

Camus sob a máscara de Dioniso

Daniel Malafaia



Rio de Janeiro, 2009.

Copyright © de Daniel Silva de Malafaia, 2009.

Todos os direitos reservados e protegidos pela lei 9.610 de 19/02/1998.
é proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios,
sem autorização prévia, por escrito, do autor.

ISBN 978-85-98194-09-7

Equipe técnica

Capa:

Leandro Müller

Revisão técnica:

Profa. Dra. Elena Moraes Garcia (UERJ)

Profa. Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha (UERJ)

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO)

Projeto gráfico, editoração eletrônica e produção:

Leandro Müller

Contato com o autor:

danielmalafaia@gmail.com

Editora Ilustração

Esta dissertação é resultado das aulas de minha Professora Orientadora, Dra. Elena Moraes Garcia. Seu curso sobre Camus, ministrado no Programa de Pós-graduação em Filosofia da U.E.R.J. (Questões de Estética, 2006/1), inspirou a intuição original deste trabalho.

Dioniso se apresenta sempre sob a máscara do estrangeiro. É o deus que vem de fora; ele vem de Outro Lugar.

(DETIENNE, Marcel. **Dioniso a Céu Aberto**. Esse deus epidêmico. Uma máscara sem semelhança. Tradução de Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 19.)

A situação de estrangeiro marca profundamente a personalidade de Dioniso. (...) É sempre um estrangeiro, uma forma para ser identificada, um rosto para ser descoberto, uma máscara que o esconde tanto quanto o revela.

(DETIENNE, **Dioniso a Céu Aberto**, Esse deus epidêmico, O estranho Estrangeiro, ps. 22-23.)

Sumário

|009| Introdução

|017| I – A Filosofia de Camus em O Estrangeiro

|042| II – A Filosofia de Camus em A Morte Feliz

|066| III – A morte de Zagreus

|075| IV – O enigma de A Morte Feliz

|091| V – Sob a máscara de Dioniso

|127| VI – A eternidade presente

|159| Conclusão

|163| Bibliografia

|168| Notas

Introdução

Nesta dissertação, pretendemos fazer uma análise de **O Estrangeiro**¹ e **A Morte Feliz**². Analisar a literatura de Camus, entretanto, será mais que analisar a obra do artista. Por todos os seus romances, por toda a obra do artista mostram-se os conceitos do *filósofo* Albert Camus. Analisar a obra do artista, assim, será analisar a obra do filósofo, quando vemos, nas linhas de seus romances, o conceito por trás da metáfora.

Enquanto os principais conceitos da filosofia camusiana definem a relação do homem com o mundo e o destino, é na *vivência literária* de suas personagens diante do mundo e do destino que seus conceitos filosóficos são descritos com total clareza.

Camus não foi o primeiro filósofo a descrever sua filosofia em forma literária. Como Platão em seus diálogos e Nietzsche no seu **Assim Falou Zaratustra**³, Camus trabalhou os conceitos de sua filosofia em prosa poética, não apenas em **O Mito de Sísifo**⁴ e **O Homem Revoltado**⁵, mas também em seus romances. Nos diálogos platônicos, a filosofia de Platão está encarnada na figura de Sócrates, em sua postura, em suas ações e em suas palavras. Também o Zaratustra de Nietzsche é inseparável de sua filosofia. Não se pode compreender a filosofia de Platão sem compreender a figura de Sócrates, assim como não se pode compreender a filosofia de Nietzsche sem o seu Zaratustra. Ambos adotaram um *avatar* para suas filosofias imortais, uma figura viva que encarna seus conceitos e visão de mundo por inteiro. Camus fez o mesmo. No Meursault de **O Estrangeiro** estão todos os

principais conceitos de sua filosofia. À luz dos outros romances e obras do autor, em especial à luz de **A Morte Feliz**, **Noces**⁶, **O Averso e o Direito**⁷ e **O Mito de Sísifo**, descobrimos em **O Estrangeiro** ainda mais do que um dos mais belos romances da história da literatura ocidental: descobrimos a filosofia de Camus, encarnada na figura de Meursault, em sua postura, em suas ações e em suas palavras. Meursault não é apenas o protagonista de um dos maiores romances já escritos, mas é também o principal *avatar* da filosofia camusiana. É indispensável compreender quem é Meursault para que se possa compreender a filosofia de Camus, assim como é indispensável compreender quem é Zaratustra para que se possa compreender a filosofia de Nietzsche. Da mesma forma, é somente a partir dos conceitos da filosofia camusiana que podemos ler **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz** com total clareza. A literatura de Camus é inseparável de sua filosofia e sua filosofia é inseparável de sua literatura.

Nesta dissertação, pretendemos analisar a filosofia de Camus em **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz**. Nossos objetos principais serão os conceitos de *eterno presente*, *terna indiferença*, *abertura ao mundo*, *amor ao mundo* e *amor ao destino*⁸, delimitados e demonstrados em **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz** através de análise comparativa com trechos de outras obras do autor. Para a delimitação e demonstração destes conceitos, será decisivo o concurso de seis dos maiores estudiosos da filosofia de Camus: Jean-Paul Sartre, Pierre Nguyen-Van-Huy, Jean Onimus, Brian T. Fitch, Pierre Sauvage e Étienne Barilier. Entretanto, o objetivo de nossa dissertação está além da mera demonstração da filosofia de

Camus em **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz**: nossa dissertação estabelecerá o lugar da filosofia de Camus na Tradição Filosófica, esclarecendo os conceitos de **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz** em sua gênese.

Nosso primeiro objeto será o *eterno presente* em **O Estrangeiro**. Este conceito foi demonstrado pela primeira vez por Sartre em 1943, na sua interpretação de **O Estrangeiro** em **L'homme et les Choses**⁹. Entretanto, Sartre não foi além da demonstração, e a questão acerca da gênese do *eterno presente* na Tradição Filosófica permaneceu sem resposta – como havia permanecido sem resposta até hoje. Toda esta dissertação pretenderá responder a questão acerca da gênese do *eterno presente* na Tradição Filosófica – mas para respondê-la, será preciso analisar e demonstrar os outros principais conceitos da filosofia de Camus, bem como remetê-los ao seu lugar preciso na Tradição. Por isso, a questão acerca da gênese do *eterno presente* só poderá ser respondida no último capítulo.

No *primeiro capítulo*, demonstraremos o conceito camusiano de *amor ao destino*, encarnado na figura de Meursault e em sua *terna indiferença*. Os conceitos de *amor ao destino* e *terna indiferença*, na obra de Camus, se mostrarão inseparáveis do conceito de *eterno presente*. Compreenderemos então que responder a questão acerca da gênese do *eterno presente* camusiano será buscar pelo lugar do *amor ao destino* e da *terna indiferença* de Meursault na Tradição Filosófica. Para tanto, será necessária uma analítica minuciosa da obra de Camus que excederá as páginas de **O Estrangeiro** e nos levará, no segundo capítulo, para **A Morte Feliz** e outras obras do autor. A analítica de **A Morte Feliz**

será decisiva. Em **A Morte Feliz**, encontraremos em primeiro plano dois conceitos camusianos que, em **O Estrangeiro**, estão em um plano secundário: os conceitos de *amor ao mundo* e *abertura ao mundo*.

No segundo capítulo, por análise comparativa de **A Morte Feliz**, **O Averso** e **o Direito, Noces** e **O Mito de Sísifo**, ficará claro que os conceitos de *amor ao mundo* e *abertura ao mundo* são inseparáveis dos conceitos de *amor ao destino* e *terna indiferença*. Investigaremos, então, como estes conceitos se relacionam entre si na filosofia de Camus. Entretanto, a questão acerca da gênese destes conceitos permanecerá ainda sem resposta no segundo capítulo.

O terceiro capítulo será um capítulo de síntese do segundo, onde centralizaremos a relação entre os conceitos camusianos de *amor ao destino*, *terna indiferença*, *amor ao mundo* e *abertura ao mundo* em torno dos trechos que descrevem a morte da personagem Zagreus em **A Morte Feliz**. Com uma nova análise da relação entre estes conceitos, esclareceremos o conceito camusiano de *absurdo*.

No quarto capítulo, analisaremos uma nova questão, inevitável após a leitura de **A Morte Feliz**: haveria alguma relação entre a personagem Zagreus de **A Morte Feliz** e o mito de Dioniso Zagreus? No quarto capítulo, estabeleceremos a relação das personagens Zagreus e Lucienne Raynal de **A Morte Feliz** com o mito de Dioniso Zagreus. Estudaremos o mito de Dioniso Zagreus na interpretação de Junito de Souza Brandão, Carl Kerényi, Gilbert Murray, Henri Jeanmaire, Nathalie Mahé, Walter Burkert e Mario Meunier para chegarmos, finalmente, às imagens de Nietzsche em **O Nascimento da Tragédia**¹⁰,

imagens muito semelhantes às imagens de Camus para a tragédia de **A Morte Feliz**.

No *quinto capítulo*, analisaremos as imagens de Nietzsche para a tragédia dionisíaca em **O Nascimento da Tragédia**. Analisaremos o conceito nietzschiano de *dionisíaco* em sua relação com o conceito nietzschiano de *amor fati* (amor ao destino) a partir da obra de Daniel Lins, Rosa Maria Dias¹¹, Maria Helena Lisboa da Cunha¹², Roberto Machado, Nathalie Mahé, Miguel Angel de Barrenechea, Gilles Deleuze e Claudia Drucker. Paralelamente à análise dos conceitos nietzschianos de *dionisíaco* e *amor fati* (amor ao destino), aprofundaremos nosso estudo sobre o mito de Dioniso Zagreus através das obras de Marcel Detienne e Walter F. Otto para finalmente demonstrar a gênese dos conceitos camusianos de *amor ao destino*, *terna indiferença*, *amor ao mundo* e *abertura ao mundo* a partir do mito de Dioniso Zagreus. E ainda, através de análise comparativa destes quatro conceitos camusianos com os conceitos nietzschianos de *dionisíaco* e *amor fati* (amor ao destino), a filosofia camusiana, sintetizada na morte da personagem Zagreus em **A Morte Feliz**, revelará seu lugar de gênese no mito de Dioniso Zagreus *segundo o compreendeu Nietzsche*.

Estabelecido o lugar de gênese dos conceitos camusianos de *amor ao destino*, *terna indiferença*, *amor ao mundo* e *abertura ao mundo* na Tradição Filosófica, ainda no final do quinto capítulo a gênese do conceito de *eterno presente* ainda não terá sido demonstrada com clareza suficiente. Este será o objetivo de nosso último capítulo.

No *sexto e último capítulo*, para demonstrar o lugar de gênese do *eterno presente* camusiano com o máximo de

clareza, faremos um estudo do mais elevado conceito da filosofia de Nietzsche. Para o êxito final de nossa pesquisa e para uma resposta definitiva à questão acerca do lugar de gênese da filosofia de Camus na Tradição Filosófica, estudaremos o conceito nietzschiano de *eterno retorno* à luz da interpretação de Martin Heidegger, Marco Antônio Casanova¹³ e Miguel Angel de Barrenechea.

Na ordem e na progressão da pesquisa, esta dissertação cumpre um objetivo diferente em cada um de seus seis capítulos. Mas estes seis objetivos são meramente secundários, posto que o objetivo primário do nosso trabalho é apenas um: demonstrar que Camus, *filósofo nietzschiano*, teve no *dionísíaco*, no *amor fati* e no *eterno retorno* de Nietzsche a principal base para a criação de sua filosofia em **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz**.

Apesar de todos os seis capítulos desta dissertação, a profunda influência de Nietzsche na obra de Camus pode ser demonstrada apenas fazendo-se referência ao **Discours de Suède**¹⁴. Em 10 de dezembro de 1957, Camus recebeu o Prêmio Nobel de Literatura. No discurso proferido em seu momento de glória máxima, Camus sentia-se tão profundamente grato que avaliava a que ponto a recompensa ultrapassava seus méritos pessoais:

Ao receber a distinção com a qual vossa livre Academia quis me honrar, minha gratidão era tão profunda que eu avaliava a que ponto esta recompensa ultrapassava meus méritos pessoais.
(...)
(...)

(...) A meus olhos, a arte não é um deleite solitário. Ela é um meio de comover o maior número possível de homens, oferecendo-lhes uma imagem privilegiada dos sofrimentos e das alegrias comuns. Portanto ela obriga o artista a não se isolar; ela o submete à verdade mais humilde e mais universal. E aquele que, frequentemente, escolheu seu destino de artista porque se sentia diferente, aprende bem rápido que só nutrirá sua arte, e sua diferença, confessando sua semelhança com todos. O artista se constrói neste perpétuo ir e vir de si aos outros, a meio caminho entre a beleza que ele não pode perder e a comunidade da qual não pode se separar. É por isso que os verdadeiros artistas não desprezam nada; eles se obrigam a compreender em vez de julgar. E, se eles têm um partido a tomar neste mundo, este não pode ser senão aquele de uma sociedade onde, segundo a grande palavra de Nietzsche, não reinará mais o juiz, mas o criador, quer seja ele trabalhador ou intelectual.¹⁵

No seu momento de glória máxima, reinava o criador, reinava o criador *de Nietzsche*: Camus chegava à glória do mundo como artista e como criador sob os auspícios de Nietzsche. Em todo o seu discurso de aceitação do Prêmio, ao exprimir sua profunda gratidão, Camus cita apenas um nome, um único nome: ele define o que significa ser um verdadeiro artista citando a grande palavra de Nietzsche, a palavra do criador dionisíaco que nada despreza e tudo afirma, a palavra do criador que diz eternamente Sim a todas as coisas, afirmando incondicionalmente o mundo e o destino. Consagrado pelo mundo como um verdadeiro artista, ele define o que significa

ser um verdadeiro artista citando a Filosofia de Nietzsche, *ele define a si mesmo pela Filosofia de Nietzsche*, declarando ao mundo *quem* fez dele o que ele é. Camus sabia a quem devia o triunfo de sua arte, o triunfo de sua arte criada a partir da Filosofia de Nietzsche: em seu momento de glória máxima, ele trouxe consigo um único nome, ele trouxe consigo o nome de seu maior Mestre...

I – A Filosofia de Camus em **O Estrangeiro**

Ao ler as primeiras páginas de **O Estrangeiro**, somos surpreendidos por uma narrativa fragmentada. O protagonista, Meursault, narra os acontecimentos numa sucessão de descrições incoerentes e descontínuas. Os parágrafos de **O Estrangeiro** parecem ter sido escritos como notas em um diário, onde cada frase descreve uma imagem solta, uma imagem que parece surgir independente do todo. A narrativa, absurda, estilhaça os acontecimentos frase a frase, numa sucessão de imagens fragmentadas, fragmentos de um eterno presente em que se insere o narrador / protagonista Meursault. Ao ler as primeiras páginas de **O Estrangeiro**, somos tomados pela sensação da descontinuidade do tempo:

(...) cada frase é um presente. Mas não um presente indeciso que faz sombra e se prolonga um pouco sobre o presente que o segue. A frase é clara, sem rebarbas, fechada em si mesma; está separada da frase seguinte por um nada, como o instante de Descartes está separado do instante que o segue. Entre cada frase e a seguinte o mundo se acaba e renasce: a palavra, desde o momento em que se eleva, é uma criação ex nihilo; uma frase de *L'Étranger* é uma ilha. E nós caímos em cascata de frase em frase, de nada em nada.¹⁶

No primeiro capítulo da primeira parte, Meursault descreve o enterro de sua mãe. A experiência do enterro é descrita, em todas as etapas, como uma sucessão de imagens vazias e esvaziadas de todo e qualquer conteúdo existencial.

Em nenhum momento o protagonista se angustia, em nenhum momento chora, em nenhum momento lembra-se de sua mãe, quando ainda viva, com saudades. Indiferente, contempla os acontecimentos inerte, como um espectador distante. No parágrafo de abertura do capítulo e do livro, lemos:

Hoje, mamãe morreu. Ou talvez ontem, não sei bem. Recebi um telefonema do asilo: ‘Sua mãe faleceu. Enterro amanhã. Sentidos pêsames.’ Isso não esclarece nada. Talvez tenha sido ontem.¹⁷

Diante de alguns dos momentos mais dramáticos da narrativa, como veremos adiante, o narrador / protagonista, Meursault, permanece indiferente, *esvaziado*. Não remete o presente ao passado. Não projeta o presente no futuro. Apenas experimenta, apenas presencia, apenas observa, imóvel e inerte, o que acontece à sua volta. Permanece sempre sereno, entediado. Acima, lemos: “Isso não esclarece nada.” – diante de alguns dos momentos mais dramáticos do livro, encontramos afirmações semelhantes: onde nada esclarece nada, onde nada significa nada, onde nada tem nenhuma importância, onde nada faz nenhuma diferença, tanto faz...

Tão esvaziado e silenciado está o protagonista, que já não pensa teleologicamente, não vê progressões de um passado em direção a algum futuro, não vislumbra quaisquer causas e conseqüências. Sua razão parece suspensa, inerte, silenciada em um puro vazio e nada onde falta qualquer pensamento, qualquer sentimento para além da *sensação* do imediato. “*Meursault não pensa, não se interroga, não tem memória, nem imaginação*”¹⁸.

Diante do caixão de sua mãe:

Neste momento, atrás de mim, entrou o porteiro.

(...) Gaguejou um pouco:

– Fecharam-no, mas eu vou desaparafusar o caixão para que o senhor possa vê-la. – Aproximava-se do caixão, quando eu o detive. – Não quer?

– Não – respondi.

Calou-se e eu fiquei constrangido porque senti que eu não devia ter dito isso. Ao fim de uns momentos, olhou-me.

– Por quê? – perguntou, mas sem censura, como se pedisse uma informação.

– Não sei.¹⁹

Ao dizer “Não sei”, Meursault não está aqui diante de nenhum sentimento que não compreende – não está diante de nenhum sentimento, mas lançado e contido num sempre vasto e silencioso presente, na vasta e silenciosa *sensação* de um presente que não pensa, que não compreende, de um presente *sem sentido*, de um presente absurdo que apenas silencia. Tal presente absurdo é o eterno lugar do *homem absurdo*, um dos conceitos centrais da Filosofia camusiana, em **O Estrangeiro** encarnado na figura serena e indiferente de Meursault.

“A característica do homem absurdo é não acreditar no sentido profundo das coisas. (...) O homem absurdo é aquele que não se separa do tempo”²⁰. Para o *homem absurdo*, nada tem sentido. O mundo está esvaziado de todo sentido, está esvaziado de toda lógica e de quaisquer relações de causa e efeito, quando não se tem diante de si nada além de *sensações* de um eterno e absurdo presente, das *sensações*

sem sentido, sem lógica, sem pensamento, sem memória e sem sentimento experimentadas a cada imediato, absurdo instantâneo. Segundo Sartre, “(...) o homem absurdo nada vê senão uma série de instantes”²¹. Porque não se separa do tempo *presente*, o *homem absurdo* não tem futuro, não tem esperanças²², não tem desejos, não tem aspirações e não tem sonhos. Nada espera de seu futuro neste mundo ou em qualquer outro, não acredita na vida eterna, não vislumbra eternidade para além do imediato presente, sempre agora. O *homem absurdo* não acredita em nada, pois em lugar algum vê qualquer sentido profundo – nada experimenta além de *sensações* superficiais. Não tem fé, não tem qualquer aspiração ou ideal futuro – vive alheio ao futuro, eternamente contido nas esvaziadas e superficiais sensações do presente, nas absurdas sensações presentes esvaziadas de todo sentido profundo. “O presente e a sucessão de presentes (...), eis o [único] ideal do homem absurdo”²³. Em **O Estrangeiro**, Meursault é o *homem absurdo*, e seu eterno lugar é o imediato e absurdo presente.

No primeiro capítulo, Meursault enterra sua mãe sem sequer vê-la por uma última vez, passivo, esvaziado e indiferente. Enquanto se dirigia para o enterro de sua mãe, Meursault dizia para si mesmo: “Era um belo dia que se anunciava. Há muito tempo que não ia ao campo e sentia o prazer que teria em passear, se não fosse por mamãe”²⁴. O dia do enterro de sua mãe “era um belo dia que se anunciava”. Sente-se, ainda, grato pelo passeio que a ocasião do enterro lhe proporcionou – se não fosse pela morte de sua mãe, não teria tirado dois dias de licença do trabalho e não teria ido passear em Marengo. Sua consciência está esvaziada em um

eterno presente, onde nada ocorre senão nas puras *sensações* do instante, esvaziadas, como ele, de qualquer sentido ou sentimento, onde nada existe senão nas *sensações* deste vasto e silencioso, *absurdo* agora. Ao olhar para o carro funerário que conduziria o caixão de sua mãe para o local do enterro: “Diante da porta, estava o carro: envernizado, comprido e reluzente, me lembrava um porta-canetas”²⁵. E ainda, ao resumir as lembranças do enterro de sua mãe:

Tudo se passou, então, com tanta rapidez, certeza e naturalidade, que já não me lembro de mais nada. (...)

(...)

(...) Conservei, ainda, algumas imagens deste dia: por exemplo, o rosto de Pérez quando, pela última vez, juntou-se a nós próximo da aldeia. Grandes lágrimas de abatimento e de dor corriam-lhe pela face. Mas, por causa das rugas, não fluíam. Espalhavam-se, juntavam-se e formavam um espelho d’água naquele rosto destruído. Houve ainda a igreja e os aldeões na calçada, os gerânios vermelhos sobre os túmulos do cemitério, o desmaio de Pérez (dir-se-ia um marionete desconjuntado), a terra cor de sangue que deslizava sobre o caixão de mamãe, a carne branca das raízes que nela se misturavam, mais gente ainda, vozes, a aldeia, a espera diante de um café, o ronco incessante do motor e a minha alegria quando o ônibus entrou no ninho de luzes de Argel, e eu pensei que me ia deitar e dormir durante doze horas.²⁶

Vemos, acima, que o enterro de sua mãe não foi, para Meursault, nada dramático, nada triste, nada desesperador,

mas pleno de imagens e de *sensações*, ainda que esvaziado de qualquer significado, sentido ou sentimento. Meursault, que sequer quis ver sua mãe uma última vez antes de enterrá-la, que via no carro funerário um porta-canetas, que estava grato pelos dois dias de folga e pelo passeio que o enterro lhe proporcionara, permanecia indiferente, talvez um pouco cansado – não pensava senão no fato de que, voltando para casa, poderia finalmente dormir e descansar. A imagem da “terra cor de sangue que deslizava sobre o caixão de mamãe”, ali se reveste de nenhuma importância, e se junta, em sua memória, às muitas outras nulas recordações de um cotidiano esvaziado, às muitas outras nulas caricaturas de seu passeio a Marengo, onde, como que por acaso, também enterrou sua mãe... Descreve os gerânios, descreve as rugas no rosto de Pérez, descreve os aldeões, a espera diante do café, e descreve o caixão de sua mãe com igual tédio, com igual indiferença, como se passado e futuro não existissem.

Tal entediada e esvaziada indiferença está no vazio de um presente puro, de um eterno presente esvaziado de qualquer passado ou futuro. Neste puro presente, esvaziado de todo passado ou futuro, não há sentimento: não há melancolia, não há saudade, não há culpa, posto que o passado ali não existe; não há angústia, não há expectativas, não há ansiedade, não há desejo, posto que o futuro ali não existe. Ali, *neste aqui e agora*, na silenciosa vastidão de um eterno e puríssimo presente incorruptível, existe apenas a *sensação* do absurdo e do imprevisível imediato. Todas as imagens e *sensações*, ali, *aqui e agora* esvaziadas de qualquer sentimento porque esvaziadas de qualquer passado ou futuro, revestem-se da mais pura simplicidade de um incorruptível

presente, da indiferença de um eterno silenciado presente onde tudo é igual, onde todos os presentes são o mesmo presente *aqui e agora*, onde nada faz nenhuma diferença.

Diante da imagem do corpo de sua mãe prestes a ser soterrado e entregue aos vermes, Meursault permanece inerte, indiferente, inteiramente presente e *presentificado*, ainda que distante, como se observasse as muitas imagens e *sensações* de alguma sereníssima e plácida distância que tudo esvazia, tudo silencia e tudo iguala na simplicidade e inocência de um puríssimo presente *aqui e agora*, onde nada faz nenhuma diferença. As imagens e *sensações* experimentadas no dia do enterro foram, para Meursault, todas indiferentes, todas equivalentes, todas iguais. A *sensação* dos “gerânios vermelhos sobre os túmulos”, a *sensação* do “ronco incessante do motor”, a *sensação* das rugas no rosto de Pérez, a *sensação* do “ninho de luzes de Argel” – todas *sensações* indiferentes e iguais, para Meursault, à *sensação* do caixão de sua mãe sendo soterrado pela terra cor de sangue.

Ali, *aqui e agora*, tudo é indiferente, tudo é igual, nada faz nenhuma diferença, em um eterno presente onde todos os *agora* se equivalem a uma mesma absurda e inesperada, puríssima *sensação* imediata – livre de qualquer sentido ou sentimento porque livre de qualquer passado ou futuro. E onde o absurdo nos mostra um mundo esvaziado de todo sentido, um mundo onde todas as coisas são igualmente vazias, onde todas as imagens são igualmente esvaziadas de qualquer sentido, “o absurdo mostra (...) que todas as experiências são indiferentes (...)”²⁷: todas as experiências possíveis são iguais.

No dia seguinte ao enterro de sua mãe, Meursault foi tomar um banho de mar, onde encontrou Marie, uma antiga colega de trabalho. Seu dia com Marie é descrito no capítulo II, na primeira parte do livro, onde nada vemos senão puras descrições de um presente incorruptível, de um presente límpido e rico, absolutamente livre e liberto de qualquer futuro ou passado. Tudo se passava, ali, como se sua mãe não tivesse morrido. Nadava com Marie, sentia seu corpo, contemplava o céu azul e dourado, sentia o calor e o sol. Após o banho de mar, convidou Marie para ir ao cinema:

Perguntei-lhe se queria ir ao cinema à noite. (...) ficou muito surpresa de me ver com uma gravata preta, perguntou-me se estava de luto. Disse-lhe que mamãe tinha morrido. Como quisesse saber há quanto tempo, respondi:

– Morreu ontem.

Hesitou um pouco, mas não fez nenhum comentário. Tive vontade de dizer-lhe que a culpa não era minha (...) ²⁸

À noite, Meursault e Marie vão assistir a um filme cômico. Meursault beija Marie, e depois do filme passa a noite com ela. A morte de sua mãe em nada mudou o mundo. O céu continua azul e dourado, o sol continua quente, as tardes de domingo ainda são as mesmas. E seu olhar, sua terna indiferença diante de um mundo indiferenciado, continua o mesmo. Nada vê senão manifestações de um sempre puro e intocável presente. Os rapazes que vão ao cinema, o barulho e o movimento dos bondes, as luzes da rua, as primeiras estrelas que anunciam o fim de tarde: o mundo continua o

mesmo, como se eternamente assentado sobre aquela sereníssima mansidão de um domingo à tarde – sereníssima e terna indiferença do mesmo e intocável Meursault, que caminha pelo mundo como se sua mãe não tivesse acabado de morrer, sem culpa, sem expectativas, sem angústias. Nada vê diante de si senão o presente. Ao fim do domingo, dois dias após a morte de sua mãe:

Pensei, então, que era preciso jantar. (...) Desci para comprar pão e massas, cozinhei e comi de pé. (...) Pensei que passara mais um domingo, que mamãe agora já estava enterrada, que ia retomar o trabalho, e que, afinal, nada mudara.²⁹

Pensou que passou mais um domingo, porque aquele domingo era apenas mais um, mais um como qualquer outro; aquele domingo passou como se sua mãe não tivesse morrido – nada mudara. Entediado, vê o mundo com o mesmo olhar sereno, com o mesmo olhar lançado a um puro e intocado presente, indiferente aos instantes que passam, indiferente ao que aconteceu, indiferente ao que poderia ou pode vir a acontecer, ocupado somente com o que *acontece*, ocupado apenas com a sereníssima pureza de cada *agora*, de cada manifestação a cada instante. Não lhe ocupa a consciência, da mesma forma, qualquer juízo moral. Não vê em suas ações qualquer causa ou conseqüência, onde não contempla senão o presente e aquilo que o presente lhe mostra. Por isso é incapaz de sentir culpa.

Ao tomar qualquer decisão sobre o destino de sua vida, ou quando se vê forçado a considerar o futuro, age e pensa sempre conforme os ânimos do instante. Indiferente,

sereníssimo, para ele todos os futuros se equivalem a um igual e indiferenciado presente, ao sempre presente e indiferenciado tédio de um interminável e eterno domingo à tarde. Para quem todos os destinos, todos os futuros possíveis têm igual valor, no fundo nunca se muda de vida. Para quem todos os futuros se equivalem, nada tem nenhuma importância, tanto faz...

(...) o patrão mandou chamar-me (...) Pretendia instalar um escritório em Paris, para tratar de seus negócios, diretamente com as grandes companhias, e perguntou-me se eu estava disposto a ir para lá. Isto me permitiria viver em Paris e viajar durante parte do ano.

(...)

Disse que sim, mas que no fundo tanto fazia. Perguntou-me, depois, se eu não estava interessado em uma mudança de vida. Respondi que nunca se muda de vida; que, em todo caso, todas se equivaliam, e que a minha aqui não me desagradava em absoluto. Mostrou-se descontente (...) Teria preferido não o aborrecer, mas não via razão alguma para mudar a minha vida. Pensando bem, não era infeliz. Quando era estudante, tinha muitas ambições desse gênero. Mas, quando tive de abandonar os estudos, compreendi muito depressa que essas coisas não tinham real importância.

À noite, Marie veio buscar-me e perguntou se eu queria casar-me com ela. Disse que tanto fazia, mas que se ela queria, poderíamos nos casar. Quis, então, saber se eu a amava. Respondi (...) que isso nada queria dizer, mas que a amava.

– Nesse caso, por que casar-se comigo? – perguntou ela.

Expliquei que isso não tinha importância alguma e que, se ela o desejava, nós poderíamos casar. Era ela, aliás, quem o perguntava, e eu me contentava em dizer que sim. Observou, então, que o casamento era uma coisa séria.

– Não – respondi.

Ela se calou durante alguns instantes, olhando-me em silêncio. Depois, falou. Queria simplesmente saber se, partindo de outra mulher com a qual tivesse o mesmo relacionamento, eu teria aceitado a mesma proposta.

– Naturalmente – respondi.³⁰

O sereníssimo Meursault, diante do mundo, afirma o presente incondicionalmente. Indiferente, vê o mundo indiferenciado, onde tudo é igual, onde todas as sensações e manifestações se equivalem, onde todos os presentes, passados e futuros se equivalem a um mesmo *agora*; como quem, entediado, apenas observa o que se passa, de sua janela, em um eterno domingo à tarde...

Ao caminhar na praia, ele mata um árabe. Este não era seu inimigo. O árabe não o odiava, e ele não odiava o árabe. O árabe não o havia atacado. Ele não tinha nenhuma *razão* para matar o árabe. Mas o matou. Naquele dado momento, sua mão segurou o revólver, e seu dedo puxou o gatilho. Tudo se passava como se observasse a si mesmo como um outro, como se visse as ações de seu próprio corpo do lugar de um espectador distante:

(...) Eu estava bastante longe dele, a uns 10 metros de distância. Adivinhava por instantes o olhar, entre as pálpebras semi-cerradas. Mas, na maior

parte do tempo, sua imagem dançava diante de meus olhos, no ar inflamado. (...)

(...) atrás de mim comprimia-se toda uma praia vibrante de sol. Dei alguns passos em direção à nascente. O árabe não se mexeu. (...) O queimar do sol ganhava-me as faces e senti gotas de suor se acumularem nas minhas sobrancelhas. (...) Por causa deste queimar, que já não podia suportar, fiz um movimento para a frente. Sabia que era estupidez, que me livraria do sol se desse um passo. Mas dei um passo, um só passo à frente. E desta vez, sem se levantar, o árabe tirou a faca, que ele me exibiu ao sol. A luz brilhou no aço e era como se uma longa lâmina fulgurante me atingisse na testa. No mesmo momento, o suor acumulado nas sobrancelhas correu de repente pelas pálpebras, recobrando-as com um véu morno e espesso. Meus olhos ficaram cegos por trás desta cortina de lágrimas e de sal. Sentia apenas os címbalos do sol na testa e, de modo difuso, a lâmina brilhante da faca sempre diante de mim. Esta espada incandescente corroía as pestanas e penetrava meus olhos doloridos. Foi então que tudo vacilou. O mar trouxe um sopro espesso e ardente. Pareceu-me que o céu se abria em toda a sua extensão deixando chover fogo. Todo o meu ser se retesou e crispei a mão sobre o revólver. O gatilho cedeu, toquei o ventre polido da coronha e foi aí, no barulho ao mesmo tempo seco e ensurdecedor, que tudo começou. (...) Então atirei quatro vezes ainda num corpo inerte em que as balas se enterravam sem que se desse por isso. (...) ³¹

Ele não diz “eu apertei o gatilho”, mas diz “o gatilho cedeu”; o barulho ensurdecedor do tiro foi inesperado, o tiro um evento impensado, uma nova manifestação presente que

sucedida, indiferenciada, aquelas anteriores, que sucedia a manifestação do suor em suas sobranceiras, a do brilho da faca, ou a do sopro espesso e ardente do mar. Observava seu próprio dedo a apertar o gatilho como observava, alheio, a todas as outras manifestações do mundo que o cercava. Ele não disparou o tiro – o tiro foi disparado pelo seu corpo, onde ele era como um observador estrangeiro, como era um estrangeiro naquele mundo. Não fazia, ali, qualquer juízo moral, não via em suas ações qualquer causa ou consequência, não via sequer as ações que ali tomaram lugar como suas. Diante de uma sucessão de indiferenciadas manifestações presentes, de equivalentes presentes sucedidos, permanecia indiferente, um espectador perante seu próprio corpo, um espectador perante o corpo alvejado do árabe, um espectador perante o mar, a praia e o sol, um espectador perante o sopro ardente e espesso do mar, como fora antes um espectador perante os beijos de Marie, o caixão de sua mãe, os gerânios no cemitério, o carro funerário que parecia um porta-canetas ou as rugas no rosto destruído de Pérez. Sem culpa, sem passado ou futuro, sem angústia ou melancolia, livre, indiferente e entediado espectador do mundo, cedia sempre aos impulsos e aos ânimos do momento, como cedeu seu corpo provocado pelos raios de sol, como cedeu seu dedo ao puxar o gatilho, durante o disparo que projetava o corpo do árabe ao chão, durante o disparo que destruía uma vida, deixando sob o sol um cadáver inerte que não lhe inspirava qualquer culpa.

Ele não havia disparado os tiros. Suas mãos selvagens e ferozes ali se moviam sem sua vontade, sob a titânica autoridade e violência do mar e do sol. Ofuscado e cego por

trás de uma cortina de lágrimas e de sal, movido pelo sopro ardente e espesso do mar, sob uma violenta chuva de fogo e luz viu o gatilho ceder, viu seu dedo pressionar o gatilho até o barulho seco e ensurdecedor; mais quatro vezes ainda viu suas mãos ferozes e enfurecidas pelo mar e pelo sol dispararem os tiros que ali matavam, indiferentes, o corpo do árabe desabado sobre o chão.

Nada disso lhe inspirava qualquer culpa. Aberto ao mundo, como uma marionete e à mercê das forças que o cercavam, via seu corpo se mover independente de sua vontade, via suas mãos moverem-se selvagens, via suas mãos furiosas agirem em meio ao silêncio, em meio ao mar, a praia e a luz ofuscante do sol, de onde suas ações surgiam tão inocentes e tão involuntárias.

Porque vive e experimenta o mundo e o tempo sempre no presente, sem passado e sem futuro, Meursault está sempre dominado pelas imediatas sensações do mundo, pelas sensações de um mundo sempre presente e sempre *presentificado* diante de seus olhos, diante de seus olhos sempre abertos e receptivos a todo e qualquer estímulo. Porque sua consciência não está senão no presente e no mais imediato presente, Meursault não tem escolha senão receber toda e qualquer sensação que o mundo imediatamente lhe oferece – tão *presentificado* e indiferenciado diante do mundo, Meursault sempre recebe todo e qualquer estímulo do mundo. Sempre dominado pelas imediatas e imediatamente presentes sensações do mundo, ele já não é mais mestre de si mesmo, suas reações ao mundo já não têm mais nenhum concurso de sua vontade – suas ações são inteiramente governadas pelos imediatos estímulos do

mundo, sejam estes quais forem. Sua vida, inteiramente governada pelas sensações do presente, é inteiramente governada pelo mundo e pelas sensações do mundo presente. Mais que dominado pelo mundo, Meursault está sempre *possuído* pelo mundo; sempre possuído pelas sensações do mundo, Meursault é o mundo. Segundo Brian T. Fitch: “De fato, é o mundo que entra nele na forma de sensações e pelo qual ele é possuído. Mais que ser-no-mundo, ele é o mundo”³².

O leitor constata logo de início a predominância das sensações na vida de Meursault. Sua vida é inteiramente governada pelas sensações. Ele as recebe passivamente – não por ser apenas meio consciente (pelo contrário, ele presta toda sua atenção a elas ao ponto de não ser senão consciência do calor do sol ou de uma luz ofuscante), mas no sentido de se entregar inteiramente a elas, ao ponto de não ser mais senhor de si mesmo e de suas reações (...) que se produzem sem qualquer participação de sua vontade (...)

A importância primordial da sensação está estritamente ligada à predominância do momento presente. Meursault vive exclusivamente no presente e para o presente.³³

Na praia, o dedo de Meursault puxou o gatilho do revólver sem qualquer concurso de sua vontade. Meursault não puxou o gatilho, “o gatilho cedeu”, o gatilho cedeu diante dos imediatos e inevitáveis estímulos do mundo. O gatilho cedeu ao estímulo do reflexo do sol na faca do árabe – que Meursault sentia como uma longa lâmina fulgurante que o atingia na testa. Tudo vacilou diante do estímulo do céu que

se abria em toda a sua extensão, deixando chover fogo. Seu corpo vacilou diante dos estímulos do mundo, seu dedo obedeceu aos estímulos do mundo que o cercava, fazendo com que o gatilho cedesse. Meursault não era mestre de si mesmo, não tinha qualquer controle de seu corpo. Observava suas próprias ações como um espectador distante, estranho e estrangeiro ao próprio corpo³⁴.

Meursault não era apenas um estrangeiro diante da sociedade que o cercava, Meursault era um estrangeiro diante de seu próprio corpo. Para quem nada faz nenhuma diferença, de onde todos os futuros são iguais e indiferentes, vive-se em um eterno imediato presente onde a vontade e o comando pertencem a uma força imprevisível, a uma força estranha e externa jamais conhecida em meio ao silêncio e ao nada, em meio a este silêncio e nada que sempre dominavam Meursault. Sempre dominado pelo que imediatamente acontecia, pelo que imediatamente lhe tocava, pelo sopro espesso do mar, pela luz do sol, pelo brilho da lâmina, pela violência furiosa de seu corpo e de suas mãos, Meursault nada via, nada era, ofuscado e silenciado pela força titânica do sol e do mar. Suas mãos eram, para ele, dois corpos selvagens e furiosos que ele não controlava, corpos independentes e estranhos diante dos quais era como um mero observador distante, um mero estrangeiro diante daquele corpo solar que o controlava.

Em 1936, já vivia na narrativa de Camus uma personagem chamada Mersault. Em **A Morte Feliz** (1936 – 1938), romance que antecipou e preparou toda a beleza magistral e madura de **O Estrangeiro** (1942), o protagonista é um Patrice Mersault, um esboço do Meursault de O

Estrangeiro. No segundo capítulo da segunda parte de **A Morte Feliz**, ele fala sobre suas mãos:

No trem que o levava para o norte, Mersault examinava as mãos. (...) suas mãos, animais vivos e ferozes sobre os joelhos, atraíam sua atenção. Uma, a esquerda, era longa e flexível; a outra, musculosa e cheia de nós. Ele as reconhecia, reconhecia-as e, ao mesmo tempo, sentia-as distintas, como capazes de ações em que sua vontade não interviesse. Uma delas veio encostar-se à testa para servir de obstáculo à febre que lhe palpitava as têmporas. A outra deslizou ao longo do paletó para pegar um cigarro no bolso (...) Voltando para os joelhos, as mãos se entregaram e, com as palmas em forma de taça, ofereceram a Mersault a imagem de sua vida, voltada para a indiferença e oferecendo-se a quem a quisesse pegar.³⁵

Em **O Estrangeiro**, Meursault não sentia qualquer culpa diante das ações de um corpo que não via como seu, de um corpo pleno e aberto às influências do mundo indiferente, às influências do sol e mar indiferentes, como ele, ao bem e ao mal; indiferentes, como ele, à moral e ao julgamento dos homens.

Em **O Estrangeiro**, após o assassinato do árabe, Meursault é preso e, mais tarde, levado diante de um juiz de instrução que o questiona sobre o que aconteceu naquele dia na praia. Meursault responde a todas as perguntas de bom grado (ainda que tivesse o direito de ficar em silêncio). Ao fim do interrogatório:

(...) O juiz levantou-se, então, como se quisesse me indicar que o interrogatório acabara. Perguntou-me apenas (...) se estava arrependido do meu ato. Meditei e disse, mais do que verdadeiro arrependimento, sentia um certo tédio. Tive a impressão de que não me compreendia.³⁶

Não se arrependia, não sentia culpa. Era um mero espectador de sua própria vida e de seus próprios atos. Via os eventos e manifestações do mundo, na sucessão de instantes de sua vida, sem angústias, seu olhar sempre focado no presente, espectador indiferente diante dos terrores e prazeres que a vida lhe trazia. Ao ser conduzido para seu julgamento:

Os guardas disseram-me que tínhamos de esperar pelos juízes e um deles me ofereceu um cigarro, que recusei. Perguntou-me depois se estava nervoso. Respondi que não. E, em certo sentido, chegava a me interessar em assistir a um julgamento. Nunca tivera essa oportunidade em toda a minha vida.³⁷

Durante o julgamento, Meursault é interrogado pelo promotor que, depois de interrogá-lo, dirige-se ao júri:

– Chegou a mostrar remorsos? Nunca, senhores. Nem uma só vez no decurso do sumário de culpa este homem pareceu abalar-se com seu crime abominável. – Nesse momento, voltou-se para mim e apontou-me com o dedo, continuando a fulminar-me sem que, na realidade, eu compreendesse muito bem por quê.

Não posso deixar de reconhecer, sem dúvida, que ele tinha razão. Não me arrependia muito do meu ato. (...) Gostaria de tentar explicar-lhe cordialmente, quase com afeição, que nunca conseguira arrepender-me verdadeiramente de nada. Estava sempre dominado pelo que ia acontecer, por hoje ou por amanhã.³⁸

“Estava sempre dominado pelo que ia acontecer” – como podemos entender esta frase? À luz dos trechos que analisamos anteriormente, no curso deste ensaio, entendemos Meursault, enquanto sempre dominado pelo que ia acontecer, sempre dominado pelo que *imediatamente acontece*, pelos dados imediatos fornecidos pelo mundo, pelas pulsões provocadas pela luz do sol, pelo calor do momento. Suas ações, na praia, transcorreram como as reações de um corpo aos estímulos e manifestações presentes, como as reações de um corpo dominado pelo que ia acontecer, de um corpo sempre dominado pelo que *imediatamente acontece*, alheio a passado ou futuro, um corpo livre, livre de culpa e livre de juízos morais. Não deriva de suas ações qualquer causa ou consequência, age e vive como se não pensasse, sua razão jamais vai além do imediato momento. Não se sente culpado, portanto, e nem sequer poderia.

Ainda durante o julgamento:

(...) Levantei-me e como estava com vontade de falar disse, aliás um pouco ao acaso, que não tinha tido intenção de matar o árabe. O presidente respondeu que isto era uma afirmação, que até então não tinha entendido muito bem o meu sistema de defesa e que gostaria, antes de ouvir o

meu advogado, que eu especificasse os motivos que inspiraram o meu ato. Disse rapidamente, misturando um pouco as palavras e consciente do meu ridículo, que fora por causa do sol. Houve risos na sala.³⁹

Onde todos os instantes se equivaliam, indiferenciados, ao mesmo *absurdo*, ao mesmo sol que, incidindo sobre seus olhos, levou seu dedo a apertar o gatilho, também a morte adquire igual valor, algo tão imediatamente irreal quanto todas as outras manifestações absurdas que ocuparam a sua vida.

Meursault é condenado pelo júri à morte. Em sua cela, onde aguarda sua execução, entra um capelão, que o interroga sobre suas crenças e aspirações religiosas, querendo que ele se arrependa de seus “pecados”. Meursault responde, impaciente, que não acredita em Deus e que não tem qualquer esperança em uma vida futura, diante da inevitabilidade de sua execução. Mas o capelão insiste, obstinado em convertê-lo ao credo cristão. Por fim:

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. 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. (...) Nada, nada tinha importância e eu sabia bem por quê. (...) Do fundo do meu futuro, durante toda esta vida absurda que eu levava, subira até mim, através dos anos que ainda não tinham chegado, um sopro obscuro, e esse sopro igualava,

à sua passagem, tudo o que me haviam proposto nos anos, não mais reais, que eu vivia. Que me importavam a morte dos outros, o amor de uma mãe, que me importavam o seu Deus, as vidas que as pessoas escolhem, os destinos que as pessoas elegem (...) ⁴⁰

O “sopro obscuro da morte” ali se igualava, indiferenciado, a tudo o que lhe haviam proposto os anos. A morte era ali mais uma manifestação indiferenciada sobre o mundo, um sopro obscuro que se igualava a todas as outras caricaturas que permearam seu cotidiano, assim como o caixão de sua mãe, ao ser enterrado, revestia-se da mesma importância que a imagem dos gerânios no cemitério, das rugas no rosto de Pérez, do carro funerário que parecia um porta-canetas – nada importava, onde todas as manifestações se equivaliam a imagens indiferenciadas de um eterno presente, observado como que de longe por um espectador entediado, indiferente e esvaziado, um estrangeiro diante de um mundo que não lhe pertencia. Mas este mundo era como ele, indiferente, alheio e ao mesmo tempo gratuito e terno, como foi indiferente, gratuito e terno também Meursault, em seus instantes finais, logo antes de ser conduzido à sua execução:

(...) eu me senti pronto a reviver tudo. Como se esta grande cólera me tivesse purificado do mal, esvaziado de esperança, diante desta noite carregada de sinais e de estrelas, eu me abria pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Por senti-lo tão parecido comigo, tão fraternal, enfim, senti que tinha sido feliz e que ainda o era. Para

que tudo se consumasse, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muitos espectadores no dia da minha execução e que me recebessem com gritos de ódio.⁴¹

Mas o que significa, aqui, abrir-se à terna indiferença do mundo? Diante da morte, o sereníssimo e esvaziado Meursault entregou-se ao seu fim com a mesma ternura com que viveu, com a mesma indiferente e livre alegria que o fez atravessar o mundo como inocente e distante espectador – um espectador diante de seu próprio julgamento, um espectador diante do assassinato do árabe, um espectador diante dos imprevisíveis afetos e paixões de seu próprio corpo, um corpo que tudo iguala e tudo igualou em um puríssimo e incorruptível, eterno presente solar. Diante do futuro, diante de toda escolha, diante de todos os muitos futuros possíveis, nada fazia nenhuma diferença, todos os futuros eram iguais, todos os possíveis eram iguais, todos indiferentes e indiferentemente afirmados por seu corpo plenamente *presentificado*, plenamente presente, plenamente lúcido. Diante da morte inevitável, sentia que havia sido feliz e que ainda era feliz. Mesmo prestes a morrer, mesmo prestes a ser decapitado em praça pública, era ainda feliz!

Aberto à terna indiferença do mundo, Meursault, inocente, lúcido e puro, afirmava incondicionalmente o imediato mundo presente fosse este qual fosse, afirmava incondicionalmente o mundo sempre igual, este mundo que sentia tão parecido consigo, este mundo que não ressentia, este mundo que experimentava como um igual a si mesmo, este mundo que a ele se oferecia com luminosa, solar e terna igualdade: na alegria bem como na tristeza, no êxito e no

fracasso, no êxtase ou na dor, na morte tão bem como na vida. Prestes a ser executado, era ainda feliz, indiferente ao futuro, indiferente ao bem como ao mal. Sereníssimo, sentia que era feliz e sentia que havia sempre sido feliz. Indiferente à indiferença do mundo, não ressentia a crueldade com que seria tratado – a crueldade de sua sentença não o revoltava. Indiferente, igualava-se a este mundo que sentia tão parecido consigo, tão terno, tão indiferente – indiferente como ele! Abria-se ao mundo, afirmava o mundo incondicionalmente no prazer e no terror, no bem e no mal, na vida e na morte. Por isso, mesmo diante de sua morte era ainda feliz, sereníssimo e puro, livre de qualquer revolta ou ressentimento, fraternalmente aberto e entregue ao futuro e ao destino, entregue ao futuro e ao destino deste imediato mundo que fraternalmente amava, fosse este qual fosse. Em tal incondicional afirmação do futuro, em tal incondicional afirmação de todo imediato presente, fosse este qual fosse, o indiferente Meursault abria-se à terna indiferença do mundo; em tal incondicional afirmação do imediato presente, amava e afirmava fraternalmente o mundo e o destino.

Onde todas as experiências são igualmente esvaziadas de todo sentido, “o absurdo mostra (...) que todas as experiências são indiferentes”⁴², o absurdo mostra que todas as experiências *possíveis* são indiferentes, que todos os futuros possíveis têm igual valor. Por isso o *homem absurdo* afirma o destino incondicionalmente: se todas as experiências são indiferentes, então todas as experiências *possíveis* são igualmente indiferentes, e todos os futuros possíveis têm igual valor. Assim todos os destinos possíveis têm igual valor, e todos são igualmente afirmados, incondicionalmente.

Enquanto afirma todos os destinos possíveis, o *homem absurdo* não pode fazer outra coisa senão *viver* todas as experiências possíveis. Radicalmente aberto ao mundo, seu destino é esgotar todas as experiências do mundo e com elas esgotar a si mesmo, num destino que lhe é forçosamente fatal. Onde tudo é afirmado, onde todas as experiências são igualmente afirmadas e esgotadas, enquanto tudo esgota, o *homem absurdo* não pode senão caminhar para o inevitável esgotamento total. “O homem absurdo não pode fazer outra coisa senão esgotar tudo e se esgotar”⁴³, enquanto ama e afirma o destino incondicionalmente. O *homem absurdo* é “(...) esse indivíduo que quer obter tudo e viver tudo”⁴⁴, e por querer igualmente tudo, quer como se não quisesse, em sereníssima paixão e indiferença. E enquanto vive tudo, afirma tudo, afirma e esgota todos os destinos possíveis, ao viver e esgotar todas as experiências possíveis. “Esgota seu número e, com elas, suas possibilidades de vida.”⁴⁵

Tal apaixonada e indiferente, incondicional afirmação do destino vemos também no Mersault de **A Morte Feliz**. Em conversa com o inválido e moribundo Zagreus, Mersault lhe diz:

(...) se eu tivesse força e paciência suficientes (...) Sei bem até que ponto da vida chegaria. Não faria de minha vida uma experiência. Eu seria a experiência de minha vida... Sim, sei bem que paixão me invadiria com toda a sua força. (...) Hoje compreendi que agir, amar, sofrer, tudo isso é realmente viver, mas viver na medida em que se é lúcido e se aceita o destino, como o reflexo único de um arco-íris de alegrias e de paixões que é igual para todos.⁴⁶

Para quem aceita e ama o destino, agir, amar e sofrer, tudo isso é viver. Quem aceita e ama o destino vive num reflexo único e indiferenciado de um mundo indiferente, um mundo que tudo iguala, que tudo oferece na alegria ou na dor, para o qual alegria e sofrimento são indiferentes. Para quem aceita e ama o destino, alegria e sofrimento são indiferentes – pois tudo isso é viver. Tudo isso é viver para quem faz de si mesmo a experiência de sua vida, aberto e igualado à experiência e à indiferença da vida e do mundo, iluminado pelo reflexo *único* de um arco-íris de alegrias e de paixões que é igual para todos: indiferenciado, igualado e unificado no eterno e imediato presente solar de onde todos experimentamos a vida, sempre agora.

Neste primeiro capítulo, a partir da interpretação que Sartre fez de **O Estrangeiro** em **L'homme et les Choses**, encontramos o conceito camusiano de *eterno presente*. Com o concurso de Brian T. Fitch, fizemos uma primeira demonstração do conceito de *eterno presente*: Meursault, sempre dominado pelas imediatas sensações do mundo, vive exclusivamente no presente, sempre imediatamente *aqui e agora*. Com esta primeira análise do conceito de *eterno presente*, fizemos um breve esboço dos conceitos correlatos de *absurdo*, *terna indiferença* e *amor ao destino*. Para compreendê-los melhor, entretanto, devemos nos aprofundar mais na obra de Camus. No próximo capítulo, a *terna indiferença* e o *amor ao destino* do protagonista de **O Estrangeiro** serão analisados a partir do *amor e abertura ao mundo* do protagonista de **A Morte Feliz**.

II – A Filosofia de Camus em **A Morte Feliz**

Em **O Estrangeiro**, identificamos o eterno presente, a terna indiferença e o amor ao destino como conceitos centrais. O Meursault de **O Estrangeiro** amava o destino, mesmo quando o destino lhe impunha o que o mundo tinha de pior. Mesmo no dia de sua execução em praça pública, amava o destino, porque amava o mundo. Diante de uma noite carregada de estrelas, entregava-se ao seu destino, amava o seu destino ao abrir-se à terna indiferença do mundo. Amar o destino é amar o mundo, amar o destino é abrir-se ao mundo. Por trás destes três conceitos que identificamos como centrais em **O Estrangeiro** – o eterno presente, a terna indiferença e o amor ao destino –, estão os conceitos de amor e abertura ao mundo, os conceitos centrais de **A Morte Feliz**, romance que, em muitos aspectos, esboça, antecipa e prepara toda a beleza madura de **O Estrangeiro**. No amor e abertura ao mundo do Meursault de **A Morte Feliz**, vemos a matriz da terna e sereníssima indiferença do Meursault de **O Estrangeiro**, de seu amor ao destino e da lucidez de seu olhar eternamente focado no presente, sempre receptivo ao que o mundo imediatamente lhe oferecia, fosse isto o que fosse. O Meursault de **O Estrangeiro** amava o destino, abria-se ao destino; aceitava, terno e indiferente, o que quer que o destino lhe trouxesse: a morte de sua mãe, o amor de Marie, o assassinato do árabe (que foi, para ele, como um acidente), a prisão e a morte. Em **O Estrangeiro**, o destino é a temática central, na narrativa em torno dos conceitos centrais de eterno presente, terna indiferença e amor ao destino – é na postura de Meursault diante do destino que a narrativa se

desenvolve e ganha sua cor. Em **A Morte Feliz**, a temática central é o mundo e a natureza – a narrativa se desenvolve a partir da postura do protagonista diante do mundo e da natureza e, como demonstraremos neste capítulo, em torno dos conceitos centrais de amor ao mundo e abertura ao mundo.

A narrativa de **A Morte Feliz** descreve o caminho de Mersault para a conquista da felicidade – todo o romance é uma imagem para seu percurso em direção à realização de sua grande vontade de felicidade, uma grande vontade de felicidade que era, para ele, uma espécie de enorme consciência sempre presente. Da negação de seu espírito, esvaziado e indiferenciado em um eterno e vasto presente, eternamente *presentificado* e indiferenciado diante do mundo, afirmava radicalmente o mundo, a vida e o destino, sempre aberto e pronto para acolher o que quer que o destino imediatamente lhe oferecesse. Afirmava a vida e o destino incondicionalmente – se tivesse que recomeçar a vida, recomeçaria a vida exatamente da mesma forma, viveria a vida exatamente da mesma forma, em tudo o que ela lhe trouxe de lágrimas e de sol, na alegria e no seu oposto. Não se arrependia de nada. Não tinha, diante do mundo e da vida, qualquer culpa ou qualquer ressentimento, porque amava o mundo e a vida incondicionalmente, afirmava o mundo e a vida incondicionalmente, na alegria e no seu oposto, igualmente nas lágrimas e no sol. Por isso era feliz: porque afirmava a vida e o destino incondicionalmente, sem culpa e sem ressentimento, sempre aberto ao que quer que o mundo ternamente lhe oferecesse. “Sem rancor nem ódio, não conhecia o remorso.”⁴⁷

No quarto capítulo da segunda parte, Catherine pergunta a Mersault se ele é realmente feliz. Ele responde:

O erro, minha pequena Catherine, é acreditar que é preciso escolher, que é preciso fazer aquilo que se quer e que existem condições para a felicidade. A única coisa que conta, sabe, é a vontade de felicidade, uma espécie de enorme consciência sempre presente. O resto, mulheres, obras de arte ou sucessos mundanos, são apenas pretextos. É uma tela em branco que aguarda nossos bordados. (...)

O que me interessa é uma certa qualidade de felicidade. Só posso desfrutar a felicidade no combate tenaz que ela trava com o seu oposto. Você me pergunta se sou feliz. Catherine! Conhece a célebre frase: 'Se tivesse que recomeçar a vida...' Pois bem, eu a recomeçaria exatamente da mesma forma. (...)

(...)

(...) Se sou feliz, é graças a minha má consciência. Eu tinha necessidade de partir e de conquistar esta solidão na qual pude confrontar dentro de mim tudo o que havia para ser confrontado, o que era sol e o que eram lágrimas... Sim, sou humanamente feliz.⁴⁸

Aqui estamos diante do mesmo Meursault de **O Estrangeiro**, do mesmo Meursault que, prestes a ser executado em praça pública, diante de uma noite carregada de estrelas, sentia-se pronto a reviver tudo. Diante de sua morte, sentia que tinha sido feliz e que ainda o era. Mesmo diante da morte e do fim, não tinha para com a vida e o mundo qualquer ressentimento. Estava pronto a reviver tudo, recomeçaria a

vida exatamente da mesma forma, viveria a vida de novo exatamente da mesma forma, nas lágrimas tão bem quanto no sol. Não tinha qualquer ressentimento diante da sociedade e do mundo que o haviam condenado à morte em praça pública – era indiferente diante do mundo, indiferente diante do mundo que o conduzia para a decapitação e para a morte. Sentia o mundo fraternal e parecido consigo. Aberto ao mundo, estava aberto ao destino; amava o destino em toda sua terna indiferença. Não tinha, diante do destino e do mundo, quaisquer esperanças⁴⁹, qualquer desejo. Humilhava-se, apaixonado, diante da terna indiferença do mundo e do destino, silenciava-se, esvaziava-se e encontrava, por fim, o horizonte de uma morte fraternal e feliz. Tudo resumia-se em saber humilhar-se, em saber harmonizar o coração ao ritmo dos dias, do destino e do mundo. Tudo resumia-se em ternamente deixar que o mundo impusesse seu caminho e seu curso, em vez de tentar obrigá-lo a seguir a curva de nossa esperança.⁵⁰ Serenamente, sereníssimo e esvaziado, mergulhado e sublimado em um grande silêncio interior, integrava-se ao mundo então, como já integrado e entregue ao mundo estava o mesmo Patrice Mersault de **A Morte Feliz**.

Para Mersault, “o erro (...) é acreditar que é preciso escolher, que é preciso fazer aquilo que se quer e que existem condições para a felicidade”⁵¹. Na Filosofia camusiana, o destino que se vive não é um destino que se escolhe. O destino que se vive é um destino que se vive inevitavelmente, um destino que se afirma inevitavelmente e incondicionalmente. Onde “o absurdo mostra (...) que todas as experiências são indiferentes”⁵², todas as experiências são iguais, todas as experiências *possíveis* são iguais, todas as experiências

possíveis são afirmadas igualmente, todos os destinos possíveis são vividos e afirmados inevitavelmente, incondicionalmente. Mersault / Meursault não pensa, não duvida, não escolhe, não hesita – Mersault / Meursault vive e afirma o destino incondicionalmente. Em **O Averso e o Direito**, Camus escreve: “(...) não quero escolher, não gosto que se escolha”⁵³. A liberdade do *homem absurdo* é uma liberdade sem escolha, uma liberdade esmagadora e inevitável. Onde todas as experiências são indiferentes, todos os destinos possíveis são iguais, todos os destinos possíveis são igualmente escolhidos porque indiferentemente afirmados e vividos. E onde todos os destinos possíveis são escolhidos, não há escolha – a miséria e a felicidade que trazem são igualmente inevitáveis. Na Filosofia camusiana, “viver uma experiência, um destino, é aceitá-lo plenamente”⁵⁴. Para Camus: “O homem não escolhe. O absurdo e o acréscimo de vida que comporta *não dependem (...) da vontade do homem (...)* trata-se apenas de uma questão de sorte. É preciso saber aceitá-la”⁵⁵. Em meio ao absurdo de um mundo indiferente e que nos cerca por completo, diante de um destino fatal, fatal igualmente na riqueza e na miséria, diante do destino sempre inevitável, é preciso saber aceitá-lo, é preciso saber amá-lo: “O coração humano tem uma odiosa tendência a só chamar de destino aquilo que o esmaga. Mas a felicidade também, à sua maneira, carece de razão, porque é inevitável”⁵⁶.

Também a felicidade, diante do absurdo, carece de razão, dispensa justificativa: legítima ou não, desejada ou não, escolhida ou não, a felicidade é inevitável – o destino é inevitável, fatal na alegria tanto quanto na tristeza. Por isso o homem não pode escolher. O homem nada pode diante do

mundo absurdo que o humilha por completo, o *homem absurdo* nada pode diante do mundo indiferente, que humilha sua razão e o reduz à passividade indefesa de uma *pedra*: imóvel e indefeso diante do destino inevitável, seja este qual for, na riqueza ou na miséria. Para o *homem absurdo*, para o homem humilhado que nada pode, não há destino *possível* porque não há destino que não seja inevitável, não há destino que não seja efetivamente vivido; não há escolha – a existência não é escolhida, e não há existência que não seja inevitável e necessária. Toda experiência e toda a vida é assim inevitavelmente afirmada na miséria tão bem como na riqueza, e a Filosofia do Absurdo, que poderia parecer uma filosofia do pessimismo e do desespero, mostra-se no entanto como a Filosofia de um otimismo contagiante, um otimismo sem esperanças, sem amanhã e sem futuro, um otimismo sereno, eternamente focado no presente, voltado para a mais radical e terna indiferença diante do mundo sempre imprevisível e absurdo. Diante do destino sempre inevitável, diante do destino necessário, é preciso saber aceitá-lo, é preciso saber amá-lo. Nas palavras de Nietzsche, o filósofo mais citado por Camus em sua obra teórica: “(...) nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, (...) mas *amá-lo...*”⁵⁷.

O conceito nietzschiano de *amor fati* soa aqui em uníssono com os conceitos camusianos de *amor ao destino* e *terna indiferença*: “nada querer diferente” no passado ou no futuro, quando se ama o necessário, quando se ama o destino em terna e incondicional *indiferença*.

Como o Meursault de **O Estrangeiro** que, indiferente ao destino, entrega-se à sua execução em praça pública inteiramente aberto à terna indiferença do mundo, também o Mersault de **A Morte Feliz** se abre e se *indiferencia* diante do mundo. A narrativa de **A Morte Feliz** descreve o caminho de Mersault para a conquista da felicidade, um caminho que percorre justamente nesta indiferente e terna abertura ao mundo, integrando-se ao mundo e à natureza, *tornando-se* mundo e natureza.

Em **A Morte Feliz**, todas as personagens são o mundo. Aparecem quando aparecem, aparecem plenas e ricas com as cores do mundo que as cercam, como se o mundo e as personagens que o ocupam fossem um e o mesmo. As personagens de **A Morte Feliz** são descritas com as cores do mundo que as cercam: misturam-se com os arredores, com os cheiros e formas à sua volta. Cada personagem é caracterizada por um tema do mundo, por uma imagem do universo ou da natureza. O protagonista, Patrice Mersault⁵⁸, está quase sempre cercado de mar e de sol. Tem o mar no nome e o sol no coração, vive em íntima união e harmonia com o mar e os movimentos do sol. Vive como um estrangeiro mesmo em seu país natal, alheio à moral, alheio ao senso comum e aos costumes, alheio à sociedade dos seres humanos – sua pátria é o mar e o sol. No essencial, o Mersault de **A Morte Feliz** é o mesmo Meursault de **O Estrangeiro**, o mesmo Meursault que matou o árabe por causa do sol, na praia, à beira do mar. Aberto ao mundo, ele é o mundo, ele é o mar e o sol. Mersault / Meursault simboliza a indiferenciada união e unidade do homem com a terra e com o mundo, concebida por Camus já em **Noces**⁵⁹, uma unidade que se exprime em termos de sol e de mar:

Sentir seus laços com uma terra (...) saber que este é um lugar onde o coração encontrará sempre seu acordo, eis aí certezas suficientes para uma única vida de um homem. (...) ‘Sim, é lá que devemos regressar’. Esta união (...), o que há de estranho em encontrá-la sobre a terra? A Unidade aqui se exprime em termos de sol e de mar.⁶⁰

Mersault, unido ao mundo, afirma incondicionalmente o mundo e o destino, afirma incondicionalmente a vida no que ela tem de melhor e de pior. É solidário ao mundo mesmo no mal, na morte e no terror; é solidário à terra mesmo no que ela tem de mais sujo e imundo:

(...) o dia abria-se sobre a longa planície da Silésia, sem uma árvore, pegajosa de lama, sob um céu encoberto e inchado de chuva. (...) Gostaria de ter-se deitado naquela lama, de ter entrado na terra por aquele banho de barro e, erguido sobre a planície sem limite, coberto de lama e os braços abertos diante do céu de esponja e de fuligem, como que diante do símbolo desesperador e esplêndido da vida, gostaria de afirmar sua solidariedade com o mundo naquilo que tinha de mais repugnante e de declarar-se cúmplice da vida até sua ingratidão e imundície.⁶¹

Porque é solidário ao mundo mesmo naquilo que o mundo tem de mais repugnante, Mersault ama o mundo incondicionalmente – seu corpo está radicalmente aberto à vida e ao mundo: “Tão poroso e atento a cada sinal do mundo, Mersault sentiu a fenda profunda que o abria para a vida”⁶².

No quarto capítulo da segunda parte, encontramos Mersault sozinho diante do mundo, aberto e indiferenciado em meio ao mar e sob o sol, numa imagem sublime que o descreve pleno e inteiro, e que termina por revelar, numa síntese, o coração e a idéia central da Filosofia de Camus em **A Morte Feliz**:

(...) no automóvel que o conduzia de volta ao Chénoua, Mersault sentia (...) um grande silêncio interior. (...) Agora dirigia em alta velocidade, decidido a aproveitar o impulso para instalar-se numa vida que de agora em diante não lhe exigiria mais esforços e para harmonizar sua respiração com o ritmo profundo do tempo e da vida.

No dia seguinte, levantou-se cedo e desceu até o mar. O dia clareava em todo o seu esplendor e a manhã estava cheia de roçar de asas e de piar de pássaros. Mas o sol mal aflorava a curva do horizonte, e quando Mersault entrou na água ainda sem brilho pareceu-lhe que nadava numa noite indecisa, até que, com o erguer do sol, ele mergulhou os braços em ondas de ouro vermelho e gelado. (...) Sentiu o corpo alerta e receptivo a tudo. Nas manhãs que se seguiram, desceu um pouco antes do nascer do sol. E esse primeiro gesto comandava o resto do dia. (...) Às vezes, depois do almoço, caminhava ao longo da praia até as ruínas da outra ponta. Deitava-se no meio dos absintos e, com a mão pousada no calor de uma pedra, abria os olhos e o coração à grandeza insustentável daquele céu transbordante de calor. Ele harmonizava as pulsações de seu sangue com o ritmo violento do sol das duas horas da tarde (...) Voltava cedo para casa e deitava-se. Nessa corrida de um sol a outro sol (...) sentia que o

tempo lhe pertencia e que nesse curto instante em que o mar passava de vermelho a verde cada segundo constituía para ele algo de eterno. Assim como não concebia uma felicidade sobre-humana, também não conseguia conceber uma eternidade além da curva dos dias. A felicidade era humana e a eternidade quotidiana. Tudo resumia-se em saber humilhar-se, harmonizar o coração ao ritmo dos dias em vez de obrigá-los a seguir a curva de nossa esperança.⁶³

De um grande silêncio interior, harmonizava sua respiração com o ritmo profundo do tempo e da vida, aberto ao mundo e à vida. Sentia o corpo alerta e receptivo a tudo, poroso e atento a cada sinal do mundo e da vida, aberto ao mundo e à vida. Abria os olhos e o coração à grandeza insustentável do céu, harmonizava as pulsações de seu sangue com o ritmo violento do sol. A abertura de seus olhos é tão grande quanto o céu, sua pele porosa é receptiva a terra, seu coração é o sol, o ritmo de sua respiração é como o ritmo profundo do tempo, o ritmo profundo da vida e do mundo. Sentia que o tempo lhe pertencia. Indiferente e indiferenciado diante do mundo, unido e igualado ao mundo e ao que quer que o mundo imediatamente lhe oferecesse, com seu corpo petrificado em um eterno presente que reunia em um só tempo todo o universo ao seu redor, cada segundo constituía para ele algo de eterno, cada instante de sua vida compreendia todo o vasto mundo à sua volta. Esvaziado e silenciado, inteiramente oco, poroso e aberto diante do mundo, ele nada era senão um pequenino corpo desumanizado e inerte, infinitamente humilhado em meio ao vasto universo que o cercava e que o preenchia por inteiro. Não tinha qualquer

esperança, qualquer desejo diante do mundo e do destino. Nada queria, nada pensava, contido e absorto no morto e infinito silêncio de cada eterno instante, de cada eternidade infinitamente presente. Eis a imagem central de **A Morte Feliz**: a desumanização, humilhação e integração do homem aberto ao mundo, sua desumanização fatal, sua apaixonada morte e integração no interior e íntimo da terra que o abraça e o envolve por inteiro. A morte feliz está em desumanizar-se e tornar-se coisa, tornar-se “pedra”, integrar-se ao mundo e à natureza.

O mesmo escreve Pierre Nguyen-Van-Huy no seu **La Métaphysique du bonheur chez Albert Camus**:

(...) Meursault (...) empreende um esforço metódico de desumanização (...) de se integrar com a terra em busca de um acordo e de uma união (...). Este esforço de desumanização é assim paralelo a um esforço de integração com a Natureza ou antes um esforço de ‘cosmisação’ (...). Meursault nega o homem para afirmar o mundo.⁶⁴

E ainda o mesmo lemos no **Albert Camus: philosophie et littérature**, de Étienne Barilier:

Se unir tão intimamente à natureza inumana, não é se identificar com ela, ou seja, tornar a si mesmo ‘inumano’? Sim, é a este resultado que Camus parece chegar.

(...)

(...) Camus pretende se negar como indivíduo, mas também como consciência (...).

(...) o homem, por se abrir com todos os seus sentidos à presença violenta do inanimado, se vê

por isto entorpecido, invadido, submerso. A união extática se faz negra e esterilizante; o consentimento ao mundo se torna consentimento ao nada. (...) O que há de espantoso, posto que a beleza, presente absoluto de uma luz sem consciência, se assemelha a alguma admirável voz sem linguagem?

(...)

(...) Ao olhá-la verdadeiramente, a própria luz é negra. (...) Não é pois surpreendente que, já para o herói de *A Morte Feliz*, a união final ao mundo coincida justamente com a morte (...).⁶⁵

Sobre **Noces**, Brian T. Fitch escreveu:

Os ensaios publicados em 1938 sob o título de *Núpcias* mostram o homem antes de tudo em harmonia com o mundo; o próprio título simboliza esta união (...)

(...)

O ideal do narrador é estar inteira e constantemente acessível a tudo o que o cerca, e reduzir, senão eliminar completamente, a distância que o separa do mundo (...)

(...)

Ele não vive senão para a sensação presente e no momento em que ela está presente (...)

(...)

Pouco a pouco ele se assimila ao seu meio natural até tornar-se parte dele irremediavelmente. Os elementos naturais, o vento e o sol, são responsáveis por esta transformação, e o moldam à imagem de tudo o que o cerca (...)

(...)

No final, ele perdeu completamente sua identidade humana. (...) ele não apenas já não

está mais separado destas sensações pelo ato de consciência, ou seja ele agora é suas sensações, mas ele acabou por se identificar com seu próprio objeto. É como se ele fosse ele mesmo o sol (...) e o vento que lava toda a superfície de sua pele.⁶⁶

A Morte Feliz é um desenvolvimento dos ensaios de **Noces**, que descrevem as núpcias do homem com a terra e com o mundo. Nesta união com o mundo, o espírito não é nada, nosso espírito racional e humano não é nada. Entregues ao mundo inumano e absurdo, nada faz mais nenhum sentido, nossa razão e nosso espírito desumanizados no envolvente abraço da terra que degenera nossas carnes até o osso, no abraço fatal que ternamente nos envolve e nos aniquila sem cólera:

O mundo é belo (...). A grande verdade que ele me ensinava pacientemente, é que o espírito não é nada (...) E que a pedra aquecida pelo sol, ou o cipreste que o céu testemunha crescer, demarcam o único universo em que 'ter razão' faz algum sentido: a natureza sem homens. E este mundo me aniquila. Ele me carrega até o final. Ele me nega sem cólera.⁶⁷

Nas núpcias de sua apaixonada união e abertura ao mundo, o homem se desumaniza e se integra à natureza sem homens, onde o espírito não é nada, e onde seu espírito é radicalmente humilhado e silenciado, enquanto torna-se coisa entre as coisas, corpo desumanizado entre os corpos inanimados no interior e na intimidade da terra que o aniquila ternamente e sem cólera, soterrado e envolvido na paz e na

“verdade dos mundos imóveis”⁶⁸. Este homem é o Mersault de **A Morte Feliz**.

Em **A Morte Feliz**, pela humilhação e desumanização de si mesmo, Mersault abria-se ao mundo, entregava-se à íntima indiferença de todas as coisas e tornava-se ele próprio indiferente, igualado ao vasto mundo que o cercava. Esvaziado, reduzia-se a um mínimo, pequenina “pedra entre as pedras”⁶⁹, desumanizado em meio à terra e ao mundo. Nada desejava, nada queria, nada pensava – ao abrir-se diante do mundo, alcançava sua verdade e seu amor extremos, seu corpo desumanizado, seu espírito negado em um grande silêncio interior, no grande silêncio que resumia em seu corpo a voz muda do mundo que o cercava e o preenchia por inteiro. Nada desejava, nada queria, nada pensava – seu espírito era radicalmente negado diante do silêncio envolvente de sua morte no interior e na intimidade da terra. “Naquele ponto em que o espírito nega o espírito, ele alcançava sua verdade e com ela sua glória e seu amor extremos”⁷⁰.

Onde seu espírito era negado pelo espírito, silenciado tornava-se mudo, tornava-se mundo, tornava-se pleno de mar, sol e luz. Na “*ininteligência*”⁷¹, na negação de sua inteligência e de seu espírito, na negação de sua razão humana, pequenina pedra indiferente e desumana em meio à vastidão, integrava-se em seu matrimônio com a terra acolhedora e envolvente. Na negação de sua humanidade e inteligência, abria-se e unia-se à terra e à natureza, horizonte de suavidade e silêncio aniquilador. *Ininteligente*, serenamente esvaziado e silenciado, encontrava a felicidade na negação de sua inteligência e de sua humanidade. Em **A Morte Feliz**, Camus escreve:

Da mesma forma que na arte é necessário saber parar, pois chega sempre o momento em que uma escultura não deve ser mais tocada e que para isso uma vontade de ininteligência [grifo nosso] serve melhor ao artista que os mais amplos recursos da clarividência, assim também é necessário um mínimo de ininteligência [grifo nosso] para se conseguir uma existência feliz.⁷²

Ininteligente e esvaziado, na negação de sua inteligência humana Mersault havia se tornado feliz, um corpo morto e desumanizado no envolvente silêncio da natureza e do mundo que o cercava, como uma pequenina pedra entre outras pedras, abraçado e envolvido no interior da terra. Sua felicidade vinha de sua profunda comunhão com o silêncio do mundo e da terra.

Indiferente a tudo e a si próprio⁷³, Mersault era igual a tudo, igual a si próprio, igual ao mundo, aberto e indiferenciado diante do mundo. Sua vida lhe parecia distante, ele próprio distante diante de si mesmo, um estrangeiro diante de seu próprio corpo, diante de seu corpo exteriorizado e unificado ao mundo exterior, abandonado no interior do mundo e da terra. Seu corpo tornava-se então como uma pequenina pedra entre as pedras, como o cadáver de um homem desumanizado e fraternalmente envolvido na paz e na “verdade dos mundos imóveis”⁷⁴: “(...) sentia seu corpo, mas com a mesma consciência exterior que (...) o cheiro de sal e maresia que vinha do mar”⁷⁵.

Seu corpo era sentido com uma consciência exterior. No êxtase e terror de sua abertura ao mundo, seu corpo tornava-se o mundo, tornava-se exterior como o mar e o

cheiro de maresia que vinha do mar – Mersault tornava-se exterior a si próprio. Exteriorizava-se diante de si mesmo e via a si mesmo com a mesma consciência exterior com que via o mundo – ele próprio o mundo, silenciado, integrado e envolvido na vasta paz da terra que o cercava, envolvido na vasta paz da terra como uma pequenina pedra desumanizada e imóvel.

No final do livro, Mersault sentia-se pronto e prestes a morrer. Lembrava-se do moribundo Zagreus que, sem pernas, era como um tronco indefeso e inerte diante do mundo, um homem desumanizado, humilhado e completamente entregue às fatalidades da vida e do destino, indefeso diante da morte. Em **A Morte Feliz**, todas as personagens são o mundo, e cada uma é representada por uma imagem do mundo. A imagem dura de Zagreus é aquela de uma pedra indefesa e imóvel diante da morte – uma imagem que acompanha Mersault em toda a narrativa do livro. Pois a felicidade, em **A Morte Feliz**, está exatamente na imagem fatal e terrível de Zagreus. Para Mersault, a felicidade está exatamente nisto: em ser como uma pequenina pedra entregue ao mundo e ao destino – a felicidade está em se deixar levar, imóvel e indiferente, pelo mundo e pelo destino:

Só teria que me deixar levar. Tudo que me acontecesse além disso, pois bem, seria como a chuva sobre uma pedrinha. Ela refresca e isso já é muito bonito. No outro dia, ela estará ardente de sol. Sempre me pareceu que a felicidade é exatamente isso.⁷⁶

No fim, Mersault identificava-se com Zagreus: “(...) na própria imobilidade de Zagreus diante da morte, revia a imagem secreta e dura de sua própria vida”⁷⁷.

Ao final de **A Morte Feliz**, Mersault sentia-se pronto para desumanizar-se por completo, sentia-se pronto para morrer e integrar-se à natureza e ao mundo, sentia-se pronto para tornar-se, por fim, como uma pequenina pedra entre as pedras, na paz da terra e na “verdade dos mundos imóveis”⁷⁸.

Em **A Morte Feliz**, todas as personagens são o mundo – cada personagem é representada por uma imagem da natureza e do mundo. Mersault está quase sempre cercado de mar e de sol. Seu casamento com Lucienne Raynal representa seu casamento com a terra, as núpcias do mar e do sol com a terra. Sua amante e esposa, Lucienne Raynal, representa a terra e o mundo. Nos lábios de Lucienne, Mersault encontrava todo o sentido de um mundo desumano e adormecido, como um silêncio encerrado em sua boca. Ao abraçá-la, sentia como se abraçasse o próprio mundo, sentia como se abraçasse a própria terra.

Com os cabelos louros para trás, o nariz pequeno e reto e o magnífico ímpeto de seus seios, ela constituía e sancionava uma espécie de acordo secreto que a ligava à terra e ordenava o mundo em torno de seus movimentos. (...) parecia a Patrice que ela unia seus gestos ao mundo.⁷⁹

Diante da noite carregada de estrelas, e da cidade, como um céu invertido, inchada de luzes humanas sob o sopro quente e profundo que chegava do porto até seu rosto, vinha-lhe a sede dessa fonte morna, a vontade desenfreada de colher nesses

lábios vivos todo o sentido daquele mundo desumano e adormecido, como um silêncio encerrado em sua boca. Inclinou-se, e foi como se pousasse os lábios num pássaro. Lucienne gemeu. Mordeu-lhe os lábios e, durante alguns segundos, boca contra boca, aspirou a tepidez que o transportava como se apertasse o mundo em seus braços.⁸⁰

Em **A Morte Feliz**, as imagens para a terra são imagens femininas, são imagens de mulher: a terra, aberta e receptiva ao sol, é uma imagem para o sexo de Lucienne, mulher de Mersault. Na Argélia, no fim do verão, depois de ter-se entregue ao sol, a terra fica toda molhada com uma seiva perfumosa e amarga:

(...) voltou por entre oliveiras e alfarrobeiras pelo atalho que passava no sopé da montanha (...). Esmagou com o pé algumas azeitonas e deu-se conta de que todo o caminho estava coberto de manchas negras. No fim do verão, as alfarrobeiras dão um cheiro de amor a toda a Argélia, e à noite ou depois da chuva é como se a terra inteira repousasse, depois de se ter entregue ao sol, com o ventre molhado de uma seiva perfumosa de amêndoas amargas. (...) Mersault aspirou fundo o cheiro amargo e perfumado que consagrava nessa noite suas núpcias com a terra.⁸¹

Na obra de Camus, a imagem das núpcias do homem com a terra simboliza a indiferenciada união e unidade do homem com o mundo. Em **A Morte Feliz**, as núpcias de

Mersault com Lucienne Raynal simbolizam as núpcias do homem com a terra e com o mundo, as núpcias do sol e do mar com a terra, na indiferenciada unidade cósmica do mundo e da natureza.

Mersault, em **A Morte Feliz**, está sempre cercado de sol e de mar. Unido e unificado com o mundo, Mersault é sol e mar. Sua esposa é a terra. A indiferenciada união do homem com o mundo está nas núpcias de Mersault com Lucienne, nas núpcias do sol e do mar com a terra, com a terra que se abre e se entrega ao sol no verão.

Esta mesma imagem encontramos já no ensaio *L'été a Alger*, publicado por Camus em **Noces** (1939):

Eis pelo menos a dura lição dos verões da Algéria. Mas a estação já fraqueja e o verão balança. Primeiras chuvas de setembro, depois de tanta violência e tanta dureza, elas são como as primeiras lágrimas da terra aliviada, como se durante alguns dias essa terra se melasse de ternura. Na mesma época contudo, as alfarrobeiras lançam um odor de amor sobre toda a Algéria. À noite ou após a chuva, a terra inteira, seu ventre molhado com uma essência seminal de amêndoa amarga, repousa para se entregar ao sol por todo o verão. E eis que novamente este odor consagra as núpcias do homem e da terra, e faz nascer em nós o único amor verdadeiramente viril neste mundo: precíval e generoso.⁸²

Ao final de **A Morte Feliz**, Mersault morria nos braços de sua amante e esposa, morria nos braços de Lucienne – morria como uma pequenina pedra entre as pedras, ternamente envolvido pela terra e pelo mundo. Sentia como

se uma pedra subisse até sua garganta, numa subida que terminava no beijo e nos lábios de Lucienne. Beijava Lucienne e, por fim, engolido pela terra e unido ao mundo, retornava, na alegria de seu coração, à verdade dos mundos imóveis:

Lentamente subia dentro dele, como que desde o ventre, uma pedra que se encaminhava para a garganta. Respirava cada vez mais rápido, aproveitando as passagens. A coisa continuava a subir. Olhou para Lucienne. Sorriu sem uma críspação, e também esse sorriso vinha do interior. Recostou-se na cama, sentindo a lenta subida que havia em si. Olhou para os lábios inchados de Lucienne e, por trás dele, o sorriso da terra. Ele os via com o mesmo olhar e com o mesmo desejo. ‘Daqui a um minuto, daqui a um segundo’ [morreria], pensou. A subida terminara. E, pedra entre as pedras, ele retornou, na alegria de seu coração, à verdade dos mundos imóveis.⁸³

No trecho final de **A Morte Feliz**, Camus nos enche de imagens enigmáticas e misteriosas, aparentemente vazias e sem significado. O que significa esta imagem da “pedra entre as pedras”? O que significa retornar, na alegria do coração, à “verdade dos mundos imóveis”? O que devemos entender aqui por “mundos imóveis”? Estas imagens serão desvendadas no capítulo IV, intitulado *O enigma de A Morte Feliz*. Dada a complexidade das imagens de **A Morte Feliz**, nossa análise da Filosofia camusiana neste livro exige mais de um capítulo. Por hora e no presente capítulo, permaneceremos numa análise ainda geral dos conceitos de amor e abertura ao mundo e ao destino.

Em **A Morte Feliz**, a questão central não está apenas na abertura e amor ao mundo, mas em *indiferenciar-se* diante do mundo. Em linhas gerais, a questão central de **A Morte Feliz** está em *tornar-se mundo*. E onde tornar-se mundo não é outra coisa que *indiferenciar-se* mesmo diante da morte e de um destino trágico, *indiferenciar-se* diante do mundo, tornar-se mundo é amar o destino incondicionalmente. Num tal horizonte em que somos o mundo, em que, radicalmente indiferentes, estamos ligados ao mundo por todos os nossos gestos, amar o destino e abrir-se incondicionalmente ao destino está em abdicar de toda escolha. Em **O Averso e o Direito**, Camus escreve: “Sou ligado ao mundo por todos os meus gestos (...) não quero escolher, não gosto que se escolha”⁸⁴.

De uma tal abertura ao destino e ao mundo, não é preciso escolher, não é preciso que se escolha, não é preciso querer escolher, porque estamos ligados ao mundo por todos os nossos gestos. Somos o mundo, e somos o mundo imensamente, quando abertos e indiferentes, tornamo-nos iguais a tudo o que nos cerca e toca, ligados a tudo por todos os nossos gestos.

Camus entende a experiência de tornar-se mundo enquanto experiência estética, descrita em seus romances e ensaios. A verdade de sua filosofia é aquela verdade inumana do mundo e da natureza, como já em **O Averso e o Direito** (1937)⁸⁵ lemos a frase que antecipa a questão central de **A Morte Feliz**: “quando sou mais verdadeiro do que quando sou o mundo?”⁸⁶.

Não queremos escolher, não queremos que se escolha; sem escolher encontramos nossa felicidade na abertura ao

mundo que nos traz o horizonte de uma morte fraternal e feliz, na total e radical anulação de toda escolha, entregues em incondicional afirmação do destino e do mundo em sua radical totalidade, nas lágrimas tão bem quanto no sol. Quando enfim então nada mais escolhemos, quando silenciados já não queremos escolher e não gostamos que se escolha, tornamo-nos o mundo e como o mundo igualmente em toda a sua imundície e beleza, e de tal indiferença e incondicional afirmação, todo o mundo imenso e eterno ternamente *presentificado* e indiferenciado diante de nós, igual a nós enfim. E assim encontramos a nós mesmos indiferenciados no mundo, indiferenciados diante do mundo, iguais ao mundo.

Já em **O Avesso e o Direito**, Camus escreve: “é a mim mesmo que encontro no fundo do universo”⁸⁷. Quando nada mais escolhemos, anulados e ternamente indiferenciados diante do mundo, incondicionalmente abertos ao mundo e ao destino, encontramos a nós mesmos no fundo do universo, tornamo-nos o universo e o mundo enfim.

Assim, em **A Morte Feliz**, as personagens da narrativa camusiana são o mundo, tornam-se o mundo, estão cheias de mundo, indiferentes e indiferenciadas diante do destino e do mundo que as cerca. Onde não há escolha, onde não queremos e não gostamos que se escolha, o mundo e o destino são afirmados incondicionalmente até o fim e até a fatalidade de nossa morte e desumanização inevitável. Indiferenciados em incondicional afirmação do mundo e do destino, no silêncio e na serenidade em que abdicamos de toda escolha, esvaziados, ociosos, porosos e abertos à eternidade que nos cerca,

somos felizes entretanto, somos felizes entre tanto, onde mesmo a morte é acolhida terna e gratuitamente, no acolhedor abraço da terra que um dia nos envolverá. Na felicidade de nossa terna indiferença, incondicionalmente afirmamos a vida até o fim.

Neste segundo capítulo, descrevemos os conceitos de *amor ao mundo* e *abertura ao mundo*. No *amor e abertura ao mundo* do Mersault de **A Morte Feliz**, encontramos o mesmo *amor e indiferença ao destino* do Meursault de **O Estrangeiro** que, diante da morte inevitável, abria-se à terna indiferença do mundo. Na morte do Mersault de **A Morte Feliz** vimos a mesma morte do Meursault de **O Estrangeiro**: Patrice Mersault morre feliz, nos braços de Lucienne; em **O Estrangeiro**, o mesmo Meursault encontra a mesma felicidade – diante da morte, sentia que havia sido feliz e ainda o era. Na mesma felicidade diante da morte e da tragédia, encontramos o mesmo apaixonado abandono de si à fatalidade do destino e do mundo, a mesma *terna indiferença ao destino* e a mesma *terna indiferenciação* com a natureza e o mundo. Na identidade entre a morte dos protagonistas de **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz**, os conceitos de *amor ao destino*, *terna indiferença*, *amor ao mundo* e *abertura ao mundo* se revelam complementares e inseparáveis.

Na obra de Camus, estes conceitos têm uma origem comum. Da mesma forma, a tragédia do Meursault de **O Estrangeiro** e a tragédia do Mersault de **A Morte Feliz** têm uma origem comum. Toda a filosofia de Camus em **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz** pode ser remetida ao primeiro capítulo de **A Morte Feliz**, onde Mersault mata Zagreus com

um tiro de revólver. Na tragédia de Zagreus, veremos a origem da tragédia do Mersault de **A Morte Feliz** e do Meursault de **O Estrangeiro**. No próximo capítulo, na análise dos trechos que descrevem a morte de Zagreus, lançaremos nova luz sobre a relação entre os conceitos camusianos de *amor ao destino*, *terna indiferença*, *amor ao mundo* e *abertura ao mundo*. Com uma nova análise da relação entre estes conceitos, o conceito de *eterno presente* permanecerá em segundo plano nos próximos capítulos. Para demonstrá-lo com maior clareza, deveremos antes nos aprofundar na relação (capítulo III) e na origem (capítulos IV e V) dos conceitos de *amor ao destino*, *terna indiferença*, *amor ao mundo* e *abertura ao mundo*. Estabelecida a relação e a origem destes quatro conceitos, o conceito de *eterno presente* será nosso objeto principal no capítulo VI.

III – A morte de Zagreus

O Zagreus de **A Morte Feliz** é uma imagem para o *homem absurdo*. O *homem absurdo* é um dos conceitos centrais na filosofia de Camus. O *homem absurdo* é o homem desumanizado diante de um mundo que descobriu como estranho, diante de um mundo que lhe é estranho porque desumano, um mundo desumano e que o desumaniza até a morte.

Em **A Morte Feliz**, Patrice Mersault dispara um revólver no crânio de Zagreus e explode seu cérebro em pedaços:

Era abril, e fazia uma bela manhã de primavera, cintilante e fria, de um azul puro e acetinado, com um grande sol resplandecente (...)

(...)

(...) Zagreus, sem se mexer, parecia contemplar toda a beleza desumana da manhã de abril. Quando sentiu o cano do revólver na têmpora direita, não desviou os olhos. Mas Patrice, que o fitava, viu seu olhar encher-se de lágrimas. Foi ele que fechou os olhos. Deu um passo atrás e atirou. (...) Abriu os olhos. A cabeça fora lançada sobre o ombro esquerdo, o corpo um pouco desviado. De tal modo que não se via mais Zagreus, e sim uma enorme ferida no seu relevo de massa encefálica, osso e sangue.⁸⁸

O *homem absurdo*, assassinado pelo terno e indiferente Mersault, morto e desumanizado diante do mundo desumano, por fim não é mais que osso e sangue, não é mais

que coisa, não é mais que “pedra entre as pedras”. Prestes a morrer, Zagreus, indefeso diante de Mersault e do mundo absurdo, não desviava o olhar, mas “parecia contemplar toda a beleza desumana da manhã de abril”⁸⁹. Zagreus, diante de seu assassino, contemplava todo o mundo absurdo em sua beleza desumana, quando nada via senão a morte diante de si, quando nada via senão sua radical desumanização iminente. Já inerte e esquartejado pelos horrores do absurdo, sem pernas e inválido, humilhado diariamente nos cuidados que exigia a higiene de seu corpo (inválido), o pouco que lhe restava de humanidade se desfazia diante de toda a beleza absurda daquela manhã de abril, “uma bela manhã de primavera, cintilante e fria, de um azul puro e acetinado, com um grande sol resplandecente”⁹⁰. Mersault lhe devolvia o seu lugar de coisa desumana em meio às outras coisas desumanas, “pedra entre as pedras”, carne e osso em meio a terra.

Mas por quê? Por que havia ficado inválido? Por que, depois de ter trabalhado por uma vida, não podia desfrutar da fortuna que acumulara? Por que, ao fim de tudo, morreria imóvel, inerte, indefeso diante de seu assassino que se aproximava? Camus não nos fornece nenhuma razão. O *homem absurdo* não tem diante de si quaisquer razões, nenhuma verdade ou certeza lhe resta senão aquela que lhe traz o mudo silêncio de um mundo que não compreende, de um mundo que lhe é alheio e diante do qual está, enquanto vivo, em permanente estado de exílio, como um estrangeiro diante de um mundo desumano que lhe cerca e que por fim o devora e soterra, morto, de volta ao mesmo absurdo desumano onde tudo havia um dia começado.

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 um 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.⁹¹

Diante do absurdo de sua morte iminente, diante do terrível estranhamento do cano de um revólver em seu crânio, Zagreus não fechava os olhos, mas contemplava toda a beleza desumana daquela manhã de abril. O absurdo do mundo que nos consome e que por fim nos devora é também o absurdo de um mundo cheio de beleza inexplicável. Desde que se tornou humano, desde que nasceu, o homem inaugurou um divórcio com tudo o que o cerca. Desde que se tornou humano, diferenciou-se de tudo o que não é humano, diferenciou-se radicalmente da realidade das coisas desumanas que o cercam, diante das quais o estranhamento é inevitável, mas também a curiosidade intelectual e o fascínio irracional que provoca toda a beleza absurda e desumana que o cerca.

O sentimento de absurdo vem do sentimento de divórcio e radical separação com tudo o que não é humano. O sentimento de absurdo vem do sentimento de estranhamento e exílio diante de um mundo que é outro, alheio, separado, diante de uma terra que, durante a vida, não é e nem poderia ser a sua. O sentimento de absurdo vem

da *diferença* entre o homem e seu mundo, um mundo que lhe é estranho porque não é humano, um mundo desumano que, por ser desumano, lhe é inexplicável e incompreensível.

Compreender o mundo, para um homem, é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com o seu selo. (...) O truísmo 'Todo pensamento é antropomórfico' não tem outro sentido. E também o espírito que procura compreender a realidade não se pode dar por satisfeito sem reduzi-la em termos de pensamento. Se o homem reconhecesse que o universo também pode amar e sofrer, estaria reconciliado. Se o pensamento descobrisse nos espelhos giratórios dos fenômenos relações eternas que os pudessem resumir e resumir a si mesmas num princípio único, poderíamos falar de uma felicidade do espírito da qual o mito dos bem-aventurados seria uma ridícula falsificação. Essa nostalgia de unidade, esse apetite de absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano.⁹²

O divórcio entre o homem e o mundo, a separação do humano e do desumano desde o nascimento coloca o homem diante de uma terra estranha, de uma terra que não é sua e que, porque desumana, não pode conhecer e compreender, porque não conhece e não compreende senão a partir de sua própria humanidade. Mas apesar de todos os reflexos humanos que a reflexão e a razão humana criam diante de si, do outro lado do espelho o mundo continua incompreensível em sua totalidade, ainda um mistério a ser desvendado, sua beleza e sua natureza jamais explicadas e esgotadas por completo em um princípio ou imagem única.

Segundo Camus, compreender o mundo é reduzi-lo ao humano. Mas um mundo desumano por natureza permanece um mundo incompreensível, um mundo que supera e nega cada uma das ilusões e pretensas verdades que criamos com nossa razão e ciência. O sentimento do absurdo e do divórcio entre o ator e seu cenário persiste, invencível, diante de todas as nossas tentativas de unificar o mundo em um único sistema científico da razão humana. Por toda a história o estranhamento persiste, e cada sistema científico que tenta unificar o mundo em uma explicação única e total é logo refutado e substituído por um próximo que por sua vez também não se sustenta. Diante do absurdo do mundo, as verdades filosóficas e científicas não se sustentam, e o persistente estranhamento do desumano insiste em reprovar como insuficiente e parcial toda imagem e explicação pretensamente total que a razão humana tenta fazer do mundo. O homem está encerrado e aprisionado pelos muros que lhe impõe a sua razão humana, a sua razão humana que não lhe permite compreender do mundo nada além do que sua razão humana lhe reflete. Para Camus os fenômenos do mundo são como “espelhos giratórios”, espelhos insistentes que sempre retornam para nós o nosso mesmo e humano reflexo, que sempre retornam à razão humana a mesma razão humana que em vão procura compreender por inteiro o mundo desumano, sempre oculto do outro lado dos espelhos. Por isso o sentimento de absurdo sobreviveu a todas as ciências, filosofias e religiões da história – o sentimento de absurdo permaneceu o mesmo, o estranhamento do homem diante do mundo permaneceu o mesmo, o homem ainda um estrangeiro diante de uma terra que não lhe pertence e que, com sua razão meramente humana, ainda não compreendeu por inteiro.

Um grau mais abaixo e surge a estranheza: perceber que o mundo é ‘denso’, entrever a que ponto uma pedra é estranha, irredutível para nós, com que intensidade a natureza, uma paisagem pode se negar a nós. No fundo de toda beleza jaz algo de desumano, e essas colinas, a doçura do céu, esses desenhos de árvores, eis que no mesmo instante perdem o sentido ilusório com que os revestimos, agora mais longínquos que um paraíso perdido. 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 para usar esse artifício. O mundo nos escapa porque volta a ser ele mesmo. Aqueles cenários disfarçados pelo hábito voltam a ser o que são.⁹³

Mas o mundo permanece, ainda assim, belo e fascinante diante de nós, ainda que absurdo e incompreensível em sua totalidade desumana. Insistimos ainda, diante da insistência do mundo em reprovar e frustrar toda tentativa que fazemos de compreendê-lo por inteiro. Insistimos, porque o estranhamento e o absurdo trazem consigo um certo fascínio e uma certa beleza, uma certa beleza que nos é sempre difícil definir.

Cheio do absurdo do mundo, prestes a ser desumanizado por inteiro, Zagreus mantinha os olhos bem abertos, como se ali abdicasse de sua razão humana – mantinha os olhos abertos diante da absurda morte inevitável, contemplando toda a beleza desumana daquela manhã de abril: eis a resposta de Camus diante do absurdo do mundo,

eis a resposta de Camus diante do sentimento terrível do absurdo do mundo. Sua resposta diante do terror e do sentimento de absurdo está na incondicional abertura diante da beleza irracional e incompreensível do mundo.

Zagreus morre com os olhos abertos, contemplando toda a beleza absurda daquela manhã desumana de abril, toda a beleza absurda *do mundo* naquela manhã desumana de abril, assim como o Meursault de **O Estrangeiro**, prestes a ser decapitado em praça pública por um crime absurdo pelo qual não se sentia culpado, abria-se à terna indiferença do mundo, entregava-se de braços abertos à sua desumanização e morte, ao se entregar e abrir apaixonado a toda a terna desumanidade absurda e incompreensível do mundo, mas ainda assim, bela, misteriosamente bela, como era bela a noite em que Meursault morria, uma noite carregada de sinais e de estrelas; como era bela a manhã ensolarada de abril em que Zagreus era desumanizado e radicalmente reduzido a nada além de carne e osso.

Na irracional indiferença do mundo, e na irracional indiferença do *homem absurdo* que se abre incondicionalmente ao mundo, a unidade e total unificação do mundo é atingida não em nossa razão, mas no íntimo da própria terra, no coração deste mundo que por fim, mais cedo ou mais tarde, nos envolverá e nos compreenderá por inteiro. A unidade e total unificação do mundo é atingida no coração de Mersault, que sente uma pedra desumana subir até os beijos em que era engolido por inteiro, até os beijos em que morria, feliz em suas núpcias com a terra e com o mundo.

O absurdo, que no homem revoltado pode levar ao mais radical desespero, ao sofrimento e mesmo ao suicídio,

num indiferente e sereníssimo Zagreus, num indiferente e sereníssimo Mersault levam, por fim, à mais radical e desumana felicidade em uma morte feliz, em uma morte na unidade com o mundo absurdo, irracional e indiferente, igualado ao *homem absurdo* por inteiro. Para este que, diante do sentimento do absurdo, não se revolta, mas se torna plenamente indiferente, a razão não importa, nada mais importa, não importam mais as escolhas, nada mais faz nenhuma diferença. Onde a separação do mundo absurdo e desumano estava na humana razão, na única razão que jamais teremos, retorna-se à unidade com o mundo desumano abandonando o que nos faz humanos, abandonando ao mundo a nossa razão humana e deixando-se levar incondicionalmente pelo desumano e irracional, absurdo curso do mundo, do destino e da vida. Como uma pedra *ininteligente*, onde o espírito nega o espírito, nos abrimos então ao absurdo e irracional mundo desumano que nos cerca, numa abertura que é, para nós, ao mesmo tempo libertadora e fatal.

Amar o destino incondicionalmente está em abdicar da razão humana e deixar-se levar pelo absurdo curso do mundo desumano. Amar o destino está em amar o absurdo do mundo desumano que nos humilha e nos degenera até o pó. Os conceitos de *amor ao destino*, *amor ao mundo* e *abertura ao mundo* se relacionam assim onde a *terna indiferença* ao destino está na terna *indiferenciação* e união com a fatalidade da terra e do mundo absurdo, do mundo desumano onde nossa razão e nossa humanidade são negadas até o fim.

Diante da morte, Zagreus mantém os olhos abertos, aberto que está ao mundo e a toda a sua beleza absurda em

que morre sem motivo, entregue por inteiro à beleza daquela ensolarada e desumana manhã de abril, assim como o Meursault de **O Estrangeiro** que, em seus momentos finais, quando todo o absurdo de sua história culmina em sua morte e desumanização iminentes, permanece indiferente, iguala-se ao mundo absurdo que o cerca e sente que, por fim, havia sido feliz e ainda o era, onde afirmava incondicionalmente o mundo absurdo em toda a sua terna indiferença.

Neste terceiro capítulo, descrevemos o conceito camusiano de *absurdo* na relação entre os conceitos de *amor ao destino*, *terna indiferença*, *amor ao mundo* e *abertura ao mundo*. Na tragédia da personagem Zagreus, encontramos a mesma abertura ao mundo dos protagonistas de **A Morte Feliz** e **O Estrangeiro**, a mesma abertura ao mundo absurdo. No próximo capítulo, nossa investigação acerca do lugar de gênese da filosofia de Camus passará à uma análise mais profunda da relação entre a tragédia de Zagreus e a tragédia de Meursault.

IV – O enigma de A Morte Feliz

Para entender o conceito camusiano de amor ao mundo e ao destino, precisamos entender quem é o Meursault de **O Estrangeiro** e quem é o Mersault de **A Morte Feliz**. Somente quando virmos com clareza quem é o Mersault de **A Morte Feliz**, poderemos lançar nova luz sobre o Meursault de **O Estrangeiro**, que permanece, diante dos nossos olhos, ainda parcialmente oculto, uma figura ainda misteriosa, mas que há de se desvelar por inteiro nesta nossa pesquisa. Inconformados com o ainda parcial sucesso de nossa pesquisa, persistimos no esforço de desvelar o Meursault de **O Estrangeiro**, vendo nele a encarnação de um dos principais conceitos da Filosofia de Camus – senão, suspeitamos, mesmo um avatar para a Filosofia camusiana. Persistimos, portanto, em nossa empresa, e após nossa leitura de **A Morte Feliz**, encontramos as raízes de muitos dos elementos da narrativa de **O Estrangeiro**; sobretudo encontramos em **A Morte Feliz** as raízes do principal elemento de **O Estrangeiro**: as raízes do Meursault de **O Estrangeiro** estão no Mersault de **A Morte Feliz**. Mas ainda não o desvelamos por completo. Devemos persistir em perguntar: quem é o Mersault de **A Morte Feliz**?

O protagonista de **A Morte Feliz** é ainda mais fascinante, enigmático e obscuro que o protagonista de **O Estrangeiro**. Ambos nos apontam para o mesmo horizonte, um horizonte de incondicional amor ao mundo e ao destino. Ambos não nos revelam a alma senão por vias indiretas, a alma misteriosa de um homem em comunhão com a natureza, a alma escondida por trás de imagens sublimes que evocam a natureza e o mundo mesmo, a alma oculta por trás de um

enigma. A verdadeira natureza do Mersault de **A Morte Feliz** está escondida por trás de um enigma: quem é aquele que, indiferenciado diante do mundo e do destino, indiferenciado diante do mundo e da natureza, é Um com o mundo e com a Terra? Isto é perguntar: quem é o protagonista de **A Morte Feliz** e quem é o protagonista de **O Estrangeiro**?

Começaremos nossa busca por **A Morte Feliz**, onde encontramos a raiz dos principais elementos da narrativa de **O Estrangeiro**. No protagonista de **A Morte Feliz** encontramos a raiz do protagonista de **O Estrangeiro**. Desvendaremos o mistério do Meursault de **O Estrangeiro** quando encontrarmos a verdadeira natureza do Mersault de **A Morte Feliz**. A chave para o *desvelamento* da verdadeira face do Mersault de **A Morte Feliz** (e, por conseguinte, do Meursault de **O Estrangeiro**) está nas imagens de comunhão do homem com a natureza, por trás das quais a natureza do próprio protagonista se esconde. Quem é aquele que, indiferenciado diante do mundo e do destino, indiferenciado diante do mundo e da natureza, é Um com o mundo e com a Terra? Isto não é senão perguntar quem é o Mersault de **A Morte Feliz** e, por conseguinte, quem é o Meursault de **O Estrangeiro**.

Na narrativa camusiana, é por vezes na morte que as personagens mostram sua face mais íntima – é na morte que o protagonista de **A Morte Feliz** se revela para nós. Envolvido pelos braços de Lucienne, devorado pelos beijos de Lucienne, Mersault via por trás de seus lábios “o sorriso da terra”⁹⁴. Beijado por Lucienne, Mersault tinha a própria terra aberta e receptiva diante de si, a própria terra em que então morria e onde, sereníssimo, retornava, “pedra entre as pedras”⁹⁵, à

“verdade dos mundos imóveis”⁹⁶. Nas imagens finais de **A Morte Feliz**, vemos com maior clareza os dois elementos do enigma que esconde a verdadeira natureza de Mersault: a pedra que retorna à verdade dos mundos imóveis e a terra aberta e receptiva ao homem que encontra, em seu interior, a serenidade de uma morte feliz. “Pedra entre as pedras”⁹⁷, o homem desumanizado no interior da Terra encontra o âmbito de sua radical união e *indiferenciação* com a natureza e com o mundo. Mas que homem é este? Quem é este que, indiferenciado diante do mundo e do destino, indiferenciado diante do mundo e da natureza, é Um com o mundo e com a Terra? Quem é Mersault? Para desvendarmos o enigma que Camus colocou diante de nós em **A Morte Feliz**, deveremos analisar em separado seus dois elementos: o que escondem as imagens da “pedra” e as imagens da “terra”?

Em **A Morte Feliz**, todas as personagens são o mundo – cada personagem é representada por uma imagem da natureza e do mundo. Lucienne Raynal representa a terra. Quando Mersault a abraçava, sentia “como se apertasse o mundo em seus braços”⁹⁸. Via por trás de seus lábios “o sorriso da terra”⁹⁹. Nos lábios de Lucienne, Mersault encontrava “todo o sentido daquele mundo desumano e adormecido”¹⁰⁰, *deste mundo desumano e adormecido que é a terra*. As imagens da terra em **A Morte Feliz**, encarnadas no corpo de Lucienne Raynal, ainda nos parecem vagas e obscuras, misteriosas – nelas o autor parece esconder mais do que diz. Para nós, Lucienne permanece ainda uma incógnita, elemento do enigma que esconde a verdadeira natureza do protagonista de **A Morte Feliz**. Para descobrirmos quem é Mersault, deveremos desvendar o simbolismo das imagens

da terra, e isto é perguntar: quem é Lucienne Raynal? Ainda não encontramos resposta clara para esta pergunta. Diante da imagem de Lucienne Raynal estamos ainda paralisados, petrificados, sem resposta. Talvez tenhamos mais sorte com o simbolismo da pedra.

Procurando mais uma vez no romance por novas imagens relevantes, encontramos o trecho seguinte: “(...) na própria imobilidade [grifo nosso] de Zagreus diante da morte, revia a imagem secreta e dura [grifo nosso] de sua própria vida”¹⁰¹.

Ao contemplar a trágica figura de Zagreus, aleijado e moribundo, imóvel e indefeso diante da morte, Mersault revia a imagem dura e secreta da própria vida. Mas o que esconde este segredo? O que é aquilo que, na natureza, é imóvel e duro? Na imobilidade de Zagreus, está a imagem dura da vida de Mersault. Isto é dizer: Zagreus é a imagem da vida de Mersault. Mas que imagem é esta? Que imagem é esta que simboliza dureza e imobilidade? Aleijado, esquartejado pelos horrores de uma existência trágica, Zagreus não é mais que um tronco inerte diante do mundo, não é mais que uma *pedra* dura e imóvel diante dos horrores da existência.

Assim como o simbolismo da terra está encarnado nos lábios de Lucienne Raynal, encontramos o simbolismo da pedra encarnado no corpo aleijado e imóvel de Zagreus. Zagreus, aleijado e imóvel, é uma pedra viva. Mas o que esconde o simbolismo da pedra em **A Morte Feliz**? Quem é Zagreus?

Ora, Zagreus é o nome de um deus na mitologia grega:

Zagreu, em grego Dzagreús (...), é um dos nomes pelos quais é chamado o deus do êxtase e do

entusiasmo no mundo mediterrâneo e particularmente (...) na ilha de Creta. (...) Eurípedes o menciona entre as divindades cultuadas por confrarias religiosas que ele supõe terem existido desde a época de Mínos e cujos membros formam o coro de sua tragédia *Os Cretenses*. (...) a alusão ao orgasmo e ao culto da Grande Mãe (...) permitem adiantar que Eurípedes situava Zagreu numa atmosfera religiosa intencionalmente dionisiaca. Fundindo os dois, os Órficos hão de fazer de Zagreu o primeiro Dioniso.¹⁰²

Zagreu, ou Zagreus, antes um deus outro que Dioniso, estrangeiro e exterior à Grécia e ao panteão grego, será importado e incorporado ao culto de Dioniso. Zagreus será o primeiro Dioniso, o Dioniso infante, filho de Zeus e Perséfone que, indefeso diante da fúria dos Titãs, terá suas carnes despedaçadas e devoradas:

Um deus importado não penetra na Grécia sem um batismo de ordem mítica. Consoante o sincretismo órfico-dionisiaco, dos amores de Zeus e Perséfone nasceu o primeiro Dioniso, chamado mais comumente Zagreu. (...) Para proteger o filho dos ciúmes de sua esposa Hera, Zeus confiou-o aos cuidados de Apolo e dos Curetes, que o esconderam nas florestas do Parnaso. Hera, mesmo assim, descobriu o paradeiro do jovem deus e encarregou os Titãs de raptá-lo e matá-lo. (...) De posse do filho de Zeus, os enviados de Hera *fizeram-no em pedaços; cozinham-lhe as carnes* (...) e as devoraram.¹⁰³

Os Titãs tinham embranquecido seus rostos com giz. Eles vieram como espíritos dos mortos do Submundo, para o qual Zeus os havia banido. Eles atacaram o menino enquanto brincava, dilaceraram-no em sete pedaços e jogaram estes em um caldeirão sobre um tripé. (...)

(...) quando Zeus atingiu os Titãs com seu relâmpago eles já tinham comido a carne de Dioniso. (...)

(...) Na lenda original os membros cozidos do deus foram queimados – com a exceção de um único membro (...). Uma deusa estava presente na refeição – (...) a deusa Pallas Athena – e ela escondeu o membro em uma cesta coberta. Zeus ficou com ele. Acreditava-se que era o coração de Dioniso.¹⁰⁴

Zeus não pôde salvar o filho, indefeso e entregue à fúria e à fome dos Titãs. Esquartejado, dilacerado, devorado, do infante Dioniso Zagreus nada restou senão um coração ainda vivo e palpitante, imagem da Vida indestrutível, imagem da Vida imortal – o coração da criança ainda batia apesar dos horrores, do suplício e do dilaceramento do corpo.

Em Creta, os adeptos de Zagreus louvavam seu deus capturando animais e dilacerando-os vivos, para depois devorarem as carnes cruas e beberem o sangue quente. O sangue dos animais sacrificados simbolizava o sangue de Zagreus. Encontramos uma referência a este ritual em **The Bacchae**¹⁰⁵, de Eurípides:

Sim, sendo Deus, seu sangue está posto
Diante dos deuses em sacrifício, para que nós
Por ele sejamos abençoados.¹⁰⁶

Segundo Gilbert Murray:

As congregações místicas (...), em suas reuniões mais sagradas, solenemente bebiam o sangue de um touro, que era, por um mistério, o sangue do próprio Dioniso-Zagreus, o ‘Touro de Deus’, abatido em sacrifício para a purificação do homem. E as Mênades da poesia e do mito (...) têm sempre que dilacerar o substituto de seu deus em pedaços e provar seu sangue.¹⁰⁷

Zagreus era um deus caçador que capturava animais vivos e os comia crus – e como os animais que capturava, Zagreus foi dilacerado e devorado pelos Titãs. Caçando e capturando animais vivos, dilacerando-os vivos e devorando as carnes cruas, os adeptos de Zagreus tanto imolavam a vida de seu deus como representavam sua tragédia.

Em grego, um caçador que captura animais vivos chama-se ‘*zagreús*’. Eruditos gregos da antiguidade tardia interpretaram o nome como ‘grande caçador’, por analogia com *zát*heos, ‘totalmente divino’. Mas a palavra jônia *zágre*, que significa ‘fojo para a captura de animais vivos’, prova que o nome contém a raiz de *zoé* e *zôon*, ‘vida’ e ‘vidente’. (...)

(...)

(...) Temos boas razões para perguntar por que este caçador místico (...) era um captor, e não um matador, de animais selvagens. Quais são as implicações de ‘capturar vivo’? (...) O deus reteve até mais tarde epítetos como ‘Omestés’ e ‘Omádios’, isto é, ‘comedor de carne crua’. Num

coro de sua tragédia *Os Cretenses*, Eurípedes fala da celebração de ritos [em louvor a Zagreus] (...) em que se comia carne crua. A finalidade evidente de ‘capturar vivo’ era dilacerar os animais e comê-los a carne crua.¹⁰⁸

Zagreus tem em seu nome a raiz de “vida” e “vidente”, porque Zagreus simboliza a Vida inesgotável da natureza, da natureza que vive de si mesma. Na representação da tragédia e da dor do deus caçador e devorador que, como os animais que caçava e devorava, foi também dilacerado e devorado, na representação da tragédia do deus devorador devorado, os adeptos de Zagreus celebravam a Vida inesgotável da natureza, a Vida indestrutível – apesar dos horrores e do suplício, o coração de Zagreus ainda batia, seu coração persistia vivo apesar da dor e da tragédia, imagem da Vida indestrutível e inesgotável.

(...) Zagreu voltou à vida. Atená (...) salvou-lhe o coração que ainda palpitava. Engolindo-o, a princesa tebana Sêmele tornou-se grávida do segundo Dioniso. O mito possui muitas variantes, principalmente aquela segundo a qual fora Zeus quem engolira o coração do filho, antes de fecundar Sêmele. A respeito de Sêmele diga-se logo que se trata de um avatar de uma Grande Mãe (...).

(...)

Tendo (...) engolido o coração de Zagreu ou fecundada por Zeus, Sêmele ficou grávida do segundo Dioniso.¹⁰⁹

Em **A Morte Feliz**, na figura do Zagreus aleijado e esquartejado pelos horrores do mundo, na sereníssima

imobilidade de Zagreus diante de um destino humilhante e trágico, está a imagem dura e secreta da própria vida de Mersault. Na dureza e imobilidade de Zagreus está a imagem da pedra dura e imóvel, da pedra *viva*, da vida que subsiste à tragédia e aos horrores do destino. E na imagem da pedra viva, dura, imóvel e indestrutível está a imagem do coração de Dioniso Zagreus ainda vivo e palpitante. Esquartejado, dilacerado e devorado pelos Titãs, Dioniso Zagreus ainda vive, seu coração ainda bate, como ainda vive o aleijado e imóvel Zagreus de **A Morte Feliz**.

Em **A Morte Feliz**, o aleijado e esquartejado Zagreus não era mais que um coração, não era mais que uma pedra quente entre as outras pedras. Para Zagreus, pedra quente e viva, basta apenas um coração puro – para a felicidade, basta a pureza e a indiferença de entregar-se incondicionalmente ao mundo e ao destino. Mesmo diante dos terrores e humilhações que sofria, Zagreus disse a Mersault:

A exigência de felicidade me parecia o que há de mais nobre no coração do homem. A meu ver, tudo se justificava por isso. Bastava um coração puro.¹¹⁰

(...) eu não faria nunca um gesto para abreviar uma vida na qual creio tanto. Aceitaria pior ainda, cego, mudo, tudo o que quisesse, desde que apenas eu sinta no meu ventre esta chama escura e ardente que sou eu, e eu vivo. Não pensarei senão em agradecer à vida por ter permitido que eu sobrevivesse.¹¹¹

Na imagem final de **A Morte Feliz**, na imagem da “pedra entre as pedras”¹¹² está a imagem da “imobilidade de

Zagreus diante da morte”¹¹³, a imagem dura de Dioniso Zagreus que, depois de esquartejado e dilacerado, não é mais que um coração puro – um coração radicalmente aberto e dilacerado diante do mundo e do destino, um coração pronto a aceitar tudo o que o mundo e o destino lhe tragam sem ressentimento – gratuito, indiferente e terno mesmo na miséria e na tragédia.

Desvelamos o segredo por trás da imagem da “pedra” em **A Morte Feliz**, a imagem secreta e dura da vida de Mersault. Mas para entendermos quem é Mersault, devemos ainda descobrir o que simboliza, em **A Morte Feliz**, a imagem da terra. Quem é Lucienne Raynal? Voltemos ao mito de Dioniso Zagreus:

Nós nos recordamos que Kretschmer considerou verossímil que o nome de Sêmele, como o de Dioniso, pertenceu a uma língua européia outra que o grego, e é plausível que o nome de Sêmele conveyed à designação de uma deusa Terra, mãe de um menino deus. Esta interpretação etimológica (decisiva, como julga em última análise Nilsson) é justificada pela significação ‘terra’ que se vincula a uma raiz facilmente reconhecível no nome da mãe de Dioniso: *zemlja*, ‘terra’ nas línguas eslavas (c. f. o nome da ilha do oceano Glacial, Novaia Zemlia, a Nouvelle-Zemble, quer dizer, a nova terra); *Zemyna*, em lituaniano, a deusa Terra; *Zemelô*, divindade invocada nas incrições frígias para a proteção dos túmulos.¹¹⁴

Em **A Morte Feliz**, o simbolismo da terra está para o simbolismo da pedra assim como Sêmele está para o coração

ainda vivo de Dioniso Zagreus. Lucienne é Sêmele¹¹⁵, segunda mãe de Dioniso, e o Zagreus de **A Morte Feliz** é o Dioniso Zagreus da mitologia grega. Entendemos, assim, que todas as imagens da terra em **A Morte Feliz** são imagens da deusa Sêmele, “a Subterrânea”, antiga deusa da terra: “(...) o Dioniso tebano, deus ao mesmo tempo humano e divino. Ele nasce de Zeus e de Sêmele (...). Sêmele, conhecida como (...) a Subterrânea, parece ser uma antiga deusa da terra traço-frígia”¹¹⁶.

Pois é ao subterrâneo que descende o que restou do corpo de Zagreus, enterrado e morto no interior de Lucienne Sêmele. Zagreus, a pedra viva, o coração ainda palpitante, símbolo da vida indestrutível, ao descender ao subterrâneo, descende ao íntimo do próprio mundo. E é no subterrâneo que todos nós um dia seremos desumanizados e decompostos. A fúria dos Titãs está sobre todos nós. A lenta fúria do tempo nos degenera e degrada aos poucos. Nosso corpo é lentamente devorado e degradado com o moroso ritmo dos anos, como foi degradado e devorado o corpo de Zagreus pelos Titãs. No final, da inocência e ternura do menino nada resta senão a dureza do velho, a dureza pétrea do sentimento degradado e humilhado pelos sofrimentos dos anos – mas sentimento ainda vivo! Ao velho e decrepito nada resta senão o coração e o sentimento ainda vivo, o coração e o sentimento indestrutível. E ao cadáver do velho que se desumaniza e desfaz no interior da terra, nada resta e nada sucede senão a terra e o mundo mesmo. Mas Dioniso é também o deus da metamorfose e da transfiguração¹¹⁷. Seu corpo degenerado e destruído, nosso corpo degenerado e destruído transfigura-se em mundo no interior da terra, *indiferencia-se* e unifica-

se com o mundo no interior da terra, no ventre fecundo de Sêmele, na celebração orgiástica e no gozo profundo que afirma a unidade do homem com a natureza, na celebração da Vida indestrutível e imortal, da Vida divina e imortal que supera e transfigura todos os indivíduos acima e abaixo da terra. Diante da Vida indestrutível e imortal, diante do coração de Dioniso que, integrado e *indiferenciado* no interior de Sêmele, é o próprio coração e o íntimo do mundo e da natureza, todos os corpos, todos os indivíduos não são mais do que máscaras e disfarces do deus do entusiasmo e da metamorfose, do deus Vida que se transfigura incessantemente, do deus Vida que somos todos nós viventes:

(...) o estranhíssimo mito de Dioniso com o desmembramento do deus às mãos dos Titãs, foi transportado para a metafísica platônica. (...) A combinação com o mito do desmembramento de Dioniso (...) é desenvolvida pelos neoplatônicos (...). O Dioniso mítico representaria o princípio divino, dividido na pluralidade de corpos reais neste mundo, que seria reconstituído e devolvido à unidade primordial.¹¹⁸

Segundo Nietzsche em **O Nascimento da Tragédia**, todos os indivíduos não são mais que aparências da Vida Eterna, imortal e indestrutível, inesgotável em seu infindável devir de indivíduos e aparências no curso do mundo:

(...) somente a partir do espírito da música é que compreendemos a alegria pelo aniquilamento do indivíduo. Pois só nos exemplos individuais de tal aniquilamento é que fica claro para nós o eterno

fenômeno da arte dionisíaca, a qual leva à expressão a vontade em sua onipotência, por assim dizer, por trás do *principium individuationis*, a vida eterna para além de toda a aparência e apesar de todo o aniquilamento. A alegria metafísica com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens: o herói, a mais elevada aparição da vontade, é, para o nosso prazer, negado, porque é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo algum por seu aniquilamento. 'Nós acreditamos na vida eterna', assim exclama a tragédia (...). Na arte dionisíaca e no seu simbolismo trágico, a mesma natureza nos interpela com sua voz verdadeira, inalterada: 'Sede como eu sou! Sob a troca incessante das aparências, a mãe primordial eternamente criativa, eternamente a obrigar à existência, eternamente a satisfazer-se com essa mudança das aparências!'.¹¹⁹

Sobre o mito de Dioniso Zagreus conforme interpretado por Nietzsche em **O Nascimento da Tragédia**, Ofelia Schutte escreveu:

O mito de Dioniso dilacerado em pedaços pelos Titãs simboliza o insight trágico essencial de que a individuação é a causa do sofrimento humano. Aqui o corpo do deus da vida (Dioniso) representa a totalidade da existência, enquanto o estilhaçamento da totalidade em partes simboliza a violenta separação do indivíduo do todo. A individuação separa o indivíduo do todo da vida e, assim, condena o indivíduo à morte. Entretanto, assim como o estado de individuação é visto como

um estado de sofrimento, a transcendência, ou o fim, é experimentado como uma fonte de alegria. (...) Há alegria no auto-esquecimento e há alegria na união com outros seres humanos e com a terra.¹²⁰

Todos os indivíduos não são mais que aparências e máscaras da Vida Eterna, partes arrancadas da Vida Eterna inesgotável, partes arrancadas do corpo de Zagreus indestrutível e eternamente dilacerado; todos os indivíduos não são mais que máscaras e fragmentos do deus da Vida Dioniso Zagreus, meras aparências e manifestações de seu coração indestrutível e imortal, um coração ainda palpitante e vivo apesar das incessantes tragédias e horrores do mundo, em seu movimento eterno de sístole e diástole igual e indiferente aos movimentos de criação e destruição da Natureza inesgotável. Assim compreendemos a alegria no aniquilamento do indivíduo: na afirmação da Vida Eterna e inesgotável que transcende todos os indivíduos, no êxtase infinito do deus indestrutível que, eternamente dilacerado, incessantemente “ri-se de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras”¹²¹.

Eis a felicidade do Meursault de **O Estrangeiro**: ele ri de sua própria tragédia. Diante da morte, diante da iminente execução em praça pública, quer ser recebido com gritos de ódio! Que venha a morte, que venha a execução em praça pública! Mas sobretudo que venha a morte sob um céu carregado de estrelas, diante do mundo aberto e cheio de testemunhas para a alegria da dissolução, para a alegria da destruição e desumanização total. Pois é exatamente na destruição e no trágico que o deus da transfiguração e da

metamorfose afirma a Vida indestrutível e imortal, a Vida tão grande e vasta quanto o próprio mundo, a natureza maior que todos os corpos e todos os indivíduos.

Eis a felicidade do Mersault de **A Morte Feliz**: *desindividualizar-se*, desumanizar-se e dissolver-se, *indiferenciado*, no interior da terra e da natureza, unir-se com a terra e com o mundo enfim, tornar-se Uno com a natureza e com o mundo – morrer nos braços da deusa da terra e da natureza.

Antes de tornar-se o primeiro inventor do licor púrpura que escorre da uva, Dioniso foi considerado desde o início, acredita-se, como o deus da seiva que floresce nas árvores e nos vegetais.

Enquanto Deus do vinho, Dioniso era o filho da união de Zeus ou do Céu com Sêmele, personificação da Terra em todo o esplendor primaveril de sua magnificência.¹²²

No final do romance, Mersault morre nos braços da terra, morre nos abraços de Lucienne Sêmele, na tragédia de suas núpcias com a terra¹²³ e com a natureza.

Em **A Morte Feliz**, Mersault encarna todo o mito de Dioniso Zagreus. No primeiro capítulo, ele encarna a fúria dos Titãs quando mata o aleijado e indefeso Zagreus com um tiro no crânio; no final do livro, encarna Zeus, pai do primeiro e segundo Dioniso, quando fecunda Lucienne Sêmele com a pedra e coração de Zagreus¹²⁴; e encarna o próprio Dioniso Zagreus quando, por fim, também ele morre envolvido pela terra, envolvido pelos braços de Lucienne, envolvido pelo

sexo de Lucienne, engolido e devorado pelos seus beijos, no entusiasmo e gozo profundo de sua morte e dissolução no interior da terra.

Quem é este que, indiferenciado diante do mundo e do destino, indiferenciado diante do mundo e da natureza, é Um com o mundo e com a Terra? Em **A Morte Feliz**, Mersault encarna o próprio Dioniso Zagreus, por fim indiferenciado, enterrado e envolvido pelo ventre da terra e do mundo.

Neste quarto capítulo, estabelecemos a origem da tragédia de Mersault no mito do Dioniso Zagreus da mitologia grega. Por fim, chegamos às imagens de Nietzsche para a tragédia dionisíaca, imagens muito semelhantes às imagens de Camus para a tragédia de **A Morte Feliz**. Esta semelhança sugere uma relação entre a filosofia de Nietzsche e a filosofia de Camus.

No próximo capítulo, aprofundaremos nossa pesquisa acerca do mito de Dioniso Zagreus e procederemos à análise do conceito nietzschiano de *dionisíaco* em **O Nascimento da Tragédia** e em outras obras.

V – Sob a máscara de Dioniso

Desmistificamos o protagonista de **A Morte Feliz** e, enquanto o Mersault de **A Morte Feliz** é a raiz do protagonista de **O Estrangeiro**, chegamos a uma nova compreensão do Meursault de **O Estrangeiro**. Ambos encarnam, em sua indiferença diante do mundo, em sua indiferença e unidade com o destino, a afirmação da Vida Eterna e indestrutível de Dioniso Zagreus, a afirmação incondicional do devir e da existência no sofrimento e no prazer igualmente, no êxtase e no entusiasmo do dilaceramento, no êxtase e no entusiasmo do sofrimento e da tragédia que, em consonância com o mundo e com o devir, conduz sempre a novo nascimento e nova criação. O Mersault de **A Morte Feliz** e o Meursault de **O Estrangeiro** encarnam o mito de Dioniso Zagreus, unidos e indiferenciados com a terra e com o mundo num eterno presente em que afirmam incondicionalmente o devir e o destino.

Mas nossa compreensão da natureza de Mersault ainda pode ser ampliada. Devemos persistir em perguntar: quem é Mersault? Em **A Morte Feliz**, Mersault encarna o mito de Dioniso Zagreus e, no final do livro, Mersault encarna o próprio Dioniso Zagreus. Para ampliar nossa compreensão do protagonista de **A Morte Feliz**, devemos ampliar nossa compreensão da natureza de Dioniso Zagreus:

(...) Dioniso, (...) o gerador de um ‘entusiasmo’, no sentido etimológico da tomada de posse do homem pelo deus, que libera o espírito da prisão do corpo e o faz vislumbrar, por um estado visionário, a imortalidade das almas.¹²⁵

Esta libertação dionisíaca da prisão do corpo é análoga ao dilaceramento do corpo do deus pelos titãs e integração de seu coração e alma ao mundo. Esta libertação da prisão do corpo está na radical e violenta, trágica *desumanização* do homem e subseqüente integração e *indiferenciação* com a terra e com o mundo inumano. No suplício dionisíaco, a libertação da prisão do corpo está no êxtase de desumanizar-se e alienar-se de si por completo, no êxtase de integrar-se e *indiferenciar-se* radicalmente com tudo aquilo que não é *si mesmo*, de perder-se e dissolver-se por completo no negativo do eu – negando o corpo e a individualidade, dilacerando o corpo e a individualidade, no êxtase de desumanizar-se por completo o homem afirma o mundo e o destino incondicionalmente. É exatamente onde o indivíduo é negado¹²⁶ que o mundo e o destino são afirmados em sua totalidade¹²⁷, no êxtase do dilaceramento trágico em que o coração do homem se torna Uno com o coração profundo da terra e do mundo, onde entramos em harmonia com o profundo ritmo do tempo e dos dias¹²⁸, com o ritmo do mundo e do destino.

O dionisíaco êxtase de desumanizar-se e alienar-se de si por completo, o dionisíaco êxtase do dilaceramento destrói o indivíduo em nós e traz consigo uma transformação, uma metamorfose, uma transfiguração. No culto a Dioniso, “os mortais, através do êxtase e do entusiasmo, (...) [aceitam] de bom grado ‘alienar-se’ na esperança de uma transfiguração”¹²⁹.

Segundo Junito de Souza Brandão, Dioniso, deus do êxtase e do entusiasmo, é também o deus da *metamórphosis* e da transformação¹³⁰. Devemos nos aprofundar ainda mais

sobre o significado desta *metamórphosis* e desta transformação. O que significa, aqui, *alienar-se*, em êxtase e entusiasmo, nesta “transfiguração” dionisíaca? Em que consiste esta *alienação*? E o que significam o “êxtase” e o “entusiasmo” dionisíacos? Em **Mitologia Grega**, v. II, Brandão escreve:

(...) através desse estado de semi-inconsciência, os adeptos de Dioniso acreditavam *sair de si* pelo processo do *ékstasis*, o êxtase. (...)

O *ékstasis*, todavia, era apenas a primeira parte da grande integração com o deus: o *sair de si* implicava num mergulho em Dioniso e deste no seu adorador pelo processo do *enthusiasmós* (...) o *entusiasmo* é ter um deus dentro de si, identificar-se com ele, co-participando da divindade. (...) das (...) *Bacantes*, (...) *as possuídas*, quer dizer, em êxtase e *entusiasmo*, delas, como dos adoradores de Dioniso, se apossavam a manía (...), ‘a loucura sagrada’, a posseção divina e as órgia (...), ‘posse do divino na celebração dos mistérios, orgia, agitação incontrolável’, estava concretizada a comunhão com o deus.

A *manía* e a *orgia* provocavam uma (...) explosão de liberdade e, seguramente, uma transformação, uma liberação, uma distensão, uma identificação, uma *kátharsis*, uma purificação.¹³¹

No dilaceramento dos mortais, no dilaceramento dos homens e dos indivíduos está a liberação do espírito da prisão do corpo, uma liberação carregada de êxtase e de terror, onde o êxtase está em sair de si, em deixar o corpo. O corpo então esvaziado pelo êxtase e terror dionisíaco é então possuído

pelo *deus que vem* no *entusiasmo*, em que o deus entra e mergulha no corpo de seu adorador. No entusiasmo dionisíaco, o adorador sente o deus Dioniso *dançar* dentro de si – como confessou o *entusiasmado* Nietzsche, adorador de Dioniso, no seu **Assim Falou Zaratustra**: “Agora, estou leve; agora, vôo; (...) agora, um deus dança dentro de mim”¹³². Atinge-se assim a *manía*, a loucura sagrada do indivíduo dilacerado e integrado a terra e ao deus, a loucura sagrada do deus metamorfoseado no indivíduo possuído; atinge-se então a *manía* e identidade entre o possessor e o deus que o possuiu, onde o homem se transfigura no deus e o deus se transfigura em homem – onde o homem veste a máscara de Dioniso e Dioniso assume a face do homem dilacerado e possuído.

Dioniso é essencialmente o *deus que vem*, o deus que chega, o deus que vem de fora e possui em entusiasmo o corpo do adorador. Segundo Walter Burkert, “o facto de Dioniso ser essencialmente ‘aquele que vem’, não reflecte de modo algum uma facticidade acidental”¹³³. Em **Dioniso a Céu Aberto**, lemos:

Por suas virtudes epifânicas, o deus que chega [grifo nosso] conhece intimamente as afinidades da presença e da ausência. (...) Dioniso se apresenta sempre sob a máscara do estrangeiro. É o deus que vem de fora; ele vem de Outro Lugar.¹³⁴

Na monumental obra de Walter F. Otto, **Dionysus: myth and cult**¹³⁵, lemos:

As formas de culto nos dão a mais clara evidência da violência com a qual ele força sua entrada –

uma violência que afeta o mito com tanta paixão. Estas formas apresentam-no como o deus que vem [grifo nosso], o deus da epifania, cuja aparição é muito mais urgente, muito mais forçosa que aquela de qualquer outro deus. Ele tinha desaparecido, e agora ele estará aqui de novo, de repente.

(...) Tão surpreendente quanto sua chegada é a sua partida. (...)

E agora aquele que tinha desaparecido devia reaparecer de repente com seu jeito meio bêbado e seu sorriso atordado, ou ele devia romper da escuridão na forma de um touro selvagem.

Elas estavam esperando por ele – os coros de mulheres, verdadeiras imagens daqueles seres superiores, que seguiam Dioniso por toda parte. Em Elis era o coro dançante das ‘dezesseis mulheres’, que invocavam o deus com as palavras: ‘Venha, Senhor Dioniso, assistido pelas Graças, venha para o templo sagrado de Elis, entre correndo no templo com seu casco de touro, touro venerável, touro venerável!’. Elas sabiam, em resumo, que aquele que apareceria seria uma criatura selvagem que traria, por sua violência demoníaca, uma excitação desconcertante.¹³⁶

O deus que vem é o deus que vem de fora, o deus que chega é o deus que chega para possuir o corpo do adorador. É nas afinidades da presença e da ausência que Dioniso é adorado: é pela ausência do adorador que sai de si em êxtase que se faz a presença do deus que vem para possuir o corpo do adorador em entusiasmo. O adorador esvaziado e ausente em êxtase veste em entusiasmo a máscara do deus que o

possui – e o corpo do adorador é metamorfoseado em *manía* numa encarnação viva de Dioniso:

O sinal exterior e o instrumento da metamorfose provocada pelo deus é a máscara. A fusão entre o deus e o seu adorador que ocorre durante esta metamorfose não tem paralelo no resto da religião grega. ‘Bacchos’ é o nome tanto de um como do outro.¹³⁷

O adorador possuído e o deus possuidor são assim o mesmo Baco embriagado em *manía*, o mesmo Dioniso em êxtase e entusiasmo. Nas afinidades do possuído com o possuidor, nas afinidades do ausente com o presente, o deus oscila entre o êxtase e o entusiasmo, entre a ausência e a presença. O rosto do adorador está ausente, coberto e oculto pelo rosto presente de Dioniso. Mas Dioniso não oculta o adorador mais do que oculta a si mesmo. Na metamorfose e nas afinidades da ausência e da presença, em êxtase e entusiasmo o possuído e o possuidor são um e o mesmo. Na ausência e na presença, no êxtase e no entusiasmo da metamorfose, Dioniso oculta a si mesmo tanto quanto revela a si mesmo: o adorador oculto sob a máscara é o próprio Dioniso mascarado.

Dioniso não é apenas estrangeiro à Grécia, Dioniso é estrangeiro a si mesmo. Oscilando entre a presença e a ausência no corpo do possuído, na encarnação de Dioniso possuidor o *deus que vem* é sempre um estrangeiro, uma força externa e estranha, estranho e estrangeiro à própria carne de sua encarnação.

A situação de estrangeiro marca profundamente a personalidade de Dioniso. (...) Através da máscara (...) Dioniso afirma sua natureza epifânica de deus que não pára de oscilar entre a presença e a ausência. É sempre um estrangeiro, uma forma para ser identificada, um rosto para ser descoberto, uma máscara que o esconde tanto quanto o revela.¹³⁸

Oscilando entre a presença e a ausência no corpo do possuído, o deus que vem de fora é sempre um estrangeiro diante do corpo de sua encarnação, possuído e possuidor delirando na embriaguez do êxtase e do entusiasmo. Na ausência do êxtase e na presença do entusiasmo, no êxtase do adorador possuído e no entusiasmo do deus possuidor, o adorador e o deus tornam-se um e o mesmo: eis a metamorfose da máscara. Ao vestir a máscara, ao sair de si no êxtase dionisíaco, o adorador possuído torna-se estrangeiro a si mesmo e ao próprio corpo, como é um estrangeiro também o deus possuidor diante do corpo de sua encarnação. A máscara é o símbolo máximo de Dioniso, a máscara é o símbolo máximo do deus que oscila entre a ausência e a presença, entre o êxtase e o entusiasmo na metamorfose. Na máscara e sob a máscara, o deus está ao mesmo tempo presente e ausente, revelado e oculto. Segundo Walter F. Otto:

A eletrizante entrada do deus e sua presença inescapável encontraram sua expressão em um símbolo (...). É uma imagem a partir da qual o estonteante enigma de sua natureza dupla nos encara – e com isso, a loucura. Isto é a máscara.

(...)

Era Dioniso, ele mesmo, então, quem aparecia na máscara. (...)

(...)

(...) Dioniso era apresentado através da máscara porque ele era conhecido como o deus da confrontação. É o deus da mais imediata presença que olha para nós de modo tão penetrante (...). Porque é sua natureza aparecer de repente e com poder arrebatador diante da humanidade, a máscara serve como seu símbolo e sua encarnação em culto.

(...) Seus olhos, que encaram bem de frente, não podem ser evitados (...). Aqui só há o encontro, do qual não há escapatória (...)

(...) A máscara é pura confrontação (...). É o símbolo e a manifestação daquilo que simultaneamente está e não está lá: aquilo que está excruciantemente perto, aquilo que está completamente ausente – ambos em uma realidade.

(...) Esta teofania impele Dioniso violentamente e inevitavelmente ao aqui e agora – e ao mesmo tempo o afasta para uma distância inexpressível. Ela excita com uma proximidade que é ao mesmo tempo um afastamento. Os segredos últimos da existência e não-existência hipnotizam a humanidade com olhos monstruosos.¹³⁹

Sob a máscara de Dioniso, possuídos pelo deus, somos possuídos por uma terrível força da natureza que aniquila e destrói nossa individualidade; somos possuídos pela natureza terrível que aniquila, aniquilou e aniquilará todos os indivíduos que vivem, que já viveram e que algum dia viverão; somos possuídos pela natureza monstruosa que aniquila todas

as suas criaturas, sem exceção. Possuídos por Dioniso, somos completamente aniquilados e desumanizados em êxtase diante das irresistíveis forças da natureza inumana, diante da terra e do mundo inumano onde nossa humanidade e nossa individualidade degeneram e desaparecem.

O êxtase dionisíaco nega o homem para afirmar o mundo¹⁴⁰, dilacera e destrói o corpo e o indivíduo para afirmar a terra, na embriaguez e na violência das bacantes – para desumanizar o homem e uni-lo ao coração indestrutível e imortal da Vida e do mundo. É então que se contempla, com olhos decompostos, a imortalidade das almas: onde o dionisíaco torna a selar o laço de pessoa a pessoa, onde o dionisíaco torna a selar o laço do indivíduo, decomposto e desumanizado, com a natureza antes outra e alheada; em sua união e *indiferenciação* radical com a terra e com o mundo, a imortalidade das almas se faz símbolo no coração imortal de Zagreus, símbolo da Vida indestrutível, símbolo da Vida que transcende todos os corpos e todos os indivíduos.

No êxtase dionisíaco, o indivíduo em nós aliena-se de si, o subjetivo em nós se desvanece por completo em auto-esquecimento. O adorador em êxtase *sai de si*, o indivíduo em nós sai do corpo violentamente, o indivíduo “dilacerado” pelo êxtase e pela fúria das bacantes deixa o corpo e o corpo se embriaga por completo nesta alienação e auto-esquecimento. No êxtase dionisíaco o corpo embriagado e esvaziado é possuído e preenchido pela multidão das bacantes, pelo entusiasmo das bacantes em comunhão com o deus do mundo e da natureza.

A experiência do êxtase dionisíaco é uma experiência de radical perda de identidade, de perda de toda e qualquer

identidade individual. Na total integração com o mundo e com a beleza extrema do devir do mundo em sua velocidade plena; pela crueldade do devir e pela voracidade de um desejo que quer cada vez mais, sempre mais, até o insuportável, até o dilaceramento, na morte orgiástica somos despojados de toda identidade, mesmo de toda humanidade num orgasmo místico e num gozo não-humano, desumanizados e indiferenciados num orgasmo divino, nossa individualidade e humanidade dissolvidas no grande ventre da terra. Na velocidade plena do devir que nos dilacera, no desejo pleno de embriaguez e insuportável excesso, excedemos a barreira do humano, excedemos a barreira do individual, nosso desejo indiferenciado com o desejo do mundo, nosso desejo integrado à inocência do devir do mundo para o bem ou para o mal, em indiferente e dionisíaca afirmação incondicional. Na experiência do êxtase dionisíaco, na dionisíaca e desumanizadora experiência de radical perda de toda e qualquer identidade, na insuportável intensidade e velocidade dilaceradora do devir do mundo com o qual nos integramos e nos indiferenciamos, estamos sobre a *linha de morte*, nosso corpo como um “corpo-drogado” na iminência da overdose. No “corpo-drogado” sobre o limite da overdose, Daniel Lins viu uma imagem para o corpo em êxtase dionisíaco:

‘mais, quero mais, mais, ainda mais, sempre mais!’
More, more, more! A crueldade do devir é puro devir, *inocência do devir* – inocência que é pontuada por uma força da calma e por uma constelação de afetos viris, virilidade para além do gênero, para além do bem e do mal (...). O

devir, na sua beleza extrema, é vontade de potência positiva, ancorada num movimento para o infinito, para o excesso, excesso que é crueldade (...)

(...)

(...) trata-se de uma economia da morte, da *linha de morte*: morte seca (...) – *more, more, more* –, ou morte orgiástica. Isto é, orgasmo-místico, gozo não-humano (...).

(...)

(...) Como um deus da velocidade e da vertigem, o corpo-drogado almeja a inconsciência, numa busca de vitalidade *interior* (...). Embora a velocidade extrema procurada pelo corpo-drogado seja da ordem do êxtase, e supere o tempo do pêndulo, saltando todas as etapas, trata-se ainda, como no orgasmo, de uma morte provisória (...).

(...)

Mediante o risco procurado e a vertigem provocada pela velocidade plena, é de fato, a busca da inconsciência a que o sujeito almeja. (...)

(...)

(...) Ao se picar, os poucos segundos de prazer, provocados pelo *flash*, vão transportá-lo para o espaço do sagrado (...). O corpo-drogado tenta construir a vida a partir do desafio da morte. (...) A busca do desafio, a vontade de potência passiva, incrementada pela nostalgia do *flash*, espécie de orgasmo divino, privilégio dos deuses e heróis mitológicos, põe o experimentador num tempo sem tempo: o tempo pára, não se tem mais nome, nem sexo, nem culpa... É o grande Nirvana, a fonte de regeneração, o banho quente no grande ventre da terra, lá onde os homens, como os vegetais, engendram sem copular (...) e nascem, como nos

grandes mitos, do beijo de uma amêndoa ou do contato com uma flor.

(...)

(...) O corpo-drogado vive sobretudo um experimento marcado radicalmente pelo desejo: para o bem ou para o mal; para além do bem e do mal.

(...)

(...) Perceber, pois, que o devir é da ordem do desejo é afirmar o desejo, inclusive no que ele tem de mais terrível e doloroso, (...) o que Nietzsche chama de *afirmação dionisíaca*, aqui compreendida como jubilação e pura degustação da existência.¹⁴¹

No ditirambo dionisíaco, os homens esqueciam-se de todo o seu passado e de sua posição social, despojavam-se de sua civilização, aboliam de si o eu humano, desumanizavam-se enfim e tornavam-se seres da natureza. Segundo Rosa Maria Dias¹⁴², no ditirambo:

(...) um grupo de pessoas (...), em cortejo, percorria a floresta habitada por seu deus. Faziam-se passar por sátiros, figuras híbridas – homens com pés de capro e chifres. Com o rosto pintado com o sumo de diferentes plantas e a testa coberta de flores, erravam em êxtase, cantando, dançando e tocando a flauta rústica. A um só tempo ator e espectador, esse coro de sátiros via desenrolar, diante de si, um espetáculo, visível somente para os que participavam da excitação dionisíaca.

Porém, esse coro ditirâmico era bem distinto de qualquer outro canto coral grego. Enquanto as virgens, que se dirigiam cantando ao templo de Apolo, continuavam sendo o que eram e

conservavam sua identidade, os sátiros, cantando e dançando, aboliam de si o (eu) humano. Ao esquecerem todo o seu passado e sua posição social, despojavam-se de sua civilização como quem se despoja de uma ‘caricatura mentirosa’, tornavam-se seres da natureza, convertiam-se em seguidores intemporais de seu deus. Sob a sanção do mito e do culto, participavam, por alguns momentos, da realidade atroz e absurda que, subsistindo anteriormente a toda individuação, arrancava-lhes gritos de desespero.¹⁴³

Sobre o êxtase dionisíaco, lemos em **O Nascimento da Tragédia**:

Schopenhauer nos descreveu o imenso *terror* que se apodera do ser humano quando, de repente, é transviado pelas formas cognitivas da aparência fenomenal (...). Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido até nós, o mais perto possível, pela analogia da embriaguez. Seja por influência da beberagem narcótica (...), ou com a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria¹⁴⁴, despertam aqueles transportes dionisíacos, por cuja intensificação o subjetivo se desvanece em completo auto-esquecimento. (...) Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada (...) volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem.¹⁴⁵

Segundo Nietzsche em **O Nascimento da Tragédia**, é com a ruptura do *principium individuationis* que ascende o êxtase dionisíaco do fundo mais íntimo do homem e da natureza. É na ruptura do *principium individuationis*, onde o indivíduo em nós é dilacerado e devorado, que se dá o êxtase e o entusiasmo da loucura sagrada, da *manía* dionisíaca. E “entusiasmo”, aqui, significa *possessão do homem pelo deus*.

No êxtase dionisíaco, o indivíduo em nosso corpo é dilacerado e rompido; no *terror* e êxtase dionisíaco, o indivíduo em nosso corpo é morto e soterrado em meio a terra e ao mundo – e onde o corpo é possuído pelo deus *em entusiasmo*, o indivíduo em nós é engolido *em êxtase* pela terra, morto e indiferenciado nas entranhas do mundo. E o êxtase desta reintegração com a terra e com o mundo, o êxtase desta reintegração cósmica com o universo está, segundo Nietzsche, na ruptura do *principium individuationis*, no dilaceramento e morte do indivíduo em nós e na subsequente *possessão* de nosso corpo vivo pela *manía* de Dioniso, onde somos tomados pela loucura sagrada das bacantes, na violência e no entusiasmo em que, mortos e dilacerados, unidos ao íntimo da natureza e da terra, vestimos a máscara de Dioniso, e Dioniso toma e assume a nossa face.

No fundo, o fenômeno estético é simples; se se tem apenas a faculdade de ver incessantemente um jogo vivo e de viver continuamente rodeado de hostes de espíritos, é-se poeta; se a gente sofre apenas o impulso de metamorfosear-se e passar a falar de dentro de outros corpos e almas, é-se dramaturgo.

A excitação dionisiaca é capaz de comunicar a toda uma multidão essa aptidão artística de ver-se cercado por uma tal hoste de espíritos com a qual ela, multidão, sabe interiormente que é uma só coisa. Esse processo do coro trágico é o profenômeno *dramático*: ver-se a si próprio transformado diante de si mesmo e então atuar como se na realidade a pessoa tivesse entrado em outro corpo (...) aqui já se trata de uma renúncia do indivíduo através do ingresso em uma natureza estranha. E na verdade tal fenômeno se apresenta em forma epidêmica: toda uma multidão sente-se dessa maneira enfeitiçada. O ditirambo distingue-se por isto de qualquer outro canto coral. (...) o coro ditirâmico é um coro de transformados, para quem o passado civil, a posição social estão inteiramente esquecidos; tornaram-se servidores intemporais de seu deus, vivendo fora do tempo e fora de todas as esferas sociais. (...) No ditirambo se ergue diante de nós uma comunidade de atores inconscientes que se encaram reciprocamente como transmutados. (...) Nesse encantamento o entusiasta dionisiaco vê a si mesmo como sátiro e *como sátiro por sua vez contempla o seu deus*, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma nova visão (...). Esse substrato da tragédia irradia, em várias descargas consecutivas, a visão do drama (...) que, (...) como objetivação de estados dionisiacos, representa (...) o quebrantamento do indivíduo e sua unificação com o Ser primordial.¹⁴⁶

(...)

O coro da tragédia grega, o símbolo do conjunto da multidão dionisiacamente excitada, encontra nessa nossa interpretação uma explicação completa. (...) Esse coro contempla em sua visão

o seu senhor e mestre Dionísio e é por isso eternamente o coro *servente*: ele vê como este, o deus, padece e se glorifica (...). Nessa posição de absoluto servimento em face do deus, o coro é pois, literalmente, a mais alta expressão da *natureza* e profere, como esta, em seu entusiasmo, sentenças de oráculo e de sabedoria; como compadecente ele é ao mesmo tempo o *sábio* que, do coração do mundo, enuncia a verdade.¹⁴⁷

Segundo Nietzsche em **O Nascimento da Tragédia**, é na ruptura do indivíduo que está o protofenômeno dramático. O êxtase da tragédia está na experiência de cada ator que perde a si mesmo por completo, que na tragédia perde todo passado civil e posição social e de repente encara a si mesmo como transmutado, metamorfoseado, possuído em entusiasmo por uma hoste de espíritos, por uma multidão que o cerca e o toma por inteiro. Ele já não é mais indivíduo, mas parte de uma unidade coletiva, parte de uma multidão de transmutados e unidos em êxtase e entusiasmo, no dilaceramento e na posse de seu senhor Dioniso. Segundo Nietzsche, esta multidão dionisiacamente excitada em êxtase e entusiasmo, uma só voz terrível e delirante em uníssono, é a mais alta expressão da natureza. Na tragédia, onde todos os indivíduos foram dilacerados e dissolvidos no corpo coletivo do coro, onde a voz de todos soa em uníssono, como a voz de um e de um único, a multidão se vê transmutada e metamorfoseada na face de Dioniso. O entusiasta se vê como sátiro e como sátiro vê o seu deus, no rosto disforme e desfigurado em êxtase que, integrado ao corpo coletivo do coro, é em entusiasmo possuído pela face do sátiro, pela face de Dioniso. Mas unir-se em êxtase à multidão do coro de

desumanizados não é outra coisa que unir-se e integrar-se ao corpo desumanizado de Zagreus. Da união em êxtase ao corpo coletivo de indivíduos desumanizados e dilacerados, nos unimos ao próprio corpo dilacerado de Dioniso Zagreus, seu coração engolido e integrado no interior da própria terra e do mundo. Ao nos unirmos em êxtase à multidão de transmutados, nos unimos ao próprio coração do mundo e ao íntimo da terra. Enquanto indivíduos, enquanto homens e mulheres, saímos em êxtase de nossos corpos; e enquanto Dioniso passamos a falar em entusiasmo de dentro de outros corpos, de dentro de outras almas. Desfiguramos nosso rosto, dilaceramos nossa carne e aniquilamos o indivíduo em nós para assumir a face de muitos, a face do corpo coletivo da multidão desumanizada na máscara de Dioniso que possui violentamente nossa carne dilacerada; e tomados pela face coletiva de Dioniso, integrados à multidão desumanizada, somos possuídos em entusiasmo pelo íntimo do próprio mundo e da natureza. Segundo Maria Helena Lisboa da Cunha¹⁴⁸:

O adorador de *Dioniso* é um possesso, *Dioniso* é o deus da possessão, por isso é o patrono do teatro, cena da metamorfose dos atores em outros corpos e almas; seus fiéis, mulheres (bacantes) ou homens (...), se concentravam no *thiaso*, confraria de iniciantes, de adeptos sob os auspícios de uma sacerdotisa a fim de monitorar a iniciação e praticavam, em transe, a *omofagia* e o *diasparagmos*, ritos 'selvagens e bárbaros' que incluíam a mutilação, o despedaçamento, a ingestão de carne crua e do sangue quente de animais, e até mesmo de crianças. As orgias

dionisíacas gregas eram uma transgressão ao Estado grego apolíneo, às instituições sociais, cívicas e religiosas oficiais, e especialmente à constituição da instituição familiar sob a égide do patriarcalismo, pois primavam pela subversão à ordem estabelecida, às hierarquias e à constituição das individualidades, uma vez que o *thiaso* tinha por função o apagamento das *personas* (máscaras), na eclosão da indiferenciação coletiva. É um estado de *êxtase* onde quebramos todas as barreiras e nos tornamos **Um** com o todo (...).¹⁴⁹

Com a ruptura do *principium individuationis*, com o aniquilamento do indivíduo em nós, nos unimos e integramos ao mundo e à natureza; deixamos de ser quem somos e, envolvidos pela terra, nos transformamos em natureza e em mundo enfim¹⁵⁰. E esta mesma união com a natureza, com a terra e com o mundo da ruptura do *principium individuationis*, não a vimos na morte de Mersault em **A Morte Feliz** e na morte de Meursault em **O Estrangeiro**? O Mersault de **A Morte Feliz** morre envolvido pelos braços de Lucienne Sêmele, morre nos braços da terra e do mundo; o Meursault de **O Estrangeiro**, ao ser encaminhado para a decapitação em praça pública, quer ser recebido pela multidão com gritos de ódio, quer ser decapitado e dilacerado pela fúria da multidão!¹⁵¹ Segundo Nathalie Mahé em **Le Mythe de Bacchus**:

O Calígula de Camus não é essa personagem trágica dionisíaca de que Nietzsche havia desenhado o contorno? Herói do absurdo, atormentado pela dificuldade de existir, ele assume seu destino trágico na esperança de uma

reconciliação final. (...) Meursault, em *O Estrangeiro*, se junta a ele na aceitação de um destino dionisíaco (...) que não é fatalismo mas libertação do princípio nietzschiano de individuação, comunhão com o destino comum dos homens, reintegração com o universo. A obra do herói camusiano, como aquela do filósofo alemão, só é destrutiva em aparência, pois sua revolta é conquista da consciência.¹⁵²

Havíamos encontrado o Meursault e o Zagreus de **A Morte Feliz** em consonância com o Dioniso Zagreus de Brandão, Kerényi, Jeanmaire e Mahé. Por fim, segundo **Le Mythe de Bacchus** de Nathalie Mahé, encontramos o Meursault de **O Estrangeiro** descrito como uma personagem *dionisíaca* trágica, nos moldes da personagem dionisíaca trágica de Nietzsche em **O Nascimento da Tragédia**: comparando o texto de Mahé com os trechos anteriormente citados de **O Nascimento da Tragédia**, vimos no último desejo do Meursault de **O Estrangeiro** o mesmo desejo de êxtase dos devotos de Dioniso. Como os devotos de Dioniso, Meursault quer ser dilacerado pela fúria da multidão em êxtase e entusiasmo, quer ser recebido para sua execução em praça pública com gritos de ódio, quer ser decapitado sob um céu carregado de estrelas e diante de um mundo radicalmente aberto e fraternal, um mundo que vê como parecido consigo, um mundo diante do qual se *indiferencia* ao unir-se, dilacerado pela fúria da multidão, ao íntimo da terra e da natureza. E também como os devotos de Dioniso o Meursault de **A Morte Feliz** busca a morte e a união com a natureza e com a terra.

Eis que vemos no amor e abertura ao mundo do Mersault de **A Morte Feliz** e do Meursault de **O Estrangeiro** o mesmo amor e abertura ao mundo dos devotos de Dioniso, o mesmo amor e abertura ao mundo implícitos no conceito nietzschiano de *dionisíaco* em **O Nascimento da Tragédia**. A clara consonância entre as obras camusianas e a obra de Nietzsche sugere a influência da filosofia nietzschiana na gênese dos conceitos de amor e abertura ao mundo em **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz**.

O amor e abertura ao mundo implícitos no conceito nietzschiano de *dionisíaco* estão no amor e abertura ao destino. Na filosofia de Nietzsche, os conceitos de *dionisíaco* e *amor fati* (amor ao destino) são inseparáveis, assim como, na obra de Camus, amar o mundo e abrir-se ao mundo é amar o destino e abrir-se ao destino.

Para aprofundarmos nossa compreensão da Filosofia camusiana, devemos agora lançar nosso olhar sobre o conceito nietzschiano de *dionisíaco* enquanto amor ao mundo e enquanto amor ao destino *conforme a interpretação do próprio Camus* em **O Homem Revoltado**:

Nietzsche (...) grita (...) que a terra é a sua única verdade, à qual é preciso ser fiel (...).

(...) É preciso aceitar o inaceitável e manter-se no insustentável. A partir do momento em que se reconhece que o mundo não persegue nenhum fim, Nietzsche propõe-se a admitir a sua inocência, a afirmar que ele não aceita julgamentos, já que não se pode julgá-lo quanto a nenhuma intenção, substituindo, conseqüentemente, todos os juízos de valor por um único sim, uma adesão total e exaltada a este mundo. Dessa forma, do desespero

absoluto brota a alegria infinita; da servidão cega, a liberdade sem piedade. Ser livre é justamente abolir os fins. A inocência do devir (...) representa o máximo de liberdade. O espírito livre ama o que é necessário.¹⁵³

Agora voltemos nosso olhar aos protagonistas de **A Morte Feliz** e **O Estrangeiro**:

A inocência do Mersault de **A Morte Feliz** está no seu olhar puro e indiferente diante do mundo – um olhar sem juízos, que não vê no mundo quaisquer valores, que não vê no mundo ou no destino qualquer finalidade. É um mundo sem finalidade, um destino sem finalidade é um destino sempre presente, onde o mundo parece não ter qualquer futuro para além deste eterno presente, aqui e agora. E nisto encontramos também a inocência do Meursault de **O Estrangeiro**, sempre sereníssimo e puro diante de um mundo sem passado e sem futuro, diante de um mundo que se faz sempre presente diante de sua terna indiferença. Isto vemos em todo o romance, sobretudo e mais claramente quando, no enterro de sua mãe, Meursault não sente qualquer melancolia ou angústia. A imagem do caixão de sua mãe sendo coberto pela “terra cor de sangue” não lhe evoca qualquer melancolia ou lembrança do passado, nem qualquer angústia em relação ao futuro. Se o mundo não tem qualquer fim, não há causas ou conseqüências para os acontecimentos do mundo, e mesmo a mais terrível tragédia não tem vítimas nem culpados. Os que morrem e os que matam, os que sofrem e os que torturam não são mais que figuras indiferenciadas num eterno presente de um mundo sem finalidade, sem razão de ser, num devir de sensações imediatas que não têm

qualquer ponto de partida ou de chegada. E quando vemos o mundo como ele se mostra, quando vemos o mundo enquanto o mundo que vemos sempre agora, num eterno presente indiferente e inocente, sem finalidade, somos convidados à adesão total, somos convidados ao amor incondicional e à adesão total ao curso sem fim do devir e do destino, de um destino sobre o qual não temos e nem nunca teremos qualquer controle.

O mundo de Meursault é um mundo sem futuro, um mundo que não tende a nenhum fim; um mundo sem finalidade, onde as coisas não levam a parte alguma, onde coisa nenhuma conduz para além do seu imediato e presente aparecer. Sem a justificação de uma finalidade ou objetivo futuro, nada resta senão o absurdo presente, o absurdo de um presente que já não quer mais ser justificado. Diante deste mundo sempre absurdamente presente, Meursault não quer ir além, não projeta nada para amanhã, não concebe futuro sequer em sua imaginação, não tem sonhos nem esperanças – mas também jamais se desespera, sereníssimo e inabalável. Não tem imaginação¹⁵⁴, não tem sonhos, não sonha nunca porque vive com seus olhos sempre bem abertos, seu olhar eternamente focado nas imediatas aparições de um eternamente imediato mundo presente. Por isso Meursault afirma o destino incondicionalmente: porque ele está sempre no presente, ele não tem escolha senão estar no presente, e por isso não tem escolha senão viver o presente, seja este qual for. Sua consciência já não tem saída para além do instante. Ele não tem escapatória, ele não quer escapatória, ele não pode sequer conceber qualquer escapatória para além do presente, para algum mundo futuro. Porque seus olhos estão eternamente abertos neste aqui e agora, ele não pode senão viver o aqui e agora seja este qual for, assim

vivendo sempre plenamente o presente que se apresenta, o destino que imediatamente se desvela, na alegria ou na dor, na inevitável celebração de todas as coisas no terror e na tragédia tão bem como no prazer e na alegria, sem restrições e sem escolha. Na imagem de Meursault em seu eterno presente, encontramos a imagem da afirmação incondicional do destino. Segundo Miguel Angel de Barrenechea, esta é a imagem do *afirmador trágico* de Nietzsche:

Aqui e agora, a celebração do existente, sem pretender ir além, sem projetar nada para amanhã, consiste no cuidado da vida tal qual ela é. *Eis uma outra transvaloração*. A habitação do instante, preterida milenariamente, torna-se a nova tarefa. Tarefa artística e poética. Não há escatologia nem salvação. A natureza redescoberta não é uma natureza sublimada; não há telos nem amanhã. *A verdadeira transcendência é celebrar as coisas na sua aparição*. Sabendo que as coisas não levam a parte alguma, experimentamos o *pathos* trágico de estarmos, aqui e agora, no lugar em que devemos estar. As coisas não transitam, não levam a, ‘não tendem a’. Neste momento, neste mesmo lugar a vida acontece, sem nenhuma finalidade nem uma proposta para depois. Esta é a dinâmica do jogo, da criação artística. Como a criança do *Zaratustra*, o afirmador trágico brinca no mundo, sem pretender uma finalidade que virá depois, ele apenas celebra, joga no instante.¹⁵⁵

Eis a inocência e a serenidade de Meursault: na afirmação da inocência do devir, na inocência do jogo da criança de *Heráclito*¹⁵⁶, na inocência do jogo da criança de

Nietzsche¹⁵⁷, da criança que é a terceira metamorfose de Zaratustra... Eis a inocência e a serenidade de Meursault, na inocente afirmação incondicional do tempo e do devir¹⁵⁸, no sagrado “sim” a todas as coisas – a cada instante um novo começo, sem passado, sem futuro e sem finalidade, no absurdo sempre agora e na afirmação indiferente do destino sempre presente. Sempre agora, onde não se pode senão amar o que é necessário, enquanto amamos incondicionalmente o mundo e o destino no jogo de sua sempre imediata inocência. A Filosofia de Camus, que tem em Meursault seu avatar máximo, soa em consonância com o conceito nietzschiano de *amor fati* (amor ao destino):

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!¹⁵⁹

Ser alguém que diz apenas Sim diante do feio e do belo, do bem e do mal, do sofrimento e da alegria, está não apenas em ver o necessário como belo, mas em amá-lo. Este amor ao necessário, este amor ao destino em Nietzsche está numa total *indiferença* diante do mundo e do seu curso, em nada querer diferente daquilo que o curso do mundo e do destino nos traz: “(...) nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, (...) mas *amá-lo...*”¹⁶⁰.

O conceito nietzschiano de *amor fati* (amor ao destino) está em aderir totalmente ao que quer que o curso do destino e do mundo nos imponha como necessário, na adesão total a uma necessidade total. Voltemos à análise que Camus faz da Filosofia de Nietzsche em **O Homem Revoltado**:

A adesão total a uma necessidade total – esta é a sua definição paradoxal de liberdade. (...)

Essa aprovação superior, nascida da abundância e da plenitude (...) nasce de uma vontade determinada de ser o que se é, em um mundo que seja o que ele é. ‘Considerar-se a si próprio como uma fatalidade não é fazer-se diferente do que se é...’. A palavra é pronunciada. A ascese nietzschiana, partindo do reconhecimento da fatalidade, leva a uma divinização da fatalidade. Quanto mais implacável for o destino, mais digno de adoração ele se torna. (...) A alegria do devir é a alegria da aniquilação. Mas só o indivíduo é destroçado. O movimento de revolta (...) desaparece na submissão absoluta do indivíduo ao devir. O *amor fati* substitui o que era um *odium fati*. ‘Todo indivíduo colabora com todo o ser cósmico, quer se saiba ou não disso, quer se queira ou não’. O indivíduo perde-se, assim, no destino da espécie e no eterno movimento dos mundos. (...)

Nietzsche retorna às origens do pensamento, aos pré-socráticos. Estes suprimiam as causas finais (...). Só é eterna a força sem objetivo, o ‘jogo’ de Heráclito.¹⁶¹

Ao demonstrar a Filosofia de Nietzsche, Camus demonstra a sua própria Filosofia tal como a vimos em **A Morte Feliz** e **O Estrangeiro**, encarnada na figura e no corpo do protagonista. Pois o Meursault executado e decapitado em praça pública e o Mersault desumanizado e morto nos braços da terra e de Lucienne Sêmele são o mesmo homem dionisíaco de Nietzsche, o indivíduo destroçado na alegria da aniquilação, sacrificado no altar do mundo e do destino, sacrificado à inocência e à alegria do devir. Ambos tornam-se o que são ao tornarem-se eles próprios mundo e destino, onde o indivíduo é despedaçado e decapitado em praça pública, recebido pelos gritos de ódio da multidão; onde o indivíduo perde-se no eterno movimento do mundo, desumanizado e integrado ao mundo e a terra. Ambos tornam-se o que são ao tornarem-se Dioniso Zagreus, destroçados pela fúria de um destino fatal e ternamente acolhidos numa integração com a terra e com o curso do mundo.

A divindade do homem acaba se introduzindo por esse viés. (...) Há, na verdade, um Deus, que é o mundo. Para participar de sua divindade, basta dizer sim (...) e a terra se cobrirá de homens-deuses. Dizer sim ao mundo, reproduzi-lo, é ao mesmo tempo recriar o mundo e a si próprio, é tornar-se o grande artista, o criador. (...) A transmutação dos valores consiste somente em substituir o valor do juiz pelo do criador: o respeito e a paixão pelo que existe. A divindade sem imortalidade define a liberdade do criador. Dionísio, deus da terra, urra eternamente no desmembramento. Mas ele representa ao mesmo tempo essa beleza perturbada que coincide com a dor. Nietzsche pensou que dizer sim à terra e a Dionísio era dizer sim a seus próprios sofrimentos.

Tudo aceitar, a suprema contradição e a dor ao mesmo tempo, era reinar sobre tudo. Nietzsche aceitava pagar o preço por esse reino. Só a ‘terra séria e doente’ é verdadeira. Só ela é divindade. Da mesma forma que Empédocles, que se atirava no Etna para ir buscar a verdade onde ela está, nas entranhas da terra, Nietzsche propunha ao homem mergulhar no cosmos, a fim de reencontrar a sua divindade eterna e tornar-se ele próprio Dionísio.¹⁶²

Neste dizer Sim à terra, nesta afirmação incondicional do destino e do mundo, neste mergulho no cosmos está o êxtase da ruptura do *principium individuationis*, o dilaceramento do indivíduo que ao morrer e se desumanizar, paga o preço último pelo seu reino e passa a reinar sobre o mundo ao tornar-se ele próprio mundo e a encarnação do destino do mundo, ao tornar-se ele próprio natureza e força da natureza, em harmonia com seu curso e em afirmação incondicional do seu destino e do seu devir. Na Filosofia de Nietzsche segundo Camus a interpretou em **O Homem Revoltado** e segundo nós a interpretamos, o amor e abertura ao mundo está em uma incondicional afirmação do destino – no amor incondicional ao destino afirmamos nosso amor ao mundo, enquanto redimimos todos os sofrimentos e tragédias do mundo na afirmação da inocência do mundo e do devir, na afirmação da inocência de um mundo e devir sem qualquer finalidade, sem ponto de partida e sem ponto de chegada, sem passado e sem futuro, eternamente presente e indiferenciado diante de nós.

Dizer Sim à terra, integrar-se com o mundo e com o destino não é outra coisa que tornar-se Dioniso. A

encarnação do deus de *amor fati* está em viver o destino do mundo na carne, seja este qual for¹⁶³. O destino do mundo, nós o vivemos na carne eternamente dilacerada e em eterno júbilo igualmente com a criação e com a destruição de todas as coisas. Somos o deus da vida, o deus da totalidade da existência em todos os seus aspectos¹⁶⁴, somos o deus da metamorfose. Dizer Sim à terra, tornar-se Dioniso é perder-se em êxtase, sair de si e alienar-se de si em êxtase e terror, enquanto nos esvaziamos para receber e afirmar em entusiasmo cada próximo movimento e momento do mundo e do destino, seja este qual for.

Nesta imersão trágica no terror e êxtase do dionisíaco, unificados com o devir e o curso do mundo, nos encontramos radicalmente abertos a todo estímulo, indiferentes e receptivos a toda e qualquer sugestão e sinal dos afetos. Cada afeto inesperado, cada sugestão do mundo, cada estímulo inesperado do mundo é acolhido e afirmado imediatamente, incondicionalmente, seja este qual for. Radicalmente e incondicionalmente abertos às sugestões e estímulos inesperados do mundo, integrados em indiferença ao seu curso e devir, no eterno prazer do vir-a-ser¹⁶⁵ nos transformamos constantemente; somos uma metamorfose de afetos e máscaras, nosso corpo uma matéria amorfa, nossa carne radicalmente degenerada e integrada ao íntimo da terra e do mundo. Trocamos de identidade, trocamos de pele, vestimos uma nova máscara a cada nova sugestão e sinal dos afetos; com cada novo estímulo do mundo, seja este qual for, nos transformamos, nos transfiguramos em harmonia total com o destino e o curso de todas as coisas:

Na instância dionisiaca (...) o essencial permanece a facilidade da metamorfose, a incapacidade de *não* reagir (– similarmente a certos históricos que, atendendo a todo e qualquer aceno, adentram todo e qualquer papel). É impossível para o homem dionisiaco não entender uma sugestão qualquer, ele não desconsidera nenhum sinal dos afetos, (...). Ele se insere em cada pele e em cada afeto: ele transforma-se constantemente.¹⁶⁶

Em **O Estrangeiro**, Meursault foi incapaz de não reagir à provocação do árabe, à provocação do sol, à provocação do mundo absurdo e imprevisível que de repente o provocava a seguir um rumo imprevisto, um rumo que conduziria seu destino, em resposta aos estímulos do sol e do mundo, à tragédia e ao desastre total. Mas Meursault foi incapaz de não reagir. Meursault foi incapaz de não reagir porque Meursault é o homem dionisiaco prototípico. Meursault é incapaz de não reagir a qualquer estímulo do mundo, seu destino segue em harmonia com o curso de tudo o que o cerca. Enquanto homem dionisiaco, podemos agora compreendê-lo – na praia, sob o sol e diante do cadáver do árabe. Sob a luz do conceito nietzschiano de *dionisiaco*, compreendemos a lógica absurda por trás do assassinato do árabe: Meursault matou o árabe por causa do sol – tudo se passou como se o próprio sol houvesse puxado o gatilho. E de fato, diante dos estímulos do mundo, o homem dionisiaco permanece inocente. Ele não escolhe, ele não pensa¹⁶⁷, ele apenas afirma tudo, mundo e destino, incondicionalmente, porque é incapaz de não reagir a todo e qualquer estímulo. Em última análise, os assassinos do árabe foram o sol e o

mundo. Meursault não teve escolha, porque Meursault não escolhe, porque Meursault, inteiramente desumanizado e radicalmente indiferenciado em meio à terra e ao destino, é o mundo que o cerca. Porque incapaz de não reagir a todo e qualquer estímulo, não é homem, mas consequência de tudo o que o cerca; não é homem, mas encarnação de uma força da natureza – e esta força da natureza é simbolizada pelo vinho.

“Meursault” é o nome de um vinho produzido a partir de uvas brancas chardonnay. O vinho foi batizado com o nome da pequena aldeia de Meursault, onde é produzido. A aldeia de Meursault fica entre Beaune e Chagny, na Côte de Beaune, perto de Dijon, na região de Bourgogne, na França.

Meursault é um vinho maduro e hedonista. Quando bebemos um Meursault, sentimos o gosto maciço do solo sob fascinantes aromas de pedras e minerais: sentimos o gosto da própria terra.

Meursault – esta palavra me faz pensar no sedutor cheiro da terra. Uma das melhores aldeias de vinhos brancos, Meursault é a fonte de vinhos maduros e hedonistas (especialmente *Premiers Crus* e *Grands Crus*) que têm o que os franceses chamam de *goût du terroir*, literalmente, sabor local. E isso acontece com o Meursault de François Jobard, do vinhedo *Premier Cru* conhecido como Poruzot. As melhores safras desse vinho são dotadas de um caráter maciço, com sabor de mel, e fascinantes aromas de pedras, minerais, trufas e solo.¹⁶⁸

Por que Camus deu o nome de um vinho ao protagonista de **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz**?

Desde a primeira aparição do protagonista de **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz** na literatura camusiana, desde a primeira linha de **A Morte Feliz**, Mersault e Zagreus são inseparáveis. A primeira aparição de Mersault é simultânea à primeira aparição de Zagreus no texto de Camus. Na primeira linha de **A Morte Feliz**, lemos pela primeira vez o nome de ambos: “Eram dez horas da manhã, e Patrice Mersault caminhava, com passos regulares, em direção à *villa* de Zagreus”¹⁶⁹.

“Meursault” é o nome de um vinho que tem o aroma e o sabor da própria terra, e **A Morte Feliz** é um romance que descreve o caminho de Mersault em sua busca pela felicidade, pela felicidade do vinho que traz o gosto das pedras e da terra, pela felicidade de sua embriagada desumanização radical, em que finalmente descende, pedra entre as pedras, para sua sereníssima união com a terra e com o mundo.

A simultaneidade da primeira aparição de Mersault e Zagreus na literatura camusiana não é nenhum acaso, posto que Zagreus é o nome do deus da embriaguez, da terra e da natureza e “Meursault” é o nome do vinho que nos traz a própria embriaguez da terra e da natureza, com o sabor maciço do solo e o aroma das pedras.

Dioniso Zagreus é o deus do vinho, e o vinho é uma metáfora para o próprio deus:

A essência divina de Dioniso, a característica básica de sua natureza, agora já foi descoberta. É a loucura. (...) A loucura chamada Dioniso não é nenhuma doença, nenhuma debilidade na vida, mas uma companheira da vida em sua saúde extrema. (...) Dioniso (...) é um grande deus, um

verdadeiro deus; a saber, a unidade e totalidade de um mundo infinitamente variado que envolve tudo o que vive.

(...)

(...) Mas há uma planta sagrada na qual esta própria loucura se ergue da terra na forma de um elixir que intoxica. Isto é a videira.

(...)

O Vinho (...) é uma metáfora para o próprio deus.¹⁷⁰

O vinho é uma metáfora para o próprio deus Dioniso. “A dádiva de Dioniso era o vinho e de fato ele próprio tinha assumido o nome Oinos, ‘Vinho’”¹⁷¹. Dioniso é vinho, e “Meursault”, nome dos protagonistas de **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz**, é o vinho que nos traz a embriaguez, o aroma e o gosto das pedras, da terra e da natureza.

Em **O Estrangeiro**, Meursault mata o árabe, na praia, embriagado e possuído pela natureza que o cerca. Na praia, Meursault encarna a embriaguez de Dioniso até o extremo, dominado pelo sol que o ofuscava com uma longa lâmina fulgurante, conduzido pelo sopro espesso e ardente do mar, sobrepujado pelo céu que se abria em toda a sua extensão deixando chover fogo. Meursault, embriagado pela natureza que o cercava, foi levado pela loucura de Dioniso a puxar o gatilho do revólver. Mas quem puxava o gatilho, ali, não era o próprio Dioniso enlouquecido?

No corpo de Meursault, encarnava a loucura do vinho sagrado de Dioniso, encarnava o próprio deus Dioniso sob a forma de uma violenta força da natureza, sob um céu mitológico que deixava chover fogo. Que o corpo de Meursault era então corpo do próprio vinho sagrado, corpo

da embriaguez sagrada que o conduzia à fúria e ao assassinato. Nada mais apropriado que dar à personagem o nome de um vinho: “Meursault”, vinho da Bourgogne; “Meursault”, vinho sagrado de Dioniso; Meursault, encarnação da embriaguez e da loucura de Dioniso Zagreus!

Onde entendemos que o possuído pela *manía* metamorfoseia-se no próprio deus e, enquanto possuído, é o próprio deus em uma de suas encarnações; e onde entendemos, a partir de Walter F. Otto, que a loucura de Dioniso é o *próprio Dioniso* e que o vinho é uma metáfora para o próprio deus, na praia, Meursault, possuído pela embriaguez e pela loucura de Dioniso, *era o próprio Dioniso Zagreus*. Camus não deu o nome de um vinho ao protagonista de **O Estrangeiro** por acaso. Escondida sob o nome do protagonista, encontramos a face louca de Dioniso furioso, que fulminava o árabe na praia, cercado de imagens mitológicas da natureza furiosa, sob um céu que se abria em toda a sua extensão deixando chover fogo. Na praia, Meursault é uma encarnação da loucura e do vinho que é Dioniso, Meursault é o próprio Dioniso caminhando louco e furioso sobre a areia. Sob o nome de Meursault, sob o nome do vinho encontramos o próprio deus Dioniso. Na obra de Camus, Meursault é uma máscara para Dioniso, “uma máscara que o esconde tanto quanto o revela”¹⁷².

Na praia, possuído por Dioniso e inteiramente dominado pela natureza que o cercava, Meursault não escolhia, não fazia qualquer escolha, não tinha escolha senão seguir os estímulos do mundo e da natureza, não tinha escolha senão encarnar o destino que imediatamente se lhe apresentava. Da dionisiaca “incapacidade de não reagir”¹⁷³ a

todo e qualquer estímulo, inteiramente devorado e indiferenciado pelo mundo que o cercava, Meursault não tinha escolha senão encarnar, incondicionalmente, as influências do mundo e da natureza que o cercava; de uma incondicional abertura ao mundo, não tinha escolha senão viver o destino para o qual era conduzido.

Integrado inteiramente ao curso do mundo e do destino, Meursault não tinha escolha senão escolher e viver tudo. O homem dionisíaco não tem escolha senão viver tudo e esgotar tudo, ele “não pode fazer outra coisa senão esgotar tudo e se esgotar”¹⁷⁴, porque o homem dionisíaco é “(...) esse indivíduo que quer obter tudo e viver tudo”¹⁷⁵.

É na dionisíaca “incapacidade de não reagir”¹⁷⁶ que compreendemos o conceito camusiano de *terna indiferença*. Em sua *terna indiferença* ao mundo, em sua não-diferença ao mundo, o homem dionisíaco é *igual* ao mundo. Incapaz de não reagir a todo e qualquer estímulo do mundo, sua vida é indiferente e igual ao curso do mundo e do destino. O homem dionisíaco não tem escolha senão harmonizar cada movimento de sua vida com os movimentos do mundo que o cerca, não tem escolha senão encarnar em sua vida o curso do mundo e do destino até o esgotamento total de todas as suas possibilidades. Ele escolhe todas as experiências possíveis, ele não tem escolha senão escolher todas as experiências oferecidas pelo mundo e pelo destino. Ao viver todas as experiências possíveis, ele “esgota seu número e, com elas, suas possibilidades de vida.”¹⁷⁷, ele afirma e esgota a vida em todas as suas possibilidades até o final. Não há resignação, não há cansaço na indiferença de Meursault. Ele não é indiferente por querer menos ou por não querer nenhum

futuro, ele é indiferente por querer sempre mais, ele é indiferente ao mundo e ao destino porque quer escolher e afirmar *todos* os futuros possíveis e *todas* as experiências possíveis até o esgotamento total. Por querer sempre mais, ele não tem escolha senão escolher todos os futuros possíveis em incondicional e afirmativa indiferença com todos os cursos possíveis do mundo e do destino.

Em incondicional amor ao destino, somos indiferentes, somos não-diferentes e iguais ao mundo e ao destino que já vivemos e que ainda viveremos. Somos incondicionalmente gratos a todo o destino que já passou e somos inteiramente gratuitos a todo o destino que ainda passará por nossas vidas. Indiferentes a todo o passado que já vivemos e indiferentes a todos os futuros possíveis, encarnamos em nossas vidas a dionisíaca fórmula para a grandeza de Nietzsche: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade”¹⁷⁸. No conceito camusiano de *terna indiferença*, encontramos a dionisíaca não-diferença do *amor fati* (amor ao destino) de Nietzsche.

Neste quinto capítulo, pela obra de Marcel Detienne, Walter F. Otto e Carl Kerényi, descobrimos Meursault sob a máscara de Dioniso, embriagado e possuído pelo deus do vinho e da natureza nas afinidades da ausência e da presença – compreendemos o absurdo de suas ações inconscientes e involuntárias. E através de **O Nascimento da Tragédia, A Gaia Ciência, Assim Falou Zaratustra, Crepúsculo dos Ídolos e Ecce Homo**, encontramos em Meursault uma encarnação do homem dionisíaco de Nietzsche. Pela não-diferença de

seu *amor fati* (amor ao destino), compreendemos finalmente o caráter dionisíaco e afirmativo de sua *terna indiferença*; pela sua dionisíaca “incapacidade de não reagir”¹⁷⁹ entendemos sua incondicional *abertura ao mundo e ao destino*. Nos conceitos nietzschianos de *dionisíaco* e *amor fati* (amor ao destino), encontramos finalmente o lugar de gênese dos conceitos camusianos de *amor ao mundo*, *abertura ao mundo*, *terna indiferença* e *amor ao destino*.

VI – A eternidade presente

Compreendemos igualmente o Meursault de **O Estrangeiro** e o Patrice Mersault de **A Morte Feliz**, em seu amor ao mundo e ao destino, porque pudemos ver ambos em sua *dionisíaca* indiferença com o mundo e com o destino. E ainda, compreendemos igualmente a ambos porque pudemos ver os dois como iguais e como o mesmo: *o homem dionisíaco prototípico*.

Compreendê-los em sua terna e dionisíaca indiferença com o mundo e o destino foi compreendê-los como uma imagem para o homem dionisíaco *de Nietzsche*, enquanto pudemos seguramente correlacionar os conceitos camusianos de terna indiferença, amor ao destino, amor ao mundo e abertura ao mundo aos conceitos nietzschianos de *dionisíaco* e *amor fati*. Foi, portanto, sob a luz do *dionisíaco* e do *amor fati* de Nietzsche que desvelamos os véus que encobriam a verdadeira natureza de Mersault / Meursault, onde vimos por fim sua verdadeira face sob a máscara de Dioniso, a face do homem dionisíaco prototípico inteiramente indiferenciado e integrado com a terra, com o mundo e com o curso do devir.

Mas resta ainda um esclarecimento a fazer. Resta ainda aprofundar nossa compreensão acerca de Meursault sob o ponto de vista do conceito camusiano de *eterno presente*.

A experiência do *eterno presente* é melhor descrita pela analogia com a embriaguez. Embriagados, vemos o mundo fragmentado de instante em instante, cada instante um fragmento sem antecessor e sem sucessor, o mundo

presente sem passado e sem futuro. Por isso a embriaguez pode ser uma tentação para o sofredor, ou mesmo uma necessidade para os que sofrem mais do que podem suportar: todo sofrimento vem do passado ou do futuro, da melancolia e da ausência de um passado que não é mais ou da angústia e do desespero diante da incerteza do futuro, diante de um futuro desejado que pode não acontecer. Na embriaguez, num mundo sem passado e sem futuro, fragmentado de instante em instante, o sofrimento é impossível, porque o sofrimento só é possível na tensão do presente com algum passado perdido ou com algum futuro desejado possível. Na embriaguez lúcida de Meursault, na embriaguez lúcida do *eterno presente* de Camus, sem passado e sem futuro estamos livres de toda dor, purificados de todo sofrimento na sereníssima paz de um eterno e imediato *aqui e agora*. Meursault, encarnação do deus do vinho e da embriaguez, experimenta o tempo embriagado, fragmentado de instante em instante.

Em **O Estrangeiro**, Meursault não demonstra qualquer melancolia em relação ao passado ou angústia com o futuro. Ele não tem memória, e seu desejo jamais está focado para além do imediato momento presente. Em nenhum momento ele sonha com o futuro, em nenhum momento ele deseja algo que imediatamente não lhe aparece, enquanto ele sempre deseja e afirma aquilo que imediatamente lhe aparece.

Ele não deseja senão a mulher que tem diante de si. Quando Marie lhe pergunta se casaria com ela, ele responde que sim.¹⁸⁰ Mas, diante de qualquer outra mulher com quem tivesse o mesmo relacionamento, ele aceitaria igualmente.

Meursault sempre se contenta em dizer sim, porque ele é alguém que diz apenas sim, o homem dionisíaco que afirma o mundo e o destino incondicionalmente. Mas mundo e destino não se mostram, não aparecem senão no presente.

O mundo e o destino, diante de nossos olhos, são sempre imprevisíveis. Experimentar o mundo e o destino em sua imprevisibilidade está em vê-los conforme se revelam para nossos olhos *agora*, sempre *agora*. Porque Meursault não quer nenhum mundo ou destino senão aquele que imediatamente vem e virá, *qualquer que seja*, ele não pensa, ele não especula sobre qualquer possível mundo ou destino futuro; porque indiferente com o mundo e o destino em incondicional afirmação, para ele nada faz nenhuma diferença e todos os futuros e destinos possíveis, todos os mundos futuros possíveis equivalem-se a este *agora*, mostram-se sempre neste *agora*, neste *agora* diante do qual os olhos radicalmente abertos de Meursault se *indiferenciam* por completo, enquanto ele sempre se identifica e se iguala com todo e qualquer presente, ao afirmar o presente incondicionalmente.

Ele não deseja nenhum futuro para além do futuro imediato, ou seja, para além do presente. Mas ao desejar o presente incondicionalmente, ele deseja *todos* os futuros imediatos possíveis. Quando seu patrão lhe oferece uma transferência para Paris, ele diz igualmente que sim, *mas que no fundo tanto faz*¹⁸¹. Tanto faz, porque no fundo, nunca se muda de vida. Todas as vidas possíveis, todos os futuros e destinos possíveis se equivalem a este *agora*, e onde afirmamos incondicionalmente o mundo e o destino, não vemos o mundo e o destino senão enquanto *este* imediato mundo e destino, imprevisível, que só se revela agora e imediatamente,

nosso olhar e nosso desejo estritamente focados num eterno e eternamente imediato presente, sempre agora. Por isso somos indiferentes: porque nosso querer é indiferente em relação ao futuro, porque nosso querer é igual ao futuro, afirmará todo o futuro seja este qual for, enquanto nosso querer é inteiramente igual e indiferente ao destino. Queremos e afirmamos todo o futuro seja este qual for, radicalmente abertos ao destino em *amor fati*.

Meursault não tem nenhuma esperança que o destino siga este ou aquele caminho futuro. Ele não tem nenhuma esperança por qualquer futuro específico porque isso o fecharia para outros destinos possíveis: a esperança tiraria seu foco do presente imediato onde todos os futuros possíveis se tornam reais, onde todos os destinos possíveis podem ser vividos e realizados:

A esperança é sempre para Camus, de qualquer modo em que ela se apresente, uma maneira de escapar do presente e assim de viver menos. Reencontramos aí um tema nietzschiano bem conhecido, um paradoxal elogio do niilismo nisto em que ele exalta a vida.¹⁸²

Na indiferença de Meursault ao destino, no horizonte sem esperanças de seu eterno presente, ele vive mais: alheio ao futuro, inteiramente focado no presente imediato, ele não tem escolha senão escolher todos os futuros possíveis conforme eles imediatamente se apresentam. Eis o paradoxo de seu niilismo *ativo*: ao esvaziar-se de toda esperança, ele exalta a vida, ele afirma a vida em todas as suas imediatas possibilidades. Ele é indiferente ao futuro, ele não tem

esperanças por nenhum futuro específico, ele não privilegia nenhum destino específico porque ele está incondicionalmente aberto a *todos* os futuros e destinos possíveis, no horizonte radical de seu eterno presente.

O que lhe resta? Uma vida que não é desesperada, mas que ignora a esperança (...): 'Pois a esperança, ao contrário do que se pensa, equivale à resignação. E viver é não se resignar.' (Camus, Noces, 'L'été à Alger', Gallimard, pp. 68-69). Longe de conduzir ao desespero, esta concepção está na verdade ligada à um grande e único amor ao mundo.¹⁸³

Esvaziado de esperança, ele entretanto não se desespera nunca, sereníssimo e puro em sua dionisíaca indiferença e unidade com o mundo e o destino. Ele ignora a esperança porque ignora o futuro. Ignorando o futuro, ele não prefere nenhum futuro possível específico; ignorando o futuro, ele não tem escolha senão viver e afirmar todos os futuros possíveis conforme eles imediatamente se apresentam, todos inevitavelmente realizados no horizonte múltiplo de muitas vidas possíveis e reais.

Sua indiferença com o destino não é resignação, sua falta de esperança não é resignação, mas ao contrário: sem esperança, inteiramente focado no presente, ele vive mais, porque não privilegia nenhum futuro possível específico – ele afirma *todos*, ele não tem escolha senão afirmar e viver *todos* os futuros possíveis. Longe de conduzir ao desespero, ao cansaço ou à resignação, sua dionisíaca indiferença ao destino exalta a vida incondicionalmente em *todas* as suas possibilidades.

De seu *eterno presente*, também o passado é incondicionalmente afirmado, mesmo o passado trágico, sem qualquer revolta ou ressentimento. No enterro de sua mãe, Meursault não sente qualquer melancolia, não sente saudades. O corpo de sua mãe sendo soterrado não lhe inspira qualquer sentimento de ausência, porque Meursault experimenta o devir como se não tivesse memória. Não experimenta qualquer ausência, como se não tivesse memória para comparar a mãe que tinha com a mãe que agora não tem mais.¹⁸⁴ O capítulo do enterro é pontuado de fragmentos e imagens de um eterno e eternamente imediato presente, todas descritas pelo autor com igual ênfase, as imagens mais terríveis do enterro descritas por Camus com igual ênfase com que descreveu as imagens mais banais – com igual e indiferente banalidade. As rugas no rosto de Pérez, os gerânios vermelhos, sua mãe sendo soterrada, o ronco do motor, os aldeões na calçada: todas imagens descritas com igual ênfase, indiferença e banalidade.¹⁸⁵ Porque seu olhar está sempre focado no imediato presente, ele não sente qualquer ausência do que quer que tenha sido e não é mais. O que quer que tenha sido é igual e indiferente ao que quer que seja agora ou agora imediatamente seja e venha a ser. Seu olhar focado num eterno presente está focado num eterno vir-a-ser, em total harmonia com o curso do devir e do mundo, seja este qual for. Por isso não se revolta, por isso não ressent qualquer tragédia que tenha sido, por isso não se angustia com qualquer tragédia que possa advir: porque no fundo nunca se muda de vida, no fundo sempre *tanto faz*, onde tudo o que aconteceu e acontecerá igualmente *acontece*, onde não há passado e futuro senão no presente, enquanto nenhum acontecimento

passado ou futuro tem lugar senão “aqui” e “agora”, neste eterno e imediato presente que não foi nem será, mas que apenas e sempre *é*, e este “é”, este *ser*, sempre visto enquanto um *tornar-se*, enquanto um *vir-a-ser* que acontece agora e em nenhum outro momento senão agora.

Não se pode pensar o conceito de amor ao destino sem o conceito de eterno presente: amar o destino incondicionalmente está em viver com o olhar eternamente focado neste “aqui” e “agora”, indiferenciado e identificado inteiramente com o devir e com o curso do destino, onde e enquanto este imediatamente, *imprevisivelmente* sempre se mostra e se afirma, sempre “aqui” e “agora”.

Para ampliarmos nossa compreensão sobre a Filosofia de Camus, para que possamos ganhar mais clareza em relação à verdadeira natureza de seu avatar máximo, procuraremos pelo lugar de gênese do *eterno presente* de Meursault onde encontramos o lugar de gênese de seu amor e abertura ao mundo e ao destino: no conceito nietzschiano de *dionisíaco* enquanto *amor fati*:

Meu Novo Caminho que Leva ao ‘Sim’. – A filosofia, tal como a tenho vivido e entendido até o presente, é a busca voluntária dos ângulos até mais detestados e mais infames da existência. (...) Uma semelhante *filosofia experimental*, tal como a vivo, antecipa, experimentalmente, até as possibilidades do niilismo por princípio: sem querer dizer por isso que possa deter-se ante uma negação, ante um não, ante a vontade do não. Ela quer antes penetrar até o contrário – até o *dionisíaco* dizer *sim* ao mundo, tal qual é, sem desfalque, sem exceção e sem escolha¹⁸⁶ [grifo

nosso] –, quer o eterno movimento circular: as mesmas cousas, a mesma lógica e o mesmo ilogismo do encadeamento. Estado superior que o filósofo possa atingir: ser dionisíaco em face da existência. Minha fórmula para tanto é *amor fati*. Para tanto é mister considerar o lado da existência até o presente *negado* não somente como *necessário*, mas ainda como desejável (...).¹⁸⁷

E eis que nos deparamos com um novo elemento da Filosofia nietzschiana, um elemento que, até o presente ponto de nossa pesquisa, ainda revela-se estranho. Que é este “eterno movimento circular”? Que significa querer “as mesmas cousas”, “a mesma lógica e o mesmo ilogismo do encadeamento”? Este “encadeamento”, seria o curso do devir e do destino? Dos conceitos nietzschianos de *dionisíaco* e *amor fati*, chegamos ao conceito nietzschiano de *eterno retorno*. Nós o estudaremos, primeiro, em sua formulação original, em **A Gaia Ciência**:

O maior dos pesos – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’. – Você não se prostraria e

rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?¹⁸⁸

Esta vida, que já vivemos e que viveremos, igual e a mesma, incontáveis vezes, eternamente, é vida enquanto *destino inevitável*. Quando tomamos consciência do destino enquanto destino ao mesmo tempo *imprevisível* e inevitável, *nada desejamos* senão esta eterna confirmação e *afirmação*.

Para que possamos ganhar maior clareza quanto ao conceito nietzschiano de *eterno retorno*, devemos proceder para a análise de outras formulações do conceito, onde ele é descrito sob outros ângulos. Na Terceira Parte de **Assim Falou Zaratustra**, em “Da visão e do enigma”, 2, Zaratustra, em conversa com o anão, lhe diz:

‘Olha esse portal, anão!’, prossegui; ‘ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim.

Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente – é outra eternidade.

Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro: – e aqui, neste portal, é onde

se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: ‘momento’. –

Mas quem seguisse por um deles – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?’

–

‘Tudo o que é reto mente’, murmurou, desdenhoso, o anão. ‘Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo.’

(...)

‘Olha’, continuei, ‘este momento! Deste portal chamado momento, uma longa, eterna rua leva *para trás*: às nossas costas há uma eternidade.

Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido? E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste momento? Também este portal não deve já – ter existido?

E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* – – também a si mesmo?

Porque aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua que leva *para a frente*! – E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui?

– e voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente? –’¹⁸⁹

Tudo aquilo que pode acontecer, já aconteceu. Num tempo infinito, num universo infinito, tudo o que pode ser, já foi. Disto decorre que tudo o que foi, retorna – tudo o que pode ser, foi, é e será:

O tempo (...) é infinito (...) – até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já *tenham estado aí*. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para a frente e para trás!¹⁹⁰

O conceito nietzschiano de eterno retorno nasce de uma construção simples, apesar de sua formulação original obscura e enigmática – obscura e enigmática onde o conceito nasce, em **A Gaia Ciência** e **Assim Falou Zaratustra**, coberto de véus e de metáforas. Retiramos as metáforas e o isolamos em sua pura formulação conceitual: sob o ponto de vista da eternidade, num tempo infinito (ou seja, se o universo é verdadeiramente infinito), tudo o que *pode ser foi, é*.

Com a visão do eterno retorno de todas as coisas, Zaratustra chega ao seu ápice, atinge o cume mais alto, e do alto da mais alta montanha, abençoa o mundo e a terra com um Eterno Sim. Esta é a hora mais elevada, a hora do meio-dia, em que o sol está em seu ponto mais alto, e tudo é visto com total luz e clareza. Nesta hora, libertamos nosso olhar do devir enquanto uma sucessão, e sob a luz do meio-dia de Zaratustra, vemos então o mundo como um devir de simultaneidades, como um devir de possíveis todos já realizados, todos presentes e efetivamente presentes.

Em Nietzsche, todo ser é um vir-a-ser e todo vir-a-ser eternamente é. A eternidade em constante movimento está num tempo eterno, no tempo “simultâneo” de *Aiôn*, onde todos os instantes igualmente *são*, sempre agora:

Para o pensador trágico, (...) a totalidade da vida, a *physis* está em constante movimento, (...) e este movimento é o tempo, *Aiôn*, (...) constituindo (...) o devir da totalidade (...). [*Aiôn* é o ‘tempo sem idade, eternidade’ (...) diferencia-se, portanto, de *Chronos*, o ‘tempo temporal, provido de um começo’, que envelhece a cada minuto que passa e, por isso, na imaginação popular, come os seus filhos. Podemos equacionar a diferença entre os dois tempos do seguinte modo: *Aiôn* está para *Chronos* como a *simultaneidade* para a *sucessão*.]¹⁹¹

Pela formulação do conceito nietzschiano de *eterno retorno*, se tudo o que pode ser, foi e é, então todos os eventos possíveis do mundo e do universo infinito e eterno *foram* e igualmente *são*. Na eternidade e no infinito, então, basta que seja possível para que seja real, para que seja acontecimento e evento passado, para que seja acontecimento e evento presente no conjunto cósmico de toda a eternidade, no cosmos que abarca todos os acontecimentos e eventos possíveis e reais. Sob a luz do meio-dia, deixamos de ver o tempo e o devir como uma sucessão de pequenas corrupções e aparições, deixamos de ver o devir como uma sucessão de pequenas destruições e criações instantâneas; sob o ponto de vista da eternidade, vemos então o tempo e o devir como um conjunto de criações e destruições

simultâneas, todo o cosmos um conjunto que compreende todos os instantes e momentos possíveis, todos eles acontecimentos e eventos efetivamente realizados e presentes, em algum momento, na história infinita do universo e do mundo. Vemos a história do mundo e do universo como o conjunto de todas as histórias possíveis, todas as histórias possíveis efetivamente realizadas e presentes, todos os momentos de todas as histórias possíveis eternamente presentes e “simultâneos” no conjunto de todos os acontecimentos possíveis e reais. Vemos o mundo e o universo sem começo nem fim, eternamente presente em cada um de seus momentos possíveis e reais, onde nada foi nem será e onde tudo eternamente é, “aqui” e “agora”. Vemos o mundo como “um monstro de força sem começo nem fim, (...) imutável no seu conjunto, uma casa sem despesas nem perdas, mas também sem rendas e sem progresso (...)”¹⁹².

Sob o ponto de vista da eternidade, tudo o que pode ser, *foi, igualmente é*, posto que no infinito todos os possíveis inevitavelmente se realizam em algum momento – em algum momento da história e do devir do universo. O universo e o mundo se transmutam, então, diante de nossos olhos ofuscados pela luz do meio-dia e pela visão do eterno retorno de todas as coisas. O mundo e o universo, em sua história e em seus acontecimentos, em seu devir e em seu tempo, não são uma sucessão de efemeridades: sob o ponto de vista da eternidade, o mundo e o universo infinito se revelam enquanto uma simultaneidade de possíveis, onde todos os passados e futuros possíveis se revelam presentes em todo o tempo de todo o cosmo¹⁹³; no tempo infinito do universo infinito e eterno, onde tudo o que pode ser, *é*, todos os

passados e futuros possíveis estão presentes, todos os acontecimentos e eventos possíveis do mundo e do universo eternamente, sempre imediatamente *aqui* e *agora*.

Em sua gênese na Tradição Filosófica Ocidental, o pensamento do eterno retorno do mesmo, o mais elevado pensamento, tem sua força numa síntese de milênios. Toda a Tradição pesava sobre Nietzsche no momento de sua concepção, enquanto Zarathustra se elevava às alturas da supressão de toda oposição entre *ser* e *devenir*. No pensamento do eterno retorno do mesmo, *ser* e *devenir* são conciliados como instâncias inseparáveis. A questão fundamental da Filosofia Ocidental desde os gregos pré-socráticos, a questão “o que é o ente?”, teve em Nietzsche uma resposta decisiva, na afirmação do mundo em sua possibilidade e em sua efetividade igualmente, na afirmação do ser do mundo e do devenir do mundo enquanto um eterno retorno de tudo o que pode ser, pôde ser ou algum dia poderá ser, onde tudo o que pode ser, foi, é.

A oposição original, na Tradição Filosófica, entre as instâncias *ser* e *devenir* teve sua raiz na oposição entre as Filosofias de Parmênides e Heráclito. Na sua monumental obra dedicada à interpretação da Filosofia de Nietzsche, Martin Heidegger escreveu:

A filosofia de Nietzsche (...) retorna ao início do pensamento grego (...). Mas em que medida o pensamento nietzschiano retorna ao início? (...) Quais são as posições fundamentais do início, isto é, que respostas são dadas aí à questão diretriz ainda não desdobrada, à questão o que é o ente?

Uma resposta é – *grosso modo* – a resposta de Parmênides: *o ente é* (...) uma resposta muito profunda, pois ela fixa (...) o que ‘é’ e ‘ser’ significam: constância e presença, eterno presente. A *outra* resposta – *grosso modo*, a resposta de Heráclito – diz-nos: *o ente vem-a-ser*; sendo, o ente está em um devir constante (...).

Em que medida o pensamento nietzschiano é (...) a conjunção repercutora dessas duas determinações fundamentais do ente? Na medida em que Nietzsche diz: o ente é, enquanto algo fixado, constante, e ele é em uma perpétua criação e destruição. (...) A essência do ente é o devir, mas o devenida só é e possui ser na transfiguração criadora. O ente e o devenida são reunidos no pensamento fundamental de que o devenida é no que ele *sendo vem a ser* e *vindo a ser* é na criação. (...) esse vir-a-ser-ente se transforma em um ente que vem a ser no devir perpétuo do que veio-a-ser-firmemente (...).

(...)

O que é, afinal, essa reconversão na qual o devenida se transforma em ente? É a reconfiguração do devenida em suas possibilidades extremas, nas quais o devenida se transfigura e conquista subsistência em suas medidas e domínios. (...) Essa instantaneidade da criação é a essência da eternidade real, efetiva, que conquista a sua intensidade e amplitude mais elevadas como o instante do eterno retorno do mesmo. A reconversão do devenida em ente (...) é em sua essência mais profunda, instantaneidade, isto é, eterno retorno do mesmo.

(...)

(...)

Nietzsche reúne em seu pensamento essencial do eterno retorno do mesmo as duas determinações fundamentais do ente oriundas do início da filosofia ocidental: o ente como devir e o ente como subsistência.¹⁹⁴

O ápice da consideração acerca do ser do ente esteve, na Filosofia de Nietzsche, na elevação de Zaratustra ao topo da mais alta montanha, onde culminavam milênios e onde toda a Tradição alcançava o fim da cisão entre as instâncias *ser* e *devir* – na síntese entre as Filosofias de Parmênides e Heráclito, Nietzsche imprimia sobre o devir o caráter do ser¹⁹⁵. Onde tudo o que pode ser, foi, ao *tornar-se* tudo o que pode ser, o mundo torna-se aquilo que sempre foi, aquilo que *é*. O *devir* do mundo em todos os seus momentos possíveis está assim no *ser* do mundo em todos os seus momentos efetivos e efetivamente passados. Tudo o que o mundo pode, pôde ou algum dia poderá ser, o mundo já foi, o mundo *é*. Visto do alto, na elevada visão do eterno retorno de todas as coisas, o mundo se mostra em seu *tornar-se* e em seu *devir* como em seu *ser*. Agora e sempre agora, ao nos elevarmos com Zaratustra ao topo da mais alta montanha, vislumbramos o mundo com olhos eternos, vemos como o mundo só se torna aquilo que *é* e, na mesma medida, também nós só nos tornamos aquilo que já somos:

Hoje acolhemos com leve ironia toda pretensão de querer fixar a condição do homem; temos em mente que, apesar de tudo, só nos *tornamos* o que já *somos* (apesar de tudo: quero dizer, da educação, da instrução, do ambiente, do acaso e dos acidentes).¹⁹⁶

Em **O Instante Extraordinário**¹⁹⁷, Marco Antônio Casanova¹⁹⁸ escreveu:

Ser e devir (...) estão (...) estabelecidos em uma unidade indissolúvel. (...) Mas como é possível articular, afinal, coerentemente devir e ser? Em que medida é possível levar a cabo às últimas conseqüências a sentença pindárica ‘Venha a ser o que tu és’? Nietzsche responde a esta pergunta em meio ao horizonte aberto pela concepção do eterno retorno do mesmo. (...) o pensamento do eterno retorno do mesmo (...) descreve um certo processo de integração. Este processo (...) se perfaz (...) pela inserção do passado e do futuro no horizonte de temporalização do instante. O instante encerra em si a totalidade do tempo, uma vez que passado e futuro não são senão dimensões temporais que retiram a sua determinação própria a partir do corte por ele instaurado. Através da concepção do eterno retorno do mesmo vem à tona, com isto, uma compreensão da essência do tempo que reconcilia completamente o instante com a eternidade. No momento em que nos inserimos serenamente por sobre o umbral do portal instante e aquiescemos existencialmente ao instante como síntese da totalidade do tempo, nos deparamos com uma experiência da finitude que ganha corpo através de uma afirmação irrestrita de todas as possibilidades de realização da realidade.¹⁹⁹

Na visão do eterno retorno, reconciliar o instante com a eternidade e entender o instante enquanto a totalidade do tempo está em entender o instante *presente* enquanto a totalidade do tempo, na reconciliação do instante *presente*

com a eternidade – todo instante é sempre aqui e agora, *sempre presente*, nunca antes ou depois do aqui e agora em que devém e é. A visão do eterno retorno é a visão do eterno presente, da eternidade sempre presente, do *aqui e agora* eterno e da eternidade sempre *aqui e agora*.

Sob o ponto de vista da eternidade e pela visão do eterno retorno de todas as coisas, todo espaço é *aqui* e todo tempo é *agora*. Compreender o eterno retorno é compreender todo futuro como passado (posto que em todo e qualquer futuro está a repetição de um passado que já aconteceu) e todo passado como futuro (posto que estaremos de novo e sempre novamente também *antes* de todo instante hoje dito “passado”, quando então o que hoje é dito “passado” será para nós novamente ainda um futuro não realizado). Compreender o eterno retorno está em entender passado e futuro como indiferentes, o passado num incorruptível e “simultâneo” eterno presente sempre *aqui e agora*, o futuro (destino) inevitavelmente realizado e presente num “simultâneo” *aqui e agora*: passado presente, futuro presente, todos os instantes passados e possíveis num mesmo conjunto e devir de simultaneidades, num mesmo destino inevitável porque já vivido, porque já presente e *presentificado* na eternidade.

Sob o ponto de vista da eternidade, pela visão do eterno retorno de todas as coisas, passado = presente, futuro = presente e portanto, passado = futuro e futuro = passado; passado e futuro, futuro e passado indiferenciados num eterno presente; passado e futuro, futuro e passado iguais ao presente e sempre presente, eternamente presente *aquí e agora*.

Compreender o conceito nietzschiano de eterno retorno está em ver o mundo com olhos eternos, em ver todo futuro de “algum dia” e todo passado de “outrora” como o “hoje” e o presente, como idêntico ao “hoje” e ao presente. Compreender o conceito nietzschiano de eterno retorno está em ensinar e educar nossa alma e nosso olhar a verem o mundo e o tempo como eles se mostram, como eles *são*: o mundo sempre *aqui*, o tempo sempre *agora*. Somos então ofuscados pela luz do eterno meio-dia de Zaratustra, e de sua inebriante altitude aprendemos a dizer todo “hoje” como idêntico e indiferente a todo futuro de “algum dia” e a todo passado de “outrora”, todo presente como futuro e passado, todo passado e todo futuro eternamente presentes, o mundo sempre *aqui*, o tempo sempre *agora*; em nossa alma e em nosso olhar maximamente abertos à eternidade deste *aqui e agora*, o futuro e o passado estão maximamente próximos um do outro, maximamente próximos um do outro porque idênticos e indiferenciados na eternidade do presente.

Ó minha alma, ensinei-te a dizer ‘hoje’ como ‘algum dia’ e ‘outrora’ e a dançar a tua ciranda sobre todos os aqui e ali e acolá.

(...)

Ó minha alma, já não há, em parte alguma, alma mais amorosa e de maior âmbito e amplitude do que tu! Onde estariam mais perto um do outro, do que em ti, o futuro e o passado?²⁰⁰

No tempo infinito de um universo infinito, onde tudo o que pode acontecer (futuro) já aconteceu (passado)²⁰¹, ou seja, onde todo futuro possível sempre se torna passado

(futuro = passado), todo futuro possível há de ser presente (posto que há de ser antes presente para que possa ser passado) – tudo o que pode ser e tudo o que foi eternamente é (futuro = presente e passado = presente)²⁰². Assim, no tempo infinito de um universo infinito, vemos todo “hoje” como “algum dia” e “outrora”, vemos todo “algum dia” e “outrora” como “hoje”.

Dissecamos a estrutura do conceito nietzschiano de eterno retorno e vimos que toda ela se fundamenta em uma única premissa: que o universo seja infinito. Ou seja: se o universo é infinito, então tudo o que pode ser, já foi, é. Premissa? Talvez ainda não tenhamos analisado o conceito com profundidade suficiente. Voltando à obra de Nietzsche, sempre curiosos e incansáveis, mergulhamos mais a fundo em sua cosmologia do meio-dia:

O mundo (...) não é passível de nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido. O mundo (...) não é passível de nenhuma cessação: pois senão esta teria sido alcançada, e o relógio da existência pararia. O mundo (...), portanto, nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um instante de repouso (...). Seja qual for o estado que este mundo *possa* alcançar, ele tem de tê-lo alcançado, e não uma vez, mas inúmeras vezes. Assim este instante: ele já esteve aí uma vez e muitas vezes e igualmente retornará (...): e do mesmo modo se passa com o instante que gerou este, e com o que é filho do de agora. Homem! Tua vida inteira, como uma ampulheta, será sempre desvirada outra vez e sempre se escoará outra vez, – um grande minuto de tempo no intervalo, até que todas as condições

a partir das quais viestes a ser, se reúnam outra vez no curso circular do mundo. E então encontrarás cada dor e cada prazer e cada amigo e inimigo e cada esperança e cada erro e cada folha de grama e cada raio de sol outra vez, a inteira conexão de todas as coisas. Esse anel, em que tu és um grão, resplandece sempre outra vez. E em cada anel da existência humana em geral há sempre uma hora, em que primeiro para um, depois para muitos, depois para todos, emerge o mais poderoso dos pensamentos, o pensamento do eterno retorno de todas as coisas: – é cada vez, para a humanidade, a hora do *meio-dia*.²⁰³

Em **Vontade de Potência**, lemos:

A nova concepção do mundo. – O mundo existe; não é algo que se torna, algo que passa. Ou, mais exatamente: torna-se, passa, jamais porém começou a devir, jamais cessou de passar, – conserva-se sob duas formas... Vive de si mesmo: suas dejeções são seus próprios alimentos.

(...)

(...) Se, de maneira geral, o mundo pudesse (...) alcançar um estado de equilíbrio, ou ainda se tivesse um fim qualquer que encerrasse em si a duração, a imutabilidade, o definitivo (em suma, para falar metafisicamente, se o devir *pudesse* alcançar o ser ou o nada) essa condição deveria ter sido já realizada. Não se realizou, porém; – logo... É a última certeza que temos entre as mãos, para servir de corretivo a uma multidão de hipóteses cósmicas, possíveis em si.²⁰⁴

O conceito de eterno retorno se baseia na premissa de que o universo seja infinito. Mas vemos agora que não estamos, aqui, diante de nenhuma premissa! Eis a verdadeira base de toda a cosmologia nietzschiana: se o universo pudesse alcançar, em sua história, um estado final, uma forma final e definitiva, *já teria alcançado*. Ou, em outras palavras: se todas as possibilidades do devir pudessem ser realizadas em um tempo finito, já teriam sido todas realizadas, e a história do mundo e do universo já teria acabado. Ou seja: se todos os eventos e acontecimentos possíveis na história do mundo e do universo formassem um conjunto finito, a história do mundo e do universo já teria terminado. Não acabou, não terminou, *logo o universo é infinito*; não acabou, não terminou, logo todos os eventos possíveis da história do universo formam um conjunto *infinito*. Sob a luz do meio-dia, o ponto de vista da eternidade então se impõe aos nossos olhos; o ponto de vista da eternidade é agora inevitável. E, de novo, sob o ponto de vista da eternidade e de um universo infinito, tudo o que pode ser, é – na eternidade e no universo infinito, tudo o que pode ser, é, e todos os eventos possíveis da história do mundo, passados ou futuros, *igualmente são*, igualmente e efetivamente se realizam²⁰⁵. Diante de nossos olhos ofuscados pela luz do meio-dia de Zaratustra, o instante perde o aspecto do efêmero, o devir perde o aspecto de fatal e incessante corrupção e destruição. O instante, cada instante, ganha a luz de toda a eternidade e o devir deixa de ser fatal, o devir torna-se eterno, o devir revela-se enquanto simultaneidade de possíveis, todos necessariamente realizados, todos inevitavelmente realizados – o devir torna-se destino...

Sob o ponto de vista da eternidade, tudo o que pode ser, é, *foi*, já se realizou, inevitavelmente realiza-se em algum ponto e em algum momento da história do universo infinito. Se todos os passados e futuros possíveis se realizam e *já se realizaram na eternidade*, então não estamos senão vivendo aquilo que inevitavelmente é vivido, aquilo que na eternidade *já foi vivido*. Se tudo o que pode ser, é e já foi na eternidade, então todos os futuros possíveis são inevitavelmente vividos, e todos os futuros possíveis *já foram efetivamente vividos na eternidade*. E assim, diante do possível, estamos sempre diante do necessário; diante do devir, estamos sempre diante do destino inevitável. Esta dissertação de mestrado é inevitável, estas palavras são todas inevitáveis, e na eternidade eu já estive aqui, sentado em frente a este computador, escrevendo este texto, digitando estas palavras, ofuscado com a luz do eterno meio-dia de Zaratustra. Eu já estive aqui, escrevendo estas palavras, e na eternidade eu sempre estarei, sempre *aqui* e *agora*, escrevendo sobre o mais elevado conceito da Filosofia de Nietzsche:

Se tudo o que está acontecendo, e acontecerá, já foi realizado no passado, (...) não podemos alterar nada, não podemos mexer nem uma vírgula nos nossos atos; parecemos marionetes que repetem movimentos mecânicos (...). Se todo ato já foi feito no passado, o nosso querer não mudará nada, apenas acompanhará, passivamente, o que foi realizado outrora.²⁰⁶

No eterno retorno de todas as coisas, onde tudo o que pode ser, foi, todos os futuros possíveis ganham o caráter

do passado: assim como nada pode mudar o passado, assim como nada pode mudar o que foi, se tudo o que pode ser, foi, então nada pode mudar a inevitável realidade de todo e qualquer futuro possível – logo todas as escolhas e decisões futuras, todas as escolhas e decisões possíveis são sempre inevitáveis.

Todas as dissertações que eu pude, posso ou poderia decidir escrever sobre a filosofia de Camus em **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz** foram inevitavelmente escritas, são inevitavelmente escritas no *eterno presente* de sua redação. Sob a ótica do eterno retorno de todas as coisas, a sensação de controle sobre nossa própria vontade é uma mera ilusão de nosso ego e de nossa vaidade. Não temos nenhum controle sobre nossa própria vontade, que nossa vontade quis, quer e há de querer tudo o que pôde, pode ou poderá querer! Assim como todos os futuros possíveis são sempre inevitáveis, todas as escolhas possíveis são inevitáveis: todas as vontades que podem ser realizadas serão realizadas, são inevitavelmente realizadas no *eterno presente* de sua realização. A possibilidade de cada escolha que engendrou cada linha desta dissertação trouxe consigo a imperiosa necessidade de um futuro possível inevitavelmente vivido, uma necessidade da qual só poderia (e pude) escapar aderindo à outra imperiosa necessidade, à necessidade de outro futuro possível também inevitavelmente vivido e realizado. Não posso alterar nada, não posso mexer nem uma vírgula nos meus atos passados – e se em algum momento eu pude agir de forma diferente, então eu necessariamente também agi de forma diferente e outras dissertações possíveis também foram inevitavelmente escritas.

Estas mãos que escrevem este texto, as mãos que escreveram esta dissertação e todas as dissertações possíveis são como marionetes a serviço de uma vontade sempre inevitável, de uma vontade que sempre quis, quer e há de querer tudo o que pôde, pode ou poderá realizar. Tudo o que esta vontade já pôde, pode ou poderá realizar ela há de querer de novo, mais uma vez e infinitas vezes por toda a eternidade!

(...) *quem age, quando dizemos que o homem age?*
(...) O homem que atua não é um *espírito*, mas um *corpo* impulsionado por uma multiplicidade de forças orgânicas. (...) O homem (...) não é um 'sujeito autônomo', mas um corpo (...) obedecendo ao movimento das pulsões vitais.²⁰⁷

Estas mãos que escrevem, este corpo em cada movimento e este cérebro em cada escolha são impulsionados por uma multiplicidade de forças orgânicas. Este cérebro obedece aos movimentos ocasionados pelas forças que compõem sua dinâmica interna – e sua dinâmica interna, por sua vez, obedece às forças que compõem a dinâmica interna de outros cérebros. Este cérebro, que move as mãos que escrevem estas linhas, decidiu escrever sobre a Filosofia de Camus em **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz** motivado por um curso sobre Camus, ministrado pela Professora Doutora Elena Moraes Garcia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Se a Professora Garcia tivesse se decidido por um curso diferente, esta dissertação não teria sido escrita. Nas condições de possibilidade das ações do corpo que escreve estas linhas, encontramos não apenas as forças orgânicas de sua dinâmica

interna, mas também as forças que compõem a dinâmica de outros corpos. Se pergunto pelas condições de possibilidade da decisão da Professora Garcia por um curso sobre Camus, encontro uma multidão de vontades operantes, uma multidão de forças numa infinita cadeia de causas que remete, inclusive, às condições de possibilidade do nascimento de um menino chamado Albert Camus numa família pobre da Argélia. Se o pai de Camus tivesse escolhido outra mulher que sua mãe, o Albert Camus que escreveu **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz** jamais teria nascido, o curso da Professora Garcia sobre Camus não teria acontecido e esta dissertação não teria sido escrita. Quem age, quando dizemos que o homem age? Em **Nietzsche e a Liberdade**, Miguel Angel de Barrenechea responde:

Os eventos resultam de um jogo de inúmeras vontades operantes. Portanto, *a noção de responsabilidade e autoria de 'agentes' individuais perde todo sentido*. Cada ação surge de uma *multidão atuante*, de uma constelação de forças em confronto.²⁰⁸

No eterno retorno de todas as coisas, onde tudo o que pode ser, foi, é e será eternamente, tudo o que a Humanidade pôde, pode ou poderá querer, a Humanidade quis, quer e há de querer eternamente. E todos os eventos que puderam, podem ou poderão resultar do que a Humanidade pôde, pode ou poderá querer inevitavelmente aconteceram, inevitavelmente acontecem e inevitavelmente acontecerão. Todas as combinações possíveis das forças que puderam, podem ou poderão compor a dinâmica da história

da Humanidade foram, são e serão inevitavelmente realizadas:

Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força – e toda outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente *inutilizável* –, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a seqüência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado um curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*.²⁰⁹

Todas as combinações possíveis das forças que compõem a história da Humanidade são inevitavelmente realizadas, já foram todas realizadas na eternidade infinitas vezes. Em nossa vida e na vida de toda a Humanidade, a eternidade sempre realiza a si mesma em todas as suas formas possíveis: todas as coisas retornam para serem de novo e infinitas vezes tudo aquilo que podem ser e sempre serão, para tornarem-se e deixarem de ser, no devir, aquilo que sempre serão no *eterno presente* de sua sempre inevitável existência.

Nossas escolhas são possíveis reações aos estímulos e às forças que compõem a dinâmica do mundo e da

Humanidade. Se na eternidade todas as escolhas possíveis são inevitáveis, estamos eternamente condenados a todas as reações possíveis às forças do mundo e da Humanidade. Se há qualquer possibilidade de reação a uma força do mundo e da Humanidade, então a reação é inevitável, a resposta ao estímulo é inevitável. Diante de cada escolha possível, diante de cada reação possível a um estímulo do mundo e da Humanidade, somos incapazes de não reagir.

Se todas as escolhas possíveis são sempre inevitáveis, não temos nunca nenhuma escolha senão escolher todos os destinos possíveis! E se todas as nossas escolhas são uma reação possível a um estímulo do mundo e da Humanidade, encontramos nosso corpo radicalmente integrado e indiferenciado com as forças do mundo e do destino. Na dionisíaca “incapacidade de não reagir”²¹⁰, estamos todos integrados ao corpo de Dioniso quer saibamos disso ou não, estamos todos fadados a todas as reações possíveis às forças e aos estímulos do mundo. Cada fibra de nossa carne, cada instante de nossa vida é uma resposta possível e inevitável a uma força do mundo ou a uma influência da Humanidade. Não temos nenhum controle, não temos nenhuma autonomia diante de nossa vontade que há de querer sempre e infinitas vezes tudo o que pôde, pode ou poderá querer, não temos nenhuma autonomia diante de nossa vontade que *já quis* tudo o que pode querer na eternidade. Na eternidade, diante das forças do mundo e da Humanidade, estamos sempre diante do destino inevitável, nosso corpo e nosso cérebro integrados em cada escolha possível e inevitável ao curso do mundo e do destino. Onde tudo o que pode ser, já foi e é eternamente, o destino é sempre inevitável – só nos resta amar o inevitável!

Chegamos enfim a uma compreensão das metáforas usadas por Nietzsche em **A Gaia Ciência** e **Assim Falou Zaratustra** para desenhar a visão do eterno retorno de todas as coisas. Chegamos ao cume, já vemos o mundo e o devir do alto. E é do alto que chegamos a uma nova compreensão do destino. De uma clara e luminosa visão do destino do mundo, vemos com maior clareza o nosso próprio destino: “só nos tornamos o que já somos”²¹¹...

Chegamos ao fundamento do conceito nietzschiano de *amor fati* (amor ao destino): quando vemos o mundo e o devir do alto, quando chegamos a uma compreensão do eterno retorno de todas as coisas, todos os possíveis do mundo e do futuro de nossas vidas necessariamente e inevitavelmente realizados, não podemos senão amar o que é necessário, não podemos senão amar o futuro e o destino incondicionalmente, não podemos senão amar o *mundo* incondicionalmente. Alcançamos uma tal *altitude de perspectivas*, que amamos e afirmamos mesmo o sofrimento, mesmo aquilo que o mundo nos traz de mais duro e questionável:

Alcançar uma altitude de perspectivas, um olhar que faça compreender que tudo sucede verdadeiramente *como deverá suceder*: de que modo toda espécie de “imperfeição” e o sofrimento que ela traz consigo pertencem ao que é *supremamente desejável*...²¹²

De uma tal altitude de perspectivas, não queremos escolher, não gostamos que se escolha²¹³, penetramos no íntimo da terra e do mundo, até o dionisíaco dizer *sim* ao mundo; queremos as mesmas coisas, o mesmo encadeamento,

queremos o mesmo destino eternamente, desejamos o futuro desconhecido e o afirmamos eternamente, seja este qual for. Voltemos à nossa primeira citação de **Vontade de Potência**:

Meu novo caminho que leva ao ‘Sim’. – A filosofia, tal como a tenho vivido e entendido até o presente, é a busca voluntária dos ângulos até mais detestados e mais infames da existência. (...) Uma semelhante *filosofia experimental*, tal como a vivo, antecipa, experimentalmente, até as possibilidades do niilismo por princípio: sem querer dizer por isso que possa deter-se ante uma negação, ante um não, ante a vontade do não. Ela quer antes penetrar até o contrário – até o *dionisíaco* dizer sim do mundo, tal qual é, sem desfalque, sem exceção e sem escolha –, quer o eterno movimento circular: as mesmas cousas, a mesma lógica e o mesmo ilogismo do encadeamento [grifo nosso]. Estado superior que o filósofo possa atingir: ser dionisíaco em face da existência. Minha fórmula para tanto é *amor fati*.

Para tanto é mister considerar o lado da existência até o presente *negado* não somente como *necessário*, mas ainda como desejável (...) (...)

Ultrapassar verdadeiramente o pessimismo; um olhar goetheano cheio de amor e de boa vontade como resultado.

A primeira pergunta absolutamente não é saber se estamos satisfeitos de nós mesmos, mas se há algo de que estejamos satisfeitos. Admitindo que digamos ‘sim’ a um único momento, conseqüentemente dizemos ‘sim’, não somente a nós mesmos, mas a toda existência. Porque nada está *separado*, nem em nós mesmos, nem nas cousas: e se nossa alma estremeceu de felicidade

e ressoou como as cordas de uma lira, embora uma única vez sequer, todas as eternidades foram necessárias para provocar este único acontecimento, e, neste único momento de nossa afirmação toda a eternidade foi aprovada, libertada, justificada e afirmada.²¹⁴

Chegamos, enfim, a uma compreensão da raiz mais profunda de toda a Filosofia de Nietzsche, do seu conceito ao mesmo tempo mais profundo e mais elevado: o *eterno retorno*, fundamento de toda a sua Filosofia. Conforme demonstramos neste trabalho, do conceito de *eterno retorno* deriva-se o conceito de *dionisíaco* enquanto *amor fati* (amor ao destino); e do conceito nietzschiano de *dionisíaco* enquanto *amor fati* (amor ao destino), Camus derivou o avatar máximo de sua Filosofia em **A Morte Feliz e O Estrangeiro** – Mersault / Meursault é o homem dionisíaco prototípico, em seu amor incondicional ao destino e ao mundo. Por fim, ganhamos nova compreensão sobre seu sereníssimo olhar, sobre o olhar ternamente indiferente e indiferenciado de Meursault diante do mundo. Podemos descrevê-lo, nas palavras de Nietzsche, como “um olhar goetheano cheio de amor e de boa vontade”²¹⁵, cheio de amor ao destino e ao mundo, um olhar terno e gratuito, feliz enfim, feliz mesmo diante do sofrimento e da tragédia! Compreendemos seu olhar, enquanto o olhar do homem dionisíaco prototípico, numa incondicional abertura à eternidade sempre presente. E conforme mostramos neste último capítulo, abrir-se ao destino e amar o destino incondicionalmente, desejando e afirmando sempre o futuro desconhecido, está em ver o mundo com *olhos eternos*, está

em ver o mundo sempre sob o ponto de vista da eternidade; e onde toda a eternidade se mostra numa simultaneidade de possíveis, ou seja, em muitos possíveis sempre inevitavelmente realizados e *presentificados*, sempre inevitavelmente *presentes* no espaço e no tempo deste *aqui* e *agora*, ver o mundo sob o ponto de vista da eternidade está em ver o mundo enquanto *eternidade presente*, no *eterno presente* em que Meursault experimenta seu destino instante a instante, imagem a imagem, sem passado e sem futuro, sem memória e sem expectativas, sem qualquer melancolia, sem qualquer angustia e sem qualquer ressentimento, “cheio de amor e de boa vontade”²¹⁶ para com todas as coisas.

A partir de **O Instante Extraordinário** de Marco Antônio Casanova²¹⁷, vimos no conceito nietzschiano de *eterno retorno* a primazia do instante *presente*, a primazia de um presente eterno, que iguala todo “antes” e “depois” ao sempre mesmo “aqui” e “agora”. Encontramos o amor e abertura ao mundo e ao destino de Meursault no *eterno presente* do homem dionisíaco de Nietzsche, no *eterno presente* daquele que experimenta a vida e o mundo em incondicional afirmação, sempre “aqui” e “agora”, indiferente a todo passado e a todo futuro, sempre integrado e *indiferenciado* com o imediato curso do destino e do mundo. No conceito nietzschiano de *eterno retorno* que “reconcilia completamente o instante com a eternidade”²¹⁸, encontramos o lugar de gênese do *eterno presente* camusiano na Tradição Filosófica.

Conclusão

O eterno presente de Meursault, a terna indiferença de seu amor e abertura ao mundo e ao destino, encontramos em consonância com o dionisíaco *amor fati* de Nietzsche e sua dionisíaca visão do eterno retorno de todas as coisas. No mito de Dioniso Zagreus e, mais precisamente, *na interpretação de Nietzsche do mito de Dioniso Zagreus* (nos conceitos nietzschianos de *dionisíaco*, *amor fati* e, em última análise, no conceito de *eterno retorno*), está o lugar de gênese da Filosofia camusiana, em seu auge encarnada na figura de seu avatar máximo, protagonista de **O Estrangeiro** e **A Morte Feliz**.

Retiramos a máscara que encobria o rosto do avatar máximo da Filosofia de Camus. Encontramos Meursault sobretudo enquanto o homem dionisíaco prototípico, enquanto vítima e algoz duma incessante afirmação trágica, duma afirmação trágica que, negando o indivíduo, afirma o mundo e o destino em todas as suas formas possíveis. Na afirmação incondicional do mundo e do destino, Meursault encarna o trágico, Meursault é imagem para o trágico dionisíaco de Nietzsche, o trágico da alegria com o sofrimento e com a aniquilação, o trágico da alegria com o dilaceramento. O homem dionisíaco encontra alegria mesmo diante da morte. Diante da iminente decapitação em praça pública, Meursault sentia-se feliz:

(...) eu me senti pronto a reviver tudo. Como se esta grande cólera me tivesse purificado do mal, esvaziado de esperança, diante desta noite carregada de sinais e de estrelas, eu me abria pela

primeira vez à terna indiferença do mundo. Por senti-lo tão parecido comigo, tão fraternal, enfim, senti que tinha sido feliz e que ainda o era. Para que tudo se consumasse, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muitos espectadores no dia da minha execução e que me recebessem com gritos de ódio.²¹⁹

Mesmo diante de sua iminente execução, Meursault sentia que havia sido feliz e que ainda o era. Meursault sentia-se feliz quando estava prestes a ser decapitado. Na tragédia dionisíaca, o dilaceramento não é a imposição de um destino único e fatal, mas apenas mais uma das muitas faces do deus da metamorfose e da *transfiguração*, do deus que muda de face e que se aniquila sempre em incessante destruição e criação de si mesmo. Ao afirmar o destino e o mundo incondicionalmente, Dioniso afirma o múltiplo, afirma o mundo e o destino em todas as suas múltiplas formas e faces possíveis, diz Sim ao destino em todos os futuros possíveis – o mundo e a terra afirmados em todas as suas múltiplas faces de prazer e de dor, de felicidade e de miséria; o destino e o futuro não apenas enquanto um único destino incontornável e fatal, mas enquanto um destino múltiplo, um destino desdobrado numa pluralidade inesgotável de possíveis, todos afirmados com alegria, com alegria mesmo no sofrimento, no dilaceramento e na dor. Segundo Deleuze:

Dioniso afirma tudo o que aparece, ‘mesmo o mais duro sofrimento’, e aparece em tudo o que é afirmado. A afirmação múltipla ou pluralista, eis a essência do trágico. Nós o compreenderemos melhor, se nós meditarmos sobre as dificuldades

que há em se fazer de tudo um objeto de afirmação. É necessário o esforço e o gênio do pluralismo, a potência das metamorfoses, a laceração dionisíaca. Quando a angústia e o desgosto surgem em Nietzsche, é sempre neste ponto: pode tudo tornar-se objeto de afirmação, *ou seja, de alegria*? Para cada coisa, será necessário encontrar os meios específicos pelos quais ela é afirmada, pelos quais ela deixa de ser negativa. (...) O trágico está apenas na multiplicidade, na diversidade da afirmação *como tal*. O que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural. (...) *Trágico* designa a forma estética da alegria (...). O que é trágico é a alegria.²²⁰

O que é trágico é a alegria²²¹, onde o homem dionisíaco afirma mesmo o sofrimento e a angústia com alegria – o homem dionisíaco é feliz mesmo diante da morte e do dilaceramento. Assim Meursault, diante da angústia de sua iminente decapitação em praça pública, sentia que havia sido feliz e que ainda o era. Sentia-se pronto a reviver tudo, tudo de novo, as mesmas coisas e o mesmo absurdo do encadeamento dos eventos de sua vida, da vida absurda que por fim o conduziu à decapitação e ao dilaceramento. Estava pronto a viver novamente a mesma vida, como estaria pronto a viver e a reviver todas as vidas possíveis. Que em todas as suas inesgotáveis formas e futuros possíveis, o mundo e o destino são como sempre foram, onde todos os destinos e mundos futuros possíveis são hoje e serão amanhã como sempre foram – no eterno presente em que sempre acontecem.

No eterno retorno do mesmo, está o eterno retorno do múltiplo, o eterno retorno de todos os destinos e futuros possíveis. Se tudo o que *pode* acontecer, já aconteceu²²², todos os múltiplos futuros *possíveis*, todos os inesgotáveis destinos *possíveis* serão inevitavelmente realizados, posto que todos *já foram* realizados, no eterno retorno de tudo o que pode, pôde ou algum dia poderá acontecer. A afirmação incondicional do mundo, a afirmação trágica de Nietzsche, está na afirmação dionisíaca do múltiplo enquanto um múltiplo de destinos e futuros possíveis, na afirmação do múltiplo do mundo e da terra e na metamorfose do deus que incessantemente destrói a si mesmo e incessantemente cria a si mesmo, afirmando todas as outras faces possíveis na destruição de cada uma e afirmando cada uma na transfiguração e criação de todas as faces possíveis. E nisto está a alegria dionisíaca com o trágico: na alegria com a transfiguração e com o dilaceramento que é a alegria com o múltiplo e com a afirmação do múltiplo de destinos possíveis, onde queremos viver todos, inclusive este, até a morte e até o final: na alegria e na afirmação do dilaceramento, na felicidade de Meursault que, prestes a ser decapitado, sentia que havia sido feliz e que ainda o era...

Bibliografia

BARILIER, Étienne. **Albert Camus**: philosophie et littérature. Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 1977.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a Liberdade**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche: para uma nova era trágica. In: **Assim Falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 116-125.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. v. II. Petrópolis: Vozes, 2003.

BURKERT, Walter. **Antigos Cultos de Mistério**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: EdUSP, 1991.

BURKERT, Walter. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CAMUS, Albert. **O Avesso e o Direito**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2003.

CAMUS, Albert. **Noces suivi de l'été**. Paris: Editions Gallimard, 1959.

CAMUS, Albert. **A Morte Feliz**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CAMUS, Albert. **O Estrangeiro**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2001.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2006.

CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CAMUS, Albert. Discours de Suède: discours du 10 décembre 1957 prononcé, selon la tradition, à l'Hôtel de Ville de Stockholm, à la fin du banquet qui clôturait les cérémonies de l'attribution des prix Nobel. In: **Essais**. Paris: Gallimard, 1965, p. 1065-1075. (Bibliothèque de la Pléiade)

CASANOVA, Marco Antônio. **O Instante Extraordinário**: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CUNHA, Maria Helena Lisboa da. **Nietzsche – Espírito Artístico**. Londrina: Ed. CEFIL, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la Philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

DETIENNE, Marcel. **Dioniso a Céu Aberto**. Tradução de Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e a Música**. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2005.

DRUCKER, Claudia. Nietzsche e a Necessidade da Redenção. In: **Assim Falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 37-46.

ELIOT, Thomas Stearns. **Four Quartets**. New York: Harcourt, 2008.

EURIPIDES. **The Bacchae**. Tradução para o inglês de Gilbert Murray. London: George Allen & Unwin, 1904.

FITCH, Brian T. **Le sentiment d'étrangeté chez Malraux, Sartre, Camus et Simone de Beauvoir**: "étranger à moi-même et à ce monde". Paris: Lettres Modernes, 1964.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HERÁCLITO. Fragmento 52. In: **Os Pensadores Originários**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 73.

JEANMAIRE, Henri. **Dionysos**: histoire du culte de Bacchus. Paris: Éditions Payot, 1991.

KERÉNYI, Carl. **The Gods of the Greeks**. Tradução para o inglês de Norman Cameron. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1958.

KERÉNYI, Carl. **Dioniso**: imagem arquetípica da vida indestrutível. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. A Monadologia. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A Monadologia, Discurso de Metafísica e Outras Obras**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 67. (Coleção Os Pensadores)

LINS, Daniel. Sujeitos e Devires: O Corpo-Drogado. In: LINS, Daniel (organizador). **Nietzsche e Deleuze**: Pensamento Nômade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 105-118.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MacNEIL, Karen. **A Bíblia do Vinho**. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

MAHÉ, Nathalie. **Le Mythe de Bacchus**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992.

MEUNIER, Mario. **La Légende Dorée des Dieux et des Héros**. Paris: Éditions Albin Michel, 1946.

MURRAY, Gilbert. Notes on the Bacchae. In: EURIPIDES. **The Bacchae**. Tradução para o inglês de Gilbert Murray. London: George Allen & Unwin, 1904.

NGUYEN-VAN-HUY, Pierre. **La Métaphysique du bonheur chez Albert Camus**. Neuchâtel: les Editions de la Baconnière, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos** (ou como filosofar com o martelo). Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**. Tradução de Mário D. Ferreira Santos (a partir da edição alemã de 1901, organizada por Elisabeth Foerster-Nietzsche). Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o Niilismo e o Eterno Retorno. In: **Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 377-397. (Coleção Os Pensadores)

ONIMUS, Jean. **Camus**. Paris: Desclée De Brouwer, 1965.

OTTO, Walter F. **Dionysus**: myth and cult. Tradução para o inglês de Robert B. Palmer. Bloomington e London: Indiana University Press, 1965.

SARTRE, Jean Paul. **L'homme et les Choses**. Paris: Seghers, 1947.

SARTRE, Jean-Paul. El Hombre y las Cosas. Explicación de "L'Étranger". In: **Situations I**. Traducción de Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1968, p. 74-90.

SAUVAGE, Pierre. **L'Étranger d'Albert Camus**. Paris: Éditions Nathan, 1990.

SCHUTTE, Ofelia. **Beyond Nihilism: Nietzsche without masks**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

TORRANO, Jaa. O Mundo Como Função de Musas. In: HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2001, p. 11-102.

¹ CAMUS, Albert. **O Estrangeiro**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2001.

² CAMUS, Albert. **A Morte Feliz**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2005.

³ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁴ CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2006.

⁵ CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁶ CAMUS, Albert. **Noces suivi de l'été**. Paris: Editions Gallimard, 1959.

⁷ CAMUS, Albert. **O Avesso e o Direito**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2003.

⁸ Em adição aos conceitos camusianos de *eterno presente*, *terna indiferença*, *abertura ao mundo*, *amor ao mundo* e *amor ao destino*, objetos primários desta dissertação, também o conceito camusiano de *absurdo* será analisado e descrito – mas em um plano secundário, e apenas onde ele será indispensável para a descrição dos objetos primários do nosso trabalho. O conceito de *absurdo* será analisado gradualmente junto com os objetos primários, e só poderá ser descrito com maior clareza nos capítulos finais.

⁹ SARTRE, Jean Paul. **L'homme et les Choses**. Paris: Seghers, 1947.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia** ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

¹¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹² Professora do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹³ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹⁴ CAMUS, Albert. Discours de Suède: discours du 10 décembre 1957 prononcé, selon la tradition, à l'Hôtel de Ville de Stockholm, à la fin du

banquet qui clôturait les cérémonies de l'attribution des prix Nobel. In: **Essais**. Paris: Gallimard, 1965, p. 1065-1075. (Bibliothèque de la Pléiade)

¹⁵ “En recevant la distinction dont votre libre Académie a bien voulu m'honorer, ma gratitude était d'autant plus profonde que je mesurais à quel point cette récompense dépassait mes mérites personnels. (...)

(...)

(...) L'art n'est pas à mes yeux une réjouissance solitaire. Il est un moyen d'émouvoir le plus grand nombre d'hommes en leur offrant une image privilégiée des souffrances et des joies communes. Il oblige donc l'artiste à ne pas s'isoler; il le soumet à la vérité la plus humble et la plus universelle. Et celui qui, souvent, a choisi son destin d'artiste parce qu'il se sentait différent, apprend bien vite qu'il ne nourrira son art, et sa différence, qu'en avouant sa ressemblance avec tous. L'artiste se forge dans cet aller-retour perpétuel de lui aux autres, à mi-chemin de la beauté dont il ne peut se passer et la communauté à laquelle il ne peut s'arracher. C'est pourquoi les vrais artistes ne méprisent rien; ils s'obligent à comprendre au lieu de juger. Et, s'ils ont un parti à prendre en ce monde, ce ne peut être que celui d'une société où, selon le grand mot de Nietzsche, ne régnera plus le juge, mais le créateur, qu'il soit travailleur ou intellectuel.” CAMUS, Discours de Suède. In: **Essais**, p. 1071-1072.

¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. El Hombre y las Cosas. Explicación de “L'Étranger”. In: **Situations I**. Traducción de Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1968, p. 87.

¹⁷ CAMUS, **O Estrangeiro**, Primeira Parte, Capítulo I, p. 7.

¹⁸ NGUYEN-VAN-HUY, Pierre. **La Métaphysique du bonheur chez Albert Camus**. Troisième Partie. Chapitre III. 1: La mère de Meursault ou l'union avec la terre ou le bonheur d'être. LaNeuchâtel: les Editions de la Baconnière, 1968, p. 166.

¹⁹ CAMUS, **O Estrangeiro**, Primeira Parte, Capítulo I, p. 10.

²⁰ CAMUS, **O Mito de Sísifo**, O Homem Absurdo, O Donjuanismo, p. 85.

²¹ SARTRE, El Hombre y las Cosas, Explicación de “L'Étranger”. In: **Situations I**, p. 87.

²² “A esperança é sempre para Camus, de qualquer modo em que ela se apresente, uma maneira de escapar do presente e assim de viver menos. Reencontramos aí um tema nietzschiano bem conhecido, um paradoxal elogio do niilismo nisto em que ele exalta a vida. (...) Para Camus o

‘divino’ existe (...). Mas este divino está *no* mundo: ele é para a vida o que a flor é para a planta. (...) o deus que Camus encontra nas praias de Alger (...) não está ligado à imortalidade e às promessas de salvação. Ele é feito de uma intensa alegria de viver. Encare de frente a ‘verdade do corpo’, nos exorta Camus (...). Ele nos ensina assim uma lição de coragem obstinada: aceitar sem reservas – com o olhar frio e o coração sereno. Esta é ‘a impassibilidade e a grandeza do homem sem esperança’ (...)” ONIMUS, Jean. **Camus**. Paris: Desclée De Brouwer, 1965, p. 45.

²³ CAMUS, **O Mito de Sísifo**, Um Raciocínio Absurdo, A Liberdade Absurda, p. 74.

²⁴ CAMUS, **O Estrangeiro**, Primeira Parte, Capítulo I, p. 16.

²⁵ Id. ib., p. 18.

²⁶ Id. ib., p. 21.

²⁷ CAMUS, **O Mito de Sísifo**, Um Raciocínio Absurdo, A Liberdade Absurda, p. 73.

²⁸ CAMUS, **O Estrangeiro**, Primeira Parte, Capítulo II, p. 23.

²⁹ Id. ib., p. 27.

³⁰ Id. ib., Primeira Parte, Capítulo V, p. 44.

³¹ Id. ib., Primeira Parte, Capítulo VI, p. 62.

³² “En fait, c’est le monde qui entre en lui sous forme de sensations et par lequel il est possédé. Plutôt qu’être-dans-le-monde, il *est* le monde.” FITCH, Brian T. **Le sentiment d’étrangeté chez Malraux, Sartre, Camus et Simone de Beauvoir**: “étranger à moi-même et à ce monde”. IV: *L’Étranger* d’Albert Camus. 2: Meursault et le monde. Paris: Lettres Modernes, 1964, p. 192-193.

³³ “Le lecteur constate au premier abord la prédominance des sensations dans la vie de Meursault. Sa vie est gouvernée, d’un bout à l’autre, par les sensations. Il les subit passivement – non parce qu’il n’en est qu’à moitié conscient (au contraire, il y prête toute son attention jusqu’au point où il n’est que conscience de la chaleur du soleil ou d’une lumière éblouissante), mais en ce sens qu’il s’y abandonne si totalement qu’il n’est plus maître de lui-même et que ses réactions (...) se produisent sans aucune participation de sa volonté (...) L’importance primordiale de la sensation est étroitement reliée à la prédominance du moment présent. Meursault vit exclusivement pour et dans le présent (...)” FITCH, **Le sentiment d’étrangeté chez Malraux, Sartre, Camus et Simone de Beauvoir**, p. 187-188.

³⁴ “Ele se tornou verdadeiramente estrangeiro a si mesmo.” Id. ib., p. 207.

³⁵ CAMUS, **A Morte Feliz**, Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo II, p. 76.

³⁶ CAMUS, **O Estrangeiro**, Segunda Parte, Capítulo I, p. 74.

³⁷ Id. ib., Segunda Parte, Capítulo III, p. 86.

³⁸ Id. ib., Segunda Parte, Capítulo IV, p. 104.

³⁹ Id. ib., p. 107.

⁴⁰ Id. ib., Segunda Parte, Capítulo V, p. 124.

⁴¹ Id. ib., p. 126.

⁴² CAMUS, **O Mito de Sísifo**, Um Raciocínio Absurdo, A Liberdade Absurda, p. 73.

⁴³ Id. ib., p. 67.

⁴⁴ Id. ib., O Homem Absurdo, A Comédia, p. 95.

⁴⁵ Id. ib., O Homem Absurdo, O Donjuanismo, p. 86.

⁴⁶ CAMUS, **A Morte Feliz**, Primeira Parte: Morte Natural, Capítulo IV, p. 50.

⁴⁷ CAMUS, **A Morte Feliz**, Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo V, p. 130.

⁴⁸ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo IV, p. 121.

⁴⁹ “O que lhe resta? Uma vida que não é desesperada, mas que ignora a esperança (...): ‘Pois a esperança, ao contrário do que se pensa, equivale à resignação. E viver é não se resignar.’ (Camus, Noces, ‘Lété à Alger’, Gallimard, pp. 68-69). Longe de conduzir ao desespero, esta concepção está na verdade ligada à um grande e único amor ao mundo.” SAUVAGE, Pierre. **L’Étranger d’Albert Camus**. Paris: Éditions Nathan, 1990, p. 76.

⁵⁰ Em **A Morte Feliz**, o mesmo Mersault “(...) harmonizava as pulsações de seu sangue com o ritmo violento do sol (...). Tudo resumia-se em saber humilhar-se, harmonizar o coração ao ritmo dos dias em vez de obrigá-los a seguir a curva de nossa esperança.” CAMUS, **A Morte Feliz**, Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo IV, p. 114.

⁵¹ Id. ib., p. 121.

⁵² CAMUS, **O Mito de Sísifo**, Um Raciocínio Absurdo, A Liberdade Absurda, p. 73.

⁵³ CAMUS, **O Averso e o Direito**, O Averso e o Direito, p. 108.

⁵⁴ CAMUS, **O Mito de Sísifo**, Um Raciocínio Absurdo, A Liberdade Absurda, p. 65.

⁵⁵ Id. ib., p. 74.

⁵⁶ Id. ib., Apêndice: A esperança e o absurdo na obra de Franz Kafka, p. 149.

⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Por que sou tão inteligente. § 10. Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000, p. 51.

⁵⁸ Em francês, a palavra para mar é “mer”.

⁵⁹ CAMUS, Albert. **Noces suivi de l'été**. Paris: Editions Gallimard, 1959.

⁶⁰ “Sentir ces liens avec une terre (...) savoir qu’il est toujours un lieu où le coeur trouvera son accord, voici déjà beaucoup de certitudes pour une seule vie d’homme. (...) ‘Oui, c’est là-bas qu’il nous faut retourner’. Cette union (...), quoi d’étrange à la retrouver sur la terre? L’Unité s’exprime ici en termes de soleil et de mer.” CAMUS, **Noces suivi de l'été**, Lété a Alger, p. 47.

⁶¹ CAMUS, **A Morte Feliz**, Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo II, p. 78.

⁶² Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo I, p. 68.

⁶³ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo IV, p. 113.

⁶⁴ “(...) Meursault (...) poursuit um effort méthodique de déshumanisation (...) de s’intégrer dans la terre pour y trouver un accord et une union (...). Cet effort de déshumanisation est donc parallèle à un effort d’integration dans la Nature ou plutôt un effort de ‘cosmisation’ (...). Meursault nie l’homme pour affirmer le monde.” NGUYEN-VAN-HUY, **La Métaphysique du bonheur chez Albert Camus**, Troisième Partie, Chapitre III, 1: La mère de Meursault ou l’union avec la terre ou le bonheur d’être, p. 169.

⁶⁵ “S’unir si étroitement à la nature inhumaine, n’est-ce pas s’identifier à elle, c’est-à-dire devenir ‘inhumain’ soi-même? Oui, c’est bien à ce résultat que Camus semble arriver. (...)

(...) Camus prétend se nier comme individu, mais aussi comme conscience (...).

(...) l’homme, à force de s’ouvrir de tous ses sens à la présence violente de l’inanimé, s’en trouve transi, envahi, submergé. L’union extatique se fait noire et stérilisante; le consentement au monde devient consentiment au néant. (...) Quoi d’étonnant, puisque la beauté, présent

absolu d'une lumière sans conscience, s'apparente à quelque admirable voix sans langage?

(...)

(...) à la bien regarder, la lumière même est noire. (...) Il n'est donc pas étonnant que, déjà pour le héros de *La mort heureuse*, l'union finale avec le monde coïncide justement avec la mort (...)." BARILIER, Étienne. **Albert Camus**: philosophie et littérature. Chapitre Premier. Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 1977, p. 19-20.

⁶⁶ "Les essais publiés en 1938 sous le titre *Noces* montrent l'homme d'abord en harmonie avec le monde ; le titre même symbolise leur union (...)

(...)

L'idéal du narrateur est d'être entièrement et constamment accessible à tout ce qui l'entoure, de réduire sinon d'éliminer tout à fait la distance qui le sépare du monde (...)

(...)

Il ne vit que pour la sensation présente et dans le moment où elle est présente (...)

(...)

Peu à peu il s'assimile à son milieu naturel jusqu'à en faire irrémédiablement partie. Les éléments naturels, le vent et le soleil, sont responsables de cette transformation, et le façonnent à l'image de ce qui l'entoure (...)

(...)

A la fin, il a perdu tout à fait son identité humaine. (...) non seulement il n'est plus séparé de ces sensations par l'acte de conscience, c'est-à-dire qu'il est ses sensations, mais il a fini par s'identifier à leur objet même. C'est comme s'il était lui-même le soleil (...) et le vent qui lave toute la surface de sa peau." FITCH, **Le sentiment d'étrangeté chez Malraux, Sartre, Camus et Simone de Beauvoir**, IV: *L'Étranger* d'Albert Camus, 1: Le dialogue entre l'homme et le monde dans les premiers essais, p. 176-178.

⁶⁷ "Le monde est beau (...). La grande vérité que patiemment il m'enseignait, c'est que l'esprit n'est rien (...) Et que la pierre chauffée par le soleil, ou le cyprès que le ciel découvre agrandi, limitent le seul univers où 'avoir raison' prend un sens: la nature sans hommes. Et ce monde m'annihile. Il me porte jusqu'au bout. Il me nie sans colère." CAMUS, **Noces suivi de l'été**, Le désert, p. 67.

⁶⁸ CAMUS, **A Morte Feliz**, Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo V, p. 139.

⁶⁹ Id. ib., p. 139.

⁷⁰ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo IV, p. 116.

⁷¹ Id. ib., p. 115.

⁷² Id. ib., p. 115.

⁷³ “Naquele momento, em que sua vida parecia tão distante, só indiferente a tudo e a si próprio, pareceu a Mersault que atingira afinal o que buscava, e que essa paz que o envolvia nascera do paciente abandono de si mesmo.” Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo V, p. 129.

⁷⁴ Id. ib., p. 139.

⁷⁵ Id. ib., p. 130.

⁷⁶ Id. ib., Primeira Parte: Morte Natural, Capítulo IV, p. 48.

⁷⁷ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo V, p. 137.

⁷⁸ Id. ib., p. 139.

⁷⁹ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo III, p. 97.

⁸⁰ Id. ib., p. 98.

⁸¹ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo IV, p. 127.

⁸² “Voici du moins l’âpre leçon dès étés d’Algérie. Mais déjà la saison tremble et l’été bascule. Premières pluies de septembre, après tant de violences et de raidissements, elles sont comme les premières larmes de la terre délivrée, comme si pendant quelques jours ce pays se mêlait de tendresse. A la même époque pourtant, les caroubiers mettent une odeur d’amour sur toute l’Algérie. Le soir où après la pluie, la terre entière, son ventre mouillé d’une semence au parfum d’amande amère, repose pour s’être donnée tout l’été au soleil. Et voici qu’à nouveau cette odeur consacre les noces de l’homme et de la terre, et fait lever en nous le seul amour vraiment viril en ce monde: périssable et généreux.”

CAMUS, **Noces suivi de l’été**, L’été a Alger, p. 50.

⁸³ CAMUS, **A Morte Feliz**, Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo V, p. 139.

⁸⁴ CAMUS, **O Avesso e o Direito**, O Avesso e o Direito, p. 108.

⁸⁵ Publicado um ano antes da conclusão de **A Morte Feliz**.

⁸⁶ CAMUS, **O Avesso e o Direito**, O Avesso e o Direito, p. 107.

⁸⁷ Id. ib., p. 106.

⁸⁸ CAMUS, **A Morte Feliz**, Primeira Parte: Morte Natural, Capítulo I, p. 19-21.

⁸⁹ Id. ib., p. 21.

⁹⁰ Id. ib., p. 19.

⁹¹ CAMUS, **O Mito de Sísifo**, Um Raciocínio Absurdo, O Absurdo e o Suicídio, p. 20.

⁹² Id. ib., Um Raciocínio Absurdo, Os Muros Absurdos, p. 31.

⁹³ Id. ib., p. 28.

⁹⁴ CAMUS, **A Morte Feliz**, Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo V, p. 139.

⁹⁵ Id. ib., p. 139.

⁹⁶ Id. ib., p. 139.

⁹⁷ Id. ib., p. 139.

⁹⁸ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo III, p. 98.

⁹⁹ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo V, p. 139.

¹⁰⁰ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo III, p. 98.

¹⁰¹ Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo V, p. 137.

¹⁰² BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. v. II. Capítulo IV. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 115.

¹⁰³ BRANDÃO, **Mitologia Grega**, v. II, p. 117.

¹⁰⁴ “The Titans had whitened their faces with chalk. They came like spirits of the dead from the Underworld, to which Zeus had banished them. They attacked the playing boy, tore him into seven pieces and threw these into a cauldron standing on a tripod. (...)”

(...) when Zeus smote the Titans with his lightning they had already eaten the flesh of Dionysos. (...)

(...) In the original tale the boiled limbs of the god were burnt – with the exception of a single limb (...). A goddess was present at the meal – (...) the goddess Pallas Athene – and she hid the limb in a covered basket. Zeus took charge of it. It was said to have been Dionysos’s heart.”

KERÉNYI, Carl. **The Gods of the Greeks**. XV. Dionysos and his female companions. 1. Dionysos, Demeter, and Persephone. Tradução para o inglês de Norman Cameron. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1958, p. 224-225.

¹⁰⁵ EURIPIDES. **The Bacchae**. Tradução para o inglês de Gilbert Murray. London: George Allen & Unwin, 1904.

¹⁰⁶ Na tradução para o inglês de Gilbert Murray: “Yea, being God, the blood of him is set / Before the gods in sacrifice, that we / For his sake may be blest.” EURIPIDES, **The Bacchae**, p. 19.

¹⁰⁷ “The mystic congregations (...), in their most holy gatherings, solemnly partook of the blood of a bull, which was, by a mystery, the blood of Dionysus-Zagreus himself, the ‘Bull of God’, slain in sacrifice for the purification of man. And the Maenads of poetry and myth (...) have always to tear the surrogate of their god in pieces and taste of his blood.” MURRAY, Gilbert. Notes on the Bacchae. Introductory Note. In: EURIPIDES, **The Bacchae**, p. 82-83.

¹⁰⁸ KERÉNYI, Carl. **Dioniso**: imagem arquetípica da vida indestrutível. Tradução de Ordep Trindade Serra. Primeira Parte. III: O Núcleo Cretense do Mito de Dioniso. Zagreus. São Paulo: Odysseus, 2002, p. 72-75.

¹⁰⁹ BRANDÃO, **Mitologia Grega**, v. II, p. 119-120.

¹¹⁰ CAMUS, **A Morte Feliz**, Primeira Parte: Morte Natural, Capítulo IV, p. 52.

¹¹¹ Id. ib., p. 47.

¹¹² Id. ib., Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo V, p. 139.

¹¹³ Id. ib., p. 137.

¹¹⁴ “Kretschmer, on s’en souvient, a rendu vraisemblable que le nom de Sémélé, comme celui de Dionysos, ait appartenu à une langue européenne autre que le grec, et plausible que celui de Sémélé convînt à la designation d’une déesse Terre, mère d’un enfant dieu. Cette interprétation étymologique (décisive, juge en dernier lieu Nilsson) est justifiée par la signification ‘terre’ qui s’attache à une racine aisément reconnaissable dans le nom de la mère de Dionysos: *zemlja*, ‘terre’ dans les langues slaves (c. f. le nom de l’île de l’océan Glacial, Novaia Zemlia, la Nouvelle-Zemble, c’est-à-dire la nouvelle terre); *Zemyna*, en lithuanien, la déesse Terre; *Zemelô*, divinité invoquée dans les inscriptions phrygiennes pour la protection des tombeaux.” JEANMAIRE, Henri. **Dionysos**: histoire du culte de Bacchus. Capítulo VIII. Paris: Éditions Payot, 1991, p. 336.

¹¹⁵ Note-se aqui a semelhança fonética entre “Lucienne” e “Sêmele”.

¹¹⁶ “(...) le Dionysos thébain, dieu à la fois humain et divin. Il naît de Zeus et de Sémélé (...). Sémélé, surnommée (...) la Souterraine, semble être une ancienne déesse de la terre thraco-phrygienne.” MAHÉ,

Nathalie. **Le Mythe de Bacchus**. Primeira Parte. Capítulo Primeiro. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992, p. 13.

¹¹⁷ “Dioniso é o deus da metamórphosis (...), quer dizer, o deus da transformação.” BRANDÃO, **Mitologia Grega**, v. II, p. 115.

¹¹⁸ BURKERT, Walter. **Antigos Cultos de Mistério**. 3. *Theologia e Mistérios – mito, alegoria e platonismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: EdUSP, 1991, p. 96.

¹¹⁹ NIETZSCHE, **O Nascimento da Tragédia**, § 16, p. 101-102.

¹²⁰ SCHUTTE, Ofelia. **Beyond Nihilism: Nietzsche without masks**. 1: Truth and the Dionysian. Dionysus. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 13-14.

¹²¹ NIETZSCHE, **Assim Falou Zaratustra**, Primeira Parte, Do ler e escrever, p. 66.

¹²² “Avant de devenir le premier inventeur de la pourpre liqueur qui coule de la grappe, Dionysos fut tout d’abord considéré, croit-on, comme le dieu de la sève qui fleurit dans les arbres et dans les végétaux. En tant que Dieu du vin, Dionysos était le fils de l’union de Zeus ou du Ciel avec Sémélé, personification de la Terre dans tout l’éclat printanier de sa magnificence.” MEUNIER, Mario. **La Légende Dorée des Dieux et des Héros**. Première Partie: les dieux et les héros. XIII. Dionysos ou Bacchus. Paris: Éditions Albin Michel, 1946, p. 134.

¹²³ “Mersault aspirou fundo o cheiro amargo e perfumado que consagrava nessa noite suas núpcias com a terra.” CAMUS, **A Morte Feliz**, Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo IV, p. 127.

¹²⁴ “O mito possui muitas variantes, principalmente aquela segundo a qual fora Zeus quem engolira o coração do filho, antes de fecundar Sêmele.” BRANDÃO, **Mitologia Grega**, v. II, p. 119.

¹²⁵ “(...) Dionysos, (...) le générateur d’un ‘enthousiasme’, au sens étymologique de la prise de possession de l’homme par le dieu, qui libère l’esprit de la prison du corps et lui fait entrevoir, par un état visionnaire, l’immortalité des âmes.” MAHÉ, **Le Mythe de Bacchus**, Primeira Parte, Capítulo Primeiro, p. 33.

¹²⁶ Voltemos a Barilier: “Se unir tão intimamente à natureza inumana, não é se identificar com ela, ou seja, tornar a si mesmo ‘inumano’? Sim, é a este resultado que Camus parece chegar.

(...)

(...) Camus pretende se negar como indivíduo [grifo nosso], mas também

como consciência (...).

(...)

(...) Não é pois surpreendente que, já para o herói de *A Morte Feliz*, a união final ao mundo coincida justamente com a morte (...).” BARILIER, **Albert Camus**: philosophie et littérature, p. 19-20.

¹²⁷ Segundo Nguyen-Van-Huy: “(...) Meursault (...) empreende um esforço metódico de desumanização (...) de se integrar com a terra em busca de um acordo e de uma união (...). Este esforço de desumanização é assim paralelo a um esforço de integração com a natureza ou antes um esforço de ‘cosmisação’ (...). Meursault nega o homem para afirmar o mundo [grifo nosso].” NGUYEN-VAN-HUY, **La Métaphysique du bonheur chez Albert Camus**, p. 169.

¹²⁸ Para o Mersault de **A Morte Feliz**, “Tudo resumia-se em saber humilhar-se, harmonizar o coração ao ritmo dos dias em vez de obrigá-los a seguir a curva de nossa esperança.” CAMUS, **A Morte Feliz**, Segunda Parte: A Morte Consciente, Capítulo IV, p. 113.

¹²⁹ BRANDÃO, **Mitologia Grega**, Volume II, p. 140.

¹³⁰ “Dioniso é o deus da metamórphosis (...), o deus da transformação”. Id. ib., p. 115.

¹³¹ Id. ib., p. 136-137.

¹³² NIETZSCHE, **Assim Falou Zaratustra**, Primeira Parte, Do ler e escrever, p. 67.

¹³³ BURKERT, Walter. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. III. Os deuses configurados. 2: Deuses individuais. 2.10: Dioniso. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 319.

¹³⁴ DETIENNE, **Dioniso a Céu Aberto**, Esse deus epidêmico, Uma máscara sem semelhança, p. 19.

¹³⁵ OTTO, Walter F. **Dionysus**: myth and cult. Tradução para o inglês de Robert B. Palmer. Bloomington e London: Indiana University Press, 1965.

¹³⁶ “The cult forms give us the clearest evidence of the violence with which he forces his way in – a violence which affects the myth so passionately. These forms present him as the god who comes [grifo nosso], the god of epiphany, whose appearance is far more urgent, far more compelling than that of any other god.

He had disappeared, and now he will suddenly be here again.

(...) As surprising as is his coming, so is his going away. (...)

And now the one who had disappeared was supposed to reappear suddenly with his tipsy look and his dazed smile, or he was supposed to burst forth out of the darkness in the form of a savage bull.

They were waiting for him – the choruses of women, true images of those higher beings, who followed Dionysus everywhere. In Elis it was the dancing chorus of ‘the sixteen women’, who invoked the god with the words: ‘Come, Lord Dionysus, attended by the Graces, into the holy temple of Elis, rushing into the temple with your bull’s hoof, venerable bull, venerable bull!’. They knew, in short, that the one who would appear would be a wild creature who would bring, through his demonic violence, a breathtaking excitement.” OTTO, **Dionysus**, II. Dionysus, 5. The God Who Comes, p. 79-80.

¹³⁷ BURKERT, **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**, p. 318.

¹³⁸ DETIENNE, **Dioniso a Céu Aberto**, *Esse deus epidêmico, O estranho Estrangeiro*, p. 22-23.

¹³⁹ “The galvanic entrance of the god and his inescapable presence have found their expression in a symbol (...). It is an image out of which the perplexing riddle of his two-fold nature stares – and with it, madness. This is the mask.

(...)

It was Dionysus, himself, then, who appeared in the mask. (...)

(...)

(...) Dionysus was presented in the mask because he was known as the god of confrontation. It is the god of the most immediate presence who looks at us so penetratingly (...). Because it is his nature to appear suddenly and with overwhelming might before mankind, the mask serves as his symbol and his incarnation in cult.

(...) Its eyes, which stare straight ahead, cannot be avoided (...). Here there is nothing but encounter, from which there is no withdrawal (...)

(...) The mask is pure confrontation (...). It is the symbol and the manifestation of that which is simultaneously there and not there: that which is excruciatingly near, that which is completely absent – both in one reality.

(...) This theophany thrusts Dionysus violently and unavoidably into the here and now – and sweeps him away at the same time into the inexpressible distance. It excites with a nearness which is at the same

time a remoteness. The final secrets of existence and non-existence transfix mankind with monstrous eyes.” OTTO, **Dionysus**, II. Dionysus, 6. The Symbol of the Mask, p. 86-91.

¹⁴⁰ Segundo Nguyen-Van-Huy: “Meursault nega o homem para afirmar o mundo” NGUYEN-VAN-HUY, **La Métaphysique du bonheur chez Albert Camus**, p. 169.

¹⁴¹ LINS, Daniel. Sujeitos e Devires: O Corpo-Drogado. In: LINS, Daniel (organizador). **Nietzsche e Deleuze: Pensamento Nômade**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 108-117.

¹⁴² Professora do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹⁴³ DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e a Música**. Capítulo 3: Nascimento da Tragédia. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2005, p. 53-54.

¹⁴⁴ “Antes de tornar-se o primeiro inventor do licor púrpura que escorre da uva, Dioniso foi considerado desde o início, acredita-se, como o deus da seiva que floresce nas árvores e nos vegetais.

Enquanto Deus do vinho, Dioniso era o filho da união de Zeus ou do Céu com Sêmele, personificação da Terra em todo o esplendor primaveril de sua magnificência.” MEUNIER, **La Légende Dorée des Dieux et des Héros**, Première Partie: les dieux et les héros, XIII. Dionysos ou Bacchus, p. 134.

¹⁴⁵ NIETZSCHE, **O Nascimento da Tragédia**, § 1, p. 30-31.

¹⁴⁶ “(...) o estranhíssimo mito de Dioniso com o desmembramento do deus às mãos dos Titãs, foi transportado para a metafísica platônica. (...) A combinação com o mito do desmembramento de Dioniso (...) é desenvolvida pelos neoplatônicos (...). O Dioniso mítico representaria o princípio divino, dividido na pluralidade de corpos reais neste mundo, que seria reconstituído e devolvido à unidade primordial.” BURKERT, **Antigos Cultos de Mistério**, 3. *Theologia* e Mistérios – mito, alegoria e platonismo, p. 96.

¹⁴⁷ NIETZSCHE, **O Nascimento da Tragédia**, § 8, p. 59-61.

¹⁴⁸ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹⁴⁹ CUNHA, Maria Helena Lisboa da. **Nietzsche – Espírito Artístico**. Capítulo I: Vontade de verdade e vontade de arte. 1: A arte trágica. Londrina: Ed. CEFIL, 2003, p. 18.

¹⁵⁰ “A experiência dionisíaca é a possibilidade de escapar da divisão (...) e se fundir ao uno, ao ser; é a possibilidade de integração da parte na totalidade.

(...) No júbilo místico (...) as fronteiras da individuação desaparecem.

(...)

(...)

(...) em vez da consciência de si apolínea, o culto dionisíaco produz uma desintegração do eu, uma abolição da subjetividade até o total esquecimento de si: um desprendimento de si próprio, a dissolução do eu no mundo (...)” MACHADO, Roberto. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. Segunda Parte. A tentação dionisíaca. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 89-91.

¹⁵¹ “Para que tudo se consumasse, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muitos espectadores no dia da minha execução e que me recebessem com gritos de ódio.” CAMUS, **O Estrangeiro**, Segunda Parte, Capítulo V, p. 126.

¹⁵² “Le Calígula de Camus n’est-il pas ce personnage tragique dionysiaque dont Nietzsche avait dessiné les contours? Héros de l’absurde, en proie à la difficulté d’être, il assume son destin tragique dans l’espoir d’une réconciliation finale. (...) Meursault, dans *L’Étranger*, le rejoint dans l’acceptation d’un destin dionysiaque (...) qui n’est pas fatalisme mais échappement au principe nietzschéen d’individuation, communion avec le destin commun des hommes, réintégration de l’univers. L’œuvre du héros camusien, comme celle du philosophe allemand, n’est destructive qu’en apparence, car leur révolte est conquête de la conscience.” MAHÉ, **Le Mythe de Bacchus**, Capítulo IX, p. 313-314.

¹⁵³ CAMUS, **O Homem Revoltado**, II. A Revolta Metafísica, A Afirmação Absoluta, Nietzsche e o Niilismo, p. 93-94.

¹⁵⁴ “Meursault não pensa, não se interroga, não tem memória, nem imaginação” NGUYEN-VAN-HUY, **La Métaphysique du bonheur chez Albert Camus**, p. 166.

¹⁵⁵ BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche: para uma nova era trágica. In: **Assim Falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 122.

¹⁵⁶ “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança.” HERÁCLITO. Fragmento 52. Tradução de Emmanuel

Carneiro Leão. In: **Os Pensadores Originários**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 73.

¹⁵⁷ “Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’.

Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado ‘sim’ (...).” NIETZSCHE, **Assim Falou Zaratustra**, Primeira Parte, Das três metamorfoses, p. 53.

¹⁵⁸ “A inocência é o jogo da existência (...). A existência afirmada e apreciada, (...) eis a primeira aproximação da inocência.

Heráclito é o pensador trágico. (...) Heráclito é aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. Ele compreende a existência a partir de um *instinto de jogo*, ele faz da existência um *fenômeno estético* (...) *ele fez do devir uma afirmação*.” DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la Philosophie**. Chapitre Premier: Le tragique. § 10: Existence et innocence. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 27.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. § 276. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 187-188.

¹⁶⁰ NIETZSCHE, **Ecce Homo**, Por que sou tão inteligente, § 10, p. 51.

¹⁶¹ CAMUS, **O Homem Revoltado**, II. A Revolta Metafísica, A Afirmação Absoluta, Nietzsche e o Niilismo, p. 94.

¹⁶² Id. ib., p. 95-96.

¹⁶³ Viver o destino do mundo na carne está em renunciar à autonomia e encarnar a vontade do mundo em todo o seu absurdo. Segundo a filosofia nietzschiana:

“nossa vontade é um sintoma ou reflexo da vontade do mundo. Podemos concluir que superar a perspectiva humana pode implicar simplesmente a aceitação dessa condição, ou seja, a renúncia à autonomia. (...) Para sermos rigorosos, em vez de dizer ‘eu penso’ e ‘eu quero’ deveríamos nos limitar a dizer: ‘isso pensa’ e ‘isso quer’ (...).

Quando queremos, o ‘isso’ que quer em nós é a própria vida. (...) O *amor fati* poderia ser entendido como uma atitude quase mística, como uma fusão dionisíaca ou dissolução da vontade individual na vontade de poder. O indivíduo reconhece o que é como é, e dá a ele o seu assentimento imediato. A redenção consiste não apenas em renunciar à tendência humana a buscar explicações objetivas sobre o sentido do mundo, mas em renunciar a *qualquer* explicação.” DRUCKER, Claudia.

Nietzsche e a Necessidade da Redenção. In: **Assim Falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 43.

¹⁶⁴ “Os gregos arcaicos celebravam, na tragédia, a totalidade da existência; eles conseguiam dizer sim a todos os aspectos da vida. Na compreensão trágica não havia nada que merecesse ser negado, expurgado, extirpado. Os aspectos mais medonhos e terríveis eram celebrados por pertencerem à grande economia do todo. A cosmovisão trágica permitiu aos gregos conviverem com a dor, a carência, o fracasso e a morte. Esses aspectos não eram compreendidos como máculas da existência; pelo contrário, a dissolução individual era apenas uma forma de retornar ao fundo indiferenciado da natureza, em uma fusão extática, dionisíaca com todo o existente. (...)”

O homem trágico habita o mundo em harmonia com as potências naturais, não há nada que seja supérfluo, não há objeções à terra, ao corpo, aos sentidos. O universo é divino na sua totalidade.” BARRENECHEA, Nietzsche: para uma nova era trágica, In: **Assim Falou Nietzsche III**, p. 116.

¹⁶⁵ “A psicologia do orgasmo enquanto uma psicologia de um sentimento de vida e de força transbordante, no interior do qual mesmo o sofrimento atua enquanto um estimulante, me deu a chave para o conceito do sentimento *trágico* (...). A tragédia está tão distante de provar algo quanto ao pessimismo dos helenos (...) que ela tem de vigir muito mais enquanto a sua recusa decidida e enquanto uma *contra-instância*. O dizer-sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade em meio ao *sacrifício* de seus tipos mais elevados – isto chamei de dionisíaco, isto decifrei enquanto a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para se livrar de pavores e paixões, não para se purificar de um afeto perigoso através de sua descarga veemente (...) mas a fim que, para além de pavor e paixão, ser por si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser [grifo nosso] – aquele prazer que também encerra em si ainda o *prazer na aniquilação...*” NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos** (ou como filosofar com o martelo). O que devo aos antigos. § 5. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 117-118.

¹⁶⁶ NIETZSCHE, **Crepúsculo dos Ídolos**, Incursões de um extemporâneo, § 10, p. 72.

¹⁶⁷ “Meursault não pensa, não se interroga, não tem memória, nem imaginação” NGUYEN-VAN-HUY, **La Métaphysique du bonheur chez Albert Camus**, p. 166.

¹⁶⁸ MacNEIL, Karen. **A Bíblia do Vinho**. França. Borgonha. Vinhos Borgonha a conhecer. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 190.

¹⁶⁹ CAMUS, **A Morte Feliz**, Primeira Parte: Morte Natural, Capítulo I, p. 19.

¹⁷⁰ “The divine essence of Dionysus, the basic characteristic of his nature, has now been discovered. It is madness. (...) The madness which is called Dionysus is no sickness, no debility in life, but a companion of life at its healthiest. (...) Dionysus (...) is a great god, a true god; that is, the unity and totality of an infinitely varied world which encompasses everything that lives.

(...)

(...) But there is a sacred plant in which this madness itself rises out of the earth in the form of an elixir which intoxicates. This is the vine.

(...)

Wine (...) is a metaphor for the god himself.” OTTO, **Dionysus**, II. Dionysus, 12. The Vine, ps. 143-146.

¹⁷¹ “Dionysos’s (...) gift was wine and indeed he himself had (...) assumed the name Oinos, ‘Wine’” KERÉNYI, **The Gods of the Greeks**, XV. Dionysos and his female companions, 1. Dionysos, Demeter, and Persephone, p. 224.

¹⁷² DETIENNE, **Dioniso a Céu Aberto**, Esse deus epidêmico, O estranho Estrangeiro, p. 23.

¹⁷³ NIETZSCHE, **Crepúsculo dos Ídolos**, Incursões de um extemporâneo, § 10, p. 72.

¹⁷⁴ CAMUS, **O Mito de Sísifo**, Um Raciocínio Absurdo, A Liberdade Absurda, p. 67.

¹⁷⁵ Id. ib., O Homem Absurdo, A Comédia, p. 95.

¹⁷⁶ NIETZSCHE, **Crepúsculo dos Ídolos**, Incursões de um extemporâneo, § 10, p. 72.

¹⁷⁷ CAMUS, **O Mito de Sísifo**, O Homem Absurdo, O Donjuanismo, p. 86.

¹⁷⁸ NIETZSCHE, **Ecce Homo**, Por que sou tão inteligente, § 10, p. 51.

¹⁷⁹ NIETZSCHE, **Crepúsculo dos Ídolos**, Incursões de um extemporâneo, § 10, p. 72.

¹⁸⁰ “À noite, Marie veio buscar-me e perguntou se eu queria casar-me com ela. Disse que tanto fazia, mas que se ela queria, poderíamos nos casar. Quis, então, saber se eu a amava. Respondi (...) que isso nada queria dizer, mas que a amava.

– Nesse caso, por que casar-se comigo? – perguntou ela.

Expliquei que isso não tinha importância alguma e que, se ela o desejava, nós poderíamos casar. Era ela, aliás, quem o perguntava, e eu me contentava em dizer que sim. Observou, então, que o casamento era uma coisa séria.

– Não – respondi.

Ela se calou durante alguns instantes, olhando-me em silêncio. Depois, falou. Queria simplesmente saber se, partindo de outra mulher com a qual tivesse o mesmo relacionamento, eu teria aceitado a mesma proposta.

– Naturalmente – respondi.” CAMUS, **O Estrangeiro**, Primeira Parte, Capítulo V, p. 45.

¹⁸¹ “(...) o patrão mandou chamar-me (...) Pretendia instalar um escritório em Paris, para tratar de seus negócios, diretamente com as grandes companhias, e perguntou-me se eu estava disposto a ir para lá. Isto me permitiria viver em Paris e viajar durante parte do ano.

(...)

Disse que sim, mas que no fundo tanto fazia. Perguntou-me, depois, se eu não estava interessado em uma mudança de vida. Respondi que nunca se muda de vida; que, em todo caso, todas se equivaliam, e que a minha aqui não me desagradava em absoluto. Mostrou-se descontente (...) Teria preferido não o aborrecer, mas não via razão alguma para mudar a minha vida. Pensando bem, não era infeliz. Quando era estudante, tinha muitas ambições desse gênero. Mas, quando tive de abandonar os estudos, compreendi muito depressa que essas coisas não tinham real importância.” Id. ib., p. 44.

¹⁸² ONIMUS, **Camus**, p. 45.

¹⁸³ SAUVAGE, **L'Étranger d'Albert Camus**, p. 76.

¹⁸⁴ “Pensei, então, que era preciso jantar. (...) Desci para comprar pão e massas, cozinhei e comi de pé. (...) Pensei que passara mais um domingo, que mamãe agora já estava enterrada, que ia retomar o trabalho, e que,

afinal, nada mudara.” CAMUS, **O Estrangeiro**, Primeira Parte, Capítulo II, p. 27.

¹⁸⁵ “Tudo se passou, então, com tanta rapidez, certeza e naturalidade, que já não me lembro de mais nada. (...).

(...)

(...) Conservei, ainda, algumas imagens deste dia: por exemplo, o rosto de Pérez quando, pela última vez, juntou-se a nós próximo da aldeia. Grandes lágrimas de abatimento e de dor corriam-lhe pela face. Mas, por causa das rugas, não fluíam. Espalhavam-se, juntavam-se e formavam um espelho d’água naquele rosto destruído. Houve ainda a igreja e os aldeões na calçada, os gerânios vermelhos sobre os túmulos do cemitério, o desmaio de Pérez (dir-se-ia um marionete desconjuntado), a terra cor de sangue que deslizava sobre o caixão de mamãe, a carne branca das raízes que nela se misturavam, mais gente ainda, vozes, a aldeia, a espera diante de um café, o ronco incessante do motor e a minha alegria quando o ônibus entrou no ninho de luzes de Argel, e eu pensei que me ia deitar e dormir durante doze horas.” Id. ib., Primeira Parte, Capítulo I, p. 21.

¹⁸⁶ O mesmo amor incondicional ao mundo e ao destino já vimos em **O Avesso e o Direito**: “Sou ligado ao mundo por todos os meus gestos (...) não quero escolher, não gosto que se escolha.” CAMUS, **O Avesso e o Direito**, O Avesso e o Direito, p. 108.

¹⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**. Livro Quarto: Disciplina e Seleção. Capítulo V: Dioniso. § 476. Tradução de Mário D. Ferreira Santos (a partir da edição alemã de 1901, organizada por Elisabeth Foerster-Nietzsche). Rio de Janeiro: Ediouro, 2000, p. 323.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, **A Gaia Ciência**, § 341, p. 230.

¹⁸⁹ NIETZSCHE, **Assim Falou Zaratustra**, Terceira Parte, Da visão e do enigma, 2, p. 193-194.

¹⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o Nihilismo e o Eterno Retorno. O Eterno Retorno (textos de 1881). § 1. In: **Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 387 (Coleção Os Pensadores).

¹⁹¹ CUNHA, **Nietzsche – Espírito Artístico**, Capítulo III: A afirmação trágica, p. 81.

¹⁹² NIETZSCHE, **Vontade de Potência**, Livro Quarto: Disciplina e Seleção, I – O Eterno Retorno, §385, p. 289.

¹⁹³ Este tempo de uma Presença Absoluta, onde todos os momentos passados e futuros estão “simultaneamente” presentes, é o tempo dos deuses da mitologia grega. Segundo Jaa Torrano:

“(…) ao dar-Se como Presença o Deus, sua Presença impõe-Se e impõe, como única remissão e referência possível ante sua Presença, a remissão e referência a Si Mesma.

O tempo em que Zeus nasce e vive e reina não é senão a temporalidade própria do nascimento-natureza de Zeus e portanto não pode preexistir nem ultra-existir ao nascimento-natureza de Zeus.

(…)

O Deus (...) está, desde o momento em que está e é em Si Mesmo, simultaneamente presente em todos os momentos de sua existência e em todas as suas manifestações. O Deus não se manifesta antes aqui e depois lá, mas ele é sempre o Deus sempre presente em Si Mesmo, e suas manifestações são áreas de existência que desde sempre se encontram entre seus atributos. Tempo e espaço não são extensões e quantificabilidades preexistentes em si mesmas e que o Deus viesse a ocupar ao ser o Deus que é, - mas tempo e espaço só se dão enquanto atributos deste ou daquele Deus (...), atributos decorrentes das (e marcados pelas) qualidades próprias do âmbito de existência deste ou daquele Deus.

(…)

(...) não é possível pensarmos a *Teogonia* segundo a representação de uma temporalidade sucessiva, organizada pelas relações de anterioridade e posterioridade (...)” TORRANO, Jaa. O Mundo Como Função de Musas. Capítulo VIII: A temporalidade da Presença Absoluta. In: HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2001, p. 85-89.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Volume I. II – O eterno retorno do mesmo. A posição fundamental nietzschiana. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 362-364.

¹⁹⁵ Numa anotação supostamente do início de 1886, Nietzsche escreveu: “*Imprimir no devir o caráter do ser – essa é a mais elevada vontade de poder.*

(…)

Que tudo retorna é a mais extrema aproximação de um mundo do *dever* ao mundo do *ser*: *cume da consideração*.” NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder**. Terceiro Livro: Princípio de uma nova valoração. I – A vontade de poder como conhecimento. L) Ciência. § 617. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 316.

¹⁹⁶ NIETZSCHE, **Vontade de Potência**, Livro Segundo: Crítica dos Valores Superiores, III – A Moral Como Expressão de Decadência, § 170, p. 168.

¹⁹⁷ CASANOVA, Marco Antônio. **O Instante Extraordinário**: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

¹⁹⁸ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹⁹⁹ CASANOVA, **O Instante Extraordinário**, Parte 2, Capítulo 4, § 24, p. 320.

²⁰⁰ NIETZSCHE, **Assim Falou Zaratustra**, Terceira Parte, Do grande anseio, p. 264-265.

²⁰¹ “Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?” NIETZSCHE, **Assim Falou Zaratustra**, Terceira Parte, Da visão e do enigma, 2, p. 193.

²⁰² Na poesia de T. S. Eliot:

“Time past and time future

What might have been and what has been

Point to one end, which is always present.”

ELIOT, Thomas Stearns. **Four Quartets**. Burnt Norton. I. New York: Harcourt, 2008, p. 14.

²⁰³ NIETZSCHE, Sobre o Nihilismo e o Eterno Retorno, O Eterno Retorno (textos de 1881), § 25. In: **Obras Incompletas**, p. 389-390 (Coleção Os Pensadores).

²⁰⁴ NIETZSCHE, **Vontade de Potência**, Livro Quarto: Disciplina e Seleção, I – O Eterno Retorno, §384, p. 288.

²⁰⁵ Ora, onde tudo o que pode ser, é, “basta ser possível para que seja atual” – basta ser possível para que seja *real*. É inevitável, aqui, lembrar de Leibniz. Entretanto, para Leibniz, *somente Deus*, enquanto fonte das essências (possíveis) e das existências (reais), tem o privilégio de tornar real o possível: *somente em Deus* – o Ser necessário – a essência

contém a existência; *somente em Deus* o possível tem realidade; *somente em Deus* é suficiente que seja possível para que seja atual e real:

“43. É ainda verdade encontrar-se em Deus não só a fonte das existências, mas também a das essências, enquanto reais, ou do que há de real na possibilidade. (...) Sem ele nada haveria de real nas possibilidades, e não somente nada haveria existente, como ainda nada seria possível.

44. Pois se há alguma realidade nas essências ou possibilidades, (...) é absolutamente necessário fundar esta realidade em algo existente e atual, e por conseguinte na existência do Ser necessário, em que a essência contém a existência, ou no qual é suficiente ser possível para ser atual.

45. Assim, só Deus (ou o Ser necessário) possui este privilégio: se é possível tem de existir necessariamente. (...)” LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. A Monadologia. §§ 43-45. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A Monadologia, Discurso de Metafísica e Outras Obras**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 67. (Coleção Os Pensadores)

²⁰⁶ BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a Liberdade**. Capítulo III: A Liberdade Artística. 3.5. A afirmação do eterno retorno: a aceitação livre da necessidade. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p. 105.

²⁰⁷ BARRENECHEA, **Nietzsche e a Liberdade**, Capítulo II: Análise Filológica da Liberdade Moral, 2.5. A “causalidade” da vontade de potência e a liberdade, p. 72-73.

²⁰⁸ Id. ib., p. 72.

²⁰⁹ NIETZSCHE, Sobre o Niilismo e o Eterno Retorno, O Eterno Retorno (A Vontade de Potência, textos de 1884-1888), § 1066. In: **Obras Incompletas**, p. 396-397. (Coleção Os Pensadores)

²¹⁰ NIETZSCHE, **Crepúsculo dos Ídolos**, Incursões de um extemporâneo, § 10, p. 72.

²¹¹ “Hoje acolhemos com leve ironia toda pretensão de querer fixar a condição do homem; temos em mente que, apesar de tudo, só nos *tornamos* o que já *somos* (apesar de tudo: quero dizer, da educação, da instrução, do ambiente, do acaso e dos acidentes).” NIETZSCHE, **Vontade de Potência**, Livro Segundo: Crítica dos Valores Superiores, III – A Moral Como Expressão de Decadência, § 170, p. 168.

²¹² NIETZSCHE, **Vontade de Potência**, V – Dioniso, § 459, p. 316.

²¹³ “Sou ligado ao mundo por todos os meus gestos (...) não quero escolher, não gosto que se escolha.” CAMUS, **O Averso e o Direito**, O Averso e o Direito, p. 108.

²¹⁴ NIETZSCHE, **Vontade de Potência**, V – Dioniso, §§ 476-478, p. 323-324.

²¹⁵ Id. ib., p. 323.

²¹⁶ Id. ib., p. 323.

²¹⁷ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

²¹⁸ CASANOVA, **O Instante Extraordinário**, Parte 2, Capítulo 4, § 24, p. 320.

²¹⁹ CAMUS, **O Estrangeiro**, Segunda Parte, Capítulo V, p. 126.

²²⁰ “Dionysos affirme tout ce qui apparaît, ‘même la plus âpre souffrance’, et apparaît dans tout ce qui est affirmé. L’affirmation multiple ou pluraliste, voilà l’essence du tragique. On le comprendra mieux, si l’on songe aux difficultés qu’il y a à faire de tout un objet d’affirmation. Il y faut l’effort et le génie du pluralisme, la puissance des métamorphoses, la laceration dionysiaque. Quand l’angoisse ou le dégoût surgissent chez Nietzsche, c’est toujours en ce point: tout peut-il devenir objet d’affirmation, *c’est-à-dire de joie*? Pour chaque chose, il faudra trouver les moyens particuliers par lesquels elle est affirmé, par lesquels elle cesse d’être négative. (...) Le tragique est seulement dans la multiplicité, dans la diversité de l’affirmation *comme telle*. Ce qui définit le tragique est la joie du multiple, la joie plurielle. (...) *Tragique* désigne la forme esthétique de la joie (...). Ce qui est tragique, c’est la joie.” DELEUZE, **Nietzsche et la Philosophie**, Chapitre Premier: Le tragique, § 8: L’essence du tragique, p. 19-20.

²²¹ Em última análise, o conceito de trágico só pode ser compreendido em absoluto com o inconsciente e com o coração. Para tanto, que se ouça o que há de mais dionísíaco na música: a Nona Sinfonia de Beethoven, que nos arrebatava em êxtase e entusiasmo na *Ode à Alegria*, onde em sublime terror e em júbilo coletivo somos *indiferenciados* em meio à multidão do coral... (para uma prova do seu caráter dionísíaco, vejam-se as imagens com que foi descrita por Stanley Kubrick no filme **Laranja Mecânica**).

²²² “Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?” NIETZSCHE, **Assim Falou Zaratustra**, Terceira Parte, Da visão e do enigma, 2, p. 193.

