

# **ALBERT CAMUS: Gnosticismo, Existencialismo e Niilismo\***

## ***ALBERT CAMUS: Gnosticism, Existentialism and Nihilism***

*Jelson Roberto de Oliveira*

*<https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>*

*[jelson.oliveira2012@gmail.com](mailto:jelson.oliveira2012@gmail.com)*

*Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, Paraná, Brasil*

**RESUMO** *O presente artigo tem por objetivo analisar as teses de Albert Camus sobre os movimentos gnósticos de grande influência sobre o cristianismo primitivo. Para tanto, parte-se de um exame da relação entre gnosticismo e modernidade, para, então, demonstrar como, segundo o pensador franco-argelino, as seitas gnósticas representam o fil rouge que liga a tradição grega (da racionalidade) às perspectivas cristãs (principalmente a ideia de redenção). Além disso, a análise pretende demonstrar como, para Camus, o gnosticismo e a modernidade mantêm laços estreitos, principalmente pelo conceito de exílio do homem no mundo. Com isso, compreende-se como Camus se apropria desse sentimento para formular a sua própria obra filosófica e literária, articulando o niilismo gnóstico e o niilismo contemporâneo.*

**Palavras-chave:** *Camus. Gnosticismo. Niilismo. Existencialismo.*

\* Artigo submetido em: 08/12/2021. Aprovado em: 06/01/2023.

**ABSTRACT** *This article aims to analyze the theses of Albert Camus on the Gnostic movements that had a great influence on early Christianity. Therefore, it starts with an examination of the relationship between Gnosticism and modernity, and then demonstrates how, according to the French-Algerian thinker, the Gnostic sects represent the fil rouge that links the Greek tradition (of rationality) to Christian perspectives (mainly the idea of redemption). In addition, the analysis intends to demonstrate how, for Camus, Gnosticism and modernity maintain close ties, mainly due to the concept of man's exile in the world. Thus, it is understood how Camus appropriates this feeling to formulate his own philosophical and literary work, articulating Gnostic nihilism and contemporary nihilism.*

**Keywords:** *Camus. Gnosticism. Nihilism. Existentialism.*

## **Introdução**

Poucos intérpretes e leitores da obra de Camus exploraram sua relação com o mundo antigo, muito menos com o gnosticismo e o cristianismo primitivo. No geral, as atenções dirigem-se para a marca moderna e pós-moderna do pensamento camusiano. Tentaremos demonstrar, neste texto, como a relação com o mundo antigo é parte de uma estratégia que pode ser reconhecida como crítica à modernidade, na medida em que pretende demonstrar como a cultura ocidental se fundamenta em um dualismo e, conseqüentemente, em um niilismo, cujas repercussões atravessam a obra de Camus desde os primeiros até os últimos escritos.

Tentaremos demonstrar, portanto, no presente texto, como os estudos sobre a Gnose serão fundamentais na obra de Camus e como sua leitura parte do reconhecimento de que o gnosticismo é uma espécie de primeiro fio que ligou dois mundos diferentes: o mundo greco-romano e o mundo cristão. Isso porque, segundo a tese de Camus, “a heresia gnóstica” poderia ser considerada uma reflexão grega sobre temas cristãos, na medida em que ele é uma “instrução filosófica e religiosa” (Camus, 2007, p. 68) sobre a redenção (tema cristão) que se alcança pela ascese gnóstica, ou seja, pela racionalidade, pelo conhecimento (tema grego). Mas há algo mais: para Camus (como também para Hans Jonas, por exemplo), há uma relação direta dessa estratégia com a própria modernidade

e, nesse sentido, quem quiser fazer uma crítica à modernidade deve voltar a essa que é uma das bases fundamentais da civilização ocidental.<sup>1</sup>

## Gnosticismo e modernidade

O mundo – escreve David Hume – talvez seja o esboço rudimentar de algum deus infantil, que o abandonou meio feito, envergonhado com a sua deficiente execução; é obra de um deus subalterno, de quem os deuses zombam; é a confusa obra de uma divindade decrépita e aposentada, que já está morta.

Com as palavras irônicas acima, Jorge Luis Borges (1984, p. 120) não apenas resumiu algumas das teses centrais do gnosticismo, como ligou o nome de Hume e dos filósofos iluministas – além do seu próprio – ao movimento gnóstico que, em muito, pode ser encontrado na raiz primaveril do Ocidente, cujo terreno são os obscuros mundos do antigo Oriente. Borges, ao fazê-lo, recupera a tradição desses relacionamentos (e “encantos”) obscuros que ligam a modernidade à tradição gnóstica, o que se manteve, ademais, como uma das marcas de toda a história do Ocidente, vindo a revelar-se mais ou menos evidente, mesmo lá onde era menos esperada – como é o caso do iluministas, dos enciclopedistas, dos poetas românticos ou mesmo dos existencialistas. A lista dessa “agenda gnóstica” (Willer, 2010, p. 9) pode incluir, além de Hume e Borges, Voltaire, Goethe, Vitor Hugo, Nerval, Baudelaire, Yeats, Whitman, Blake, Artaud, Hesse, Melville e Albert Camus. André Breton, cuja influência sobre os meios culturais franceses, especialmente o surrealismo, é amplamente conhecida, reconheceu o gnosticismo como uma das marcas da poesia de seu tempo: “os poetas cuja influência se mostra hoje a mais vivaz, cuja ação sobre a sensibilidade moderna mais se faz sentir (Hugo, Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Mallarmé, Jarry), foram mais ou menos marcados por essa tradição” (Breton, 1979, p. 211).

Sobre Camus, Willer lembra, citando Sarane Alexandrian em seu *História da filosofia oculta* (s.d., p. 74) que o escritor franco-argelino interpretou a modernidade com um mesmo “retrato da sensação de ser estranho no mundo que o ‘eleito’ gnóstico tem” (2010, p. 20). Além de citar seu trabalho *Métaphysique chretienne et neoplatonisme* (que analisaremos adiante), Willer refere-se especialmente a *O estrangeiro*, cujo título faria referência direta às escrituras

1 Vale lembrar que Nietzsche, um dos mais contundentes críticos da modernidade, já havia identificado essa questão e, por isso, retornou à seita gnóstica do Zoroastrismo para combatê-lo (ou invertê-lo) por meio de seu *Assim falou Zaratustra*.

gnósticas: “é *O estrangeiro, Allogenes*, também um epíteto de Set, terceiro filho de Adão e sua ‘outra descendência’, conforme Gênesis 4 e 5, progenitor, para os gnósticos, dos ‘eleitos’ ou ‘perfeitos’, aqueles com acesso à gnose” (Willer, 2010, pp. 20-21). A referência aqui é ao chamado *Livro do Estrangeiro* (ou do *Estranho*), um texto gnóstico de origem setiana<sup>2</sup> que está entre os chamados evangelhos apócrifos, cuja principal cópia foi encontrada em Nag Mammadi em 1945 (e uma outra é parte do Códice Tchacos, um antigo papiro egípcio datado de 300 d.C.). Esse texto é formado pelas revelações de Alógenes, que superou o seu medo e ignorância e ascendeu até o reino de Deus, o Pai Inefável.

Com essa pista, Willer restitui uma perspectiva que foi aberta por Hans Jonas no tratamento da filosofia existencialista, cuja preferência era Heidegger, mas que também inclui outros autores, como Pascal, Kierkegaard e mesmo Camus, cuja interpretação teria nascido de seu esforço de compreensão do conceito de gnose, levado a cabo em sua tese de doutorado, defendida em 1934 sob orientação do próprio Heidegger. Nesse trabalho de ampla repercussão, Jonas tenta aplicar a analítica existencial do *Dasein* inaugurada por seu mestre a um período obscuro da história do pensamento ocidental, que resume pelo menos cinco ou seis séculos (cerca de 300 a.C. até 300 d.C.), reunidos nos dois livros que formam a sua obra: a mitologia gnóstica e a filosofia mística. Escreve Hans Jonas em 1952:

Quando, há muitos anos, voltei-me para o estudo da gnose, observei que os pontos de vista, de certo modo a ‘ótica’ que eu havia adquirido na escola de Heidegger, colocavam-me em condições de ver os aspectos do pensamento gnóstico que ainda não haviam sido vistos até então. [...] Quando então, após longa permanência em terras estranhas, eu retornei à minha própria terra, ao palco da filosofia contemporânea, verifiquei que o que eu havia aprendido lá fora fez-me entender melhor as plagas de onde havia partido. (Jonas, 2004, p. 233).

Essa é a declaração inicial do texto *Gnose, existencialismo e niilismo*,<sup>3</sup> de 1952, no qual Jonas explica a sua convicção de que o niilismo que anima

2 Seita gnóstica pré-cristã, cujas primeiras referências se encontram no Pseudo-Tertuliano e em Irineu.

3 Ensaio publicado pela primeira vez em 1952 na *Social Research* (19, 4, pp. 430-452), sob o título *Gnosticism and Modern Nihilism*; uma versão alemã apareceu em 1961 (*Kerygma und Dogma*, VI, 1960, pp. 155-171) e uma versão definitiva em 1963 na *Kleine Vandenhoeck-Reihe* (pp. 5-25), com o título de *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (Entre o nada e a eternidade). Embora não conste na primeira versão de *Organism and Freedom, An Essay in Philosophical Biology*, de 1955, o texto fez parte da primeira edição de *The phenomenon of life* (de 1966) e foi publicado em *Organismus und Freiheit* (Vandenhoeck; Ruprecht; Göttingen, 1973). A partir desse último livro é vertida a versão portuguesa, de 2004, intitulada *O princípio vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*. No texto *Gnosis und spätantiker*, organizado e publicado por Kurt Rudolph em 1993, o texto também aparece, como parte dos *Parerga sobre a gnosis* (cap. VII). O texto também aparece como epílogo na segunda edição (de 1962) a *The Gnostic Religion*, com o objetivo, segundo Jonas escreve no prefácio de julho de 1962, de “aventurar-se a confrontar o antigo gnosticismo com elementos da modernidade”.

a modernidade (e o existencialismo em particular) é o mesmo que animou o gnosticismo. A estratégia de Hans Jonas nesse texto, assim, é estabelecer uma crítica analógica entre o existencialismo e o gnosticismo antigo. Segundo Zafrani (2014, p. 192), essa estratégia pode ser descrita em três dimensões: uma *lexical*, que dá destaque ao uso comum de palavras e expressões gnósticas por parte dos existencialistas (o foco central é Heidegger); uma *existencial*, com a consideração a respeito da situação de isolamento, angústia e abandono do homem no mundo; e uma *histórica*, pela qual Jonas realiza um exercício de comparação entre a filosofia existencialista e os movimentos gnósticos, com destaque para a descoberta de um princípio comum entre esses dois momentos históricos: a ruptura entre o homem e a natureza, ou seja, o dualismo, que se revelava, nos gnósticos, como hostilidade e nos modernos como indiferença.

Em uma anotação de 1952, que consta no Arquivo Hans Jonas, de Konstanz (HJ 13-29), o filósofo esclarece a relação entre “gnosticismo” e “existencialismo” (em torno do título *Gnosticism and modern nihilism* – que, ademais, foi escrito de próprio punho na capa da pasta dos documentos relacionados ao assunto, na caixa 13 dos arquivos) nos seguintes termos:

Eu gostaria agora de me desculpar por dar uma definição inicial do termo “nihilismo moderno”, conforme o título dessa aula. O que é necessário dizer está centrado na indicação de que eu vejo sua expressão filosófica eminente nas genuínas (*unadulterated*) formas do Existencialismo alemão e francês. Por genuína (*unadulterated*) eu entendo: não adulteradas por tentadas combinações com o Cristianismo ou pelo nihilismo representado por qualquer outra fé religiosa. Em outras palavras: um existencialismo ateu. (HJ 13-29-3<sup>4</sup>)

É esse existencialismo ateu, portanto, que se desenvolve na Alemanha e na França, que guarda as marcas mais importantes (genuínas, intocadas) do antigo nihilismo gnóstico. Camus está entre os seus principais autores, embora não tenha sido citado por Jonas no referido texto (a referência, além de Heidegger, Pascal e Nietzsche, é Sartre).

transcendendo, assim, “os termos estritos do estudo histórico” do livro para explicitar como a discussão “sempre especulativa, [da relação do gnosticismo antigo] com os fenômenos religiosos e espirituais contemporâneos” e como “a compreensão desses últimos pode beneficiar-se de tal empenho” (Jonas, 2001, p. 27).

4 Sigla convencional para citação da obra não publicada de Jonas, que consta no Arquivo da Universidade de Konstanz; HJ corresponde ao nome do arquivo, seguido por três números que correspondem ao número da prateleira, ao número da pasta e ao número do documento.

### Camus: *Métaphysique chretienne et neoplatonisme*

“Para compreender a originalidade do cristianismo, é necessário esclarecer aquilo que constitui o seu sentido profundo e, do ponto de vista histórico, voltar às suas origens”: com essa frase, Albert Camus (2007, p. 39) resume o objetivo de um dos seus textos mais enigmáticos e que mais marcas haverá de deixar em suas obras posteriores, conforme pretendemos demonstrar neste texto. Trata-se da sua tese para a *agrégation*, ou seja, um texto escrito como requisito para a obtenção de seu *Diplôme d'études Supérieures* na Universidade de Argel,<sup>5</sup> defendida sob supervisão de René Poirier e forte influência de seu mestre Jean Grenier. Publicado com o título de *Métaphysique chretienne et neoplatonisme*, o trabalho é formado por quatro partes: a primeira delas sobre a cristandade evangélica, a segunda sobre a gnose, a terceira sobre a razão mística e a quarta sobre Santo Agostinho.

Esses temas resumem a perspectiva da obra, que desenvolve uma análise da evolução histórica do cristianismo, para o qual Camus retorna com o intuito de descobrir a sua relação com a crítica da modernidade, algo que é grandemente inspirado por Nietzsche, cuja obra *O nascimento da Tragédia* Camus já conhecia<sup>6</sup> e para quem ele se voltava como referência constante, principalmente no exame da cultura grega e, especialmente, na sua relação com os modernos. Isso nos leva ao tema do niilismo, precisamente porque é esse o *fil rouge* que ligaria esses momentos tão distantes no tempo: “se, para superar o niilismo, é preciso retornar ao cristianismo, pode-se muito bem seguir o impulso e superar o cristianismo no helenismo”, escreve Camus em seus *Cadernos* em 1947 (Camus, 1991, p. 183). Como lembra Ronald D. Strigley na sua Introdução à tradução inglesa de *Metaphysique chretienne et*

5 Depois de ter cursado o equivalente ao ensino médio (o *baccalauréat* no Grand Lycée), Camus ingressa na Universidade da Argélia em 1933. Nos dois primeiros anos ele cursou o programa de *licence de philosophie*, retirando (como era obrigatório) quatro certificados em diferentes disciplinas escolhidas livremente por ele, entre as quais *moral et sociologie*, *psychologie*, *études littéraires classiques* e *logique et philosophie générale*. Conforme lembra Ronald D. Strigley, “Camus concluiu com sucesso todos os seus certificados em junho de 1935, dentro do limite de dois anos especificado pelo programa” (Camus, 2007, p. 2). O terceiro ano é usado para a escrita da dissertação, cuja conclusão dava direito ao *diplôme d'études supérieures*, que tornava seus candidatos elegíveis para fazer os exames para a *agrégation*, que era importante passaporte para uma carreira docente na França ou no exterior, ou mesmo para os estudos de doutorado – o equivalente, portanto, a um diploma de mestrado. Conforme Strigley (*in* Camus, 2007, p. 6), “Camus submeteu sua dissertação para avaliação em 8 de maio de 1936. Em 25 de maio, ele recebeu a notificação de que ela havia sido aprovada com uma nota de 28 sobre 40 e que havia recebido seu *diplôme d'études supérieures*. O comitê que avaliou a obra foi composto por Poirier, Grenier e o reitor da universidade, o historiador grego Louis Gernet. Poirier achou que o trabalho era uma boa parte da escrita. No entanto, ele também expressou pelo menos uma certa reserva sobre as habilidades filosóficas de Camus”. Em suas notas, Poirier teria declarado que Camus era “mais um escritor do que um filósofo”, abrindo uma série de críticas/observações que passaram a fazer parte da recepção da obra de Camus ao longo dos anos.

6 Ele escreveu em 1932 um *Ensaio sobre Música* inspirado no trabalho de Nietzsche.

*neoplatonisme*, essa posição, mais ou menos ambígua, foi esclarecida alguns anos depois: “Volte à passagem do helenismo ao cristianismo, o verdadeiro e único ponto de viragem na história” (Camus, 1991, p. 267). Isso significa que Camus, assim como, em boa parte, o próprio Nietzsche, parte de uma relação de continuidade entre o cristianismo e a modernidade e que os gregos seriam “a única alternativa genuína no Ocidente” (Srigley *in* Camus, 2007, p. 1), na medida em que só a cultura grega estava realmente livre das duas tradições. É esse o problema central de *Metaphysique chretienne et neoplatonisme* e, além disso, um dos problemas centrais de sua obra como um todo, repercutindo nos chamados três ciclos de seu pensamento – o último deles inacabado, como se sabe: em *O mito de Sísifo*, *O homem revoltado* e o *Mito de Nêmesis*.

Isso nos leva ao tema da gnose, que forma o segundo capítulo da obra de 1936, no qual o gnosticismo é descrito como um movimento de conciliação, que pretendia juntar a razão grega com as aspirações emocionais do cristianismo, em vista da salvação, algo que teria sido sintetizado por Agostinho, principalmente por causa da recepção de Plotino, que deu à razão um conteúdo mais digesto aos ensinamentos cristãos (tema do último capítulo da obra), em uma “versão mais suavizada da razão” (Srigley *in* Camus, 2007, p. 6) que resultou na criação de uma metafísica cristã que combina o cristianismo com a filosofia grega.

Seguimos aqui a opinião de Srigley (Camus, 2007) para quem o silêncio dos comentadores sobre essa obra camusiana e, principalmente, sobre sua evidente relação com o pensamento maduro do seu autor é notável. Na verdade, bem ao contrário, os temas desse ensaio permaneceram como característica central de seu pensamento, precisamente na medida em que seu esforço filosófico pode ser resumido como um projeto filosófico de crítica à modernidade. As várias metáforas e alegorias, mitos e argumentações, incluindo vários dos títulos das suas obras demonstram como essa volta aos temas gnósticos de ampla repercussão sobre o cristianismo primitivo são essenciais para a compreensão dos temas que figuram como centrais da obra camusiana o que pode incluir, como sugeriu Hans Jonas no seu ensaio *Gnosticismo, existencialismo e nihilismo* ou mesmo como demonstrou McBride (192, p. 175), um não satisfeito “desejo de totalidade” – algo que, como sugere também Srigley (*in* Camus, 2007, p. 10), pode ser vinculado à ideia do Deus cristão e que, no limite, estaria na base da noção de absurdo. Jonas não vai tão longe nem sequer é tão vertical quanto a Camus, embora sua tese geral sobre o existencialismo, especialmente o de cunho heideggeriano, é de que ele continua um gnosticismo na medida em que seus temas centrais expressam essa saudade do fundamento revelada como um incômodo diante da situação humana no mundo. Concorrem favoravelmente para esse argumento, no caso de Camus, além do absurdo, as

teses do estrangeirismo, da queda, do exílio, da peste e as suas contraposições, o reino, as núpcias, a hospitalidade ou a morte feliz.

### **O conceito de Gnose na obra camusiana**

Para Camus, “no gnosticismo, o cristianismo e o helenismo se encontram sem se poderem assimilar e, portanto, colocam lado a lado os temas mais heterogêneos” (2007, p. 83) e sua estratégia é tentar compreender esses temas paralelos e essa relação ambígua e complexa. Já na introdução da sua obra, ele aponta para o que ele chama de “aspirações comuns” entre o helenismo e o cristianismo, definindo o gnosticismo nas seguintes palavras:

Poucos períodos foram tão angustiantes quanto aquele. Numa extraordinária incoerência de raças e povos, os antigos temas greco-romanos se misturaram a esta nova sabedoria vinda do Oriente. A Ásia Menor, a Síria, o Egito e a Pérsia estavam enviando pensamentos e pensadores ao mundo ocidental. Os advogados da época eram Ulpiano de Tiro e Papiniano de Herese. Ptolomeu e Plotino eram egípcios; Porfírio e Jâmblico, sírios; Diasconides e Galeno, asiáticos. O próprio Luciano, esse consagrado espírito “ático”, é natural de Commagene, na fronteira do Eufrates. E é dessa maneira que na mesma época os céus podiam ser povoados pelos Æons gnósticos, o Javé judeu, o Pai cristão, o Plotiniano e os próprios deuses romanos antigos, ainda adorados no interior da Itália. (Camus, 2007, p. 42)

Camus tem em mente a soma de movimentos gnósticos que chegavam do Oriente e alcançavam o Ocidente, sendo recepcionados pelos primeiros patrísticos. Em outra passagem ele escreve: “seria melhor resumir o espírito do gnosticismo assim: estendendo-se por mais de dois séculos, ele reúne todas as ideias que permaneceram sobre o período para formar um cristianismo ultrajante, tecido a partir das religiões orientais e da mitologia grega” (2007, p. 86). Além disso, Camus insiste que a mudança ocorre na substituição da razão pela sensibilidade: “não se trata de saber ou de compreender, mas de amar”. E ele continua:

E o cristianismo nada pode fazer a não ser incorporar essa ideia, tão pouco grega por natureza, de que o problema para o homem não é aperfeiçoar sua natureza, mas escapar dela. O desejo por Deus, a humildade, a imitação e as aspirações de um renascimento, todos esses temas estão entrelaçados nos mistérios orientais e nas religiões do paganismo mediterrâneo. Acima de tudo, desde o segundo século antes de Cristo (o culto de Cibele foi introduzido em Roma em 205 a.C.), as principais religiões não cessaram, em sua influência e em sua expansão, de preparar o caminho para o cristianismo. (2007, p. 43)

Por isso, ao apresentar os próprios argumentos nessa introdução, Camus insiste no fato de que o cristianismo já estava, de alguma forma, prefigurado

no mundo grego e que, assim, a Grécia estava prenhe da mensagem cristã, precisamente porque e onde ela se apresentava já marcada pelos elementos gnósticos. Ele afirma, por exemplo, que “um grande número de temas gnósticos parece vir de Platão, ou pelo menos da tradição que ele representa” (2007, p. 85). Mas, ao mesmo tempo, “o gnosticismo retirou do cristianismo a essência dos seus dogmas” (2007, p. 85), que foram ampliados com outras influências variadas, como as religiões de mistérios (que incluem o orfismo), a influência de Filo de Alexandria,<sup>7</sup> as especulações orientais, especialmente de Avesta, o zoroastrismo,<sup>8</sup> “os Ameshas Spentas e os Yazatas” e Ahura Mazda.

Dessa forma, a gnose é o fio que costurou esses dois mundos: um que se separou do judaísmo e se dispersou pelo mundo greco-romano; e outro, o greco-romano, que vinha gestando os anseios trazidos pelas religiões de mistérios que acabaram por facilitar a introdução do cristianismo. Por isso, “o papel da Grécia era universalizar o Cristianismo orientando-o para a metafísica” (Camus, 2007, p. 45). Mas por que, afinal, a gnose interessa? É o próprio Camus quem responde: “a Gnose buscou uma solução especial na qual a Redenção e o conhecimento estão unidos” (2007, p. 45). Em outras palavras, na medida em que somou o conhecimento aos temas religiosos, a gnose passou a ser um dos estágios desse florescimento pelo qual viveu e se difundiu o cristianismo, algo que se desdobra, não por acaso, no neoplatonismo, na medida em que esse reconciliasse “o racionalismo e o misticismo”, fazendo com que, “com o auxílio de suas fórmulas”, o cristianismo dogmático se transformasse, “por meio de Santo Agostinho, em uma metafísica da Encarnação” (2007, p. 45).

Para Camus, “a heresia gnóstica” deve ser compreendida “como uma das primeiras tentativas de colaboração greco-cristã” (2007, p. 67), porque ele é, na verdade, “uma reflexão grega sobre temas cristãos” (2007, p. 67) ou mesmo porque, “historicamente, de fato, o gnosticismo é uma instrução filosófica e religiosa, dada aos iniciados, baseada em dogmas cristãos mesclados com a filosofia pagã, que assimilou tudo o que havia de esplêndido e brilhante nas mais diversas religiões” (2007, p. 68). Tendo escolhido o tema da encarnação como o tema máximo do cristianismo, Camus chega a afirmar que, embora ambas as correntes tentem constantemente se opor, “os gnósticos eram cristãos”

7 “Não devemos nos surpreender ao encontrar nos gnósticos um número bastante grande de temas caros a Filo: o Ser supremo, fonte de luz que brilha em todo o universo, a batalha entre a luz e as trevas pelo controle do mundo, a criação do mundo por intermediários, o mundo visível como uma imagem do mundo invisível, o tema (essencial para Filo) da imagem de Deus como a essência não adulterada da alma humana e, finalmente, a libertação, atribuída como a meta da existência humana” (Camus, 2007, p. 85).

8 Apresentado por Camus como “fruto do exílio dos judeus, da proteção que Ciro lhes concedeu e da benevolência que demonstrara a Avesta, [e que] desempenhou um papel considerável na evolução das ideias nos primeiros séculos de nossa era” (2007, p. 85).

precisamente porque o tema da encarnação já estava presente em sua doutrina. Camus, contudo, não escapa do problema próprio de todos os que se dedicam ao tema do gnosticismo: para ele, não é fácil definir esse movimento, reconhecendo, antes, ser apenas possível falar em “gnosticismos”, no plural, embora várias de suas teses possam ser recuperadas a partir do que disseram a “primeira geração gnóstica”, que incluía Basílides, Marcião e Valentino, em torno dos quais se articulam alguns temas comuns que podem servir de base para uma compreensão mais geral do movimento. Para Camus, a miséria do mundo é o tema que se estabelece a partir de Basílides e Marcião, especialmente, os quais passam a considerar a realidade carnal a fonte do pecado, de tal forma que, na medida em que cresce a lista de pecados, aumenta em demasia a distância entre o homem e Deus, de tal forma que ao tamanho do abismo deve equivaler o tamanho do conhecimento da divindade. Só um mensageiro enviado por Deus, afinal, poderia quebrar esses anéis de realidade e acordar o homem de sua condição de ignorância. É esse mensageiro, segundo Camus, uma aplicação doutrinária gnóstica da ideia de cristã de encarnação – essa é a “solução dos gnósticos” (Camus, 2007, p. 69). Camus ressalta, contudo, que a ideia de encarnação é confundida pelos gnósticos com a de iniciação, já que apenas os iniciados poderiam acessar a salvação: “A salvação é aprendida. Portanto, é uma iniciação” (2007, p. 69). Ora, como iniciado, o gnóstico não apenas participa passivamente, mas atua e influencia: isso remete ao helenismo, na medida em que preserva a “esperança, sobre a qual é tão tenaz, que o homem tenha o seu destino nas mãos” (2007, p. 69). Ou seja, ao mesmo tempo que pende para o cristianismo, a gnose oscila para elementos do helenismo, buscando a conciliação. É precisamente isso que torna a gnose um *fil rouge*: “a gnose é uma tentativa de conciliar o conhecimento e a salvação” (2007, p. 69), ou seja, o helenismo e o cristianismo.

Assim como Hans Jonas fez identificando um “princípio gnóstico” comum a todos os vários movimentos da gnose, Camus reuniu o que, segundo ele, são os “quatro temas fundamentais” que se encontram “no coração de todo o sistema gnóstico”: “o problema do mal, a redenção, a teoria dos intermediários e uma concepção de Deus como um ser inefável e incomunicável” (2007, p. 70). Para o problema do mal, ele destaca o pensamento de Basílides, que teria ensinado entre 117 e 138 d.C., já no período, portanto, do que Jonas e demais estudiosos caracterizam como da *filosofia mística*, quando o cristianismo recebia as influências da *mitologia gnóstica*. Marcião (85 d.C.), por sua vez, tratou do problema da redenção e é apresentado como um autor antijudaico por excelência, provavelmente por sua concepção de duas divindades (um

superior e outro mundano<sup>9</sup>): “de maneira geral, seu pensamento gira em torno de três pontos: primeiro, Deus; segundo, Redenção e a pessoa de Cristo; e terceiro, moralidade” (Camus, 2007, p. 73). Por fim, Camus diz que “os dois últimos temas do gnosticismo devem ser considerados como intimamente ligados” (2007, p. 75), com enfoque central no dualismo e, mais ainda, a relação conflituosa entre Deus e mundo: “não podendo colocar em contato esse nada e esse infinito, ao menos [deve-se] reconhecer um ou mais intermediários que participam ao mesmo tempo do infinito divino e de nossa finitude” (2007, p. 75) e “encontrar esses termos médios é mais ou menos o grande problema dos primeiros séculos de nossa era” (2007, p. 75), um problema que vai ser enfrentado especialmente pelos primeiros cristãos, já que os gnósticos estavam satisfeitos com a ideia de um Deus “inefável e inexprimível” – nisso, Camus recupera aquilo em que Jonas também insiste, ou seja, no fato de que Deus era, para os gnósticos, um princípio anticósmico: “seus sucessores [dos primeiros gnósticos] foram ainda mais longe, e algumas de suas expressões muitas vezes lembravam o *Brahman* dos *Upanishads*, que só pode ser definido por ‘não’” (Camus, 2007, p. 75). O mesmo tema da intermediação também é central em Valentino (100 a 160 d.C.), segundo Camus, o mais conhecido dos gnósticos, embora não por sua vida (chega-se a duvidar mesmo de sua existência), mas por sua produção (que englobava teologia, cosmologia e moralidade), cuja coerência deu concretude à “encarnação” da mitologia gnóstica no cristianismo primitivo.

Ora, para Camus, o que une os gnósticos é o fato de que “todos são pessimistas em relação ao mundo” (2007, p. 86), o que denota da sua análise do mal que é o mundo e de sua teoria da graça e da redenção, que não são outra coisa do que uma tentativa de fuga da realidade mundana.

### **Vida em exílio: do niilismo gnóstico ao niilismo moderno**

Em *O mito de Sísifo*, Camus escreve: “A hostilidade primitiva do mundo, através dos milênios, remonta até nós. Por um segundo não o entendemos mais, porque durante séculos só entendemos nele as figuras e desenhos que lhe fornecíamos previamente, porque agora já nos faltam forças par usar esse artifício” (2005, p. 28). A alusão à herança das metafísicas do passado é evidente: o mundo moderno tinha voltado, afinal, “a ser ele mesmo”, ou seja, destituído de todas as explicações do passado e, precisamente por isso, “ele nos

9 Para Camus, “não se trata de dois princípios opostos de igual força cuja luta sustenta o mundo, mas de um Deus e um demiurgo entre os quais a luta é desigual” (2007, p. 73).

escapa” e “aqueles cenários disfarçados pelo hábito voltam a ser o que são”. A passagem, não por acaso, se encerra com a afirmação: “Uma coisa apenas: essa densidade e essa estranheza do mundo, isto é o absurdo” (Camus, 2005, p. 29). Nesse sentido, o homem moderno é aquele que sente em si o vazio deixado pelas antigas explicações de mundo criadas pelas metafísicas. Ele sente esse “mal-estar diante da desumanidade do próprio homem, essa incalculável queda diante da imagem daquilo que somos, essa ‘náusea’, como diz um autor dos nossos dias, é também o absurdo” (2005, p. 29). Esse sentimento é o que deriva, propriamente, do niilismo como estado psicológico, tal como descrito por Nietzsche que se autoproclamava o primeiro a ter concretizado completamente o niilismo. Ora, tal afirmação deve ser compreendida no âmbito próprio da compreensão que ele mesmo faz do seu diagnóstico. Sua influência sobre Camus pode ser apontada, como o faz Madoz (2006), a partir daquela que poderia ser uma das consequências psicológicas do niilismo: a frustração advinda da consciência de ter criado uma via de fuga do mundo, algo que se revela agora como uma busca vã que, tendo-se esvaziado, joga o homem novamente no devir implacável, marcado pela ausência de sentido que, em Camus, remete ao conceito de absurdo, descrito como um “divórcio entre o homem e sua vida” produzido pela ruptura introduzida pelo niilismo:

Qual é então o sentimento incalculável que priva o espírito do sono necessário para a vida? Um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo. E como todos os homens sadios já pensaram no seu próprio suicídio, pode-se reconhecer, sem maiores explicações, que há um laço direto entre tal sentimento e a aspiração ao nada (Camus, 2014, p. 20).

O niilismo de Camus é o diagnóstico desse exílio, que é um desamparo: “consciência da necessidade de sentido do homem e da ausência de tal sentido” (Madoz, 2006, p. 25). Algo que permanece sem solução e diante do que nem a razão consegue posicionar-se adequadamente: “nunca, talvez, como em nosso tempo, o ataque à razão foi tão forte”, escreve Camus, deixando claro que tal sentimento se liga a Nietzsche, mas também a Kierkegaard e outros:

Desde o grande grito de Zaratustra: “Por acaso é a nobreza mais antiga do mundo. Eu a atribuí a todas as coisas quando disse que acima dela não havia nenhuma vontade eterna a querer”, desde a doença mortal de Kierkegaard, “esse mal que leva à morte sem mais nada depois dela”, os temas significativos e torturantes do pensamento absurdo se sucederam. Pelo menos, e este detalhe é capital, os do pensamento irracional e religioso. De Jaspers a Heidegger, de Kierkegaard a Chestov, dos fenomenólogos a

Scheler, no plano lógico e no plano moral, toda uma família de espíritos, aparentados por sua nostalgia, opostos por seus métodos ou seus fins, teimaram em obstruir a vida real da razão e recuperar os caminhos retos da verdade. [...] Todos eles partiram do universo indizível em que reinam a contradição, a antinomia, a angústia ou a impotência. (Camus, 2005, p. 37)

Camus adere ao “pensamento humilhado” (2005, p. 36), que se revela na consciência de que “o fosso entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a esta segurança jamais será superado”, resultando que “para sempre serei estranho a mim mesmo” (Camus, 2005, p. 33). Afinal, “matar-se, em certo sentido, e como no melodrama, é confessar. Confessar que fomos superados pela vida ou que não a entendemos” (Camus, 2005, p. 19). A razão e o autoconhecimento, que tinham servido de guarida para o homem diante da desproteção, já não servem mais: “entendo que posso apreender os fenômenos e enumerá-los por meio da ciência, mas nem por isso posso captar o mundo” (2005, p. 34). O absurdo é, assim, o diagnóstico de um *mal metafísico*, na medida em que delinea o incômodo do homem diante do desamparo que torna o *sem-sentido* o único sentido possível. É por isso que não podemos falar de um *sentimento de (ou do) absurdo*, mas, mais precisamente, de um *sentimento absurdo*, o qual seria marcado pela falta de amparo/fundamento dos sentimentos particulares como nostalgia, desespero, desamparo ou rebeldia. Algo que é, portanto, sentido – muito antes de ser pensado. É o que se expressa na enigmática sentença: “Essa revolta da carne é o absurdo” (Camus, 2020, p. 98), algo para o que *O mito de Sísifo* é uma descrição: “só se encontrará aqui a descrição, em estado puro, de um mal do espírito” (2005, p. 16). Um tal *mal* não é outra coisa que o *mal metafísico* nascido de uma tomada de consciência sobre a falta de sentido da existência, sobre a profunda privação que marca a vida. O suicídio aparece, aí, como uma manifestação do niilismo absoluto, que leva à negação total da vida própria. Em uma anotação de 1934 Camus já adianta o que tematizará, anos mais tarde, em *O mito de Sísifo*:

[...] amanhã tudo mudará, amanhã. Repentinamente descobre que amanhã será igual, e depois de amanhã, e todos os demais dias. E esse irremediável descobrimento o esmaga. Ideias como essas fazem alguém morrer. Por não poder suportá-las, alguém se mata. Ou se se é jovem, faz frases com elas.<sup>10</sup>

Essa falta de sentido da vida é, portanto, o convite ao suicídio, cujas formas genéricas são resumidas em suicídio individual, filosófico, lógico e superior

(ou pedagógico). Ao final, Camus conclui que não há compatibilidade entre o absurdo e o suicídio. Isso porque, se a tomada de consciência do homem diante de sua existência produz um desencanto (nascido do confronto entre o que ele espera do mundo e o que o mundo tem a oferecer), então as “diferentes crenças religiosas, diferentes ideologias políticas e até atos desesperados como suicídio ou assassinato podem ser entendidos como tentativas de superar o desencanto existencial” (Madoz, 2006, p. 35). Todas essas são, por isso, novas formas de fuga e, mais ainda, especificamente o suicídio, é uma aniquilação da consciência. Ora, “quem afirma, como já dissemos, ‘tudo começa com a consciência e nada vale mais do que por ela’ não pode resignar-se a aceitar que o suicídio é a única solução para o ‘impasse’ do sentimento absurdo” (Madoz, 2006, p. 35). O suicídio, em outras palavras, não supera o absurdo, apenas destrói o seu sentimento. Ele é um atestado do fracasso. Encontrar uma via de superação do absurdo ainda no horizonte da consciência só é possível, afinal, pela via da revolta.

Ora, se o suicídio não é mais do que uma interpretação errada da tentativa de superar o absurdo analisado em *O Mito de Sísifo*, o assassinato também o é em *O homem revoltado*: Iván Karamazov, afinal, está errado ao achar que o crime encontra legitimidade diante da morte de Deus porque, sem o divino, “tudo está permitido”. Para Camus esse é o equívoco da liberdade moderna, que continua presa, em termos nietzschianos, ao antigo ideal, embora em perspectiva negativa e estéril, ou seja, ela ainda não encontrou a única via possível de enfrentar o niilismo, que é a criação de novos valores, tarefa resumida por Zaratustra no apelo pela “fidelidade à terra”. O absurdo, afinal, precisa ser superado:

Se, portanto, era legítimo levar em conta a sensibilidade absurda, fazer o diagnóstico de um mal tal como se encontra em si e nos outros, é impossível ver nesta sensibilidade, e no niilismo que ela supõe, mais do que um ponto de partida, uma crítica vivida, o equivalente, no plano da existência, à dúvida sistemática. Em seguida, é preciso quebrar os jogos fixos do espelho e entrar no movimento pelo qual o absurdo supera a si próprio. (Camus, 2020, p. 21)

A autossuperação do absurdo é produzida, assim, em outras palavras, pela revolta. *O homem revoltado*, desse modo, não é outra coisa do que um esforço para compreender como as manifestações políticas e ideológicas da modernidade (tanto as burguesas quanto as revolucionárias) mantêm o niilismo como sua origem comum: a tentativa de fuga, mobilizada pelo mesmo sentimento de desamparo diante do mundo que deu origem às metafísicas antigas. Com essas ideologias, vale lembrar, o niilismo haverá de mostrar o seu potencial de destruição.

De um lado, é preciso reconhecer que a modernidade é marcada por um crescente movimento de esvaziamento dos ideais transcendentais em nome de uma imanência mais radical, que acabou levando ao esvaziamento dos valores supremos (e ao advento do niilismo) e à consequente crise do sentido intrínseco dos valores, agora submetidos à “pura conveniência histórica”, onde reina a liberdade humana (Srigley *in* Camus, 2007, p. 11). De outro, para Camus, a modernidade ainda guarda uma relação direta com os gregos e os cristãos, reconhecendo os segundos como opostos aos primeiros, no sentido de que eles teriam, devido ao gnosticismo, fortalecido uma visão de mundo que afastou a humanidade de uma visão afirmativa da existência – tal como lemos em várias obras de Nietzsche, a começar por *O nascimento da tragédia*. Nesse sentido, ao conectar esses três aspectos da história ocidental, Camus demonstra a continuidade entre o cristianismo e a modernidade, ao mesmo tempo que acentua a sua diferenciação em relação à cultura grega antiga. Nesses termos, o esforço de Camus é muito próximo daquele que ele leu em Nietzsche:<sup>11</sup> mudar os conceitos que serviram para explicar a modernidade, ou seja, demonstrar que a interpretação da superação da transcendência (cristã) via afirmação da imanência (moderna) não é a última palavra nesse diagnóstico; longe disso, trata-se mesmo de reconhecer a modernidade em sua relação íntima com os ideais cristãos – para o que serve de exemplo a descrição dos totalitarismos revolucionários de *O homem revoltado*. Também Nietzsche via, por exemplo, na ascensão da democracia e do socialismo, além do antissemitismo, continuidades dos idealismos próprios do cristianismo.

### Considerações finais

“Sozinho e sem senhor” (Camus, 2020, p. 99) em um mundo que fora liberado da pressão de um Deus e suas ideias morais, o homem sente uma nova desventura, que antecede qualquer sentimento de liberdade plena ou mesmo de felicidade. Buscando em si a lei que ele perdeu com a morte de Deus, o homem dá início ao “tempo dos rechaçados, a busca extenuante da justificação, a nostalgia sem objetivo, ‘a pergunta mais dolorosa, mais dilacerante, a do coração que se indaga: onde poderei sentir-me em casa’” (2020, p. 99). Referindo-se a Nietzsche, Camus dá conta do sentimento de exílio que marca o homem moderno e que acompanha, de forma indissociável, a libertação do espírito. É por isso que qualquer ato criativo, desde então, contém o germen

11 Para uma maior compreensão da relação de Camus com Nietzsche, cf. Arnold (1979).

da solidão, sobre o qual se volta o “vertiginoso esforço” (2020, p. 99) do criador que é, antes de tudo, aquele que aceita o convite feito por Zaratustra, de manter-se fiel à terra.

Tudo isso, no caso de Camus, estaria associado a um sentimento de vazio próprio da vida moderna em geral produzido pelo empobrecimento da qualidade das experiências e pelo estreitamento ou fechamento dos horizontes humanos. Embora tal diagnóstico possa favorecer ou confirmar a tese de Jonas, identificando certo anseio religioso sub-repticiamente mantido ao longo de sua vida e obra, é importante destacar que Camus jamais deu alguma pista que pudesse confirmar tal perspectiva. Na verdade, bem ao contrário: ele “negou sistematicamente que esse anseio fosse comparável a qualquer realização cristã” (Srigley *in* Camus, 2007, p. 10). A análise da metafísica cristã nesse primeiro ensaio poderia ser vista, por isso, como parte de uma tentativa de compreender a própria modernidade como essa *crise* marcada por um *anseio* por realização que era própria do cristianismo, embora agora isso seja resultado de um sentimento de esvaziamento daquele sentido que antes era oferecido pela fé. Diante dos cristãos e dos modernos, por sua vez, “os gregos são alegres e despreocupados” (Srigley *in* Camus, 2007, p. 29), a ponto de se contentarem com uma “justificativa esportiva e estética de existência”, algo que se revela pela retidão de seus templos e que expressava uma espécie de dístico que Camus chama de “evangelho”: “nosso Reino é deste mundo” (Camus, 2007, p. 40). Camus faz referência à frase de Marco Aurélio (“Tudo se ajusta a mim, meu Universo, que se ajusta ao teu propósito”) para expressar a ideia de que o homem grego se encontra conciliado ao mundo, uma conciliação que é mediada pela racionalidade. Embora essas afirmações não possam resumir a posição (ademais, dúbia e ambígua) de Camus em relação aos gregos, é possível encontrar nelas pelo menos uma parte das arguições que ligam gregos, cristãos e modernos a um mesmo tipo de mundo, embora se relacionando com eles de forma divergente em vários pontos: “algo no pensamento grego prefigura o cristianismo, enquanto outra coisa o rejeita de antemão” (Camus, 2007, p. 40).

## Referências

- ALEXANDRIAN, S. “História da filosofia oculta”. Tradução de Carlos Jorge Figueiredo Jorge. Lisboa: Edições 70, s.d.
- ARNOLD, A. J. “Camus lecteur de Nietzsche”. *La Revue des Lettres Modernes*, Série Albert Camus, Nr. 9, (1979), pp. 95-99.
- BORGES, J. L. “Novas Inquirições”. Tradução de G. N. Carvalho. Lisboa: Editorial Quercó, 1984.
- BRETON, A. «La clé des champs». Paris: Société Nouvelle des Éditions Pauvert, 1979.

CAMUS, A. "Christian Metaphysics and Neoplatonism". Translated with an introduction by Ronald D. Strigley. Columbia: University of Missouri Press Columbia and London, 2007.

\_\_\_\_\_. "Notebooks 1942-1951". Trans. Justin O'Brien. New York: Paragon House, 1991.

\_\_\_\_\_. "O homem revoltado". Tradução de Valerie Rumjanek. São Paulo: Record, 2020.

\_\_\_\_\_. "O mito de Sísifo". 5. ed. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. São Paulo: Record, 2005.

JONAS, H. "O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica". Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. "The gnostic religion. The message of the alien God & the beginnings of Christianity". Boston: Beacon Press, 2001.

MADOZ, I. C. "La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus. La vida como obra trágica". Tesis doctoral. Valencia: Universidad de Valencia, 2006.

MCBRIDE, J. "Albert Camus: Philosopher and Littérateur". New York: St. Martin's Press, 1992.

WILLER, C. "Um obscuro encanto: Gnose, gnosticismo e poesia moderna". Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ZAFRANI, A. «Le défi du nihilisme. Ernest Bloch et Hans Jonas». Paris: Hermann, 2014. (Col. Philosophie).

