitir de geração para geração uma das grandes tradições

⁵¹ Para um enfoque das diferenças no lugar das semelhanças entre os Algerianistas e os pensadores da *École d'Alger* quanto ao projeto colonial francês cf. HADDOUR, A. *Colonial Myths: History and Narrative*. Manchester: Manchester University Press, 2000, p. 24-41 (“Mythopoeitics and Politics: Colonial Algeria in Myths and Counter-Myths” – versão ampliada de “Unravelling the Mummifying Myths of Colonialism”. *Parallax*, London, v. 7, p. 93-98, 1998); FABRE, T. *La France et la Méditerranée – Généalogies et Représentations*. In: IZZO, J.-C.; FABRE, T. (Ed.). *La Méditerranée Française*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000. p. 15-152 (cf. p. 53-90).

⁵² MACMASTER, N. Review Essay, [P. Dunwoodie,] *Writing French Algeria* [Oxford: Clarendon Press, 1998]. *French Cultural Studies*, New York, v. 11, n. 31, p. 149-155, 2000. Cf. p. 153-154.

⁵³ JAEGER, W. *Classical Philology and Humanism. Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Baltimore, v. 67, p. 363-374, 1936. Cf. p. 373.

*unificadoras. Essa é a herança recebida do mundo antigo, aquela do humanismo clássico*⁵⁴.

Pelos passos percorridos até aqui, revela-se uma articulação das ideias da dissertação de 1936, da conferência de 1937 e da reportagem-denúncia de 1939 com aquilo que Neil Foxlee, em um artigo de 2006⁵⁵ apresentou como o “humanismo mediterrâneo”⁵⁶ de Camus. Esse humanismo, que parece uma atualização e particularização do humanismo clássico expresso por Jaeger, está presente em *L’Homme Révolté* (1951), notadamente no seu ensaio de conclusão, *La pensée de midi* (“O Pensamento meridional”), sob a forma daquela revolta ou revolução que não se origina “de cima para baixo”, não “parte do absoluto para modelar a realidade”, mas que “inversamente, se apoia sobre o real” – “sobre as realidades mais concretas: a profissão, o lugarejo (*le village*), onde transparece o ser, o coração vivo das coisas e dos homens” – “para se encaminhar em um combate perpétuo rumo à verdade”⁵⁷. Mais recentemente, a ideia de um “humanismo mediterrâneo” foi defendida pelo poeta libanês Salah Stétié nos seguintes termos:

*Se o Mediterrâneo tem um papel a desempenhar no mundo de amanhã, aquele do terceiro milênio, é para lembrar incansavelmente esta dura lição por ele aprendida e tornada, por necessidade, objeto central de seu ensino, de sua irradiação: a saber, que o homem é a questão e que ele é também a resposta, e também o percurso*⁵⁸, *o difícil e perigoso percurso, mil emboscadas e cem armadilhas a cada passo, entre a pergunta e a resposta*⁵⁹.

⁵⁴ JAEGER, 1936, p. 363.

⁵⁵ FOXLEE, N. Mediterranean Humanism or Colonialism with a Human Face? Contextualizing Albert Camus’s ‘The New Mediterranean Culture’. *Mediterranean Historical Review*, Tel Aviv, v. 21, n. 1, p. 77-97, 2006. Esse texto foi revisitado em 2009 numa palestra na *University of Central Lancashire*, cujos diapositivos foram disponibilizados em: <www.ling.lancs.ac.uk/groups/lip/papers/lent2009/W3_Foxlee_part%202.pdf>.

⁵⁶ Sobre essa ideia cf. SORIANO, J. Un paradigma mediterráneo. In: JAÉN, M.; MARTINEZ, F. (Ed.). *El Mediterráneo, confluencia de culturas/ La Méditerranée: confluence de cultures*. Almería: Universidad de Almería; Paris: Presses de L’Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 2002, p. 453-474; cf. p. 461 et seq.

⁵⁷ CAMUS, 2008, v. 3, p. 317.

⁵⁸ É perceptível a influência do *Zarathustra* de Nietzsche sobre essa passagem.

⁵⁹ STÉTIÉ, S. La Méditerranée entre les deux consciences. In: FABRE, T. (Ed.). *La Méditerranée Créatrice*. Paris: Éditions de l’Aube, 1994, p. 43-75. Cf. p. 49-50.

Por essa perspectiva, o humanismo autêntico deve transcender diferenças de culturas e etnias em nome do que há de essencial e comum aos homens, a sua condição natural. Como afirmou Camus em *L'Homme Révolté*, “a revolta é, no homem, a recusa de ser coisificado e de ser reduzido à simples história. Ela é a afirmação de uma natureza comum a todos os homens que escapa ao mundo da potência”⁶⁰. Em comum acordo com Camus, Audisio havia apresentado em 1936, em contraste e oposição à ideologia totalitária fascista, seu “humanismo mediterrâneo”, baseado no “senso vivo da comunidade”⁶¹.

Camus acreditava que o Mediterrâneo, lugar onde teria sido preservado o segredo da medida harmônica da concordância entre o mar e a terra, a natureza e o homem, a matéria e o espírito, a antiguidade e o porvir⁶², é capaz de resgatar e fomentar a condição humana. Na verdade, essa é uma aspiração longamente acalentada e amadurecida no Mediterrâneo, mas que de nenhuma forma deixa de ser extensiva ao mundo como um todo⁶³, embora infelizmente ainda esteja muito distante do perturbado cotidiano contemporâneo.

⁶⁰ CAMUS, 2008, v. 3, p. 276.

⁶¹ AUDISIO, 1936, p. 121.

⁶² Cf. CASSANO, F. *La Pensée Méridienne – le Sud vu par lui-même* (1996). Trad. J. Nicolas. Paris: Éditions de l'Aube, 1998. Reed. 2005.

⁶³ Cf. BONNET, H. La mondiaterranée, ou la méditerranéisation du monde. *M@gm@*, Catania, v. 8, n. 3, 2010 [= FRANZONE, M.; RUIDREJO, A. (Ed.). *El (Los) sur: campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur/Le(s) Sud(s): champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord*]. Disponível em: <www.analisisqualitativa.com/magma/0803/articulo_12.htm>.