

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**  
**CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA**

**CAMUS:**  
**ENTRE O SIM E O NÃO**  
**A NIETZSCHE**

**Marcelo Alves**

**Florianópolis, fevereiro de 1998**

Marcelo Alves

**CAMUS:  
ENTRE O SIM E O NÃO  
A NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo da Veiga Greuel, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Literatura, área de concentração em Teoria Literária.

Florianópolis, fevereiro de 1998


CAMUS: ENTRE O SIM E O NÃO A NIETZSCHE.

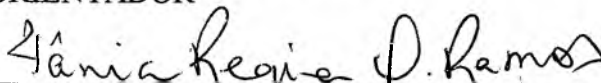
MARCELO ALVES

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título


MESTRE EM LITERATURA

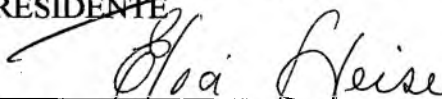
Área de concentração em Teoria Literária, e aprovada na sua forma final  
pelo Curso de Pós-Graduação em Literatura da  
Universidade Federal de Santa Catarina.

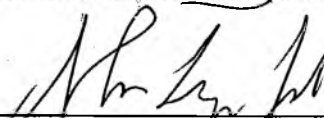
  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Marcelo da Veiga Greuel  
ORIENTADOR

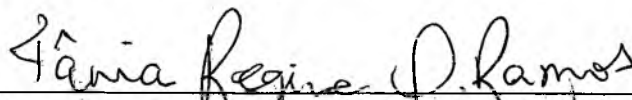
  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Tânia Regina Oliveira Ramos  
COORDENADORA DO CURSO

BANCA EXAMINADORA:

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Marcelo da Veiga Greuel  
PRESIDENTE

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Eloá Heise (USP)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Alckmar Luiz dos Santos (UFSC)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Tânia Regina Oliveira Ramos (UFSC)  
SUPLENTE

**Para dona Glorinha, por  
aquelas miudezas cotidianas  
que fazem a força e a riqueza  
de um homem simples.**

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Marcelo da Veiga Greuel, que desde o primeiro momento confiou neste projeto e me ofereceu, além de sua preciosa interlocução, sua amizade. Importante também foi o apoio financeiro oferecido pela CAPES, sem o qual, é preciso dizê-lo, dificilmente realizaria esta pesquisa. Em meio à solitária tarefa que é, via de regra, a pesquisa bibliográfica, encontrei na Prof<sup>a</sup> Sara Albieri e no Prof. Carlos Euclides Marques generosos interlocutores. Agradeço também à disposição para ajudar e ao carinho constante por parte do casal Joseane & Jucélio Coan, da minha irmã Letícia e das amigas Chirley Domingues, Cristiane Zilli e Maria Fernanda de Araújo Lisbôa, bem como dos amigos José Dimas Monteiro e Nei Antônio Nunes. Foram cúmplices incansáveis desta minha empreitada os amigos Maurizio Ruzzi e Adriano Pauli. Ana Lúcia Kretzer, Jaimir Conte e Juliane Bürger ofereceram-me, com presteza e amizade, seus conhecimentos da língua francesa em colóquios bem-humorados e proveitosos para a redação final do texto.

**“Il y a une volonté de vivre  
sans rien refuser de la vie qui  
est la vertu que j’honore le  
plus en ce monde.”**

**Albert Camus**

## RESUMO

A explicitação da leitura que Camus faz de Nietzsche é o fio condutor para a abordagem crítica de três elementos marcantes na produção camusiana: o pessimismo, a revolta e a adesão profunda ao mundo. A partir de uma aproximação com o pessimismo trágico nietzschiano, busca-se compreender, explicitar e refletir sobre o duplo movimento, aparentemente antagônico, que caracteriza a obra de Albert Camus: de um lado, a apreciação pessimista da condição humana — resultado da lucidez diante do caráter absurdo que se reveste a experiência do homem no mundo; de outro, a necessidade da revolta diante do “mal” como forma de o homem significar a sua própria existência. A argumentação encaminha-se para uma apresentação do pessimismo camusiano enquanto um pessimismo que, longe de ser resignado ou valorar negativamente a vida, culmina, através da revolta, num lúcido sim à vida. Mas, por outro lado, trata-se de um sim que se contrapõe àquele que Nietzsche extrai do pessimismo trágico, o *Amor fati*. Desse modo, o percurso crítico realizado pela dissertação revela uma relação ambígua de Camus com o pensamento nietzschiano.

## RÉSUMÉ

L'explicitation de la lecture que Camus a réalisé de Nietzsche est le fil conducteur pour l'approche critique de trois éléments significatifs de la production camusienne: le pessimisme, la révolte et l'adhésion intime au monde. En considérant que l'œuvre d'Albert Camus se caractérise d'un côté par l'appréciation pessimiste de la condition humaine — résultat de la lucidité devant le caractère absurde de l'expérience de l'homme dans le monde — et de l'autre côté par la nécessité de l'homme de se révolter en face du "mal" sous forme de signifier sa propre existence, ce double mouvement apparemment antagonique a été étudié à partir du pessimisme tragique nietzschéen. Le texte présente une interprétation du pessimisme camusien comme un pessimisme qu'au lieu d'être résigné ou de déprecier la vie, aboutit, à travers la révolte, dans un *oui* à la vie. Cet *oui* s'oppose à l'*Amor fati* nietzschéen. Ainsi, ce parcours qu'on a réalisé met à lumière un rapport ambigu de Camus et la pensée nietzschéene.



# SUMÁRIO

<b>NOTA LIMINAR.....</b>	<b>09</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 QUASE SIM.....</b>	<b>19</b>
1.1 <i>Amor fati</i> : o amor do pessimista trágico.....	20
1.2 O homem e a terra: núpcias & tragédias .....	28
1.3 O avesso e o direito.....	35
1.4 A morte feliz.....	41
<b>2 QUASE NÃO.....</b>	<b>48</b>
2.1 A lição trágica: <i>ne rien nier ni exclure</i> .....	49
2.2 Calígula, sombra de Zaratustra.....	53
2.3 Zaratustra: <i>le malentendu</i> .....	70
2.4 As cartas a Zaratustra.....	80
<b>3 ENTRE O SIM E O NÃO.....</b>	<b>89</b>
3.1 Rieux: o pessimismo contra o mal.....	90
3.2 <i>Ne rien nier ni exclure</i> versus <i>Amor fati</i> .....	105
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>119</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>123</b>

## NOTA LIMINAR

São de Albert Camus as obras em francês para as quais não indico o autor. Salvo indicação contrária, as referências dos seus textos aqui citados remetem à paginação das edições abaixo assinaladas e designadas pelas seguintes abreviaturas:

I *Théâtre, récits, nouvelles* (Paris: NRF/Gallimard, 1995)

II *Essais* (Paris: NRF/Gallimard, 1993)

C1 *Carnets I: mai 1935 – février 1942* (Paris: NRF/Gallimard, 1996)

C2 *Carnets II: janvier 1942– mars 1951* (Paris: NRF/Gallimard, 1964)

C3 *Carnets III: mars 1951 – décembre 1959* (Paris: NRF/Gallimard, 1989)

A falta de uma tradução confiável, em língua portuguesa, das obras completas de Nietzsche, obrigou-me o uso de diferentes edições. Estabeleci então a seguinte hierarquia entre elas: sempre que possível, sirvo-me da reconhecida tradução das *Obras incompletas* de Nietzsche realizada por Rubens Rodrigues Torres Filho para a Coleção “Os Pensadores”; em seguida, das obras traduzidas por Paulo César de Souza (*Genealogia da moral, Além do bem e do mal* e *Ecce homo*); recorro também à tradução de *O nascimento da tragédia* de J. Guinsburg, e ao *Así habló Zaratustra* e ao *Crepúsculo de los ídolos* vertidos para o espanhol por Andrés Sánchez Pascual; por fim, como complemento às traduções anteriores, utilizo as *Obras completas* na tradução de Pablo Simon para o espanhol. Para distingui-las, indico sempre a que editora ou coleção pertence a tradução a que recorro. Estas e as demais obras citadas ao longo do texto estão devidamente indicadas na bibliografia.

## INTRODUÇÃO

Quanto o pensamento contemporâneo deve a Nietzsche? Dificil é precisar, mas se sabe que não é pouco. Apesar de praticamente ignorado por seus contemporâneos, o autor de *Assim Falou Zaratustra* não duvidava da importância de sua obra e do seu alcance póstumo. Aliás, sua convicção não raro beirava a fanfarronice: “Algum dia necessitarão de instituições em que se viva e se ensine como eu entendo viver e ensinar; talvez mesmo sejam instituídas cátedras próprias para a interpretação de Zaratustra”<sup>1</sup>.

Assimilado muitas vezes sem a devida “ruminação” que ele mesmo exigia de seus leitores, o pensamento nietzschiano se viu por longo tempo reduzido a algumas frases de efeito, evocado para justificar atitudes irracionais ou simplesmente considerado como a curiosa produção de um pensador excêntrico que terminou os seus dias imerso na loucura. É bem verdade que o seu estilo aforismático, metafórico e contundente, assim como o conteúdo indócil de suas reflexões, que pelo seu caráter experimental e perspectivista não se deixam facilmente sistematizar, já de *per si* favorecem a mal-entendidos. Mas, se é verdade que o valor de um pensamento é intrínseco ao seu modo de abordagem e de exposição, este tipo de constatação muito pouco acrescenta à questão.

Verdadeiramente injustificável e pernicioso foi a manipulação infiel dos escritos inéditos de Nietzsche realizada por sua irmã Elizabeth-Förster e a

---

<sup>1</sup> *Ecce homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, § 1 (Os Pensadores).

conseqüente autorização que ela endossou para que o nacional-socialismo alemão se apropriasse do pensamento nietzschiano. Felizmente, quanto a este ponto, a crítica já tem colocado em boa parte as coisas nos seus devidos lugares. Pois bem, apesar das dificuldades e percalços apontados, o fato é que a luz própria do pensamento nietzschiano foi se impondo e se entranhando no pensamento do século XX, ainda que, durante muito tempo, por caminhos tortuosos<sup>2</sup>.

O curioso, no entanto, é que não obstante as reflexões de Nietzsche açambarcarem, além da Filosofia, grande parte do espectro das chamadas “ciências humanas”, seus primeiros divulgadores entusiastas e produtivos serão os artistas. Possivelmente isso se deva, em grande medida, ao caráter literário que o seu pensamento costuma apresentar e por sua recorrente valorização da arte. De qualquer modo, parece que os artistas foram os primeiros a terem não só ouvidos para as críticas formuladas por Nietzsche, mas também disposição para lhes dar continuidade e sentido. Escritores de várias nacionalidades, como Strindberg, Thomas Mann e André Gide, não demoraram para reconhecer o seu gênio e a sua importância para a compreensão e a configuração da modernidade. Já em 1898, dois anos antes da morte do pensador alemão, Gide afirma: “L’influence de Nietzsche a précédé chez nous l’apparition de son œuvre. (...) Je l’attendais avant de le connaître... Et, pas à pas, ensuite, le lisant, il me semblait qu’il excitait mes pensées”<sup>3</sup>. Excitação que, por certo,

<sup>2</sup> É interessante notar que a primeira edição crítica da obra completa de Nietzsche foi publicada só em 1978, organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Presente no Brasil desde o início do século, o primeiro grito por uma leitura mais criteriosa da obra de Nietzsche acontece apenas em 1946, e por um crítico literário: Antonio Candido (ver “O Portador”, posfácio do volume dedicado a Nietzsche na coleção Os Pensadores).

<sup>3</sup> Citado por Pierre Boudot em seu *Nietzsche et l’au-delà de la liberté*, p.36. Em relação a Nietzsche, Boudot também enfatiza como nas primeiras décadas deste século “le philosophe ne se préoccupait pas techniquement de son propos et ne cherchait pas à découvrir si, derrière son verbe poétique, se cachait une théorie de la connaissance. Mais il est un domaine dans le quel Nietzsche a pénétré d’emblée: celui de l’écriture”. E conclui: “La relation des écrivains à Nietzsche nous paraît constante

atingiu a muitos outros artistas e contribuiu substancialmente para a grande efervescência dos movimentos de vanguarda do início do século. [Logo após Nietzsche brandir impiedosamente o seu poderoso martelo contra a tradição *décadente*, denunciar a desonrosa condição de “rebanho” a que os homens estão reduzidos e convidá-los a “transvalorar, inverter ‘valores eternos’”, a serem “criadores de valores”, foram sobretudo aqueles movimentos de vanguarda que tomaram sobre si, de maneira enfática, a responsabilidade de, através da arte, levar a cabo esta crítica e a ruptura com os cânones de interpretação da realidade.) O fato é que principalmente escritores acudiram de pronto ao chamado de Nietzsche e aceitaram de bom grado serem os novos “criadores de valores”, ainda que muitos movidos antes por intuição e ímpeto do que por reflexões acuradas e criteriosas.

A França, via Paris, pátria dos “ismos” vanguardistas, absorveu cada vez mais as lições de Nietzsche. A tal ponto que as principais correntes literárias e filosóficas desenvolvidas pela *intelligentsia* francesa neste século sempre estabelecem algum tipo de diálogo com ele: Existencialismo, Estruturalismo, Desconstrucionismo, entre outras. Esta afinidade “climática” que os franceses parecem encontrar nos seus escritos pode ser tanto menos surpreendente quanto mais se leve em conta a influência de Pascal e dos moralistas franceses freqüentemente apontada pelos comentadores de Nietzsche<sup>4</sup>. Enfim, inegável é que o autor de *Além do bem e do mal* encontrou na França um trampolim para a divulgação de suas idéias, bem como solo fecundo para instigar a elaboração de outras teorias<sup>5</sup>.

---

et, depuis sa mort, les grands courants intellectuels ont eu presque tous, chacun à leur manière, des rapports avec la pensée nietzschéenne” (p. 17).

<sup>4</sup> Charles Andler, no seu clássico *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, aponta Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, Fontenelle, Chamfort e Stendhal como alguns dos seus precursores.

<sup>5</sup> Pierre Boudot, em seu *Nietzsche et l'au-delà de la liberté: Nietzsche et les écrivains français de*

Entre os muitos pensadores e literatos franceses que têm parte de seu vigor crítico e criador excitado por Nietzsche, encontra-se Albert Camus. [Autor de romances, crônicas, novelas, peças de teatro e ensaios, este escritor argelino de expressão francesa é um daqueles poucos intelectuais cujas preocupações filosóficas são acompanhadas de verdadeiro talento literário.) Assim como acontece, por exemplo, com o seu contemporâneo, e durante um bom tempo amigo, Sartre, não há “tradução” dos seus conceitos através da literatura, não há “ilustração” das suas idéias, mas obras de valor, antes de tudo, literário, o que não impede que se apresentem coerentes com as posições filosóficas por ele adotadas<sup>6</sup>. De fato, para se fazer justiça, é no mínimo redutor tachar *La Nausée* ou *L'Étranger* de *roman à thèse*. Camus bem sabia que “si les grandes œuvres s'imposent parfois à leur temps par les idées qu'elles véhiculent, c'est par leur art qu'elles survivent. Les plus grandes philosophies peuvent vieillir; mais le style demeure” (II, 1910).

Espírito avesso aos sistemas filosóficos, mas dotado de grande exigência em relação às questões existenciais, Camus encontrará em Nietzsche um inspirador e um interlocutor nada complacente. [A negação de um sentido superior que organize o mundo e a conseqüente constatação do caráter absurdo da existência, eis o *parti pris*

---

1930 à 1960, trabalha a recepção crítica e a influência de Nietzsche em autores como Jean Giraudoux, Paul Valéry, André Gide, André Malraux, Albert Camus, Saint-Exupéry, Drieu la Rochelle, Henri Lefebvre, George Bataille, Gaston Bachelard e Gabriel Marcel.

<sup>6</sup>Em 1935, antes de começar a sua obra, Camus anota no seu primeiro *Carnet*: “On ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans” (C1, 23). Em 1936, no entanto, projeta para si uma “œuvre philosophique” e uma “œuvre littéraire” e se impõe como regra de criação “mêler les deux genres en respectant le ton particulier” (C1, 40). Nove anos depois, tendo já publicado algumas das suas principais obras, redefine a sua posição: “Pourquoi suis-je un artiste et non un philosophe? C'est que je pense selon les mots et non selon les idées” (C2, 146). Na verdade, o sentido comum que se empresta então à palavra “filosofia”, vinculando-a à idéia de sistema, é o que incomoda Camus. Aliás, será este o seu primeiro argumento para recusar a filiação, insistentemente proposta, entre a sua obra e o Existencialismo: “Je ne suis un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit en Dieu ni en la raison” (II, 1427).

do autor de *Le mythe de Sisyphe*<sup>7</sup>. Daí extrairá a aceitação profunda do mundo tal como ele é e, por extensão, a recusa obstinada, em nome da lucidez, de todas as “soluções” que querem eludir as contradições inerentes à vida; enfim, extrairá um pessimismo que não se apresenta como lamento ou resignação, mas exigência de lucidez diante das experiências do homem no mundo. Profundo admirador do helenismo, sobretudo da tragédia grega, e crítico contumaz do cristianismo, além de pensador-artista obstinado pela superação do niilismo do século XX, Camus nutrirá pelo autor de *Assim falou Zaratustra* “d’affection autant que d’admiration” (C3, 132)<sup>8</sup>.

Que Camus leu Nietzsche, é um fato já suficientemente comprovado. Afirma-se inclusive que *O nascimento da tragédia* e *Assim falou Zaratustra* foram os seus livros de cabeceira na juventude<sup>9</sup>. Por outro lado, se se comparar o surpreendente número de anotações que Camus faz nos seus *Carnets* referentes à vida e à obra de Nietzsche e a frequência com que por ele são citadas as reflexões nietzschianas, para não falar nas recorrentes alusões que são facilmente encontráveis na sua obra, com o número de estudos dedicados a esta influência, percebe-se de imediato a defasagem

<sup>7</sup> O próprio Camus reconhece que não se trata de um ponto de partida inédito: “Constater l’absurdité de la vie ne peut être un fin, mais seulement un commencement. C’est une vérité dont sont partis presque tout les grands esprits. Ce n’est pas cette découverte qui intéresse, mais les conséquences et les règles d’action qu’on en tire” (II, 1419). Por certo, Nietzsche é um desses “grands esprits” que Camus tem em mente e de cujas algumas conclusões irá discordar, como veremos.

<sup>8</sup> Eis algumas afirmações de Camus que ilustram essas posições que tanto se aproximam do centro de interesses para onde se dirigem as preocupações nietzschianas: “Si les Grecs ont formé l’idée du désespoir et de la tragédie, c’est toujours à travers la beauté et ce qu’elle a d’oppressant. C’est une tragédie qui culmine. Au lieu que l’esprit moderne a fait son désespoir à partir de la laideur et du médiocre... Je ne suis moderne” (II, 1621); “Je me sens plus près des valeurs du monde antique que des chrétiennes” (II, 1343); “Ce que je reproche au christianisme, c’est qu’il est une doctrine de l’injustice” (C2, 112) e “Au plus noir de notre nihilisme, j’ai cherché seulement des raisons de dépasser ce nihilisme” (II, 865).

<sup>9</sup> Cf. P. Viallaneix, “Le premier Camus”, p. 29-31; p. 42-43.

que há<sup>10</sup>. Mas, afinal, qual seria o motivo dessa defasagem? Talvez só a resposta a esta indagação já exigisse um estudo. Contudo, suspeito que, em termos gerais, se está diante de um daqueles casos em que a obviedade inibe a curiosidade investigativa. Diante desse fato, e levando-se em conta que este não é o lugar apropriado para um estudo cabal de influência ou, se se preferir, de comparação exaustiva entre dois autores dessa estatura, permito-me algo bem mais modesto: fazer da leitura que Camus realiza de Nietzsche o fio condutor da minha leitura de Camus e com isso tentar oferecer, além de uma perspectiva de leitura, alguns contornos àquela obviedade. Afinal, enquanto o “óbvio” não possui contornos precisos, está-se tão-somente diante do provável e do “achismo”. Sem contar que, ademais, quase sempre o óbvio pode ser reinventado, ainda mais quando se trata de estudos literários e filosóficos.

Ao afirmar que “L’admirable, chez Nietzsche, est qu’on y trouve de quoi corriger ce que sa pensée présente d’autre part de nuisible” (II, 1341), Camus ilustra bem o caráter ambíguo de sua relação com o pensamento nietzschiano. É tarefa da presente investigação explicitar esse duplo movimento de aceitação e recusa na obra de Camus, sem perder de vista os seus desdobramentos na reflexão camusiana. Como se pode concluir, a dissertação tem por enfoque a obra de Camus, cabendo recorrer a Nietzsche apenas para identificar as relações — certamente aquelas julgadas relevantes para o tema da investigação — que se estabelecem entre ambos nos textos camusianos estudados.

---

<sup>10</sup> O melhor estudo de influência que chegou às minhas mãos foi o de Pierre Boudot, “La douceur de la révolte”, em *Nietzsche et l’au-delà de la liberté: Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960* (observe-se que não se trata de um livro dedicado ao assunto, mas de um capítulo de quatorze páginas!).



Ainda que não se trate de um estudo da obra completa do autor argelino, há um esforço no sentido de contemplar os diferentes gêneros que compõem a sua produção, bem como as diferentes fases que a caracterizam. Por ocasião do recebimento do Nobel de literatura em 1957, Camus apresenta o plano que havia traçado para a sua obra:

J'avais un plan précis quand j'ai commencé mon œuvre: je voulais d'abord exprimer la négation. Sous trois formes. Romanesque: ce fut *L'Étranger*. Dramatique: *Caligula*, *Le malentendu*. Idéologique: *Le Mythe de Sisyphe*. Je prévoyais le positif sous trois formes encore. Romanesque: *La Peste*. Dramatique: *L'État de siège* et *Les Justes*. Idéologique: *L'Homme révolté*. J'entrevois déjà une troisième couche autour du thème de l'amour<sup>11</sup>.

Camus então se referia à sua obra madura, omitindo as duas coletâneas de ensaios por ele publicados e reeditados, *L'Envers et l'endroit* (1937) e *Noces* (1938), além do romance *La mort heureuse* (1936-1938), este sim mantido inédito durante a sua vida. Por certo se trata menos de algum tipo de excomunhão ou depuração literária do que a demarcação do conjunto da obra a partir daquilo que melhor caracterizava as duas grandes questões por ele então abordadas, o absurdo e a revolta. Por isso *Caligula* (1938), que pertence ao mesmo período das obras omitidas, aparece no plano citado: a peça é marcada pelo absurdo da existência. Mas

<sup>11</sup> Citado por André Comte-Sponville em "L'absurde dans *Le Mythe de Sisyphe*", p. 25-26, ensaio que integra *Albert Camus: de l'absurde à l'amour*. De fato, essa é a divisão que, com uma ou outra nuance, os comentadores de Camus atribuem à sua obra, acrescentando *L'Envers et l'endroit* e *Noces*, coletâneas de ensaios, e o romance *La mort heureuse* enquanto obras de juventude. Quanto à terceira categoria em torno do amor, Camus nomeia nos *Carnets* as obras que a comporiam: "Le troisième étage, c'est l'amour: le Premier Homme, Don Faust. Le mythe de Némésis" (C3, 187); respectivamente, um romance, uma peça de teatro e um ensaio. Com a morte de Camus em 1960, nenhuma dessas obras chegou a ser concluída. Do ensaio e da peça existem algumas poucas anotações nos *Carnets*, já do romance se dispõe de uma versão inacabada, publicada pela Gallimard em 1994.

nessas outras três obras não se deixa de encontrar todas as grandes intuições que norteiam a sua produção futura e, principalmente, as influências que as suscitaram<sup>12</sup>.

Assim, *Noces* e *Là mort heureuse*, corroboradas por algumas idéias-chaves de *L'Envers et l'endroit*, são objeto de análise no primeiro capítulo da dissertação. *Caligula*, *Le Malentendu* (1943) e *Lettres à un ami allemand* (1943-1944), cartas imaginárias, outro “gênero” bastante explorado por Camus, são abordados no segundo capítulo. As obras que norteiam as reflexões no terceiro capítulo são *La Peste* (1947) e *L'Homme révolté* (1951). Ao longo da exposição, sirvo-me também de outros ensaios, de artigos de jornal, de entrevistas e dos *Carnets* de Camus, à medida que contribuam para a explicitação e a reflexão do tema proposto. Do filósofo alemão, cuja obra é vasta, *O nascimento da tragédia*, *Assim falou Zaratustra* e *A vontade de potência* são as obras que servirão de referência para a identificação dos principais elementos nietzschianos com os quais Camus estabelece diálogo<sup>13</sup>. Dado que o pessimismo camusiano se apresenta freqüentemente como um pessimismo de linhagem trágica, uma abordagem preliminar do pessimismo trágico e do *Amor fati* tal como são concebidos por Nietzsche torna-se necessária como ponto de partida para as aproximações e distinções que são feitas entre os dois autores ao longo da dissertação.

<sup>12</sup> No prefácio para a reedição de sua primeira publicação, Camus reconhece as suas imperfeições formais, mas afirma “je ne renie rien de ce qui est exprimé dans ces écrits” e mais adiante confessa: “je sais que ma source est dans *L'Envers et l'endroit*” (II, 1958, 05-06). Jean Sarrochi, na sua introdução para *La Mort heureuse*, afirma que “on peut voir, dans *La Mort heureuse*, une préfiguration de *L'Étranger*, et même, si l'on retire au terme son sens biologique, sa matrice” e assim conclui que “*La Mort heureuse*, non publiée par Camus, plutôt qu'une œuvre, est un document” (respectivamente, páginas 18 e 19).

<sup>13</sup> Ainda que *A vontade de potência* não seja uma obra de Nietzsche, mas a reunião arbitrária, realizada por sua irmã, de alguns dos fragmentos póstumos do filósofo alemão, Camus se serve dela nessa condição, pois a falsificação editorial só vem à tona em França no mesmo ano da sua morte, 1960, através da tradução de um estudo de Karl Schleta, *Le Cas Nietzsche*.

No mais, apesar da razoável bibliografia consultada, a intervenção direta de comentadores foi reduzida ao mínimo, privilegiando-se os resultados por mim obtidos através do meu confronto crítico sobretudo com as obras de Camus. Trata-se, pois, de um esforço sincero de elaboração própria, cujos resultados não saberão substituir o exercício e o amadurecimento intelectual alcançados. Espero que o texto agrade não por aquilo que possui de lugar-comum, mas pelo que puder suscitar de fecunda provocação.

# **CAPÍTULO 1**

**QUASE SIM**

## 1.1 *Amor fati*: o amor do pessimista trágico

Redimir o que passou e recriar todo 'Foi' em um  
'Assim eu o quis!' — somente isto se chamaria  
para mim redenção!

Zaratustra

O caráter pessimista que Nietzsche des-cobre no Helenismo, através de sua investigação sobre *O nascimento da tragédia*, será por ele absorvido e marcará profundamente o seu filosofar<sup>14</sup>. É preciso, pois, compreendê-lo a partir daí. A grande novidade interpretativa dessa obra é o reconhecimento de um impulso *artístico* não apenas na celebrada medida e harmonia que caracteriza a arte grega clássica, mas outro, mais primordial, na desmedida, no indeterminado, no horrível que também compõe a existência. Identificar na natureza um impulso artístico engendradora do harmônico e do belo e chamar-lhe de *apolíneo* encontra fácil assimilação dentro da concepção tradicional que se tem de Helenismo. Porém, reivindicar um segundo impulso artístico, que tem por analogia a embriaguez e o delírio, numa palavra, a dissolução da realidade tal como a razão a organiza, e que ainda se apresenta “ontologicamente” anterior ao apolíneo, requer um novo olhar sobre a cultura grega.

→ O *dionisiaco* é o grande achado de Nietzsche nesse livro, através dele lhe é revelada com toda a força a sabedoria trágica<sup>15</sup>. Nietzsche a ilustra através da lendária resposta

<sup>14</sup> Em *Ecce homo*, Nietzsche deixa claro que a relação entre helenismo e pessimismo é que dá o tom da obra: “Encontrei esse escrito várias vezes citado como ‘o re-nascimento da tragédia no espírito da música’: só tiveram ouvidos para uma nova fórmula da arte, do propósito, da missão de Wagner — com isso, deixaram de ouvir o que o escrito guardava de valioso, no fundo. ‘Helenidade e pessimismo’: esse teria sido um título mais inequívoco, visto que é a primeira lição de como os gregos levaram a cabo o pessimismo — e com isso o superaram...” (“O nascimento da tragédia”, § 1, p. 23, Os Pensadores).

<sup>15</sup> Na verdade, Nietzsche afirma que são duas as “inovações decisivas do livro”: o entendimento do

de Sileno à insistente pergunta feita pelo rei Midas, “qual dentre as coisas é a melhor e a mais preferível para o homem?” :

— Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti inteiramente mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inatingível: não ter nascido, não *ser, nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer<sup>16</sup>.

Dessa horrível verdade enunciada do coração da natureza, o grego não foge, pelo contrário, ele a revive a cada tragédia encenada. Sabe ele, através da arte trágica, não só aceitar, mas *querer* todos os aspectos da condição humana, mesmo os mais problemáticos e terríveis. Nietzsche vê nesse sim incondicional à vida um sintoma de força, de saúde maior, de abundância de vitalidade, que depois da tragédia grega não mais foi experimentada pela cultura grega e por nenhuma outra cultura<sup>17</sup>. Dali para frente, essa lucidez *estética* diante da vida — uma lucidez que não trapaceia a si mesma, que nada oculta de si, nem o lado contraditório, miserável e cruel da existência, porque é forte e criadora o bastante para vivê-lo e redimi-lo através de “jogos estéticos” — será substituída pouco a pouco por uma apreciação cada vez mais racionalista do mundo e portadora de uma interpretação e significação *morais* da existência<sup>18</sup>. A sabedoria trágica e o pessimismo que lhe é inerente dão lugar à

---

fenômeno dionisiaco e o entendimento do socratismo (Cf. *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, § 1). Mas é a partir da sua concepção do dionisiaco que Nietzsche forjará a crítica ao ideal do “homem teórico” que o socratismo representa.

<sup>16</sup> *O nascimento da tragédia*, § 3, p. 36 (Companhia das Letras).

<sup>17</sup> Ver, por exemplo, § 1 da “Tentativa de Autocrítica”, em *O nascimento da tragédia* (Companhia das Letras).

<sup>18</sup> Cf., sobretudo, § 5 da “Tentativa de Autocrítica”, em *O nascimento da tragédia* (Companhia das Letras).

dialética socrática e à sua visão otimista de conhecimento<sup>19</sup>. O próprio gênero trágico, a partir de Eurípedes, aniquilará o seu impulso artístico mais característico, o dionisiaco, em nome de uma racionalização crescente do seu processo de criação e de execução, culminando com a sua autodestruição<sup>20</sup>. À substituição do herói trágico pelo herói dialético na tragédia, corresponde uma mudança de concepção de mundo, da concepção trágica para a concepção teórica. Assim começa a decadência da cultura ocidental, segundo Nietzsche<sup>21</sup>.

As grandes questões que o pensamento nietzschiano suscita têm sua gênese nessa oposição entre Dioniso e Sócrates, entre o homem trágico e o homem teórico. Até o final de sua produção intelectual, Dioniso permanecerá o símbolo da mais alta verdade, símbolo da Vontade de Potência e do Eterno Retorno, símbolo da sua filosofia. Sócrates será “o primeiro *décadent*”, mas não faltarão a Nietzsche muitos outros para contrapor a Dioniso, até que, por fim, eleja o seu maior oponente: Cristo, o Crucificado. É nesse movimento antagônico entre o trágico e o socrático que o autor de *O nascimento da tragédia* executa a sua devastadora crítica dos valores ocidentais e forja a sua própria filosofia. Numa de suas últimas obras, *Ecce Homo*,

<sup>19</sup> Assim define Nietzsche o tipo de otimismo gerado pelo socratismo: “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*.” (*O nascimento da tragédia*, § 15, p. 93, Companhia das Letras).

<sup>20</sup> “Sócrates, o herói dialético no drama platônico, nos lembra a natureza afim do herói euripídiano, que precisa defender as suas ações por meio de razão e contra-razão, e por isso mesmo se vê tão amiúde em risco de perder a nossa compaixão trágica; pois quem pode desconhecer o elemento otimista existente na essência da dialética, que celebra em cada conclusão a sua festa de júbilo e só consegue respirar na fria claridade e consciência? Esse elemento otimista que, uma vez infiltrado na tragédia, há de recobrir pouco a pouco todas as suas regiões dionisiacas e impeli-las necessariamente à destruição — até o salto mortal no espetáculo burguês?” (*O nascimento da tragédia*, § 14, p. 89, Companhia das Letras).

<sup>21</sup> Para uma reconstrução da crítica nietzschiana à substituição da “consideração trágica do mundo” pela “consideração teórica” e à conseqüente decadência da cultura ocidental, consultar os parágrafos 14, 15 e 18 de *O nascimento da tragédia* e os parágrafos 1, 2 e 3 de “O nascimento da tragédia”, releitura que o próprio Nietzsche faz, em *Ecce homo*, dessa sua obra da juventude.

misto de autobiografia e revisão do seu próprio pensamento, o autor sintetiza os elementos que compõem esta oposição e a crítica que ela suscita:

Eu fui o primeiro que viu a verdadeira oposição: — o instinto degenerado, que se volta contra a vida com subterrânea sede de vingança ( — cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas), e, nascida da plenitude, da abundância, uma fórmula de suprema afirmação, um dizer-sim sem reserva, mesmo ao sofrimento, mesmo à culpa, mesmo a tudo o que é problemático e estranho na existência... Este último sim à vida, o mais alegre, o mais efusivamente arrogante, não é somente a visão mais alta, é também a mais profunda, a mais rigorosamente confirmada e sustentada pela verdade e pela ciência. Nada do que é deve ser excluído, nada é dispensável — os lados da existência recusados pelos cristãos e outros niilistas são até mesmo de ordem infinitamente superior, na hierarquia dos valores, do que tudo o que o instinto de *décadence* poderia aprovar, chamar de bom<sup>22</sup>.

É interessante destacar nessa passagem a inclusão da filosofia de Schopenhauer entre as muitas formas de decadência do pensamento ocidental. Dezessete anos antes, o pessimismo schopenhauriano era exaltado por Nietzsche e impregnava *O nascimento da tragédia*. Ainda nesta obra, a filosofia de Schopenhauer, bem como a de Kant, é considerada uma “*sabedoria dionisiaca* expressa em conceitos”<sup>23</sup>. Então, o que aconteceu? À medida que Nietzsche passa a incorporar cada vez mais a afirmação global da existência, cujo modelo é a arte trágica, como critério de avaliação das filosofias, ciências, religiões e artes, o pessimismo schopenhauriano, com seu convite à negação do querer, bem à maneira budista, torna-se um pessimismo dos que “sofrem de empobrecimento de vida, que procuram o

<sup>22</sup> *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, § 2, p. 24 (Os Pensadores).

<sup>23</sup> *O nascimento da tragédia*, § 19, p. 119 (Companhia das Letras).



repouso, quietude, mar liso, redenção de si mesmo pela arte e o conhecimento”<sup>24</sup>. A partir deste ponto de vista, Nietzsche entende que a recusa de Schopenhauer de conferir um sentido para a existência e seu conseqüente ateísmo são sintomas não de uma força verdadeiramente criadora, heróica, emancipadora, mas de uma negação indigente da vida, um pessimismo que é resultado do cansaço de viver, um pessimismo da impotência. Nietzsche rejeitará esse pessimismo “romântico”, esse *não* mórbido proferido contra o mundo, para superá-lo por um não terrivelmente tão potente e criador que sua negação se consuma no mais retumbante sim à vida: o pessimismo trágico ou dionisiaco<sup>25</sup>. Daí sua oposição a Schopenhauer: “Nesse sentido, tenho o direito de entender-me como o primeiro filósofo trágico — isto é, o extremo oposto e o antípoda de um filósofo pessimista”<sup>26</sup>.

Como se vê, o que está na base de toda a crítica nietzschiana à tradição e mesmo àqueles que à maneira de Schopenhauer a criticam, é o caráter “psicológico” que está por trás dos valores e contravalores por eles defendidos. Trata-se de um

<sup>24</sup> *A gaia ciência*, § 370, p. 220 (Os Pensadores). A mesma crítica é estendida a Wagner, a quem *O nascimento da tragédia* é dedicado e em quem Nietzsche depositava então as maiores esperanças para um renascimento da cultura trágica na Alemanha (§ 18 e § 19). Para uma compreensão das duas posições distintas de Nietzsche diante do pessimismo schopenhaueriano e da música wagneriana, consultar *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*, de Roger Hollinrake (Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986).

<sup>25</sup> “Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso — até a um *dionisiaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, excessão e seleção —, quer o eterno curso circular: — as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência — minha fórmula para isso é *amor fati*” (*A vontade de potência*, § 1041, p. 392-93, Os Pensadores).

<sup>26</sup> *Ecce Homo*, “O nascimento da tragédia”, § 3, p. 25 (Os Pensadores). Entenda-se aqui que Nietzsche se coloca como o extremo oposto de um filósofo pessimista *romântico*. Ele mesmo afirma “que pode haver ainda um pessimismo inteiramente outro, um pessimismo clássico — esse pressentimento e visão pertence a mim, como indissociável de mim, como meu *proprium* e *ipsissimum*: só que a palavra “clássico” repugna a meus ouvidos, está gasta demais pelo uso, redonda demais, e tornou-se irreconhecível. Chamo a esse pessimismo do futuro — pois ele vem! eu o vejo vindo! — o pessimismo dionisiaco.” (*A gaia ciência*, § 370, Os Pensadores; ver também o § 7 do prefácio ao segundo volume de *Humano demasiado humano*).

inquerito sobre “a história *escondida* da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes”, orientado pela certeza de que “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”<sup>27</sup>. A partir da eloquência simbólica do fenômeno dionisiaco suscitado na tragédia e de uma linguagem que se serve de imagens e expressões fisiológicas, que antecipa a aproximação definitiva entre a fisiologia e a psicologia no século XX, Nietzsche constrói aqueles dois tipos psicológicos que se opõem entre si quando “analisados” sob a ótica da vida: o homem trágico e o homem teórico ou moral.

O mais rico em plenitude de vida, o deus e o homem dionisiaco, não somente pode permitir-se a visão do terrível e problemático, mas até mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele, o mal, o insensato e o feio aparecem como que permitidos, em consequência de um excedente de forças geradoras, fecundantes, que de cada deserto está ainda em condição de criar uma exuberante terra frutífera. Inversamente, o mais sofredor, mais pobre de vida, teria a máxima necessidade de brandura, boa paz, bondade, no pensar e no agir, se possível um Deus, que seria bem propriamente um deus para doentes, um “salvador”; assim também de lógica, da inteligibilidade conceitual da existência — pois a lógica tranqüiliza, cria confiança —, em suma, uma certa estreiteza cálida que protege do medo e uma inclusão em horizontes otimistas<sup>28</sup>.

Diante desta distinção, a pergunta sobre o valor ou o sentido da vida ganha uma outra conotação. A sua resposta está atrelada ao estado “psicológico” de quem a responde. (Aquele que precisa de algum tipo de consolo ou fuga para *suportar* o peso da existência, valora-a e significa-a sempre de fora, por exemplo, através de Deus, da História ou da Sociedade, e, portanto, eleva metafisicamente certos aspectos da vida

<sup>27</sup> Respectivamente, *A vontade de potência*, § 1041, p. 392 (Os Pensadores) e *Além do bem e do mal*, § 3, p. 11 (Companhia das Letras).

<sup>28</sup> *A gaia ciência*, § 370, p. 221 (Os Pensadores).

em detrimento de outros, ou melhor, em detrimento da vida mesma, se entendida como diversidade irreduzível; aquele outro, que encara as vicissitudes da vida como oportunidades para pôr à prova a sua força e gozar de seu heroísmo diante do inexorável, valora e significa a existência a partir de si, ou melhor, a partir de seu próprio agir, tornado *divinizante* porque desesperançado — é ele um autêntico “criador de valores”. Um fuge do combate, contorna-o, ameniza-o, sua “fraqueza” e “covardia” o fazem desprezar *esta* vida e criar para si a promessa de *outra* vida; o outro aceita, diz sim ao combate, mesmo sem esperança de vencê-lo, mas lutando até o fim como se fosse possível, por amor à própria luta, entendida como exercício de plenitude de vida — este é o herói, o pessimista trágico.

Ambas posturas diante da vida, apesar de contrapostas entre si, podem ser entendidas, em última análise, como de revolta. Só que a primeira caracteriza, segundo Nietzsche, uma revolta *contra* a vida, enquanto a segunda expressa uma revolta por *mais* vida. O que está no cerne da questão é a diferença de perspectiva na avaliação do sofrimento inerente à vida. É o próprio Nietzsche que, a partir do seu par simbólico de maior contraposição, Dioniso versus o Crucificado, faz a “genealogia” desses dois tipos de revolta:

Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrer: se é um sentido cristão, se é um sentido pagão. No primeiro caso, deve ser um caminho para um ser que seja santo; no segundo, *o ser vale como santo o bastante* para justificar ainda uma monstruosidade de sofrimento. O homem trágico afirma ainda o mais acerbo sofrer: ele é forte, pleno, divinizante o bastante para isso; o cristão nega ainda a sorte mais feliz sobre a terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante, para em cada forma ainda sofrer com a vida. O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontando para redimir-se dela; — o Dioniso cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> *A vontade de potência*, § 1052, p. 394 (Os Pensadores).

Compreende-se agora por que Nietzsche “preferia antes ser um sátiro do que um santo”<sup>30</sup> (A revolta que seu pensamento propõe nega a negação da vida e acolhe em si todas as contradições e problemas da existência, não por resignação, mas por *amor fati*, sua “fórmula para a grandeza no homem”: “não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda a eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo — todo idealismo é mendacidade diante do necessário —, mas *amá-lo ...*”<sup>31</sup>) E nessa “fórmula”, enunciada em sua última obra acabada, *Ecce Homo*, está estampado mais uma vez o pessimismo que Nietzsche herdou da tragédia ática e transformou em potente instrumento de crítica e criação. É à luz da “suprema afirmação” contida na tragédia que Nietzsche, de um lado, denunciará a decadência da cultura ocidental e, de outro, colocará na boca de Zarathustra o projeto de uma humanidade superior: “Amo Aqueles que não procuram atrás das estrelas uma razão para sucumbir e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que a terra um dia se torne do além-do-homem”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> *Ecce Homo*, Prólogo, § 2, p. 365 (Os Pensadores).

<sup>31</sup> *Ecce Homo*, “Por que sou tão esperto”, § 10, p. 374 (Os Pensadores). Eis outra formulação do *Amor fati* oferecida por Nietzsche: “Quiero aprender cada vez mejor a sentir lo necesario de las cosas como lo bello; así, seré de los que vuelven bellas las cosas. ¡*Amor fati*, ése debe ser en adelante mi amor! No quiero librar guerra a lo feo. No quiero acusar; no quiero ni siquiera acusar a los acusadores. ¡*Apartar la mirada* há de ser mi única negación! Y, en definitiva, y en grande, ¡quiero ser, un día, uno que le dice sí a todo!” (*La gaya ciencia*, § 276, Editiones Prestigio).

<sup>32</sup> *Assim falou Zarathustra*, Prefácio, § 4, p. 227 (Os Pensadores). Entre as muitas polêmicas em torno da tradução de algumas expressões nietzschianas, está a que envolve o *Übermensch*, cuja tradução por “super-homem” seria, para muitos, inadequada e teria contribuído para a compreensão equivocada do projeto de uma humanidade superior proposto por Nietzsche. Rubens Rodrigues Torres Filho propõe como equivalente para o português o interessante neologismo “além-do-homem” (ver suas justificativas em *Assim falou Zarathustra*, “Prefácio de Zarathustra”, nota 1, p. 228-229 e *Ecce homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, nota 6, p. 375, Os Pensadores). Por outro lado, o equivalente francês *Surhomme* recobre amplamente tanto a idéia de “super-homem” quanto a de “além-do-homem”, mas, é importante enfatizar, o contexto criado por Camus procura frequentemente dar ênfase à conotação pejorativa atribuída ao *Übermensch*, para assim melhor apresentar a distorção sofrida pelo pensamento nietzschiano. Algo similar acontece com o *Wille zur Macht*, traduzido no Brasil por alguns como Vontade de Potência, por outros como Vontade de Poder, e em francês como *Volonté de Puissance*, que recobre as duas traduções em português e também terá o sentido pejorativo recorrentemente explorado por Camus.

## 1.2 O homem e a terra: núpcias & tragédias

Na verdade, os ecos do contato com Nietzsche já se fazem ouvir nos primeiros escritos de Camus. Em *Noces* (1938), coletânea de ensaios escritos em forma de conto e carregados de lirismo, Camus celebra uma comunhão do homem com a natureza, uma “núpcias” revestida de certo paganismo e sob os auspícios favoráveis da primavera:

Au printemps, Tipasa est habitée par les dieux et les dieux parlent dans le soleil et l'odeur des absinthes, la mer cuirassée d'argent, le ciel bleu écru, les ruines couvertes de fleurs et la lumière à gros bouillons dans les amas de pierres.

[...]

Au bout de quelques pas, les absinthes nous prennent à la gorge. Leur laine grise couvre les ruines à perte de vue. Leur essence fermente sous la chaleur, et de la terre au soleil monte sur toute l'étendue du monde un alcool généreux qui fait vaciller le ciel. Nous marchons à la rencontre de l'amour et du désir. Nous ne cherchons pas de leçons, ni l'amère philosophie qu'on demande à la grandeur. Hors du soleil, des baisers et des parfums sauvages, tout nous paraît futile. Pour moi, je ne cherche pas à y être seul. J'y suis souvent allé avec ceux que j'aimais et je lisais sur leurs traits le clair sourire qu'y prenait le visage de l'amour. Ici, je laisse à d'autres l'ordre et la mesure. C'est le grand libertinage de la nature et de la mer qui m'accapare tout entier. Dans ce mariage des ruines et du printemps, les ruines son redevenues pierres, et perdant le poli imposé par l'homme, sont rentrées dans la nature (II, 55-56).

Como deixar de perceber um tom dionisíaco nessas imagens de conciliação entre homem e natureza? A evocação da primavera como elemento de embriaguez natural que dilui a medida, rompe com a individuação e promove a re-união dos seres; os “deuses” que falam de dentro da natureza para o homem que não lhe opõe

resistência; a perda da “polidez”, do aparato cultural, como condição para o reingresso na natureza; tudo isso remete, em boa medida, ao fenômeno dionisíaco tal como Nietzsche o concebe. Qualquer dúvida, leia-se esta passagem de *O nascimento da tragédia*:

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjulgada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. [...] agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda impudente” estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial<sup>33</sup>.

Mas Camus se recusa a aplicar a essa “núpcias” entre homem e natureza qualquer definição ou mito que a *explique*, para que tal experiência, sempre única, não dê lugar a um modelo na forma de sentir e de se relacionar com o mundo. Apresentar essa “núpcias” como expressão do fenômeno dionisíaco, por exemplo, seria interpor um esquema interpretativo entre a minha experiência e o mundo, seria de novo abstraí-lo e não, *vivê-lo*.

Bien pauvres sont ceux qui ont besoin de mythes. Ici les dieux servent de lits ou de repères dans la course des journées. Je décris et je dis: “Voici qui est rouge, qui est bleu, qui est verte. Ceci est la mer, la montagne, les fleurs.” Et qu’ai-je besoin de parler de Dionysos pour dire que j’aime écraser les boules de lentisques sous mon nez?<sup>34</sup> Est-il même à Déméter ce vieil hymne à quoi plus tard je songerai sans contrainte: “Heureux celui des vivants sur la terre qui

<sup>33</sup> § 1, p. 31 (Companhia das Letras).

<sup>34</sup> Numa primeira versão, Camus anota esta frase da seguinte maneira: “Et qu’ai-je besoin alors de comparaison ou de mythologie ou de parler de Dionysos pour dire que j’aime écraser les boules de lentisques sous mon nez?” (II, 1346).

a vu ces choses.” Voir, et voir sur cette terre, comment oublier la leçon? Aux mystères d’Éleusis, il suffisait de contempler (II, 57).

Por outro lado, “c’est ne pas si facile de devenir ce qu’on est, de retrouver sa mesure profonde” (II, 56)<sup>35</sup>. Para *ver* o mundo, para “tenter d’accorder ma respiration aux soupirs tumultueux du monde” (II, 56), é preciso antes, como tão bem diz Caeiro, “despir-me do que aprendi”, “raspar a tinta com que me pintaram os sentidos”<sup>36</sup>, enfim, livrar-me do jugo de uma cultura que teoriza o mundo, em vez de vivê-lo. Mas como me entregar plenamente ao mundo, como “être nu” e produzir “cet accord de la main et des fleurs — cette entente amoureuse de la terre et de l’homme délivré de l’humain” (II, 84), se minha sensibilidade tem a marca indelével do homem ocidental que sou? E a minha própria *decisão* de contrair núpcias com o mundo, reforça o obstáculo que dele me aparta, denuncia um afastamento irreparável: minha consciência me opõe ao mundo, torna-me um permanente *étranger* e agora “je sais que jamais je ne m’approcherai assez du monde” (II, 57)<sup>37</sup>. Porém, ainda que me seja

<sup>35</sup> Louis Faucon, responsável pela edição de *Noces* para a *Pléiade*, enfatiza a alusão a Nietzsche contida nesta frase, indicando as obras onde raciocínio semelhante é por ele desenvolvido e destaca que “*Ecce homo* a pour sous-titre ‘Comment on devient ce que l’on est’” (II, 1346).

<sup>36</sup> Trata-se de versos extraídos do poema XLVI de “O guardador de rebanhos”, que integra o primeiro volume das *Ficções do interlúdio*, de Fernando Pessoa (p. 87-88). Vale a pena transcrever um fragmento maior do mesmo poema:

“Nem sempre consigo sentir o que sei que devo sentir.  
O meu pensamento só muito devagar atravessa o rio a nado  
Porque lhe pesa o fato que os homens o fizeram usar.

Procuo despir-me do que aprendi,  
Procuo esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,  
E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,  
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,  
Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,  
Mas um animal humano que a Natureza produziu.”

<sup>37</sup> Essa estranheza, congênita ao homem-no-mundo, ganha maiores proporções à medida que a cultura promove a abstração e a seleção dos sentimentos e das experiências humanas, afastando-nos da vida como ela se apresenta na sua totalidade. A cultura ocidental, afirma Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, enveredou por esse caminho ao infiltrar na tragédia a dialética, ao opor racionalidade e instinto, ao fazer de Sócrates o ideal de homem sábio e feliz: “Todo o nosso mundo

impossível consumá-la, posso chamar de núpcias o diálogo amoroso que com o mundo mantenho nesses momentos em que me abro à sua “tendre indifférence”, à sua calma permanência que me ultrapassa<sup>38</sup>. E, através desse “chant d’amour sans espoir qui naît de la contemplation” (II, 87) do mundo, “j’apprenais à consentir à la terre et à brûler dans la flamme sombre de ses fêtes” (II, 88):

Des millions d’yeux, je le savais, ont contemplé ce paysage et, pour moi, il était comme le premier sourire du ciel. Il me mettait hors de moi au sens profond du terme. Il m’assurait que sans mon amour et ce beau cri de pierre, tout était inutile. **Le monde est beau, et hors de lui, point de salut. La grande vérité que patiemment il m’enseignait, c’est que l’esprit n’est rien, ni le cœur même.** Et que la pierre chauffée par le soleil, ou le cyprès que le ciel découvre agrandit, 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. Dans ce soir qui tombait sur la campagne florentina, je m’acheminai vers une sagesse où tout était déjà conquis, si des larmes ne m’étaient venues aux yeux et si le gros sanglot de poésie qui m’emplissait ne m’avait fait oublier la vérité do monde (II, 87, negrito meu).

{Fidelidade à terra, a “ces vérités que la main peut toucher” (II, 75), eis a grande exigência que Camus extrai das núpcias do homem com a natureza}}

---

moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates” (§ 18, 108). Ao reavaliar *O nascimento da tragédia* em *Ecce homo*, Nietzsche conclui que “as duas inovações decisivas do livro são, primeiramente, o entendimento do fenômeno dionisíaco entre os gregos [...]. A outra é o entendimento do socratismo: Sócrates como instrumento da dissolução grega, reconhecido pela primeira vez como típico décadent. ‘Racionalidade’ contra *instinto*. A ‘racionalidade’ a todo preço como potência perigosa, como potência que solapa a vida!” (§ 1, p. 23-24, Os Pensadores).

<sup>38</sup> Meursault, protagonista de *L’Étranger* (1942), ao fim do romance também fará suas núpcias com o mundo. O personagem é marcado por uma profunda indiferença: após matar um árabe, segundo ele, “à cause du soleil”, será condenado à morte, mas o argumento decisivo para a sua condenação é o fato de não ter chorado no enterro de sua mãe. Às vésperas da execução, vazio de esperança e de temor, Meursault compreende que sua indiferença está em sintonia com a indiferença do universo: “devant cette nuit chargée de signes et d’étoiles, je m’ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l’éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j’ai senti que j’avais été



J'apprends qu'il n'est pas de bonheur surhumain, pas d'éternité hors de la courbe des journées. Ces biens dérisoires et essentiels, ces vérités relatives sont les seules qui m'émeuvent. Les autres, les "idéales", je n'ai pas assez d'âme pour les comprendre. Non qu'il faille faire la bête, je ne trouve pas de sens au bonheur des anges. Je sais seulement que ce ciel durera plus que moi. Et qu'appellerai-je éternité sinon ce qui continuera après ma mort? (II, 75)

O corpo é a medida do homem lúcido diante da sua condição. Amar a natureza é reconhecê-la, antes de tudo, enquanto limite e possibilidade da vida humana. (Amor trágico esse, na medida em que se ama o que por fim nos aniquila.) Muitos homens, no entanto, preferem recusar a sabedoria trágica e transformar o seu medo da morte na esperança de *outra* vida:

L'immortalité de l'âme, il est vrai, préoccupe beaucoup de bons esprits. Mais c'est qu'ils refusent, avant d'en avoir épuisé la sève, la seule vérité qui leur soit donnée et qui est le corps. Car le corps ne leur pose pas de problèmes ou, du moins, ils connaissent l'unique solution qu'il propose: c'est une vérité qui doit pourrir et qui revêt par là une amertume et une noblesse qu'ils n'osent pas regarder en face (II, 80).

Mas custa caro desprezar a verdade do corpo, ser infiel à terra, deixar-se iludir por uma esperança, custa o preço da própria vida, ¶car s'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie, et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci" (II, 76)<sup>39</sup> :

---

heureux, et que je l'étais encore." (I, 1211).

<sup>39</sup> É de 1938, mesmo ano da publicação de *Noçes*, um interessante esboço de peça de teatro intitulado "Le Faust à envers". Ali Camus retoma a idéia de que a busca pelos bens de outro mundo se dá em detrimento do corpo e, em tom irônico, apresenta o desprezo pelo corpo como causa do castigo eterno: "L'homme jeune demande au diable les biens de ce monde. Le diable (qui a un costume sport et déclare volontiers que le cynisme est la grand tentation de l'intelligence) lui dit avec douceur: 'Mais les biens de ce monde, tu les as. C'est à Dieu qu'il faut demander ce qui te manque — si tu crois que quelque chose te manque. Tu feras marché avec Dieu et, pour les biens d'autre monde, tu lui vendras ton corps.'

Peu de gens comprennent qu'il y a un refus qui n'a rien de commun avec le renoncement. Que signifient ici les mots d'avenir, de mieux-être, de situation? Que signifie le progrès du cœur? Si je refuse obstinément tous les "plus tard" du monde, c'est qu'il s'agit aussi bien de ne pas renoncer à ma richesse présente. Il ne me plaît pas de croire que la mort ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée. Je ne dis pas que c'est un pas qu'il faut franchir: mais que c'est une aventure horrible et sale. Tout ce qu'on me propose s'efforce de décharger l'homme du poids de sa propre vie. Et devant le vol lourd des grands oiseaux dans le ciel de Djémila, c'est justement un certain poids de vie que je réclame et que j'obtiens (II, 63, *negrito meu*).

↳ Fidelidade à terra é justamente o que o Zaratustra de Nietzsche não cessa de pedir encarecidamente a seus discípulos, alertando-os ao mesmo tempo sobre a "enfermidade" característica "dos desprezadores do corpo", "dos transmudanos" e "dos pregadores da morte"<sup>40</sup>:

¡Permanecedme fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! ¡Vuestro amor que hace regalos y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra! Esto os ruego y a ello os conjuro.

¡No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata las alas hacia paredes eternas! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud que se ha perdido volando!

Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando – sí, conducidla de nuevo al cuerpo y a la vida: ¡para que dé a la tierra su sentido, un sentido humano!<sup>41</sup>

Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora: ¡pero incluso estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra!

De su miseria querían escapar, y las estrellas les parecían demasiado lejanas. Entonces suspiraron: "¡Oh, si hubiese caminos celestes para deslizarse furtivamente en outro ser y en otra

---

Après un silence, le diable qui allume une cigarette anglaise ajoute: 'Et ce sera ta punition éternelle.' (C1, 138-39).

<sup>40</sup> Estes são títulos de alguns dos principais discursos de Zaratustra na primeira parte da obra.

<sup>41</sup> *Así habló Zaratustra*, Primera Parte, "De la virtud que hace regalos", p. 125 (Alianza Editorial).

felicidad!” – ¡entonces se inventaron sus caminos furtivos y sus pequeños brebajes de sangre!

Entonces estos ingratos se imaginaron estar subtraídos a su cuerpo y a esta tierra. Sin embargo, ¿a quién debían las convulsiones y delicias de su éxtasis? ¡A su cuerpo y a esta tierra!<sup>42</sup>.

( Camus, tanto quanto Nietzsche, recusa esse tipo de felicidade consoladora e a “sabedoria” que a ela conduz. Trata-se, para ambos, de uma felicidade obtida às expensas da sujeição a um “ideal”, da sujeição a uma meta que afasta o homem da única vida que ele de fato pode *experimentar*, a vida das contradições) Se para Camus “l’erreur vient de l’exclusion” (C2, 48)<sup>43</sup>, para Nietzsche parece não ser diferente:

Nada do que é deve ser excluído, nada é dispensável — os lados da existência recusados pelos cristãos e outros niilistas são até mesmo de ordem infinitamente superior, na hierarquia dos valores, do que tudo o que o instinto de *décadence* poderia aprovar, chamar de bom<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> *Así habló Zaratustra*, Primera Parte, “De los trasmundanos”, p. 62 (Alianza Editorial).

<sup>43</sup> Essa frase de Pascal, que Camus considera “le plus grand de tous, hier et aujourd’hui” (C3, 177), torna-se para ele regra de conduta artística e intelectual. Em matéria de arte, não se trata de ser realista ou romântico, realista ou formalista (Cf. C3, 130; “L’Énigme”, II, 863-64; *L’Homme révolté*, II, 662-680), muito menos exigir que o artista seja *engagé* ou alienado (*Actuelles I*, “Le témoin de la liberté”, II, 397-406; *L’Homme révolté*, II, 662-680) e menos ainda que os homens sejam necessariamente vítimas ou carrascos (Cf. *Actuelles I*, “Ni victimes ni bourreaux”, II, 331-352). É bem verdade que esta é a melhor maneira para se receber críticas de todos os lados (e Camus, sobretudo após a publicação de *L’Homme révolté* em 1951, conhece bem de perto essa situação), mas o autor de *L’Étranger* afirma que a terra é para o homem *L’Exil et le royaume* e que é preciso perscrutar *L’Envers et l’endroit*, conhecer a estranha claridade que há “Entre oui et non” (II, 23-30) e não se entregar absolutamente nem a Deus ou à Razão: “m’ennuierait beaucoup que l’on me force à choisir absolument entre saint Augustin et Hegel. J’ai l’impression qu’il doit y avoir une vérité supportable entre les deux” (II, 1427-28). Enfim, a epígrafe das *Lettres à un ami allemand* (1943-44), não por acaso assinada por Pascal, sintetiza a posição de Camus: “On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois” (II, 217). Mas possivelmente Camus deva essa regra mais à tragédia grega do que propriamente a Pascal, como veremos no próximo capítulo.

<sup>44</sup> *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, § 2, p. 24 (Os Pensadores).

### 1.3 O avesso e o direito

Em *L'Envers et l'endroit* (1937), sua primeira obra publicada e que apontará, vinte anos depois, como a sua “source” (II, 06), Camus já proclamava com sonoridade nietzschiana que (“il n’y a pas d’amour de vivre sans désespoir de vivre”) (II, 44). Dito de outro modo, para bem amar esta vida é preciso “ne plus rien attendre” (*Noces*, II, 63), é preciso não alimentar esperanças de outra vida, é preciso “prendre conscience de son présent” (II, 63), colocar-se à altura de sua condição.

Esperar é o contrário de viver:

De la boîte de Pandore où grouillaient les maux de l’humanité, les Grecs firent sortir l’espoir après tous les autres, comme le plus terrible de tous. Je ne connais pas de symbole plus émouvant. Car l’espoir, au contraire de ce qu’on croit, équivaut à la résignation. Et vivre, c’est ne pas se résigner (*Noces*, II, 76)<sup>45</sup>.

Há resignação na medida em que o homem, enquanto espera que o seu sentido venha do além, dá as costas ao mundo e deixa ele próprio de tentar dar um sentido para si e para o mundo. Uma vez confrontado com a precariedade de sua condição, o homem encontra na esperança uma possibilidade de evasão do peso da própria existência. A manutenção da lucidez diante da vida exige, portanto, um ato de

<sup>45</sup> Louis Faucon observa com precisão o eco da leitura de Nietzsche nesta passagem, remetendo aos aforismos 38 de *Aurora* e 23 de *O Anticristo*. De fato, Camus retoma a interpretação nietzschiana: “os gregos eram diferentes de nós na avaliação da *esperança*: sentiam-na como cega e pífida. Hesíodo sugere o pior sobre ela em uma fábula, e aliás algo de tão estranho que nenhum intérprete moderno o entendeu — pois vai contra o espírito moderno, que desde o cristianismo aprendeu a acreditar na esperança como uma virtude.” (*Aurora*, af. 38, Os Pensadores).

coragem: “Le grand courage, c’est encore de tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort” (II, 49), para o avesso e o direito, para os limites e as possibilidades que a condição humana comporta<sup>46</sup> | Ou seja, a lucidez de quem quer permanecer do lado de cá, o único *vivido* pelo homem, exige certo heroísmo | Mas, ao mesmo tempo, uma felicidade à altura dos homens não pode estar dissociada da consciência do caráter trágico que se reveste a existência:

[...] qu’est-ce que le bonheur sinon le simple accord entre un être et l’existence qu’il mène? Et quel accord plus légitime peut unir l’homme à la vie sinon la double conscience de son désir de durée et son destin de mort? On y apprend du moins à ne compter sur rien et à considérer le présent comme la seule vérité qui nous soit donnée par “surcroît” (II, 85).

Nesse ponto é preciso cautela. A felicidade não está no fato de se aceitar a morte como uma derrota final necessária e, pela impossibilidade de revanche, se entregar ao presente. Isso seria apenas outra forma de resignação e vimos que, para Camus, “vivre, c’est ne pas se résigner”. É verdade que entre as condições da vida está a morte, mas se trata de um limite e não de uma *determinante*. Estar de acordo com a própria existência não é regular a vida a partir da frustração causada pela consciência da morte, mas não se refutar a viver as contradições que são inerentes à condição humana.

Também não se trata de *consentir* na morte. O “eu” lírico de *Noces* ao ler as

---

<sup>46</sup> “Pour moi, devant ce monde, je ne veux pas mentir ni qu’on me mente. Je veux porter ma lucidité jusqu’au bout et regarder ma fin avec toute la profusion de ma jalousie et de mon horreur. C’est dans la mesure où je me sépare du monde que j’ai peur de la mort, dans la mesure où je m’attache au sort des hommes qui vivent, au lieu de contempler le ciel qui dure. Créer des morts conscientes, c’est diminuer la distance qui nous sépare du monde, et entrer sans joie dans l’accomplissement, conscient des images exaltantes d’un monde à jamais perdu.” (*Noces*, “Le vent à Djémila”, II, 65).

lápides de um cemitério italiano constata que “presque tous, selon les inscriptions, s'étaient résignés à mourir, et sans doute, puisqu'ils acceptaient leurs autres devoirs” (II, 83). A morte é assimilada como um “dever”, quer seja por aquele que a vê como uma porta de acesso à vida eterna, quer seja por quem a vê como um mal necessário. Em ambos os casos, o homem “resolve” a tensão entre vida e morte buscando abrigo no extremo da esperança ou no extremo da desesperança, mas o resultado final é sempre a resignação. Mas o corpo, essa verdade que apodrece, quer viver e gozar e é justa, portanto, a sua revolta diante da morte:

Tout en moi protestait contre une semblable résignation. “Il faut”, disaient les inscriptions. Mais non, et ma révolte avait raison. Cette joie qui allait, indifférent et absorbée comme un pèlerin sur la terre, il me fallait la suivre pas à pas. Et, pour le reste, je disais non. Je disais non de toutes mes forces. Les dalles m'apprenaient que c'était inutile et que la vie est “col sol levante col sol cadente”. Mais aujourd'hui encore, je ne vois pas ce que l'inutilité ôte à ma révolte et je sens bien ce qu'elle lui ajoute (II, 83).

(Quem diz sim à vida, diz não à morte. Mas no sim pleno à vida deve também estar contido o sim à morte, que dela faz parte) Se, de um lado, cabe ao homem, enquanto “animal qui aime le soleil” (II, 64), rebelar-se contra a morte e usar todas as forças de que dispõe para enfrentá-la, de outro, é preciso *aceitá-la* enquanto limite da experiência humana, no lugar de amaldiçoar ou se esquivar da vida por sua causa. “Il faut vouloir vivre et savoir mourir”, como diz Napoleão<sup>47</sup>. Nada fácil essa arte de

<sup>47</sup> Essa frase é anotada com entusiasmo por Camus em seus *Carnets*, está entre “les grands mots de Napoléon” (C2,1942, 30). Em 1954, o raciocínio avança e assume tom pessoal: “Ce n'est pas de mourir qui m'effraie mais de vivre dans la mort. L'anéantissement n'a rien pour effrayer celui qui a beaucoup vécu” (C3, 125). Esse, na verdade, é um tema sempre recorrente em sua obra, presente até mesmo em *Le premier homme*, romance de caráter biográfico no qual trabalhava quando da sua morte em 1960. Entre as diversas anotações em que o tema da morte era então abordado, aparece esta: “Pour finir ma grande supériorité sur les tricheurs est que je n'ai pas peur de mourir. J'ai pour

viver entre o sim e o não:

Mort révoltante. L'histoire des hommes est l'histoire des mythes dont ils ont recouvert cette réalité. Depuis deux siècles la disparition des mythes traditionnels a convulsé l'histoire parce que la mort est devenue sans espérance. Et pourtant il n'y a pas de vérité humaine s'il n'y a pas enfin acceptation de la mort sans espoir. C'est l'acceptation de la limite, sans résignation aveugle, dans une tension de tout l'être qui coïncide avec l'équilibre. (C3, 21, negrito meu)

Essa é a arte adquirida pelo homem maduro, segundo Zaratustra: “el difícil arte de – irse a tiempo”<sup>48</sup>. Há os que morrem antes do tempo e os que, “mortos” em vida, insistem em continuar vivendo. Estes são todos aqueles que, “enfermos y moribundos”, dão as costas à vida, são desprezadores do corpo e das coisas terrenas. Aqueles são os que, abundantes de vida, se deixam matar lentamente pelos discursos dos “predicadores de la muerte”. {Zaratustra dá o exemplo de Jesus, cuja vontade de morrer teria adquirido de seu contato exclusivo com as “lágrimas y la melancolía propia del hebreo”: “¡Ojalá hubiera permanecido en el desierto, y lejos de los buenos y justos! ¡Tal vez habría aprendido a vivir y a amar la tierra – y, además, a reír!”<sup>49</sup>. Zaratustra-Nietzsche, dono de um martelo impiedoso, é levado então a poupar a figura do jovem Jesus e a revelar-se mais um anticristão do que um anticristo: “¡Creedme, hermanos míos! Murió demasiado pronto; ¡él mismo se habría retractado

---

la mort horreur et dégoût. Mais je n'ai pas peur de mourir” (C3, 150). A passagem ilustra de que modo pode ser preservada, no âmbito dos sentimentos, a tensão entre a aceitação e a recusa da morte. Neste caso, não temê-la, que em certo sentido pode ser entendido como sua *aceitação*, não conduz à resignação dos “tricheurs” porque os sentimentos de “horreur et dégoût” preservam do perigo do *consentimento* ao expressarem uma *recusa física* diante da morte.

<sup>48</sup> *Así habló Zaratustra*, Primera Parte, “De la muerte libre”, p. 119 (Alianza Editorial). Quanto a essa dificuldade, Camus tem uma anotação interessante: “ ‘Vivre et mourir devant un miroir’, dit Baudelaire. On ne remarque pas assez ‘et mourir’. Vivre, ils sont tous là. Mais se rendre maître de sa mort, voilà le difficile.”(C2, 17).

de su doctrina si hubiera alcanzado mi edad! ¡Era bastante noble para retractarse!”<sup>50</sup>. De todo modo, Jesus não é o símbolo do homem maduro, pois a vida lhe é apenas ocasião para uma morte redentora: “O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontando para redimir-se dela”<sup>51</sup>. Para Zaratustra, ao contrário, é preciso colocar a morte a serviço da vida, da vida plena e exuberante, e somente o homem maduro sabe transformar todo sim e todo não por ele proferido em afirmação de mais vida:

[Jesus] estaba inmaduro. De manera inmadura ama el joven, y de manera inmadura odia también al hombre y a la tierra. Tiene aún atados y torpes el ánimo y las alas del espíritu.

Pero en el adulto hay más niño que en el joven, y menos melancolía: entiende mejor de muerte y de vida.

Libre para la muerte y libre en la muerte, un santo que dice no cuando ya no es tiempo de decir sí: así es como él entiende de vida y de muerte.

Que vuestro morir no sea una blasfemia contra el hombre y contra la tierra, amigos míos: esto es lo que yo le pido a la miel de vuestra alma.

En vuestro morir deben seguir brillando vuestro espíritu y vuestra virtud, cual luz verpertina en torno a la tierra: de lo contra, se os habrá malogrado el morir.

Así quiero morir yo también, para que vosotros, amigos, améis más la tierra, por amor a mí; y quiero volver a ser tierra, para reposar en aquella que me dio a luz<sup>52</sup>.

A lição de Zaratustra poderia muito bem ser sintetizada por uma quadrinha espanhola anotada por Camus em seus *Carnets*: “Cada vez que considero / Que me tengo de morir / Tiendo la capa en el suelo / Y no me harto de dormir” (C3, 74). O homem maduro não teme o sono que a terra promete, não porque confie em algum

<sup>49</sup> Primera Parte, “De la muerte libre”, p. 120 (Alianza Editorial).

<sup>50</sup> Primera Parte, “De la muerte libre”, p. 120 (Alianza Editorial).

<sup>51</sup> *A vontade de potência*, § 1052, p. 394 (Os Pensadores).

<sup>52</sup> Primera Parte, “De la muerte libre”, p. 120-21 (Alianza Editorial).



tipo de “salvação”, mas porque sabe viver de acordo com as exigências de sua condição. Ele é heroicamente lúcido. A terra é o sagrado campo de suas batalhas e onde deseja repousar triunfantemente. Sabe ele que “l’anéantissement n’a rien pour effrayer celui qui a beaucoup vécu” (C3, 125) e, assim sendo, sente-se “en règle avec la mort, donc invulnérable” (C3, 70). Dessa forma, a vida cresce nele e mesmo a sua morte será uma benção sobre ela, porque será uma morte soberana, uma *morte feliz*.

## 1.4 A morte feliz

Contemporaneamente a estes seus dois livros de ensaios, *Noces* e *L'Envers et l'endroit*, Camus redigiu um romance, cujo tema-título é *La mort heureuse*. Um dos seus episódios centrais é o assassinato do rico Roland Zagreus pelo protagonista da história, Patrice Mersault. Na verdade, trata-se de um latrocínio, estimulado pelo próprio Zagreus, que instiga o jovem e pobre Mersault a buscar, como ele, a felicidade a qualquer preço: “L'exigence du bonheur étant ce qu'il y a de plus noble au cœur de l'homme, tout se justifie par elle, même les mauvaises actions. Un cœur pur y suffit”<sup>53</sup>. Um coração puro é o que Zagreus adivinhara em Mersault quando este, em tom confidencial, lhe havia dito: “Avant j'étais trop jeune. Je me mettais au milieu. Aujourd'hui, dit-il, j'ai compris qu'agir et aimer et souffrir c'est vivre en effet, mais c'est vivre dans la mesure où l'on est transparent et accepte son destin, comme le reflet unique d'un arc-en-ciel de joies et de passions qui est le même pour tous”<sup>54</sup>. Então Zagreus, que mesmo após perder as pernas, “avait gardé son amour et sa passion désordonnée de vivre” e “employait son temps à ne pas salir la vie par des baisers d'infirmes mais à protester seulement de son amour pour elle”<sup>55</sup>, reconhece em Mersault alguém que, como ele, diz sim à vida sem reservas. Sentindo-se identificado com Mersault, confessa-lhe que, para obter a sua fortuna, havia trapaceado e não teria recuado diante de nada para atingir os seus objetivos. Além disso, também mostra-lhe o cofre onde estava a sua fortuna, bem como um revólver e uma carta, assinada e sem

<sup>53</sup> *La mort heureuse*, Parte I, Cap. 4, nota 18, p. 217. Este texto integra o *Cahiers Albert Camus 1*, com introdução e notas de Jean Sarocchi (Paris: NRF/Gallimard, 1995).

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 73-4.

data, que atestava o seu suicídio jamais consumado<sup>56</sup>. Enfim, Zagreus propicia e indica os meios para um crime perfeito e sem remorsos. E assim será.

Mas, dessa forma, Zagreus não estaria indiretamente se suicidando e, portanto, negando a vida, esquivando-se dela? Na carta-testamento, Zagreus tenta se explicar: “Je ne supprime qu’une moitié d’homme. On voudra bien ne pas m’en tenir rigueur”<sup>57</sup>. A mutilação do corpo tornava-o apenas meio-homem, não havia o que lamentar, pois já não lhe era possível a vida no sentido amplo e vigoroso da palavra: sentia-se um morto-vivo e, por respeito à vida, não podia ser condescendente consigo, eis a sua justificativa. Mas isso não explica tudo, porque afinal de contas ele optou por outro expediente que o suicídio puro e simples. Talvez a melhor justificativa esteja em seu algoz.

Mersault é descrito fisicamente como possuidor de “un corps étrangement jeune et vigoureux, capable de porter son propriétaire aux extrémités de la joie physique”<sup>58</sup>. Zagreus, após o sim à vida manifestado por Mersault, faz uma curiosa observação onde vincula a simpatia que nutre por ele com o seu corpo: “Je vous aime beaucoup, Mersault. A cause de votre corps d’ailleurs. C’est lui qui vous a appris tout ça”<sup>59</sup>. Esse comentário pode ser melhor entendido se for aproximado de duas afirmações, aparentemente despreziosas, feitas anteriormente por Zagreus e nas quais ele revela a importância que confere ao corpo: “Un corps a toujours l’idéal qu’il mérite” e “connaître les limites de son corps, c’est ça la vraie psychologie”<sup>60</sup>. Parece

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, nota 18, p. 218.

<sup>56</sup> *Ibid.*, Parte I, Cap. 4, p. 77.

<sup>57</sup> *Ibid.*, Parte I, Cap. 1, p. 27.

<sup>58</sup> *Ibid.*, Parte I, Cap. 2, p. 35.

<sup>59</sup> *Ibid.*, Parte I, Cap. 4, p. 74.

<sup>60</sup> *Ibid.*, Parte I, Cap. 4, p. 71-2.

que estamos diante daquela “psicologia” nietzschiana em que o corpo determina o que um homem pensa e quer. É Zaratustra que recusa a distinção entre corpo e alma e propõe o corpo como a “grande razão” e o espírito, a “pequena razão”:

“Cuerpo soy yo y alma” — así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna outra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu grand razón.

[...]

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámase sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo<sup>61</sup>.

Ainda que ambos afirmem a vida, entre Mersault e Zagreus há uma diferença fundamental: o corpo. Zagreus não ignora o exíguo limite que seu corpo lhe impõe e, tendo gozado outrora de um corpo são, recusava-se agora a “vivre d’une vie diminuée”<sup>62</sup>. Por isso, mal tocara na fortuna que conquistara antes de seu acidente. Sabia que devia dizer sim à vida, mas *ativamente*, com o seu corpo e não por enternecimento consigo mesmo. O dilema de Zagreus está na sua plena consciência de que a vida que ainda ardia naquele “tronc” era humilhada junto com ele. Compreende-se o seu drama quando o narrador explica o fato dele tomar apenas um gole de chá e abandonar a xícara cheia: “Il buvait très peu, ne voulant uriner qu’une fois par jour. A force de volonté, il arrivait presque toujours à réduire la charge

<sup>61</sup> *Así habló Zaratustra*, Primera Parte, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 64-65 (Alianza Editorial).

<sup>62</sup> *La mort heureuse*, Parte I, Cap. 4, p. 77.

d'humiliations que lui apportait chaque journée"<sup>63</sup>. Sempre lúcido ("Lorsqu'il sentit le canon du revolver sur sa tempe droite, il ne détourna pas les yeux")<sup>64</sup>, não querendo se evadir do mundo através do suicídio ou da esperança em outra vida mas incapaz fisicamente para viver esta, Zagreus procura fazer da sua morte um meio de potencializar a vida de Mersault, cujo corpo saberia dignificar plenamente a Vida. Dessa forma, Mersault torna-se, através do crime, legítimo herdeiro de sua vontade de vida. Numa palavra, Zagreus se faz ponte para a plenitude de Mersault e assim, diluído no fluxo da vida potente deste, continua a afirmar a própria Vida. Mersault é o seu *surhomme*, o portador de sua "mais alta esperança", como diz Zaratustra. Aliás, Zagreus parece transpor para si um dos muitos conselhos do mensageiro do Além-dohomem e do Eterno Retorno:

[...] Quien tiene una meta y un heredero quiere la muerte en el momento justo para la meta y para el heredero.

Y por respeto a la meta y al heredero ya no colgará coronas marchitas en el santuario de la vida.

En verdad, yo no quiero parecerme a los cordeleros: estiran sus cuerdas y, al hacerlo, van siempre hacia atrás.

Más de uno se vuelve demasiado viejo incluso para sus verdades y sus victorias; una boca desdentada no tiene ya derecho a todas las verdades.

Y todo el que quiere tener fama tiene que despedirse a tiempo del honor y ejercer el difícil arte de – irse a tiempo<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> *Ibid.*, Parte I, Cap. 4, p. 72.

<sup>64</sup> *Ibid.*, Parte I, Cap. 1, p. 28. Lucidez essa que, ao mesmo tempo, o impedia de ele mesmo pôr fim a sua vida: "Les jours où il sentait trop la tragédie qui l'avait privé de sa vie, il posait devant lui cette lettre, qu'il n'avait pas datée, et qui faisait part de son désir de mourir. Puis il posait l'arme sur la table, approchait le revolver et y plaquait son front, y roulait ses tempes, apaisait sur le froid du fer la fièvre de ses joues. [...] A sentir ainsi qu'il lui suffirait de dater sa lettre et de tirer, à éprouver l'absurde facilité de la mort, son imagination était assez vive pour lui représenter dans toute son horreur ce que signifiait la négation de la vie pour lui, et il emportait dans son demi-sommeil tout son désir de brûler encore dans la dignité et le silence. Puis, se réveillant tout à fait, la bouche pleine d'une salive déjà amère, il lèchait le canon de l'arme, y introduisait sa langue et râlait enfin d'un bonheur impossible" (Parte I, Cap. 4, p. 78).

<sup>65</sup> *Así habló Zaratustra*, Primera Parte, "De la muerte libre", p. 118 (Alianza Editorial).

¶ Além disso, como não associar Zagreus a Dioniso? Sabe-se que Zagreus é justamente um dos nomes de Dioniso. Segundo um mito, Dioniso-Zagreus, espedaçado pelos Titãs, teria feito nascer do próprio coração o Dioniso tebano da lenda popular<sup>66</sup>. A analogia é muito sugestiva, se lembrarmos que o personagem de *A morte feliz* é mutilado, quer a todo custo afirmar a vida e a sua morte liberta Mersault da miséria, fazendo com que ele renasça para uma vida mais potente. ¶ Mersault passaria então a ser uma máscara de Zagreus, ou melhor, da sua vontade de vida. É o que se confirma ao final do romance quando, perto de sua própria morte, Mersault “se prenait d’un amour violent et fraternel pour cet homme dont il s’était senti si loin et il comprenait qu’à le tuer il avait consommé avec lui des noces qui les liaient à tout jamais”<sup>67</sup>.

Mas a morte de Zagreus não se poderia chamar ainda de uma *morte feliz*. Perto da sua própria morte, Mersault nutre a certeza de “maintenir sa conscience jusqu’au bout et de mourir les yeux ouverts”, tal como Zagreus o fizera, mas com uma diferença: não choraria<sup>68</sup>. Porém, Mersault sabia que aquela “c’était la dernière faiblesse d’un homme qui n’avait pas eu de part à sa vie” e ele “ne craignait pas cette faiblesse”, pois também sabia que “son corps l’avait fidèlement servi et l’avait ouvert au monde”<sup>69</sup>. Enfim, se a lucidez até a morte e a vontade de afirmar a vida aproximam tanto os dois personagens, por outro lado, o corpo apresenta-se recorrentemente

---

<sup>66</sup> Jean Sarrochi também faz essa conjectura na edição de *La Mort heureuse* por ele preparada para a Gallimard. Ver nota 3 do capítulo 1 da Parte I (p. 206). No § 10 de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche retoma este mito de Zagreus para mostrar como a individuação (dilaceramento do deus) é a causa do sofrimento e que a promessa, em cada tragédia encenada, do eterno renascimento de Dioniso é “como a alegre esperança de que o exílio da individuação possa ser rompido, como o presentimento de uma unidade restaurada” (p. 10, Os Pensadores).

<sup>67</sup> *La mort heureuse*, Parte II, Cap. 5, p. 201.

<sup>68</sup> *Ibid.*, Parte II, Cap. 5, p. 202.

<sup>69</sup> *Ibid.*, Parte II, Cap. 5, p. 202.

como complemento necessário à vida feliz e, conseqüentemente, à morte feliz. *A morte feliz* caberá a Mersault, ele poderá completar o que Zagreus começara. É assim que, às vésperas da morte, Mersault, aturdido por várias imagens, preserva apenas a do rosto de Zagreus, reconhece a “fraternité sanglante” que os une, sua lucidez confunde-se com a dele, enfim, mistura-se a ele (“Et comme alors pour Zagreus...”) e começa o balanço de sua vida — um balanço que é *como se fosse* o da sua vítima após ter vivido com o corpo dele, Mersault —, oferecendo a suma da *morte feliz*:

La nuit commença. Des images venaient. De grands animaux fantastiques qui hochaient la tête au-dessus de paysages désertiques. Mersault les écarta doucement au fond de sa fièvre. Il laissait venir seulement le visage de Zagreus dans sa fraternité sanglante. Celui qui avait donné la mort allait mourir. Et comme alors pour Zagreus, le regard lucide qu’il tenait sur sa vie était celui d’un homme. Jusqu’ici il avait vécu. Maintenant on pourrait parler de sa vie. De ce grand élan ravageur qui l’avait emporté en avant, de la poésie fugitive et créatrice de la vie, rien ne restait plus maintenant que la vérité sans rides qui est le contraire de la poésie. De tous les hommes qu’il avait portés en lui comme chacun au commencement de cette vie, de ces êtres divers qui mêlaient leurs racines sans se confondre, il savait maintenant lequel il avait été: et ce choix que dans l’homme crée le destin il l’avait fait dans sa conscience et le courage. Là était tout son bonheur de vivre et de mourir. Cette mort qu’il avait regardée avec l’affolement d’une bête, il comprenait qu’en avoir peur signifiait avoir peur de la vie. La peur de mourir justifiait un attachement sans bornes à ce qui est vivant dans l’homme. Et tous ceux qui n’avaient pas fait les gestes décisifs pour élever leur vie, tous ceux qui craignaient et exaltaient l’impuissance, tous ceux-là avaient peur de la mort, à cause de la sanction qu’elle apportait à une vie où ils n’avaient pas été mêlés. Ils n’avaient pas assez vécu, n’ayant jamais vécu. Et la mort était comme un geste privant à jamais d’eau le voyageur ayant cherché vainement à calmer sa soif. Mais pour les autres, elle était le geste fatal et tendre qui efface et qui nie, souriant à la reconnaissance comme à la révolte<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> *Ibid.*, Parte II, Cap. 5, p. 199-200.

Ao fim, reencontramos as lições de Zaratustra sobre a “muerte libre”. Entre as condições para uma morte feliz, está, antes de tudo, a fidelidade à terra. É preciso dizer sim à vida, afirmá-la na íntegra, não somente através de palavras, mas sobretudo através de uma existência exuberante. O homem maduro, o homem feliz, dignifica a vida através de gestos que a glorifiquem, tanto no que ela tem de terrível quanto de maravilhoso. Sabe ele participar da vida, sem recusar o peso da existência, sem dela se esquivar. Aliás, é assim que conquista a pureza de seu coração, através da aceitação profunda e ativa do mundo tal como ele é. Leal à vida, Mersault não temia a morte, “car lui avait rempli son rôle, avait parfait l’unique devoir de l’homme qui est seulement d’être heureux”<sup>71</sup>. Desse modo, a morte não é um ponto final numa história de renúncia, mas numa história de coragem, repleta de conquistas e derrotas, de incertezas e perigos fatais, numa história de *vida*, feliz porque afirmada. Na verdade, ponto de exclamação é a morte do homem feliz, “cual luz vespertina en torno a la tierra”<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, Parte II, Cap. 5, p. 202.

<sup>72</sup> *Asi habló Zaratustra*, Primera parte, “De la muerte libre”, p. 121 (Alianza Editorial).



## **CAPÍTULO 2**

### **QUASE NÃO**

## 2.1 A lição trágica: *ne rien nier ni exclure*

No conjunto da obra de Camus, o teatro desempenha um papel importante: é através da ação dramática que as questões da existência podem vir à tona na sua complexidade de carne e espírito<sup>73</sup>. O teatro se apresenta para ele como “une histoire de grandeur raconté par des corps” (I, 1718), o que o torna “le plus haut des genres littéraires et en tout cas le plus universel” (I, 1726). Se o ensaio explica e o romance e o conto descrevem, o teatro *vivencia* as contradições que o homem experimenta em seu confronto lúcido com o mundo. Por isso, a tragédia, com seus heróis dilacerados entre o divino e o profano, entre a ordem e a *hybris* (desmedida), entre *ser ou não ser*, é mais do que um gênero dramático para Camus, é a fonte de uma verdade que o homem de qualquer época não pode ignorar: (entre mundo e homem há uma tensão que, quando negada ou rompida, arrasta seu infrator para o sofrimento e a dor. Mas aqui, para melhor compreender o teor dessa “verdade”, cabe precisar o que Camus entende por tragédia.

Em uma conferência pronunciada em Atenas, Camus deixou indicada a sua concepção de tragédia<sup>74</sup>. Para ele, diferentemente do drama ou do melodrama, onde

<sup>73</sup> Em junho de 1959, Camus se queixa do descaso para com o seu teatro: “Je sais qu’on considère ce secteur de mon activité comme mineur et regrettable. Ce n’est pas mon opinion. Je m’exprime là autant qu’ailleurs. Mais peut-être ne suis-je pas bon juge de moi-même...” (I, 1689).

<sup>74</sup> É de 1955 esta conferência “Sur l’avenir de la tragédie”. Aqui Camus constata que “la tragédie naissse en Occident chaque fois que le pendule de la civilisation se trouve à égale distance d’une société sacrée et d’une société bâtie autour de l’homme” (I, 1708) e que, na Antiguidade e no Renascimento, à medida que o indivíduo se afirma cada vez mais, “l’équilibre est détruit peu à peu et l’esprit tragique se tait enfin” (I, 1708). Para ele, “Euripide déséquilibrera [...] la balance tragique dans le sens de l’individu et de la psychologie” (I, 1707), anunciando assim “le drame individualiste, c’est-à-dire la décadence de la tragédie” (I, 1707). Da mesma forma, no Renascimento, “Corneille fait triompher la morale de l’individu et, par sa perfection même, annonce la fin d’un genre” (I,

as forças que atuam são claramente definidas como boas ou más, “les forces qui s’affrontent dans la tragédie sont également légitimes, également armées en raison” (I,1705), ou seja, “chaque force est en même temps bonne et mauvaise” (I,1705):

Antigone a raison, mais Créon n’a pas tort. De même Prométhée est à la fois juste et injuste et Zeus qui l’opprime sans pitié est aussi dans son droit. La formule du mélodrame serait en somme: “Un seul est juste et justifiable” et la formule tragique par excellence: “Tous sont justifiables, personne n’est juste.” C’est pourquoi le chœur des tragédies antiques donne principalement des conseils de prudence. Car il sait que sur une certaine limite tout le monde a raison et que celui qui, par aveuglement ou passion, ignore cette limite, court à la catastrophe pour faire triompher un droit qu’il croit être le seul à avoir. Le thème constant de la tragédie antique est ainsi la limite qu’il ne faut pas dépasser. De part et d’autre de cette limite se rencontrent des forces également légitimes dans un affrontement vibrant et ininterrompu. Se tromper sur cette limite, vouloir rompre cet équilibre, c’est s’abîmer (I,1705).

O homem, de um lado, e a ordem, quer seja divina, natural ou social, de outro, são as forças “également légitimes” que entram em conflito na tragédia. O homem, mesmo frágil diante da ordem na qual está inserido, quer, por ignorância ou arrogância, ampliar o âmbito da sua ação e com isso fere os limites que lhe são impostos pela ordem. Assim, o sofrimento do herói trágico aponta para uma transgressão, para um limite que não foi observado. O crime por ele cometido não é contra este ou aquele, é antes de tudo um crime contra a ordem e, portanto, “ce qui

---

1707). Como se vê, as considerações de Camus sobre a tragédia são bastante devedoras daquelas que Nietzsche apresenta em *O nascimento da tragédia*. O próprio conferencista irá indicar esse débito: “Lorsque Nietzsche accuse Socrate d’être le fossoyeur de la tragédie antique, il a raison dans une certaine mesure. Dans la mesure exacte où Descartes a marqué la fin du mouvement tragique né de la Renaissance” (I, 1708). Além disso, Camus também sinaliza para um renascimento do espírito trágico, na medida em que a crença exarcebada no individualismo dá sinais de falência e torna novamente o homem “partagé entre l’espoir absolu et le doute définitif”: “L’homme d’aujourd’hui qui crie sa révolte en sachant que cette révolte a des limites, qui exige liberté et subit la nécessité, cet homme contradictoire, déchiré, désormais conscient de l’ambiguïté de l’homme et de son histoire, cet homme est l’homme tragique par excellence” (I, 1709).

est puni, ce n'est pas le crime lui-même, mais l'aveuglement du héros qui a nié l'équilibre et la tension" (I, 1707). Por outro lado, ele com esse gesto afirma a si mesmo e oferece oportunidade para que a ordem também se afirme através da sua punição. Se a lição primeira da tragédia é que o equilíbrio e a tensão devem ser observados, outra lição não menos instrutiva é que (toda conquista humana é dolorosa.)

(Esta é a lição de Prometeu: a revolta será punida, é certo, mas mais certo ainda é que se o homem deseja conquistar a si mesmo é preciso que ele esteja disposto a pagar o preço.)

On a pu écrire ainsi que la tragédie balance entre les pôles d'un nihilisme extrême et d'un espoir illimité. Rien n'est plus vrai, selon moi. Le héros nie l'ordre qui le frappe et l'ordre divin frappe parce qu'il est nié. Tous deux affirment ainsi leur existence réciproque dans l'instant même où elle est contestée. Le chœur en tire la leçon, à savoir qu'il y a un ordre, que cet ordre peut être douloureux, mais qu'il est pire encore de ne pas reconnaître qu'il existe. La scule purification revient à ne rien nier ni exclure, à accepter donc le mystère de l'existence, la limite de l'homme, et cet ordre enfin où l'on sait sans savoir. "Tout est bien", dit alors Œdipe et ses yeux sont crevés. Il sait désormais, sans jamais plus voir, sa nuit est une lumière, et sur cette face aux yeux morts resplendit la plus haute leçon de l'univers tragique (I, 1707-708, negrito meu).

É preciso não confundir o "tout est bien" edipeano com resignação. (Trata-se de uma afirmação superior, de um sim tanto à transgressão quanto à punição sofrida,) pois a primeira foi ocasião para a revelação que estava contida na segunda: o homem que melhor se ajusta à ordem é aquele que a transgrediu. *Páthei máthos* (no sofrimento o conhecimento), diz o grego (A ordem não se curva diante do humano, mas o homem não deve se curvar diante da ordem. É no equilíbrio tenso que o homem encontra a sua melhor paz: a paz do herói que muito viveu e sofreu, que

conheceu a glória e a humilhação e que agora sabe dizer sim a tudo que o levou a experimentar e conhecer a sua condição de homem. Sim, para Camus, é “cette admirable volonté de ne rien séparer ni exclure qui a toujours réconcilié et réconciliara encore le cœur douloureux des hommes et les printemps du monde” (II, 844, negrito meu)<sup>75</sup>. Esta será a sua fórmula para a conquista da grandeza no homem.

→ É este sim pronunciado por Édipo e implícito nos lábios de Prometeu que Camus não cessa de plasmar em sua obra. *A morte feliz* é de quem diz e faz *sim*; *L'Étranger* encontra a sua felicidade quando diz sim a “la tendre indifférence du monde”(I, 1211); o homem absurdo, Sísifo moderno, não se suicida, ele diz sim ao seu “rochedo” para melhor afirmar a si mesmo, eis a sua felicidade toda humana<sup>76</sup>. Homem de teatro, que encenou, dirigiu e escreveu, Camus encontra expressa na tragédia uma sabedoria que, para ele, permanece soterrada pelo individualismo e o otimismo modernos: o reconhecimento do absurdo da existência, a necessidade da revolta lúcida dos homens diante da sua condição e, por fim, a “admirable volonté de ne rien séparer ni exclure”. Dessa forma, Camus assumirá um pessimismo de linhagem trágica, pessimismo este que fará de Nietzsche um dos seus “parents spirituels” (II, 1342), mas que também marcará as suas diferenças com ele.

<sup>75</sup> Passagem extraída do ensaio “Prométhée aux enfers” (1946), incluído em *L'Été*. Nesse ensaio, Camus faz uma releitura do mito de Prometeu à luz das contradições da modernidade: “Que signifie Prométhée pour l’homme d’aujourd’hui? On pourrait dire sans doute que ce révolté dressé contre les dieux est le modèle de l’homme contemporain et que cette protestation élevée, il y a des milliers d’années, dans les déserts de la Scythie, s’achève aujourd’hui dans une convulsion historique qui n’a pas son égale. Mais, en même temps, quelque chose nous dit que ce persécuté continue de l’être parmi nous et que nous sommes encore sourds au grand cri de la révolte humaine dont il donne le signal solitaire.”(II, 841).

<sup>76</sup> “Il faut imaginer Sisyphe heureux”, é a frase final do ensaio sobre o absurdo *Le mythe de Sisyphe* (II, 198).

## 2.2 Calígula, sombra de Zaratustra

Je vis, je tue, j'exerce le pouvoir délirant  
du destructeur, auprès de quoi celui du  
créateur paraît une singerie.

*Caligula*

Nada mais vive, que eu ame – como  
haveria ainda de amar a mim próprio?

A “Sombra” de Zaratustra

Primeira peça de teatro escrita por Camus, *Caligula* data de 1938, mas foi encenada pela primeira vez em 1945 e continuou a receber alterações no seu texto até 1958<sup>77</sup>. É, portanto, uma obra que mereceu a atenção de seu autor durante toda a sua vida produtiva e, conseqüentemente, em maior ou menor medida, traz impressa as variações conceituais por ele vividas. *Caligula* é, ao lado de *Le Malentendu* (1943), a expressão dramática do absurdo<sup>78</sup>. Camus amalgamará o personagem histórico com as suas preocupações filosóficas de então, compondo o que ele chama de uma “tragédie de l'intelligence” (I, 1730). Mas o absurdo não é o único tema abordado em *Caligula*. (Na verdade, a descoberta do caráter absurdo da existência é o ponto de partida do drama do herói. O tema principal da peça são as conseqüências que daí são por ele extraídas.)

A morte de Drusilla, a irmã-amante, é ocasião para Calígula constatar “une

<sup>77</sup> Cf. I, 1735-44.

<sup>78</sup> Na “Prière d'insérer” da primeira edição de *Caligula*, conjunta com *Le Malentendu*, Camus, que não assina o texto, informa: “Avec *le Malentendu* et *Caligula*, Albert Camus fait appel à la technique du théâtre pour préciser une pensée dont *l'Étranger* et *le Mythe de Sisyphe* — sous les aspects du roman et de l'essai — avaient marqué les points de départ”. Mas, em seguida, faz a seguinte ressalva: “Est-ce à dire que l'on doive considérer le théâtre d'Albert Camus comme un ‘théâtre philosophique’ ? Non — si l'on veut continuer à désigner ainsi cette forme périmée de l'art dramatique où l'action s'alanguissait sous le poids des théories. Rien n'est moins ‘pièce à thèse’ que *le Malentendu*, qui, se plaçant seulement sur le plan tragique, répugne à tout théorie. Rien n'est plus ‘dramatique’ que *Caligula*, qui semble n'emprunter ses prestiges qu'à l'histoire.” (I, 1944, 1744-45).

vérité toute simple et toute claire, un peu bête, mais difficile à découvrir et lourde à porter”: “Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux” (I,16). De imediato, a sua atitude é de revolta: “Les choses, telles qu’elles sont, ne me semblent pas satisfaisantes” (I,15). A sua revolta transforma-se em uma paixão pelo impossível: “Ce monde, tel qu’il est fait, n’est pas supportable. J’ai donc besoin de la lune, ou du bonheur, ou de l’immortalité, de quelque chose qui soit dément peut-être, mais qui ne soit pas de ce monde” (I, 15). [A partir de então, Calígula inicia a sua busca pelo impossível, servindo-se do seu poder para isso. Mas o que o move não é um capricho megalomaniaco e sim uma grande exigência diante desta dura verdade recém-descoberta:

#### Hélicon

Allons, Caius, c’est une vérité dont on s’arrange très bien. Regarde autour de toi. Ce n’est pas cela qui les empêche de déjeuner.

#### Calígula (*avec un éclat soudain*)

**Alors, c’est que tout, autour de moi, est mensonge, et moi, je veux qu’on vive dans la vérité! Et justement, j’ai les moyens de les faire vivre dans la vérité. Car je sais ce qui leur manque, Hélicon. Ils sont privés de la connaissance et il leur manque un professeur qui sache ce dont il parle (I, 16, negrito meu).**

{“Vivre dans la vérité” é, para Calígula, viver consciente do absurdo da existência e, ao mesmo tempo, revoltado diante desta verdade através da busca incessante pelo impossível} Se não há um sentido último no mundo que o torne suportável, os homens não devem mascarar esta dura verdade através de deus, da moral ou da solidariedade: é preciso seguir este raciocínio até o fim. Aliás, “c’est

parce qu'on ne le tient jamais jusqu'au bout que rien n'est obtenu" (I, 16).

A primeira consequência extraída por Calígula é a total equivalência dos fenômenos e das ações: "Tout est sur le même pied: la grandeur de Rome et tes crises d'arthritisme" (I, 21). Como bem e mal não têm mais lugar num mundo privado de sentido, Calígula então começa a pôr em prática uma lógica cruel: manda matar aquele que afirma ser capaz de dar a sua vida pelo imperador (I, 92-93); faz o povo passar miséria para demonstrar o quanto a vontade dele, Calígula, é livre (I, 46); dispõe da vida de todos já que todos estão sujeitos a ele (I, 46-7) (Em suma, Calígula exerce, através de seu poder, uma liberdade sem limites para assim tornar possível situações que até então eram tidas como impossíveis). Compreende ele agora a utilidade do poder: "Il donne ses chances à l'impossible" (I, 24).

Calígula, na sua busca alucinada pelo impossível, faz-se potência irresistível, amplia o seu poder até lhe oferecer feições divinas. Deus feito carne, ele se oferecerá em espetáculo para que os homens contemplem a verdade do seu poder:

*Hélicon (récitant sur le ton de la parade)*

Approchez! Approchez! (*Cymbales.*) Une fois de plus, les dieux sont descendus sur la terre. Caius, César et dieu, surnommé Caligula, leur a prêté sa forme tout humaine. Approchez, grossiers mortels, le miracle sacré s'opère devant vos yeux. Par une faveur particulière au règne béni de Caligula, les secrets divins sont offerts à tous les yeux (I, 61).

Calígula, com sua liderança sem limites, seculariza a potência divina e sua vontade é tornada fatalidade, destino:



## Hélicon

Une reconstitution impressionnante de vérité, une réalisation sans précédent. Les décors majestueux de la puissance divine ramenés sur terre, une attraction sensationnelle et démesurée, la foudre (*les esclaves allument des feux grégois*), le tonnerre (*on roule un tonneau plein de cailloux*), le destin lui-même dans sa marche triomphale. Approchez et contemplez! (I, 62)

A cada encenação, Calígula encarna uma divindade diferente e obriga os “Patriciens” a adorá-lo prosternados. Uma prece, repetida em coro, dessa vez é dirigida a Calígula-Vénus. Assim, o imperador-professor coloca nas suas bocas aquela verdade “lourde à porter”: “Instruis-nous de la vérité de ce monde qui est de n’en point avoir... Et accorde-nous la force de vivre à la hauteur de cette vérité sans égale...” (I, 63). Em seguida, descreve a si mesmo e faz com que peçam o seu próprio aniquilamento:

“Comble-nous de tes dons, répands sur nos visages ton impartiale cruauté, ta haine tout objective; ouvre au-dessus de nos yeux tes mains pleines de fleurs et de meurtres.”

“Accueille tes enfants égarés. Reçois-les dans l’asile dénudé de ton amour indifférent et douloureux. Donne-nous tes passions sans objet, tes douleurs privées de raison et tes joies sans avenir...”

“Toi, si vide et si brûlante, inhumaine, mais si terrestre, enivre-nous du vin de ton équivalence et rassasie-nous pour toujours dans ton cœur noir et salé” (I, 64).

A resposta da “divindade”, neste caso, é cinicamente *in loco*: “Accordé, mes enfants, vos vœux seront exaucés” (I, 64). A potência abençoa a exaltação da submissão feita pelos que a ela estão submetidos: o poder torna-se sagrado.

Na verdade, o raciocínio que sustenta a investida de Calígula contra os deuses não é diferente daquele que autoriza o assassinato dos que estão a sua volta. “Se nada

é verdadeiro, tudo é permitido”, conclui o imperador, inclusive tornar-se um deus — é só uma questão de poder. Assim, no mesmo movimento, deuses e homens são negados indistintamente: os deuses porque são mentiras e os homens porque são verdades insuportáveis (“ Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux”)<sup>79</sup>.

Ao ser acusado de blasfêmia pelo jovem poeta Scipion, Calígula avança no seu raciocínio e explicita como a crueldade praticada contra os homens diviniza o seu poder:

Calígula

Tu crois donc aux dieux, Scipion?

Scipion

Non.

Calígula

Alors, je ne comprends pas: pourquoi es-tu si prompt à dépister les blasphèmes?

Scipion

Je puis nier une chose sans me croire obligé de la salir ou de retirer aux autres le droit d’y croire.

Calígula

Mais c’est de la modestie, cela, de la vraie modestie! Oh! cher Scipion, que je suis content pour toi. Et envieux, tu sais. Car c’est le seul sentiment que je n’éprouverai peut-être jamais.

Scipion

Ce n’est pas moi que tu jalouses, ce sont les dieux eux-mêmes.

Calígula

Si tu le veux bien, cela restera comme le grand secret de mon règne. Tout ce qu’on peut me reprocher aujourd’hui, c’est d’avoir fait encore un petit progrès sur la voie de la puissance et de la liberté. Pour un homme qui aime le pouvoir, la rivalité des dieux a quelque chose d’agaçant. J’ai supprimé cela. J’ai prouvé à ces dieux illusoires qu’un homme, s’il en a la volonté, peut exercer, sans apprentissage, leur métier ridicule.

<sup>79</sup> Em outra passagem, Calígula confessa: “Quand je ne tue pas, je me sens seul. Les vivants ne suffisent pas à peupler l’univers et à chasser l’ennui. Quand vous êtes tous là, vous me faites sentir un vide sans mesure où je ne peux regarder. Je ne suis bien qui parmi mes morts” (I, 102).

Scipion

C'est cela le blasphème, Caius.

Caligula

Non, Scipion, c'est de la clairvoyance. J'ai simplement compris qu'il n'y a qu'une façon de s'égaliser aux dieux: il suffit d'être aussi cruel qu'eux. (I, 66-67, *negritos meus*)

Com isso, Calígula, na sua pessoa, a um só tempo, seculariza a divindade e diviniza a potência. Se a condição humana é miserável, o imperador romano se antecipa aos deuses e ele mesmo exerce esta “impartiale cruauté”, ele mesmo oferece estas “douleurs privées de raison” que a prece rogava. Ele se faz *fatum*: “On ne comprend pas le destin et c'est pourquoi je me suis fait destin. J'ai pris le visage bête et incompréhensible des dieux” (I, 69). Diante da fatalidade que espreita os homens e do sentimento de revolta que isto desperta, Calígula destrona o deuses assassinos, mas se cobre com o sangue das mesmas vítimas.

Mas é preciso evitar conclusões precipitadas. O que faz a grandeza desse personagem de Camus é a sua ambigüidade. (Antes da morte de Drusilla, o jovem imperador é apresentado como “idéaliste” e dotado de um “bon petit cœur” (I, 18) e é descrito nestes termos pelo amigo poeta, Scipion: “Il me disait que la vie n'est pas facile, mais qu'il y avait la religion, l'art, l'amour qu'on nous porte. Il répétait souvent que faire souffrir était la seule façon de se tromper. Il voulait être un homme juste” (I, 19). O que acontecera, então? O absurdo da existência por ele experimentado através da morte da amada destrói a sua crença nos valores e detona uma disposição de viver este absurdo até as últimas conseqüências. Calígula torna-se niilista. Mas se nele o idealismo dá lugar ao niilismo, algo de inocente pureza permanecerá no seu agir. Pode-se mesmo dizer que a potência destruidora que ele representa é revestida de

certa inocência. Não é rancor, mas uma paixão desmedida pela vida que faz com que ele negue o que *é* em nome do *impossível*: “je sais trop la force de ma passion pour la vie, elle ne se satisfera pas de la nature” (I, 58).

Essa paixão e a “clairvoyance” diante da vida aproximam Calígula do jovem poeta Scipion. Na verdade, eles são apresentados como facetas de uma mesma moeda. Scipion, que teve o seu pai assassinado por Calígula, recusa-se a participar de um *complot* para matá-lo, porque “la même flamme nous brûle le cœur” (I, 83) e, além disso, reconhece: “je souffre de ce qu’il souffre. Mon malheur est de tout comprendre” (I, 83). O próprio Calígula observa que esta afinidade se dá “peut-être parce que nous aimons les mêmes vérités” (I, 58). Mas, para o imperador, o certo é que uma mesma pureza os une: “Tu es pur dans le bien, comme je suis pur dans le mal” (I, 58). Para Calígula, não há nisso nenhuma contradição, porque “chacun gagne sa pureté comme il peut” (I, 102) e ele ganha a sua “poursuivant l’essentiel” (I, 102).

Se ao se perseguir “l’essentiel”, homens são mortos, isto também não é em vão. Algo decisivo poderá ser conquistado, uma pedra de toque capaz de transformar os homens e o seu destino, crê Calígula. Sim, ainda que o imperador romano, através de sua lógica assassina, negue os homens junto com os valores que eles pregam, ele, porém, tem em vista também a sua salvação. Calígula, o Salvador:

Cæsonia

Il y a le bon et le mauvais, ce qui est grand et ce qui est bas, le juste et l’injuste. Je te jure que tout cela ne changera pas.

Caligula

Ma volonté est de le charger. Je ferai à ce siècle le don de l’égalité. Et lorsque tout sera aplani, l’impossible enfin sur la terre, la lune dans mes mains, alors, peut-être, moi-même je serai transformé et le monde avec moi, alors enfin les hommes ne

mourront pas et ils seront heureux (I, 27).

Para Calígula, então, é *como se* a impotência dos homens diante do seu destino pudesse encontrar nele — aquele que se fez *fatum* — a sua redenção, ainda que às custas dos próprios homens: (se pelo menos um homem realizar o impossível, tudo poderá ser salvo, eis a sua inocente convicção.)

\* \* \*

De fato, esse tipo de raciocínio que nega o homem em nome do homem é um tema bastante caro a Camus.) Para ser justo, boa parte de sua obra faz a crítica sistemática desse raciocínio. Ela aparece, de modo bem mais contundente, em outras duas peças suas intituladas *Les Justes* e *L'État de siège* e também em uma adaptação teatral de *Les Possédés*, de Dostoiévski. Além disso, merecerá uma crítica bastante detalhado em *L'Homme révolté*. Em suas “chroniques”, reunidas sob o título de *Actuelles I, II e III*, o tema também reaparece recorrentemente<sup>80</sup>. *Lettres à un ami allemand*, escrita no calor da Segunda Guerra, faz uma crítica veemente desse raciocínio típico dos totalitarismos. (Para o autor de *Calígula*, as ideologias que dominam o século vinte sacrificam, de um modo ou de outro, os homens de carne e osso em nome de um ideal. Se o cristianismo faz do além argumento para o homem desprezar a carne e o mundo, “Nietzsche, du moins dans sa théorie de la surhumanité, Marx avant lui avec la société sans classes, remplacent tous deux l’au-delà par le plus

<sup>80</sup> Cf., por exemplo, em *Actuelles I*, “Ni victimes ni bourreaux”, II, 331-352; em *Actuelles II*, “Lettres sur la révolte”, II, 731-774.

tard” (II, 488). E por fim, em nome desse “mais tarde”, os totalitarismos de esquerda ou de direita acabam legitimando até o crime. Vivemos na época dos “crimes de logique”, anuncia Camus, em 1951, na introdução de *L’Homme révolté*:

Nos criminels ne sont plus ces enfants désarmés qui invoquaient l’excuse de l’amour. Il sont adultes, au contraire, et leur alibi est irréfutable: c’est la philosophie qui peut servir à tout, même à changer les meurtriers en juges (II, 413).

Como se vê, mesmo um autor como Nietzsche, que por certo se presta mal ao título de ideólogo, não está livre das críticas de Camus. Menos pelo que ele é ou escreveu e mais pelo que ele suscitou ao deixar de escrever, ao deixar de “precisar” algumas das suas posições. Os fins a que se prestaram conceitos como Vontade de Potência e o Além-do-homem, ainda que notadamente deturpados pelo nacional-socialismo alemão, servem de alerta para que Camus averigüe se de fato não há no seu pensamento algo que, por um instante que seja, autorize a supressão do homem de hoje em nome de outro que *deve vir*<sup>81</sup>. Como será visto mais a frente, ele conclui que há...

A peça *Caligula*, que desenvolve bastante a idéia de poder vinculada à

---

<sup>81</sup> Camus procura deixar claro que não ignora a apropriação indevida do pensamento nietzschiano por parte do nacional-socialismo e que sua leitura de Nietzsche não é simplista. Ele bem sabe que “il nous sera toujours impossible de confondre Nietzsche et Rosenberg” (II, 488), mas trata-se de verificar se “n’y a-t-il rien dans son œuvre qui puisse être utilisé dans le sens du meurtre définitif”(II, 488): “Dans l’histoire de l’intelligence, exception faite pour Marx, l’aventure de Nietzsche n’a pas d’équivalent; nous n’aurons jamais fini de réparer l’injustice qui lui a été faite. On connaît sans doute des philosophies qui ont été traduites, et trahies, dans l’histoire. Mais jusqu’à Nietzsche et le national-socialisme, il était sans exemple qu’une pensée tout entière éclairée par la noblesse et les déchirements d’une âme exceptionnelle ait été illustrée aux yeux du monde par une parade de mensonges, et par l’affreux entassement des cadavres concentrationnaires. La prédication de la surhumanité aboutissant à la fabrication méthodique des sous-hommes, voilà le fait qui doit sans doute être dénoncé, mais qui demande aussi à être interprété.” (II, 485).

destruição, ao mesmo tempo que tenta oferecer um raciocínio que legitime o próprio crime, pode ser tomada como uma crítica, primeiro, aos regimes totalitários, mas também, e sobretudo, às teorias filosóficas que lhes servem de base. Quando Cherea é convidado a integrar o *complot* que assassinará o imperador, deixa claro que a sua decisão de participar da empresa deve ser tomada como uma decisão de combater, antes de tudo, não a Calígula, mas às idéias que ele *representa*:

Premier Patricien

Il [Caligula] veut notre mort à tous.

Cherea

Non, car cela est secondaire. Mais il met son pouvoir au service d'une passion plus haute et plus mortelle, il nous menace dans ce que nous avons de plus profond. Sans doute, ce n'est pas la première fois que, chez nous, un homme dispose d'un pouvoir sans limites, mais c'est la première fois qu'il s'en sert sans limites, jusqu'à nier l'homme et le monde. Voilà ce qui m'effraye en lui et que je veux combattre. Perdre la vie est peu de chose et j'aurai ce courage quand il le faudra. Mais voir se dissiper le sens de cette vie, disparaître notre raison d'exister, voilà ce qui est insupportable. On ne peut vivre sans raison.

Premier Patricien

La vengeance est une raison.

Cherea

Oui, et je vais la partager avec vous. Mais comprenez que ce n'est pas pour prendre le parti de vos petites humiliations. C'est pour lutter contre une grande idée dont la victoire signifierait la fin du monde. Je puis admettre que vous soyez tournés en dérision, je ne puis accepter que Caligula fasse ce qu'il rêve de faire et tout ce qu'il rêve de faire. Il transforme sa philosophie en cadavres et, pour notre malheur, c'est une philosophie sans objections (I, 34-35, *negrito meu*).

A “grand idée dont la victoire signifierait la fin du monde” é o niilismo, pelo

menos nessa versão que do “nada é verdadeiro” extrai o “tudo é permitido”<sup>82</sup>. Idéia tanto mais ameaçadora quando quem a enuncia detém um poder sem limites, pois a transforma em “une philosophie sans objections”. Para Cherea, nesse caso o portador da crítica camusiana, aceitar este raciocínio é legitimar tanto o crime quanto a exaltação do poder, pois o “nada é verdadeiro, tudo é permitido” é uma chancela para que o mais forte prevaleça absolutamente. Nesse sentido, só o poder dá razão aos homens.

— Se a “vida é precisamente vontade de poder”, como afirma Nietzsche, o homem afirmador, aquele que diz sim à vida, se fará “vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar domínio”<sup>83</sup>. Dessa forma, ele potencializa a “lógica” interna da vida, ele a *intensifica*, enquanto os outros, os

<sup>82</sup> É importante notar que Camus já havia encenado com o grupo *Théâtre de l'Équipe* uma adaptação dos *Irmãos Karamazov*, na qual ele interpretava o papel de Ivan. Aliás, Camus não esconde a sua paixão por este personagem que expressa o drama niilista: “J’ai aimé par-dessus tout Ivan Karamazov. Je le jouais peut-être mal, mais il me semblait le comprendre parfaitement. Je m’exprimais directement en le jouant” (I, 1714). Na verdade, é mais preciso falar da admiração de Camus por Dostoiévski: “Pour moi, Dostoïevski est d’abord l’écrivain qui, bien avant Nietzsche, a su discerner le nihilisme contemporain, le définir, prédire ses suites monstrueuses, et tenter d’indiquer les voies du salut. Son sujet principal est ce qu’il appelle lui-même ‘l’esprit profond, l’esprit de négation et de mort’, l’esprit qui, revendiquant la liberté illimitée du ‘tout est permis’, débouche dans la destruction de tout ou dans la servitude de tous” (“Pour Dostoïvski”, 1955, I, 1888). Pela descrição, *Calígula* parece retomar em boa medida o tema dostoiévskiano. Mas o próprio Nietzsche, tão econômico em elogios, também teve o seu momento de admiração por Dostoiévski: “[...] Dostoïevski — el único psicólogo, dicho sea de paso, del que yo he tenido que aprender algo: él es uno de los más bellos golpes de suerte de mi vida, aun más que el descubrimiento de Stendhal” (*Crepúsculo de los ídolos*, “Incursiones de un intempestivo”, § 45, p. 129, Alianza Editorial)). Se Nietzsche teve contato com Dostoiévski só no final de sua vida produtiva enquanto pensador (ver carta a Overbeck datada de 23 de fevereiro de 1887), a semelhante abordagem do niilismo como sintoma do homem moderno, bem como a necessidade de superá-lo, compõe um solo comum entre os dois autores. Nesse sentido, Dostoiévski, da mesma forma que a tragédia antiga, apresenta-se como um ponto de contato entre Camus e Nietzsche.

<sup>83</sup> *Além do bem e do mal*, § 258 (Companhia das Letras). São várias as passagens em que Nietzsche apresenta a vida entendida como vontade de poder. Cf., por exemplo, *Além do bem e do mal*, § 13; *Genealogia da Moral*, Segunda Dissertação, § 12 e *Assim falou Zaratustra*, “Da superação de si”. Mas o próprio Nietzsche alerta que “a vida é um mero caso particular da vontade de poder” (*Vontade de poder*, § 692, citado por Wolfgang Müller-Lauter no seu *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 55). Para uma primeira abordagem crítica da vontade de poder nietzschiana, sugiro o primeiro capítulo da obra *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* de Scarlett Marton e, para um estudo crítico específico, o ensaio de Müller-Lauter *A doutrina da vontade de poder*.



impotentes, os “décadents”, precisam criar meios para tornar a vida suportável, segura, estável, sem conflitos, porque de outro modo sucumbiriam. Sua principal arma, contra a vida e contra aqueles que a afirmam, são os juízos de valor<sup>84</sup>. Bom é tudo o que promove segurança, bem-estar, beatitude; mau, o que gera temor, o que ameaça, o que exige potência e coragem. Enquanto a moral produz santos, a vida, entendida como vontade de poder, solicita “guerreiros”, “conquistadores”, “heróis”. O santo condena o guerreiro — ou seja, os juízos de valor, ao difamarem a vontade de poder, difamam a vida:

¿Qué es vivir? — Significa expulsar constantemente algo que quiere morir; significa ser cruel e implacable con todo lo que se vuelve débil y decrepito en nosotros, y no sólo en nosotros. Vivir ¿significa, pues, no tener piedad con los moribundos, los miserables, los ancianos?, ¿ser un permanente asesino? Sin embargo, el viejo Moisés dijo: “¡No matarás!”<sup>85</sup>

[...] a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora?<sup>86</sup>

Em certo sentido, portanto, o “nada é verdadeiro, tudo é permitido” e a vida entendida como vontade de poder são duas concepções que coincidem, que se recobrem mutuamente. Esta denuncia a ficção que os valores representam e estimula

<sup>84</sup> “Ora, foi a *moral* que protegeu a vida do desespero e do salto no nada, naqueles homens e classes que foram violentados e oprimidos por *homens*: pois é a impotência contra homens, *não* a impotência contra a natureza, que gera a mais desesperada amargura contra a existência. A moral tratou os detentores do poder, os violentos, os ‘senhores’ em geral, como inimigos, contra os quais o homem comum tem de ser defendido, isto é, antes de tudo *encorajado, fortalecido*. Foi a moral, portanto, que ensinou mais profundamente a *odiar e desprezar* aquilo que é o traço característico fundamental dos dominantes: *sua vontade de potência*.” (*A vontade de potência*, §55, p. 383, Os Pensadores). Este tema encontra-se devidamente desenvolvido por Nietzsche em sua *Genealogia da moral*.

<sup>85</sup> *La gaya ciencia*, § 26 (Editiones Prestigio).

<sup>86</sup> *Além do bem e do mal*, § 259, p. 171 (Companhia das Letras).

o permitir-se agir de modo a intensificar a vida, aquela nega os valores e abre espaço para a exaltação do “poder”. No caso de Calígula, o seu niilismo desata as amarras morais (“Il répétait souvent que faire souffrir était la seule façon de se tromper. Il voulait être un homme juste.”) que continham a sua vontade de poder e, a partir de então, ele passa a lhe dar livre curso. Mas Calígula sofre do mal daqueles que, uma vez desesperançados do sentido do mundo, passam a negá-lo. Nietzsche faz desse tipo de niilista a “sombra” de Zarathustra, ou seja, tanto o que preparou a sua vinda quanto o que ele pode deixar atrás de si se suas palavras não forem tomadas como uma superação do próprio niilismo. De fato, o relato feito pela sombra de Zarathustra poderia muito bem ser o relato do próprio Calígula na sua trajetória niilista:

Contigo entrei a custo em tudo o que é proibido, pior, mais longínquo: e se algo em mim é virtude, é não ter tido medo de nenhuma proibição.

Contigo despedacei o que uma vez meu coração venerou, desvirei todas as marcas-de-limite e todas as imagens, corri atrás dos desejos mais perigosos — em verdade, passei uma vez por sobre cada crime.

Contigo desaprendi a crença em palavras e valores e grandes nomes. Quando o diabo muda de pele, não muda também seu nome? Pois este também é pele. O próprio diabo é talvez — pele.

“Nada é verdadeiro, tudo é permitido”, assim disse eu a mim mesmo. Na mais fria das águas me atirei, de cabeça e de coração. Ai, quantas vezes saí dela como um vermelho caranguejo.

Ai, para onde foi todo o meu bom e toda a minha vergonha e toda a minha crença nos bons! onde está aquela mentirosa inocência que uma vez possuí, a inocência dos bons e de suas nobres mentiras!

Vezeis demais, em verdade, segui a verdade rente aos calcanhares: então ela me saltou à cara. Muita vez pensei mentir, e vê! só então encontrei a verdade.

Demasiadas coisas ficaram claras para mim: agora nada mais me importa. Nada mais vive, que eu ame — como haveria ainda de amar a mim próprio?<sup>87</sup>

<sup>87</sup> *Assim falou Zarathustra*, Quarta Parte, “A sombra”, p. 258 (Os Pensadores).

O “nada mais me importa” proferido pela sombra de Zaratustra é a mesma conclusão a que Calígula chega, e que nele se transforma em negação do homem e do mundo: “Ce monde est sans importance et qui le reconnaît conquiert sa liberté. Et justement, je vous hais parce que vous n’êtes pas libres. Dans tout l’Empire romain, me voici seul libre. Réjouissez-vous, il vous est enfin venu un empereur pour vous enseigner la liberté” (I, 25). A morte de Drusilla pode então ganhar um duplo significado. É símbolo da morte da crença na verdade, mas também da morte do gosto pelo mundo. A liberdade de espírito conquistada por Calígula custa-lhe a fé no que existe. Sua blasfêmia contra o mundo arrasta-o para uma morte *infeliz*. A lição trágica ecoa: “ne rien nier ni exclure”.

Camus define *Caligula* como “l’histoire d’un suicide supérieur” (I, 130). Suicida porque não só nada fará para evitar o seu assassinato, como o estimulará<sup>88</sup>. Superior porque seu consentimento em morrer deriva do reconhecimento de que sua “liberté n’est pas la bonne”: “Je n’ai pas pris la voie qu’il fallait, je n’aboutis à rien. Ma liberté n’est pas la bonne” (I, 108). Calígula morre da clarividência que havia conquistado com a morte de Drusilla. A morte da crença levou à morte não só do crente, mas também do descrente. “Nada mais vive, que eu ame – como haveria ainda de amar a mim próprio?”, indaga-se a sombra de Zaratustra.

O próprio Zaratustra já alertara do perigo que correm aqueles que se libertaram da crença na verdade, os “espíritos livres”. Assim responde à queixa de sua sombra:

<sup>88</sup> Primeiro, Calígula se recusa conscientemente a dar ouvidos ao alerta do fiel servo Hélicon (I, 70-73). Depois, obtém provas e a confissão de Cherea quanto à intenção de matá-lo (I, 76-81). Por fim, além de não punir Cherea, ele o instiga a dar continuidade aos seus planos: “Continue, Cherea, poursuis jusqu’au bout le magnifique raisonnement que tu m’as tenu.” (I, 81).

Teu perigo não é pequeno, ó espírito livre e andarilho! Tiveste um mau dia! olha, que te vem um anoitecer ainda pior!

Os instáveis, tais como tu, acabam por achar venturosa até mesmo uma prisão. Viste alguma vez como dormem os criminosos aprisionados? Dormem tranqüilamente, fruem de sua nova segurança.

Guarda-te de no fim ainda não te aprisionar uma crença estreita, uma dura, rigorosa ilusão! Pois a ti seduz e tenta agora tudo o que é estreito e firme.

Tu perdeste o alvo: ai de ti, como irás folgar e desafogar essa perda? Com ele — perdeste também o caminho!<sup>89</sup>

Calígula parece ter sido seduzido por alguma dessas tentações a que o “espírito livre” está sujeito. Talvez não fosse demais afirmar que a liberdade tal como ele a entendeu e exerceu foi a sua “prisão” ou ainda que o impossível tenha sido a sua “dura, rigorosa ilusão”. Mas o certo é que Calígula pode ser tomado como uma caricatura da vontade de poder nietzschiana. Se a negação dos valores em sintonia com a exaltação da potência, evoca a concepção nietzschiana<sup>90</sup>, a divinização do poder e a negação do mundo operada pelo personagem são distorções que visam notadamente a uma *ridicularização* do próprio poder e das teorias que o exaltam. Em um texto de 1958, Camus indica que esta *ridicularização* estava de fato presente

<sup>89</sup> Assim falou Zaratustra, Quarta Parte, “A sombra”, p. 259 (Os Pensadores). Em “Da árvore da montanha”, na primeira parte da obra, Zaratustra já manifestara a sua preocupação em relação àquele que “quanto mais quer crescer para o alto e para a claridade tanto mais suas raízes tendem para a terra, para baixo, para a treva, para a profundidade — para o mal”: “Purificar-se precisa ainda o libertado do espírito. Muito de prisão e de mofo ainda persiste nele: puro ainda precisa tornar-se o seu olho. / Sim, conheço teu perigo. Mas, por meu amor e esperança, eu te exorto: não atires fora teu amor e esperança! / Nobre te sentes ainda, e nobre te sentem ainda também os outros, os que te querem mal e te lançam olhares maus. Fica sabendo que, para todos, aquele que é nobre é uma pedra no caminho. / Também para os bons o nobre é uma pedra no caminho: e mesmo se eles o denominam um dos bons, com isso querem pô-lo de lado. / Novo quer o nobre criar, e uma nova virtude. Velho quer o bom, e que o velho fique conservado. / Mas não é Esse o perigo para o nobre, tornar-se um bom, mas tornar-se um insolente, um escarnecedor, um aniquilador.” (p. 231, Os Pensadores).

<sup>90</sup> “Não há nada na vida que tenha valor, a não ser o grau de potência — suposto, justamente, que a vida mesma é vontade de potência.” (*A vontade de potência*, § 55, p. 384, Os Pensadores).

na sua concepção do personagem:

*Caligula a été composé en 1938 après une lecture des Douze Césars de Suétone. À travers Suétone, Caligula m'était apparu comme un tyran d'une espèce relativement rare, je veux dire un tyran intelligent, dont les mobiles semblaient à la fois singuliers et profonds. En particulier, il est le seul, à ma connaissance, à voir tournée en dérision le pouvoir lui-même (I, 1749-50, itálico de Camus).*

Por certo, não se trata aqui de obter mero efeito *cômico*, mas produzir uma crítica contundente. (O *mea-culpa* de Calígula ao final da peça, declarando que “tuer n'est pas la solution” (I, 107), “je n'ai pas pris la voie qu'il fallait” (I, 108) e “ma liberté n'est pas la bonne” (I, 108), aponta nessa direção. O fato de Calígula se apresentar como um “tyran intelligent”, oferece a Camus justamente a oportunidade de fazer a crítica das teorias que autorizam de algum modo a sujeição ao estado de força nas relações humanas e/ou que, em nome de um homem futuro, aceitem sacrificar o homem de hoje) Ainda no texto de 1958, o autor deixa entrever esta intenção: “On peut lire dans *Caligula* que *la tyrannie ne se justifie pas*, même par de hautes raisons” (I, 1750).

Seria demais querer ver em *Caligula* uma crítica específica da vontade de poder tal como Nietzsche a concebeu, até porque se trataria então de uma “pièce à thèse”, o que Camus é o primeiro a negar que seja<sup>91</sup>. Mas não seria difícil aceitá-la enquanto caricatura da vontade de poder, na medida em que a deformação imposta produziria o tipo de movimento crítico próprio da arte, ou seja, o movimento do específico para o geral e deste para o específico. De qualquer modo, em *Caligula* está

---

<sup>91</sup> Ver nota 78.

vivenciado o conflito da sombra de Zaratustra e apontado o limite bastante tênue entre a vontade de poder e a vontade de destruição generalizada que se apodera do niilista. Mas aqui, diante do impasse colocado pelo niilismo, ainda é Nietzsche que tem a palavra exata: “Quais são os que se demonstrarão os *mais fortes*? Os mais comedidos. Aqueles que não necessitam de artigos de fé extremados”<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> *A vontade de potência*, § 55, p. 385 (Os Pensadores).

### 2.3 Zaratustra: *le malentendu*

Se em *Caligula* Camus já dá sinais das suas primeiras divergências com Nietzsche, este quadro se acentua na sua produção da década de quarenta, quer seja pelo seu amadurecimento intelectual e artístico, que sempre leva o escritor à emancipação espiritual e à definição do caminho próprio a ser trilhado, quer seja pela experiência marcante da Segunda Guerra, onde o nome do filósofo alemão se vê misturado ao ideário nazista e faz com que o autor de *L'Étranger* o releia à luz do terrível fato que o seu pensamento, ainda que involuntariamente, *teria* de algum modo suscitado ou legitimado. Mas é preciso ficar claro desde já que não se trata de uma crítica ostensiva e desqualificadora: ele continuará a encontrar em Nietzsche muito o que admirar.

(Dentro do seu projeto de renovar a tragédia moderna, Camus escreve *Le Malentendu* (1943)<sup>93</sup>. Peça de enredo simples, quase de apelo popular, é a tentativa de “reprendre dans une affabulation contemporaine les thèmes anciens de la fatalité” (I, 1793), informa Camus no prefácio à edição definitiva em 1958. É a história do filho que depois de muitos anos retorna à casa materna, no caso um *auberge*, hospeda-se e não é reconhecido pela mãe e a irmã, mas não se identifica e acaba vítima de latrocínio

---

<sup>93</sup> “Nous vivons”, reclamava ele, “une époque hautement dramatique qui n’a pas encore de théâtre” (I, 1880). E esclarece o que pretendia com o teatro: “J’ai écrit pour le théâtre parce que je jouais et je mettais en scène. Ensuite, j’ai compris qu’à cause de ses difficultés mêmes, le théâtre est le plus haut des genres littéraires. Je ne voulais rien exprimer, mais créer des personnages, et l’émotion, et le tragique. Plus tard, j’ai beaucoup réfléchi au problème de la tragédie moderne. *Le Malentendu*, *l’État de siège*, *les Justes* sont des tentatives, dans des voies chaque fois différentes et des styles dissemblables, pour approcher de cette tragédie moderne” (I, 1715).

pelas duas mulheres. O aspecto mais explorado pelo autor é a recusa do filho, Jan, em se identificar. Após tanto tempo afastado de casa, ele não consegue “trouver ses mots”: “il faut un peu de temps pour faire un fils d’un étranger” (I, 123). A sua tragédia então terá início. Maria procura alertar o marido: “Quand on veut être reconnu, on se nomme, c’est la évidence même. On finit par tout brouiller en prenant l’air de ce qu’on n’est pas” (I, 123). Mas a farsa continuará até o desfecho fatal.

Com *Le Malentendu*, Camus pretende responder a uma questão crucial colocada por sua peça anterior. É o autor que na “prière d’insérer” da primeira edição de *Caligula* se perguntava:

Caligula, obsédé d’impossible, tente d’exercer une certaine liberté dont il est dit simplement pour finir “qu’elle n’est pas la bonne”. C’est pourquoi l’univers se dépeuple autour de lui et la scène se vide jusqu’à ce qu’il meure lui-même. On ne peut pas être libre contre les autres hommes. Mais comment peut-on être libre? Cela n’est pas encore dit. (I, 1944, p.1745)

Em 1945, num texto endereçado a Louis Guilloux, a resposta vem a partir de uma interessante análise de *Le Malentendu*, que a reboque traz uma crítica direta a Nietzsche:

Tout le malheur des hommes vient de ce qu’ils ne prennent pas un langage simple. Si le héros du *Malentendu* avait dit: “Voilà. C’est moi et je suis votre fils”, le dialogue était possible et non plus en porte-à-faux comme dans la pièce. Il n’y avait plus de tragédie puisque le sommet de toutes les tragédies est dans la surdité du héros. De ce point de vue, c’est Socrate qui a raison contre Jésus et Nietzsche. Le progrès et la grandeur vraie sont dans le dialogue à hauteur d’homme et non dans l’Évangile, monologue édicté du haut d’une montagne solitaire. Voilà où j’en suis. Ce qui équilibre l’absurde c’est la communauté des hommes en lutte contre lui. Et si nous choisissons de servir cette communauté, nous choisissons de



servir le dialogue jusqu'à l'absurde contre tout politique du mensonge et du silence. C'est comme cela qu'on est libre avec les autres (C2,161-62).

Se a liberdade que suprime o outro conduz o seu detentor para a tragédia, diferente não é o destino daquele que se afasta do outro através da mentira ou do silêncio. A ação de Calígula deriva de sua insatisfação com a condição humana, mas Cæsonia, sua velha amante, mostra, já no início da peça, a contradição em que seu agir se encontra: “À mon âge, on sait que la vie n'est pas bonne. Mais si le mal est sur la terre, pourquoi vouloir y ajouter?” (I, 26). A resistência de Jan em se identificar, em dizer quem ele é, é vista por Marie como uma transgressão da ordem: “Dans ces cas-là, on dit: 'C'est moi', et tout rentre dans l'ordre” (I, 122). Na verdade, as duas mulheres têm a mesma função que Camus atribuía ao coro das tragédias antigas: “donner principalement des conseils de prudence” (I, 1705)<sup>94</sup>. A tragédia propriamente dita tem lugar, então, no momento em que o herói recusa a prudência, tanto através da sua ação, quanto através da recusa em dar ouvidos àqueles que a anunciam. Ao recusar o limite, a medida, o herói recusa o saber comum, o saber compartilhado e construído com os outros membros da comunidade. Assim, a primeira ordem transgredida pelo herói é a ordem social, uma vez que o seu agir e a sua surdez o afastam dos outros homens. Por outro lado, quando o herói se revolta contra a sua condição, ele o faz simultaneamente por todos os outros homens. Para Camus, “dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la

<sup>94</sup> Aliás, Dora, outra personagem feminina do teatro de Camus reforça esta função de porta-voz da prudência trágica. Em *Les Justes*, é dela a fala decisiva a favor da medida: “Même dans la destruction, il y a un ordre, il y a des limites” (I, 338) — repreensão que, diga-se de passagem, poderia muito bem ser aplicada a Calígula.

solidarité humaine est métaphysique” (*L’Homme révolté*, II, 426). Então, para que a revolta contra a condição humana ou social não se transforme numa revolta *contra* o homem, ela deve ser uma revolta compartilhada e construída *com* os outros homens através do diálogo. Dado que “en lui, et hors de lui, l’homme ne peut rencontrer au départ que le désordre et l’absence d’unité”, a liberdade do homem está na possibilidade de, junto com os outros homens, “mettre autant d’ordre qu’il le peut dans une condition qui n’en a pas” (II, 381). Ser livre *com* os outros homens é, através do diálogo, transformar a revolta de cada um diante da condição humana em solidariedade no combate ao absurdo da existência, solidariedade para “revendiquer un ordre humaine où toutes les réponses soient humaines, c’est-à-dire raisonnablement formulées” (*L’homme révolté*, II, 430).

Mas onde Nietzsche entra nisso tudo? Por certo que ao formular a sua crítica Camus tem em mente sobretudo o *Assim falou Zaratustra*, que o próprio título enfatiza como um monólogo e cujo protagonista, com o seu tom profético e os seus discursos grandiloquentes, apresenta-se como um pregador, de espécie bem rara é verdade, mas um pregador. Além disso, muitas ali são as passagens que contrapõem indivíduo e sociedade, fazendo desta uma ameaça à grandeza que pode ser conquistada por aquele<sup>95</sup>. *Zaratustra apresenta* as suas conclusões e o contato com os

---

<sup>95</sup> Primeiro, a valorização do indivíduo frente às organizações sociais: “Allí donde el Estado acaba comienza el hombre que no es superfluo [...]. / Allí donde el Estado *acaba* — ¡Miradme allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?” (Primera Parte, “Del nuevo ídolo”, p. 89, Alianza Editorial). No discurso seguinte, Zaratustra alertará contra as “moscas da feira” e indicará a solidão àquele que deseja ser um “inventor de novos valores”: “Donde acaba la soledad, allí comienza el mercado; y donde comienza el mercado, allí comienzan también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas. [...] / El pueblo comprende poco lo grande, esto es: lo creador. Pero tiene sentidos para todos los actores y comediantes de grandes cosas. [...] / Todo lo grande se aparta del mercado y de la fama: apartados de ellos han vivido desde siempre los inventores de nuevos valores. / Huye, amigo mío, a tu soledad: te veo acribillado por moscas venenosas. ¡Huye allí donde sopla un viento áspero, fuerte! [...] / Tus prójimo serán siempre moscas venenosas; lo que en ti es grande — eso cabalmente tiene que hacerlos más venenosos y siempre más

homens, na maioria das vezes, serve-lhe de ocasião para constatar as diferentes fraquezas e ilusões que os movem. Mas talvez o que mais incomode a Camus seja a linguagem perigosamente enigmática usada por Zaratustra-Nietzsche, uma linguagem capaz de alimentar um “malentendu” do tamanho do nazismo e que ele, enquanto membro da *Résistance*, teve de combater para desfazê-lo. E quando digo “desfazer o mal-entendido”, incluo aí também a própria reabilitação do texto nietzschiano<sup>96</sup>. Camus via o seu livro de cabeceira na juventude transformado em bíblia dos soldados nazistas. Mas sabia ele que se havia apropriação indevida, Nietzsche, por sua vez, dera margem para tanto:

Assim exorta meu grande amor aos distantes: *não poupes teu próximo!* O homem é algo que tem de ser superado.

[...]

Supera a ti próprio ainda em teu próximo: e um direito que podes conquistar pela rapina, não deves deixar que te seja dado.

(“Das velhas e novas tábuas”)

Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras. Y la paz corta más que la larga.

[...]

“¿Vosotros decís que la buena causa es la que santifica incluso la guerra? Yo os digo: la buena guerra es la que santifica toda causa.

[...]

La guerra y el valor han hecho más cosas grandes que el amor ao prójimo. No vuestra compasión, sino vuestra valentía es la que há salvado hasta ahora a quienes se hallaban en peligro.

“Qué es bueno?”, preguntáis. Ser valiente es bueno. Dejad que las niñas pequeñas digan: “ser bueno es ser bonito y a la vez conmovedor”.

(“De la guerra y el pueblo guerrero”)

---

moscas.” (Primera Parte, “De las moscas del mercado”, p. 90-93). E assim, ao longo da obra, o criador de valores é contraposto ao “rebanho”, é aconselhado a esquivar-se dele.

<sup>96</sup> É Pierre Boudot que reconhece, apesar de suas divergências com a leitura de Nietzsche realizada por Camus, a precedência do autor de *L'Homme révolté* na reabilitação do pensamento nietzschiano na França: “En 1951, Camus approfondit le thème de la révolte et son ouvrage constitue la première tentative, encore timide, de réhabilitation objective de Nietzsche” (*Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, p.145).

“¡Ay, las cosas marchan mal!  
 ¡Ruina! ¡Ruina! ¡Nunca cayó tan bajo el mundo!  
 Roma bajó a ser puta y burdel,  
 El César de Roma bajó a ser un animal, Dios mismo – [¡se  
 hizo judío!”

(“Coloquio con los reys”)<sup>97</sup>

Para melhor compreender essa relação ambígua de Camus com a obra de Nietzsche, é interessante recuperar uma anotação de fevereiro de 1943 que se encontra no segundo volume dos seus *Carnets*, em meio aos esboços do romance que então preparava, *La Peste*. Ainda que se trate de uma anotação um tanto extensa, pela sua relevância para o tema, permito-me reproduzi-la na íntegra:

Un esprit un peu rompu à la gymnastique de l'intelligence sait, comme Pascal, que toute erreur vient d'une exclusion. A la limite de l'intelligence on sait, de science certaine, qu'il y a du vrai dans toute théorie et qu'aucune des grandes expériences de l'humanité, même si apparemment elles sont très opposées, même si elles se nomment Socrate et Empédocle, Pascal et Sade, n'est a priori insignifiante. Mais l'occasion force au choix. C'est ainsi qu'il paraît nécessaire à Nietzsche d'attaquer avec des arguments de force Socrate et le Christianisme. Mais c'est ainsi au contraire qu'il est nécessaire que nous défendions aujourd'hui Socrate, ou du moins ce qu'il représente, parce que l'époque menace de les remplacer par des valeurs qui sont la négation de toute culture et que Nietzsche risquerait d'obtenir ici une victoire dont il ne voudrait pas.

Cela semble introduire dans la vie des idées un certain opportunisme. Mais cela semble seulement, car Nietzsche ni nous-mêmes ne perdons conscience de l'autre côté de la question et il s'agit seulement d'une réaction de défense. Et finalement l'expérience de Nietzsche ajoutée à la nôtre, comme celle de Pascal à celle de Darwin, Calliclès à Platon, restitue tout le registre humain et nous rend à notre patrie. (Mais tout ceci ne peut être vrai qu'avec une douzaine de nuances supplémentaires)

<sup>97</sup> Assim falou Zaratustra, Terceira Parte, “Das velhas e novas tábuas”, § 4, p. 251 (Os Pensadores); Primera Parte, “De la guerra y el pueblo guerrero”, p. 84 e Cuarta Parte, “Coloquio con los reys”, p. 339 (Alianza Editorial). Pierre Boudot, só para dar um exemplo, reconhece que “s’il y a dans *La Volonté de puissance* de nombreuses affirmations qui se détruisent d’elles-mêmes, il est vrai qu’un théoricien nazi comme Alfred Rosenberg pouvait y trouver des phrases justifiant son interprétation” e, após citar algumas frases de Zaratustra, conclui: “Sans une exégèse rigoureuse, l’œuvre de Nietzsche peut donc être meurtrière” (*Nietzsche et l’au-delà de la liberté*, p. 68).

Voir, en tout cas, Nietzsche (Origine de la Philosophie, Bianquis, p. 208): “Socrate, il me faut l’avouer, m’est si proche que je me bats presque sans arrêt contre lui.” (C2, 78-79, negrito meu).

Bastante curiosa a posição de Camus: defender Sócrates para ser a favor de Nietzsche! Em meio à Segunda Guerra, a dialética e o humanismo socrático apresentam valores capazes de promover o restabelecimento da ordem e da paz, enquanto do outro lado do *front*, *Zaratustra* e *A vontade de potência* são tomados como manuais de destruição. Se Nietzsche faz a crítica do racionalismo socrático e o aponta como responsável pela decadência da cultura ocidental, não é para substituí-lo por valores que igualmente são infiéis à terra. Preocupado com o desencanto vivenciado por sua “Sombra” — que poderia muito bem ser interpretada como o seu leitor futuro, este que ao ler os seus ensinamentos se liberta da crença, mas junto, por vezes, também perde a meta e o caminho —, *Zaratustra* faz um alerta como quem pede encarecidamente para no final das contas não ser confundido: “Guarda-te de no fim ainda não te aprisionar uma crença estreita, uma dura, rigorosa ilusão! Pois a ti seduz e tenta agora tudo o que é estreito e firme.”<sup>98</sup>. Mas a “crença estreita” aprisionou não só o leitor, mas também a obra, transformada em seu alicerce ideológico.

O raciocínio de Camus é pertinente ao sugerir que a crítica nietzschiana à cultura ocidental é ponto de partida para a sua superação e não, como seus leitores desavisados ou oportunistas pretendem, para a sua supressão. A decadência da cultura ocidental não se resolve na barbárie: “Inesgotados e inexplorados estão ainda

---

<sup>98</sup> Assim falou *Zaratustra*, Quarta Parte, “A sombra”, p. 259 (Os Pensadores).

o homem e a terra do homem”, diz Zaratustra<sup>99</sup>. O retrocesso à barbárie, onde o diálogo (no sentido socrático) é impossível e os valores precários, torna um pensamento como o nietzschiano ocioso. Culturalmente falando, Nietzsche não faz sentido sem um Sócrates; digamos mesmo que este é a sua condição *sine qua non*. Parece que é isto o que Camus sugere no seu texto, quando fala da necessidade de se fazer a escolha por Sócrates para evitar que prevaleçam “des valeurs qui sont la négation de toute culture” e acrescenta que, caso contrário, o próprio Nietzsche “risquerait d’obtenir ici une victoire dont il ne voudrait pas” (ainda que façam dele bandeira de campanha para a supressão da cultura, insinua Camus nas entrelinhas)<sup>100</sup>. O desfecho da anotação, através da intrigante “confissão” de Nietzsche, reforça esta posição: “Socrate, il me faut l’avouer, m’est si proche que je me bats presque sans arrêt contre lui”. Entre Nietzsche e Sócrates a distância é bem menor do que entre Nietzsche e o nazismo que diz dele ser devedor, pode-se concluir com Camus<sup>101</sup>.

Em *L’Homme révolté* (1951), a crítica a Nietzsche a partir da defesa do diálogo aparecerá nos moldes como é formulada no texto de 1945 endereçado a Louis Guilloux. Aliás, todos os personagens do raciocínio mudarão, exceto Nietzsche: Sócrates dará lugar a Platão e Jesus a Moisés. Isto evidencia como o principal alvo do raciocínio é mesmo o autor de *Zaratustra*:

Le sommet de toutes les tragédies est dans la surdité des héros.

<sup>99</sup> Assim falou Zaratustra, Primeira Parte, “Da virtude que dá”, § 2, p.233 (Os Pensadores).

<sup>100</sup> Em suma, a vitória que Nietzsche deseja obter não é *contra* a cultura ocidental, mas contra o que há de decadente nela. O projeto nietzschiano que se anuncia desde *O nascimento da tragédia* é o da superação da cultura decadente por uma cultura *potente*, ou para evitar qualquer “malentendu”, por uma cultura *trágica*.

<sup>101</sup> Para uma apreciação da proximidade entre Nietzsche e Sócrates, vale a pena conferir o interessante paralelo traçado por Mário Vieira de Mello em seu *Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos* (São Paulo: Edusp, 1993).

Platon a raison contre Moïse et Nietzsche. Le dialogue à hauteur d'homme coûte moins cher que l'évangile des religions totalitaires, monologué et dicté du haut d'une montagne solitaire. À la scène comme à la ville, le monologue précède la mort (II, 687).

A crítica a Nietzsche agora é mais contundente. Moisés, aquele que desce o monte e sozinho traz as tábuas dos dez mandamentos, é colocado ao lado de Zaratustra, o solitário “profeta” destruidor das velhas tábuas e anunciador das novas. Por outro lado, a presença de Platão reforça a idéia de diálogo e de saber que se constrói com e a partir do outro, de saber obtido através do esclarecimento mútuo. Além disso, a alusão à filiação entre Nietzsche e o nazismo também torna-se mais transparente, sobretudo com o uso da expressão “religions totalitaires”. Para Camus, milhões de mortos é o saldo da recusa do diálogo e do fervor causado por uma “crença estreita” que fez de Zaratustra o seu profeta: o anúncio do “super-homem”, a revelação de que a vida é “vontade de poder”, a exaltação do herói e do guerreiro, a quebra das velhas tábuas e outras lições do “mestre do eterno retorno”, tomadas literalmente ou de outra forma distorcidas, ajudaram a formar o evangelho do nazismo. Portanto, defender o diálogo não é só uma questão pedagógica, trata-se de combater pela vida, trata-se de admitir que entre *mim* e o *outro* há um espaço comum onde podemos nos encontrar e que, ao negar o diálogo, eu nego a possibilidade de o outro me *reconhecer* e de ser por mim *reconhecido*: “Il est plus facile de tuer ce qu'on ne connaît pas” (I, 118), diz Martha, personagem de *Malentendu*. Quanto a este ponto, Camus é enfático:

Il n'y a pas de vie sans persuasion. Et l'histoire d'aujourd'hui ne connaît que l'intimidation. Les hommes vivent et ne peuvent vivre que sur l'idée qu'ils ont quelque chose en commun où ils

peuvent toujours se retrouver. Mais nous avons découvert ceci: il y a des hommes qu'on ne persuade pas. Il était et est impossible à une victime des camps de concentration d'expliquer à ceux qui l'avalissent qu'ils ne doivent pas le faire. C'est que ces derniers ne représentent plus des hommes, mais une idée, portée à la température de la plus inflexible des volontés. Celui qui veut dominer est sourd. En face de lui, il faut se battre ou mourir. C'est pourquoi les hommes d'aujourd'hui vivent dans la terreur. Dans le "Livre des morts", on lit que le juste égyptien pour mériter son pardon devait pouvoir dire: "Je n'ai causé de peur à personne." Dans ces conditions, on cherchera en vain nos grands contemporains, le jour du jugement dernier, dans la file des bienheureux ("Le témoin de la liberté", II, 402, negrito meu).

Para Camus, pensadores como Hegel, Marx e Nietzsche não estariam na fila dos bem-aventurados, pois inspiraram regimes totalitários<sup>102</sup>. Mas no caso do autor de *Zaratustra* este é o preço pago por um pensamento que nada quis omitir, por um pensamento que também pretendeu "ne rien nier ni exclure", e nisto está a sua grandeza, reconhece implicitamente Camus numa entrevista concedida no mesmo ano da publicação de *L'Homme révolté*: "L'admirable, chez Nietzsche, est qu'on y trouve de quoi corriger ce que sa pensée présente d'autre part de nuisible. Je le place infiniment au-dessus des deux autres" (II, 1341).

---

<sup>102</sup> Após afirmar que "il n'y a que les artistes qui n'ont jamais fait de mal au monde", Camus é indagado se afirmaria a mesma coisa em relação aos filósofos e responde: "Les mauvais génies de l'Europe d'aujourd'hui portent des noms de philosophes: ils s'appellent Hegel, Marx e Nietzsche" (entrevista concedida a Gabriel D'Aubarède para *Les Nouvelles littéraires*, 1951, II, p. 1341).



## 2.4 As cartas a Zaratustra

Nas *Lettres à un ami allemand*, escritas durante a Ocupação e destinadas à publicação clandestina, Camus expressa de modo enfático a sua posição diante do terror nazista e da ideologia que o sustenta. Ao se endereçar a “un *ami allemand*”, o autor das *Lettres* indica, assim como Cherea fizera em relação a Calígula, que o grande combate não é contra os alemães mas contra os *nazistas*, ou seja, contra os portadores de “une grande idée dont la victoire signifierait la fin du monde” (I, 34). O alvo das *Lettres* é, portanto, não o homem, mas a idéia que ele representa ou pensa representar<sup>103</sup>.

Poder-se-ia então pensar que estas são cartas endereçadas muito mais a Rosenberg, ideólogo do nazismo, do que propriamente a Nietzsche, cujo pensamento foi recrutado à força para servir à causa nazista. Mas o tom das *Lettres* aponta noutra direção. Camus imprime nelas um tom confidencial, um tom que revela um certo desencanto e apreensão por ter compartilhado o mesmo *parti pris* de seu amigo destinatário, tornado agora nazista:

Nous avons longtemps cru ensemble que ce monde n'avait pas de raison supérieure et que nous étions frustrés. Je le crois encore d'une certaine manière. Mais j'en ai tiré d'autres conclusions que celles dont vous me parliez alors et que, depuis tant d'années, vous essayez de faire entrer dans l'Histoire. Je me dis aujourd'hui que si je vous avais réellement suivi dans ce que vous pensez, je devrais vous donner raison dans ce que vous faites. Et cela est si grave qu'il

<sup>103</sup> No prefácio escrito por Camus para a edição italiana das *Lettres*, esta intenção é explicitada: “Lorsque l'auteur de ces lettres dit ‘vous’, il ne veut pas dire ‘vous autres Allemands’, mais ‘vous autres nazis’” (II, 219).

faut bien que je m'y arrête, au cœur de cette nuit d'été si chargée de promesses pour nous et de menaces pour vous (II, 239-49).

Diante do fato terrível da Segunda Guerra, é chegada a hora de um ajuste de contas, de uma releitura daquela obra que lhe falara tão de perto na juventude e que agora prestava serviço nas fileiras nazistas. As metáforas e as profecias de *Zaratustra* haviam mudado de cor, já não eram apenas vigorosa literatura: “Les mots prennent toujours la couleur des actions ou des sacrifices qu'ils suscitent”(II, 233), afirmava Camus na terceira carta. Era preciso urgentemente fazer a crítica de palavras tornadas assassinas:

Vous n'avez jamais cru au sens de ce monde et vous en avez tiré l'idée que tout était équivalent et que le bien et le mal se définissaient selon qu'on le voulait. Vous avez supposé qu'en l'absence de toute morale humaine ou divine les seules valeurs étaient celles qui régissaient le monde animal, c'est-à-dire la violence et la ruse. Vous en avez conclu que l'homme n'était rien et qu'on pouvait tuer son âme, que dans la plus insensée des histoires la tâche d'un individu ne pouvait être que l'aventure de la puissance, et sa morale, le réalisme des conquêtes<sup>104</sup>. Et à la vérité, moi qui croyais penser comme vous, je ne voyais guère d'argument à vous opposer, sinon un goût violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plus soudaine des passions (II, 240).

<sup>104</sup> Para ilustrar em Nietzsche esse raciocínio que Camus atribui ao seu “ami Allemand”, eis uma passagem da *Genealogia da moral* bastante eloqüente: “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de levarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: ‘essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha — este não deveria ser bom?’, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si: “*nós* nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha”. — Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade — melhor nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente.” (“Primeira Dissertação”, § 13, p. 43, Brasiliense).

Se o ponto de partida da visão de mundo de ambos os interlocutores é o mesmo, importa saber em que momento exato acontece a ruptura entre as duas concepções e onde desemboca o caminho tomado pelo autor das *Lettres*. Camus havia então recentemente publicado o seu ensaio sobre o absurdo, *Le mythe de Sisyphe* (1942), que continha o que ele chama de seu “point zéro” (II, 1422). Comentando o seu ensaio numa carta a um amigo, Camus aponta a contradição fundamental que o pensamento absurdo traz consigo e, *en passant*, faz uma alusão crítica ao autor de *Além do bem e do mal*:

L'effort de la pensée absurde [...], c'est l'expulsion de tous les jugements de valeur au profit des jugements de fait. Or, nous savons, vous et moi, qu'il y a des jugements de valeur inévitables. **Même par-delà le bien et le mal, il y a des actes qui paraissent bons ou mauvais et surtout il y a des spectacles qui nous paraissent beaux ou laids**<sup>105</sup>. [...] L'absurde, apparemment, pousse à vivre sans jugement de valeur et vivre, c'est toujours, de façon plus ou moins élémentaire, juger (II, 1422-23, negrito meu).

(A partir da constatação de que não há um sentido superior que organize o mundo, o homem se vê livre da crença nos valores, mas o próprio viver persiste como um valor. Em outras palavras, Camus está afirmando a impossibilidade do niilismo total:

<sup>105</sup> Perceba-se como Camus coloca a ênfase nos juízos estéticos. Em *Calígula*, ele já expressara essa preferência através do personagem Cherea: “Je crois qu'il y a des actions qui sont plus belles que d'autres”, ao que Calígula responde imediatamente, “Je crois que toutes sont équivalents” (I, 78-79). Em fins de 1942, ele fazia nos seus *Carnets* a seguinte afirmação: “Le monde absurde ne reçoit qu'une justification esthétique” (C2, 65). Ecoa aqui a conclusão a que Nietzsche chegara em *O nascimento da tragédia*: “a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético” (“Tentativa de Autocrítica”, § 5, p.18, Companhia das Letras).

Dès l'instant où l'on dit que tout est non-sens, on exprime quelque chose qui a du sens. Refuser toute signification au monde revient à supprimer tout jugement de valeur. Mais vivre, et par exemple se nourrir, est en soi un jugement de valeur. On choisit de durer dès l'instant qu'on ne se laisse pas mourir, et l'on reconnaît alors une valeur, au moins relative, à la vie<sup>106</sup>.

Por certo que, após a morte de Deus anunciada por Zaratustra<sup>107</sup>, não cabe mais se falar de valores absolutos, mas tão pouco cabe, para o autor das *Lettres*, pretender negar absolutamente a existência de valores. Camus continua firme no seu propósito de “ne rien nier ne exclure”, de permanecer lúcido “entre oui et non”. Se as lições de Zaratustra se transformaram em lições de terror é porque a sua sombra enveredou pelo “nada é verdadeiro, tudo é permitido”:

Où était la différence? C'est que vous acceptiez légèrement de désespérer et que je n'y ai jamais consenti. C'est que vous admettiez assez l'injustice de notre condition pour vous résoudre à y ajouter, tandis qu'il m'apparaissait au contraire que l'homme devait affirmer la justice pour lutter contre l'injustice éternelle, créer du bonheur pour protester contre l'univers du malheur. Parce que vous avez fait de votre désespoir une ivresse, parce que vous vous en êtes délivré en l'érigant en principe, vous avez accepté de détruire les œuvres de l'homme et de lutter contre lui pour achever sa misère essentielle. Et moi, refusant d'admettre ce désespoir et ce monde torturé, je voulais seulement que les hommes retrouvent leur solidarité pour entrer en lutte contre leur destin révoltant (II, 240, negrito meu).

Para Camus, o niilista corre o sério risco de sucumbir e, o que é pior, de fazer os outros sucumbirem ao seguir a lógica assassina de seu raciocínio desesperado. Entre aquela esperança metafísica que afasta o homem do mundo e o desespero

<sup>106</sup> “L'Énigme”, ensaio incluído em *L'Été* (II, 865).

<sup>107</sup> Cf. *Así habló Zaratustra*, “Prólogo de Zaratustra”, § 2, p. 34-36 (Alianza Editorial).

niilista que termina na destruição generalizada, o autor das *Lettres* procura um valor que não seja formal, um valor que seja fiel à terra, um valor que tenha a força da evidência<sup>108</sup>:

Vous le voyez, d'un même principe nous avons tiré des morales différentes. [...] Parce que vous étiez las de lutter contre le ciel, vous vous êtes reposés dans cette épuisante aventure où votre tâche est de mutiler les âmes et de détruire la terre. Pour tout dire, vous avez choisi l'injustice, vous vous êtes mis avec les dieux. Votre logique n'était qu'apparente.

J'ai choisi la justice au contraire, pour rester fidèle à la terre. Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. Ce monde a du moins la vérité de l'homme et notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même. Et il n'a pas d'autres raisons que l'homme et c'est celui-ci qu'il faut sauver si l'on veut sauver l'idée qu'on se fait de la vie (II, 240-41).

(Para Camus, portanto, ser fiel à terra inclui ser fiel ao homem, ou melhor, ser fiel, antes de tudo, aos homens de carne e osso que conosco compartilham, aqui e agora, a experiência de viver<sup>109</sup>. Na busca da superação do impasse niilista, o autor das *Lettres* encontra no homem o seu álibi. Na verdade, parece que estamos diante de um pessimismo que desemboca no humanismo. De fato, estranho pessimismo esse de Camus: reconhece o caráter absurdo da existência, mas é otimista quanto aos poderes do homem frente à sua condição. Ao marcar as suas diferenças com o cristianismo (e

<sup>108</sup> Na sua segunda das quatro *Lettres*, o autor já fazia do homem este valor incontestável: “Qu'est-ce que la vérité, disiez-vous? Sans doute, mais nous savons au moins ce qu'est le mensonge: c'est justement ce que vous nous avez appris. Qu'est-ce que l'esprit? Nous connaissons son contraire qui est le meurtre. Qu'est-ce que l'homme? Mais là, je vous arrête, car nous le savons. Il est cette force qui finit toujours par balancer les tyrans et les dieux. Il est la force de l'évidence.” (II, 228).

<sup>109</sup> “Je me sens d'abord solidaire de l'homme de tous les jours. Demain, le monde peut éclater en morceaux. Dans cette menace suspendue sur nos têtes, il y a une leçon de vérité. Face à cet avenir, les hiérarchies, les titres, les honneurs redeviennent ce qu'ils sont: une fumée qui passe. Et la seule certitude qui nous reste est celle de la douleur nue, commune à tous, et qui mêle ses racines à celle d'un espoir entêté.” (“Le pari de notre génération”, II, 1899, negrito meu).

com o marxismo), ele precisa a sua posição:

Si le christianisme est pessimiste quant à l'homme, il est optimiste quant à la destinée humaine. Eh bien! Je dirai que pessimiste quant à la destinée humaine, je suis optimiste quant à l'homme. Et non pas au nom d'un humanisme qui m'a toujours paru court, mais au nom d'une ignorance qui essaie de ne rien nier (II, 374).

Soa um tanto estranha esta recusa do humanismo após aquela valorização do homem realizada nas *Lettres*. É preciso então compreender melhor o que Camus quer dizer com a sua “ignorance qui essaie de ne rien nier”. Há uma pequena anotação nos *Carnets* que traz como título “Humanisme” e que talvez possa melhor elucidar a posição de Camus:

Humanisme. Je n'aime pas l'humanité en général. Et puis j'aime quelques hommes, vivants ou morts, avec tant d'admiration que je suis toujours jaloux ou anxieux de préserver ou de protéger chez tous les autres ce qui, par hasard, ou bien un jour que je ne puis prévoir, les a fait ou les fera semblables aux premiers (C3,71-2).

A principal preocupação do autor da nota parece ser, antes de tudo, diferenciar o seu ponto de vista daquele humanismo tradicional que se ocupa da humanidade *in abstracto*. Seu objeto não é o Homem, mas os homens que vivem e sentem dor. Sim, os valores formais já não satisfazem às exigências do homem moderno, mas ele não deve se esquecer de que o corpo é o substrato dessa recusa. “Tout *non* suppose un *oui*” (II, 382). [A revolta do homem diante da sua condição, esse *não* sonoramente proferido contra Deus afirma, ao mesmo tempo, um valor: o de que há algo no homem que merece ser respeitado. Aquele que se revolta e se esquece

do *sim* original que o seu *não* expressava acaba, como Calígula, negando inclusive aquilo em nome do qual havia se revoltado: a carne e a sua dor<sup>110</sup>. *legal*

Além disso, preservar um homem é preservar as possibilidades que nele residem. A solidariedade assim praticada é uma chance ao possível, uma chance àquilo que só através dos homens em luta comum contra a sua condição pode vir à existência: a liberdade, a justiça, a felicidade e o amor. Por isso, Camus será um crítico tão veemente da pena de morte:

Nous devons servir la justice parce que notre condition est injuste, ajouter au bonheur et à la joie parce que cet univers est malheureux. De même, nous ne devons pas condamner à mort puisqu'on a fait de nous des condamnés de mort (C2, 129)<sup>111</sup>.

Nesse sentido, matar um homem é aumentar a miséria da nossa condição; legitimar o assassinato é aceitar suprimir a solidariedade entre os homens e, conseqüentemente, condená-los duas vezes ao exílio, à solidão, ao silêncio; enfim, ao legitimarem o assassinato, os homens aceitam suprimir justamente “la seule valeur qui

<sup>110</sup> Esse é, *grosso modo*, o raciocínio minuciosamente desenvolvido em *L'Homme révolté*.

<sup>111</sup> O tema da pena de morte sempre mereceu a atenção de Camus. Quando da liberação de Paris da ocupação alemã, ele se posiciona contrário à aplicação da pena àqueles que haviam colaborado com os nazistas. Escreve, entre 1953 e 1957, uma série de artigos políticos apresentando a sua posição. Em 1957, ele publica um ensaio contra a pena de morte intitulado “Réflexions sur la guillotine” que compõe a obra *Réflexions sur la peine capitale*, assinada também por Arthur Koestler. Roger Quilliot, em sintonia com a anotação “Humanisme”, chama a atenção para que não se confunda a posição de Camus com humanitarismo: “La position de Camus se fonde sur deux types de réactions; réaction instinctive: une méfiance incoercible devant tout appareil de justice [...]; réaction réfléchie: la perfection n'est pas de ce monde où Sisyphe doit indéfiniment rouler son rocher et personne en définitive n'est tout à fait pur. [...] Il y a donc quelque inexactitude à reprocher à Camus ‘une morale de Croix-Rouge’. Il n'entend pas soigner toutes les victimes par esprit humanitaire; il prétend interdire la peine de mort comme arme de défense sociale ou de combat idéologique. Son souci est moins de charité que de mesure” (II, 1888). De fato, a preocupação de Camus é quanto à legitimação do assassinato: “En somme, les gens comme moi voudraient un monde, non pas où l'on ne se tue plus (nous ne sommes pas si fous!), mais où le meurtre ne soit légitimé” (“Ni victimes ni bourreaux”, II, 334).

puisse les sauver du nihilisme, la longue complicité des hommes aux prises avec leur destin” (*L'Homme révolté*, II, 687)<sup>112</sup>. Tanto mais grave quando o niilismo se expressa em forma de ideologia totalitária, pois o assassinato ganha dimensões messiânicas: mata-se em nome de um futuro homem. É a vitória da abstração sobre a carne:

Quand la mort devient affaire de statistiques et d'administration, c'est, en effet, que les affaires du monde ne vont pas. Mais si la mort devient abstraite, c'est que la vie l'est aussi. Et la vie de chacun ne peut pas être autrement qu'abstrait à partir du moment où on s'avise de la plier à une ideologie. Le malheur est que nous sommes au temps des idéologies et des idéologies totalitaires, c'est-à-dire assez sûres d'elles mêmes, de leur raison imbécile ou de leur courte vérité, pour ne voir le salut du monde que dans le propre domination. Et vouloir dominer quelqu'un ou quelque chose, c'est souhaiter la stérilité, le silence ou la mort de ce quelqu'un. Il suffit, pour le constater, de regarder autour de nous (“Le témoin de la liberté”, II, 401)<sup>113</sup>.

A apologia do poder e o projeto de um homem futuro, cuja preparação da sua vinda vale qualquer custo, não é o que Zaratustra-Nietzsche oferece ao seu leitor de primeira viagem? Uma ideologia totalitária não encontraria facilidade em arregimentá-lo? Se Camus tanto aprecia quando Zaratustra exalta a fidelidade à terra, quando

<sup>112</sup> Na verdade, o assassinato é um caso limite. Para Camus, a violência de um modo geral, a servidão e a mentira também representam a negação da cumplicidade que o homem afirma no momento da revolta. Vale a pena, então, retomar a passagem na íntegra: “Tout révolté, par le seul mouvement qui le dresse face à l'opresseur, plaide donc pour la vie, s'engage à lutter contre la servitude, le mensonge et la terreur et affirme, le temps d'un éclair, que ces trois fléaux font régner le silence entre les hommes, les obscurcissent les uns aux autres et les empêchent de se retrouver dans la seule valeur qui puisse les sauver du nihilisme, la longue complicité des hommes aux prises avec leur destin.”

<sup>113</sup> Camus, na sua peça *Les Justes* (1949), colocará na boca de um jovem terrorista russo, Kaliayev, que se recusa a lançar a bomba contra o seu homem-alvo porque ele está acompanhado pelos seus netos, a síntese da sua crítica contra as ideologias totalitárias: “[...] j'aime ceux qui vivent aujourd'hui sur la même terre que moi, et c'est eux que je salue. C'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir. Et pour une cité lointaine, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères. Je n'irai pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte.” (I,339).



Zaratustra convida tão sedutoramente os homens a se alimentarem dos *Nourritures terrestres*, como diria Gide, o que pensar, no entanto, quando o “surhomme” por ele profetizado leva, através do nazismo, “à la fabrication méthodique des sous-hommes” (II, 485), quando a vontade de poder individual se transforma em vontade de poder total, quando o herói nietzschiano é confundido com um assassino, quando ser para além do bem e do mal é tornar-se cínico e perverso? Enquanto Zaratustra aprecia tanto a nuance<sup>114</sup>, o niilismo do homem moderno simplifica e reduz, inclusive a palavra daquele que o anuncia. Mas, então, basta dizer que ele foi mal lido ou indevidamente apropriado? Não sabia o autor de *Zaratustra* que a sua palavra poderia, sem qualquer metáfora ou jogo de linguagem, se tornar *assassina*? Se as *Lettres à un ami allemand* são uma condenação do nazismo e “un document de la lutte contre la violence” (II, 219), em relação a Nietzsche elas expressam uma dúvida metódica, dúvida que ganhará corpo e resposta anos depois em *L’Homme révolté*: “Les tueurs, à condition de nier l’esprit pour la lettre et même ce qui, dans la lettre, demeure encore de l’esprit, ne pouvaient-ils trouver en lui leurs prétextes?” (II,486).

---

<sup>114</sup> Ao tratar “De las moscas del mercado”, Zaratustra aconselha àquele que deseja ser um “inventor de novos valores” a nuance que escapa ao povo: “[o povo] A una verdad que sólo en oídos delicados se desliza llámala mentira y nada. ¡En verdad, sólo cree en dioses que hagan gran ruido en el mundo! / Lleno de bufones solemnes está el mercado — ¡y el pueblo se gloria de sus grandes hombres! Éstos son para él los señores del momento. / Pero el momento los apremia: así ellos te apremian a ti. Y también de ti quieren ellos un sí o un no. ¡Ay! ¿quieres colocar tu silla entre un pro y un contra? / ¡No tengas celos de esos incondicionales y apremiantes, amante de la verdad! Jamás se ha colgado la verdad del brazo de un incondicional / A causa de esas gentes súbitas, vuelve a tu seguridad: sólo en el mercado le asaltan a uno con un ¿sí o no? / Todos los pozos profundos viven con lentitud sus experiencias: tienen que aguardar largo tiempo hasta saber *qué* fue lo que cayó en su profundidad.” (Primera Parte, “De las moscas del mercado”, p. 91, Alianza Editorial).

## **CAPÍTULO 3**

### **ENTRE O SIM E O NÃO**

### 3.1 Rieux: o pessimismo contra o mal

→ Em *La Peste* (1947), que ao lado de *L'Étranger* é a sua obra mais conhecida, Camus trabalhará literariamente as críticas formuladas nas *Lettres* contra o nazismo<sup>115</sup>, ou melhor, contra as ideologias totalitárias, ao mesmo tempo que os seus dois conceitos fundamentais, o absurdo e a revolta, encontrarão ali forte ressonância. É o próprio Camus que enfatiza a sua intenção de transcender o aspecto histórico e discutir também implicações “metafísicas” através da obra: “*La Peste* a un sens social et un sens métaphysique. C’est exactement le même. Cette ambiguïté est aussi celle de *L'Étranger*” (C2, 50). Para bem compreender essa ambigüidade que Camus atribui a *La peste*, é preciso tomar o *mal* como o seu símbolo maior: o mal que o nazismo produziu e o mal a que o homem está condenado a sofrer por sua própria condição<sup>116</sup>. Trata-se, assim, tanto em um quanto em outro caso, do mal, antes de tudo, no sentido *trágico*, ou seja, do mal que se expressa através do sofrimento *vivido* no limite da experiência humana. É nesse sentido que Camus pode afirmar que a peste é “la plus concrète de toutes les forces” (C2, 69). Ao final do romance, um dos personagens ainda sintetiza: “Mais qu’est-ce que ça veut dire, la peste? C’est la vie, et voilà tout” (I, 1472). E eis novamente expresso o pessimismo de Camus. Mas nessa obra está bem ilustrada aquela afirmação sua de que, pessimista quanto à condição humana, ele

<sup>115</sup> “*La Peste*, dont j’ai voulu qu’elle se lise sur plusieurs portées, a cependant comme contenu évident la lutte de la résistance européenne contre le nazisme.” (“Lettre à Roland Barthes”, I, 1973).

<sup>116</sup> Os *Carnets* trazem a seguinte anotação: “Je veux exprimer au moyen de la peste l’étouffement dont nous avons tous souffert et l’atmosphère de menace et d’exil dans laquelle nous avons vécu. Je veux du même coup étendre cette interprétation à la notion d’existence en général.” (C2, 72).

é otimista quanto ao homem. Seu pessimismo, longe de ser resignado ou valorar negativamente a vida, pretende, através da revolta diante da *peste*, culminar num lúcido sim à vida.)

A primeira dificuldade dos homens diante da peste é para reconhecer a sua existência. Por todos os meios procuram negá-la. Muitas vezes simplesmente dando-lhe as costas, outras encarando-a como uma abstração. Primeiro, a administração pública hesita em tomar as devidas providências para não alarmar a população: “il ne fallait pas céder à l’affolement” (I, 1256). Depois, mesmo diante dos sintomas, muitos recusam-se a admiti-la: “Mais sûrement, ce n’est pas contagieux” (I, 1239). Por fim, mesmo após o reconhecimento oficial do flagelo e do isolamento imposto à cidade, os habitantes ainda resistem a aceitar o fato:

Malgré ces spectacles inaccoutumés, nos concitoyens avaient apparemment du mal à comprendre ce qu’il leur arrivait. Il y avait les sentiments communs comme la séparation ou la peur, mais on continuait aussi de mettre au premier plan les préoccupations personnelles. Personne n’avait encore accepté réellement la maladie. [...] En effet, l’annonce que la troisième semaine de peste avait compté trois cent deux morts ne parlait pas à l’imagination. D’une part, tous peut-être n’étaient pas morts de la peste. Et, d’autre part, personne en ville ne savait combien, en temps ordinaire, il mourait de gens par semaine. La ville avait deux cent mille habitants. On ignorait si cette proportion de décès était normale. [...] Ce n’est qu’à la longue, en constatant l’augmentation des décès, que l’opinion prit conscience de la vérité (I, 1283).

Trata-se bem, como diz Calígula, de “une vérité toute simple et toute claire, un peu bête, mais difficile à découvrir et lourde à porter” (I, 16). Ele se refere ao absurdo da existência, mas no romance, além desse sentido “metafísico”, essa dificuldade para reconhecer a peste representa a negligente omissão dos europeus

frente então ao avanço nazista. Em ambos os casos, que para Camus “c’est exactement le même”, o raciocínio também é o mesmo. O mal, enquanto não se apresenta evidente ao corpo, é encarado como abstração, o que lhe dá oportunidade para se expandir. Dito de outro modo, a falta de imaginação para concebê-lo e a conseqüente falta de solidariedade para combatê-lo, fazem com que o mal prolifere:

Si vous voulez le savoir, je n’ai jamais cru à la Gestapo. C’est qu’on ne la voyait jamais. Bien sûr, je prenais mes précautions, mais abstraitement, en quelque sorte. De temps en temps, un copain disparaissait. Un autre jour, devant Saint-Germain-dès-Prés, j’ai vu deux grands types qui faisaient entrer à coups de poings dans la figure un homme dans un taxi. Et personne ne disait rien. Un garçon de café m’a dit: “Taisez-vous. Ce sont eux.” Cela m’a donné des soupçons qu’en effet ils existaient et qu’un jour... Mais des soupçons seulement. La vérité c’est que je ne pourrais jamais croire à la Gestapo qu’au premier coup de pied que je recevrais dans le ventre (C2, 163)<sup>117</sup>.

De outro lado, o primeiro efeito produzido pela peste é justamente a separação. A cidade é isolada das outras cidades: “Déclarez l’état de peste. Fermez la ville” (I, 1269), decreta um despacho oficial. Os habitantes se separam dos seus entes queridos que estão para além dos muros da cidade e daqueles outros que, ao lado deles, representam uma ameaça de contágio:

Les tramways sont devenus le seul moyen de transport et ils avancent à grand-peine, leurs marchepieds et leurs rambardes chargés à craquer. Chose curieuse, cependant, tous les occupants, dans la mesure du possible, se tourment le dos pour éviter une contagion mutuelle. Aux arrêts, le tramway déverse une cargaison d’hommes et de femmes, pressés de s’éloigner et de se trouver seuls” (I, 1317).

<sup>117</sup> Esse é um fragmento de um romance planejado por Camus na mesma época em que ele estava escrevendo *La Peste*. O romance, que também abordava o nazismo, ficou apenas no projeto e tinha o sugestivo título de “Création corrigée”. Ver as anotações nos *Carnets* entre 1944 e 1947.

“Ainsi, la première chose que la peste apporta à nous concitoyens fut l’exil” (I, 1276), constata o narrador. O homem encontra-se exilado, prisioneiro da sua condição e é primeiro enquanto indivíduo que ele toma consciência desse fato. Em um primeiro momento, como seu egoísmo vê no outro homem um pedaço da fatalidade que pode lhe aniquilar, o homem às voltas com o absurdo tende a se isolar e a querer negar o outro, reforçando assim o próprio exílio, a própria *peste*. Se em *Caligula* a cena se esvazia porque o imperador exerce um poder surdo, uma liberdade sem limites, porque ele mesmo se faz *peste*<sup>118</sup>, em *La peste* a cidade se esvazia porque, através do isolamento individual, o mal faz dos habitantes seus *collaborateurs*. “À la scène comme à la ville, le monologue précède la mort” (II, 687), diz Camus.

Assim entendida, a peste não é apenas a causa da separação, ela é a própria separação, na medida em que ambas se confundem, pois uma reforça a outra. Se o homem é um “étranger”, se ele é espesso para si mesmo e para os outros homens, e o próprio mundo espesso para ele, o homem é um ser *separado* por definição: “La peste accuse la séparation. Mais le fait d’être réuni n’est qu’un hasard qui se prolonge. C’est la peste qui est la règle” (C2, 105). Ou, o que para Camus dá no mesmo, “c’est la séparation qui est la règle” (C2, 112). De fato, diante do seu grande alcance existencial, o autor manifestara num primeiro momento a intenção de “faire ainsi du thème de la séparation le grand thème du roman” (C2, 80)<sup>119</sup>. Mas, já o disse, *La*

<sup>118</sup> Ao tentar explicar o motivo das sua crueldades, Caligula declara: “Mon règne jusqu’ici a été trop heureux. Ni peste universelle ni religion cruelle, pas même un coup d’État, bref, rien qui puisse vous faire passer à la postérité. C’est un peu pour cela, voyez-vous, que j’essaie de compenser la prudence du destin. Je veux dire... je ne sais si vous m’avez compris. (Avec un petit rire.) Enfin, c’est moi qui remplace la peste.” (I, 93-94).

<sup>119</sup> Não são poucas as vezes que, nas notas preparatórias, Camus sub-nomeia o seu romance de “Les séparés”. Ver, por exemplo, as páginas 71, 83, 90 e 91 do segundo volume dos *Carnets*.

*peste* não fica apenas ao nível da constatação do absurdo.

Toda essa ênfase na *separação* remete à responsabilidade do homem diante da sua condição. Ora, se “c’est la séparation qui est la règle”, cabe ao homem promover a *reunião* que torna o mundo humanamente viável, uma reunião, diga-se de passagem, sempre precária, porque exige um esforço permanente por parte dos homens. A vitória sobre a peste só acontece quando o homem reconhece que se trata de uma tragédia coletiva e, no lugar do isolamento individual, faz da sua cumplicidade trágica com os outros homens um só grito de revolta e lucidamente dá início a sua tarefa de Sísifo: “mettre autant d’ordre qu’il le peut dans une condition qui n’en a pas” (II, 381). É verdade que nesse caso a vitória é sempre provisória, jamais definitiva, mas é a única vitória possível e desejável para aqueles que não querem “ne rien nier ni exclure”: nem a condição humana, nem a dor do homem.

O médico Rieux, personagem e narrador do romance, incarnará o homem camusiano que vive entre o sim e o não: aquele que não se esquivava da condição humana, mas não se resigna às suas misérias; aquele que aceita o peso da existência, aceita rolar a sua pedra, que é o espelho opaco da sua virtude, mas se recusa a aumentar o mal, tanto através da ação quanto da omissão. Diante da peste, o seu raciocínio e o daqueles que o auxiliam é simples:

Toute la question était d’empêcher le plus d’hommes possible de mourir et de connaître la séparation définitive. Il n’y avait pour cela qu’un seul moyen qui était de combattre la peste. Cette vérité n’était pas admirable, elle n’était que conséquente (I, 1327).

Em 1948, um ano depois da publicação de *La Peste*, palestrando em um

convento, Camus retoma a moral expressa no seu romance para fazer a crítica do cristianismo:

Nous sommes devant le mal. Et pour moi il est vrai que je me sens un peu comme cet Augustin d'avant le christianisme qui disait: "Je cherchais d'où vient le mal et je n'en sortais pas." Mais il est vrai aussi que je sais, avec quelques autres, ce qu'il faut faire, sinon pour diminuer le mal, du moins pour ne pas y ajouter. Nous ne pouvons pas empêcher peut-être que cette création soit celle où des enfants sont torturés. Mais nous pouvons diminuer le nombre des enfants torturés ("L'Incroyant et les chrétiens", II, 373-375, *negrito meu*).

Reencontramos assim, por outra via, o eco da pergunta reprovadora de Cæsonia a Calígula: "si le mal est sur la terre, pourquoi vouloir y ajouter?" (I, 26). A resignação diante do mal ou a sua aceitação são, para Camus, formas de negação do homem a favor da condição que o oprime. O niilista e o cristão, a negação absoluta de um sentido último que organize o mundo e a aceitação absoluta de que há um Sentido por trás da existência, igualmente resultam, em última instância, na passividade diante da peste. Dado que o acaso impera na existência, a peste, como todo o resto, não pode ser julgada boa ou má para o niilista, enquanto para o cristão, ela deve ter um sentido dentro da ordem divina, ainda que este possa ser obscuro para o homem. Entre essas interpretações absolutas, Camus, através de Rieux, procura "le chemin qui mène plus loin" (II, 1710), aquele que nada omite, nem a falta de sentido do mundo nem o valor relativo que a vida possui ("On choisit de durer dès l'instant qu'on ne se laisse pas mourir, et l'on reconnaît alors une valeur, au moins relative, à la vie"). É o que uma nota preparatória de *La Peste* indica: "Un des thèmes possibles: lutte de la médecine et de la religion: les puissances du relatif (et quel relatif !) contre celles de



l'absolu. C'est le relatif qui triomphe ou plus exactement qui ne perd pas" (C2, 69).

O problema do mal torna-se então cada vez mais decisivo para Camus e suas críticas serão norteadas pelo modo como uma teoria, religião ou moral com ele se relaciona. Aliás, será este, como ele mesmo afirma, o sentido da sua obra<sup>120</sup>. A resignação diante do mal, por exemplo, faz do cristianismo "une doctrine de l'injustice" (C2, 112). No início da peste, o padre Paneloux faz um sermão em que diz aos habitantes que "vous l'avez mérité" (I, 1296), mostrando "l'origine divine de la peste et le caractère punitif de ce fléau" (I, 1299) e que o sofrimento imposto aos injustos era uma oportunidade de redenção (I, 1298-99). Perguntado se, assim como o padre, pensava que "la peste a sa bienfaisance, qu'elle ouvre les yeux, qu'elle force à penser", Rieux é categórico:

Comme toutes les maladies de ce monde. Mais ce qui est vrai des maux de ce monde est vrai aussi de la peste. Cela peut servir à grandir quelques-uns. Cependant, quand on voit la misère et la douleur qu'elle apporte, il faut être fou, aveugle ou lâche pour se résigner à la peste (I, 1321-22)<sup>121</sup>.

De fato, como já vimos no primeiro capítulo, desde as suas primeiras obras Camus condena a resignação. Mas a fala do personagem revela uma certa cautela para não exaltar o outro extremo, o heroísmo. O homem não pode se regozijar da sua

<sup>120</sup> "Sens de mon œuvre: Tant d'hommes sont privés de la grâce. Comment vivre sans la grâce? Il faut bien s'y mettre et faire ce que le Christianisme n'a jamais fait: s'occuper des damnés." (C2, 129-30, em meio a anotações para *La Peste*).

<sup>121</sup> A nota preparatória para a versão definitiva dessa passagem tem o mesmo teor, porém é mais minuciosa: "Bien sûr, nous savons que la peste a sa bienfaisance, qu'elle ouvre les yeux, qu'elle force à penser. Elle est à ce compte comme tous les maux de ce monde et comme le monde lui-même. Mais ce qui est vrai aussi des maux de ce monde et du monde lui-même est vrai aussi de la peste. Quelque grandeur que des individus en tirent, à considérer la misère de nos frères, il faut être un fou, un criminel ou un lâche pour consentir à la peste, et en face d'elle le seul mot d'ordre d'un homme est la révolte." (C2, 69).

condição pelo fato das dificuldades que ela impõe exigir espíritos fortes e corajosos para enfrentá-las sem sucumbir ao seu peso. Este modo de ver as coisas também gera, por fim, resignação, pois ao encarar a peste como uma oportunidade para cada qual mostrar o seu valor, o indivíduo simultaneamente está consentindo no sofrimento alheio. Algo parece ter mudado, se não no ponto de vista, mas pelo menos no tom de Camus. Afinal, não ele que, em *L'Envers et l'endroit*, faz da lucidez diante da condição humana um ato de coragem: “Le grand courage, c’est encore de tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort” (II, 49)?! Não é ele que na mesma época anota o “Ce qui ne me fait mourir me rend plus fort” (C1, 1939, 174) e outras fórmulas nietzschianas que exaltam a coragem, além de ele próprio ousar afirmações do mesmo gênero?<sup>122</sup> Possivelmente, os anos de guerra o tenham tornado mais cauteloso em relação a este tipo de fórmula que estimula o heroísmo, afinal “les mots prennent toujours la couleur des actions ou des sacrifices qu’ils suscitent” (II, 58). O que foi feito de Nietzsche pelo nazismo serve-lhe agora de alerta.

O segundo volume dos seus *Carnets* abre com uma releitura justamente daquela frase nietzschiana que lhe excitara anos antes: “‘Tout ce qui ne me tue pas me rend plus fort.’ Oui, mais... Et qu’il est dur de songer au bonheur. Le poids écrasant de tout cela. Le mieux est de se taire pour toujours et de se tourner vers le reste” (C2,

---

<sup>122</sup> Em 1938, por exemplo, ele anota no primeiro volume dos seus *Carnets*: “Nietzsche: ‘C’est aux âmes les plus spirituelles, en admettant qu’elles soient les plus courageuses, qu’il est donné de vivre les tragédies les plus douloureuses. Mais c’est bien pour cela qu’elles tiennent la vie en honneur, parce qu’elle leur oppose son plus grand antagonisme.’ (*Crépuscule des Idoles*.)”. Em março de 1940, ele conclui uma crítica à sociedade parisiense com uma afirmação que retoma a famosa frase nietzschiana: “[...] savoir rester seul à Paris un an dans une chambre pauvre apprend plus à l’homme que cen salons littéraires et quarente ans d’expérience de la ‘vie parisienne’. C’est une chose dure, affreuse, parfois torturante, et toujours si près de la folie. Mais dans ce voisinage, la qualité d’un homme doit se tremper et s’affirmer — ou périr. Mais si elle périt, c’est qu’elle n’était pas assez forte pour vivre.” (C1, 206-07).

1942, 11). Encarar permanentemente a condição humana tão-somente como uma batalha de onde extraio a minha força e o meu valor, leva-me a esquecer o sentido desse combate, não permite que eu me ocupe da felicidade, que eu tome gosto pela própria vida em nome da qual eu luto. É por isso que Tarrou, personagem que combate obstinadamente a peste ao lado de Rieux e que complementa a moral camusiana expressa no romance, faz, em meio à luta contra o flagelo, um curioso convite ao médico:

— “Savez-vous, dit-il, ce que nous devrions faire pour la amitié?”

— Ce que vous voulez, dit Rieux.

— Prendre un bain de mer. Même pour un futur saint, c’est un plaisir digne.”

Rieux souriat.

“Avec nos laisser-passer, nous pouvons aller sur la jetée. À la fin, c’est trop bête de ne vivre que dans la peste. Bien entendu, un homme doit se battre pour les victimes. Mais s’il cesse de rien aimer par ailleurs, à quoi sert qu’il se batte?”

— Oui, dit Rieux, allons-y.” (I, 1428).

(A preocupação de Camus em não transformar a revolta num ato de heroísmo atravessa seu romance.) O próprio narrador manifesta que “ne se fera pas le chantre trop éloquent de la volonté et d’un héroïsme auquel il n’attache qu’une importance raisonnable. Mais il continuera d’être l’historien des cœurs déchirés et exigeants que la peste fit à tous nos concitoyens” (I, 1326-27). Grand, um velho funcionário público que adere ao combate à peste prestando pequenos serviços fora do horário da prefeitura, enquanto ao mesmo tempo continua a escrever um livro, é eleito pelo narrador o herói do episódio:

Oui, s'il est vrai que les hommes tiennent à se proposer des exemples et des modèles qu'ils appellent héros, et s'il faut absolument qu'il y en ait un dans cette histoire, le narrateur propose justement ce héros insignifiant et effacé qui n'avait pour lui qu'un peu de bonté au cœur et un idéal apparemment ridicule. Cela donnera à la vérité ce qui lui revient, à l'addition de deux et deux son total de quatre, et à l'héroïsme la place secondaire qui doit être la sienne, juste après, et jamais avant, l'exigence généreuse du bonheur (I, 1331)<sup>123</sup>.

Ao longo do romance, duas falas de Rieux forçam uma distinção entre a sua atitude e o heroísmo. Acusado indiretamente de heroísmo, ele esclarece: “il ne s'agit pas d'heroïsme dans tout cela. Il s'agit d'honnêteté. C'est une idée qui peut faire rire, mais la seule façon de lutter contre la peste, c'est l'honnêteté” (I, 1351-52). Numa conversa com Tarrou, o médico afasta novamente de si o heroísmo: “je me sens plus de solidarité avec les vaincus qu'avec les saints. Je n'ai pas de goût, je crois, pour l'héroïsme et la sainteté. Ce qui m'intéresse, c'est d'être un homme” (I, 1427).

Em fins de 1946 e início de 1947, *La Peste* está em fase de conclusão e Camus começa a se dedicar mais intensamente ao seu ensaio sobre a revolta que aparecerá em 1951, *L'Homme révolté*. Uma anotação desse período articula o romance e o ensaio, e revela o interlocutor implícito de Camus nessa recusa sistemática do heroísmo:

Révolte. Nous ne voulons pas de n'importe quel héros. Les raisons de l'héroïsme sont plus importantes que l'héroïsme lui-même. La valeur de conséquence est donc antérieure à la valeur d'héroïsme. La liberté nietzschéenne est une exaltation (C2, 189-90).

<sup>123</sup> Uma anotação isolada confirma que o raciocínio final da passagem é uma posição do próprio autor: “Considérer l'héroïsme et le courage comme des valeurs secondaires — *après avoir fait preuve de courage.*” (C2, entre 11/1943 e 09/1944, 123-24, itálico de Camus; ver também C2, 128).

Quanto a este ponto, Nietzsche é o seu alvo velado no romance. É justamente o tom de “exaltation” que Camus pretende evitar, esse tom que dá margem a perigosos “malentendus”. (Rieux combate ídolos, contesta abstrações, não a marteladas, mas através de sua obstinação em cuidar dos corpos: “Le médecin, ennemi de Dieu: il lutte contre la mort” (C2, 129). O médico é aquele que sabe dos limites da condição humana, mas não se submete a eles; sabe que não salvará tudo ou a todos, mas decide agir segundo as suas forças para salvar o que *pode* ser salvo: *alguns corpos, por algum tempo*<sup>124</sup>.

— “[...] puisque l’ordre du monde est réglé par la mort, peut-être vaut-il mieux pour Dieu qu’on ne croie pas en lui et qu’on lutte de toutes ses forces contre la mort, sans lever les yeux vers ce ciel où il se tait.

— Oui, approuva Tarrou, je peux comprendre. Mais vos victoires seront toujours provisoires, voilà tout.”

Rieux parut s’assombrir.

“Toujours, je le sais. Ce n’est pas une raison pour cesser de lutter.

— Non, ce n’est pas une raison. Mais j’imagine alors que doit être cette peste pour vous.

— Oui, dit Rieux. Une interminable défaite.” (I, 1323-24).

Rieux, o Sísifo e o Prometeu de Camus! A revolta é a consequência que o autor de *La Peste* extrai do absurdo. Mas uma revolta que recusa o niilismo radical e deseja permanecer fiel ao valor relativo que ela defende no seu movimento original contra o aniquilamento que a condição impõe ao homem. A revolta do médico, a um só tempo, reconhece a ordem e a recusa, reconhece a *peste* e luta contra ela em nome

<sup>124</sup> “Ma conviction est que nous ne pouvons plus avoir raisonnablement l’espoir de tout sauver, mais que nous pouvons nous proposer au moins de sauver les corps, pour que l’avenir demeure possible” (“Ni victimes ni bourreaux”, 11/1946, II, 335).

do sofrimento humano. Desse modo, nem o homem nem o absurdo são negados, mas se tornam forças que se afirmam e se limitam mutuamente, tal como no modelo trágico. Nesse sentido, da mesma forma que a platéia se identifica com o herói trágico, (a grande descoberta da revolta é a cumplicidade entre os homens, cumplicidade esta que os lança numa aventura comum contra a *peste* na tentativa de lhe impor, na medida do possível, uma ordem inteligível). No romance essa ordem inteligível é expressa através das medidas profiláticas tomadas e das organizações sanitárias criadas para o combate da peste. A metáfora, se aplicada à condição humana, remete ao otimismo de Camus de que “l’homme peut-il, à lui seul et sans le secours de l’éternel, créer ses propres valeurs” (“Remarque sur la révolte”, 1945, 1696)<sup>125</sup>. Não se trata de por este meio pretender suprimir definitivamente a *peste*, mas controlá-la impondo-lhe limites:

Rien n’est donné aux hommes et le peu qu’ils peuvent conquérir se paye de morts injustes. Mais la grandeur de l’homme n’est pas là. Elle est dans sa décision d’être plus fort que sa condition. Et si sa condition est injuste, il n’a qu’une façon de la surmonter qui est d’être juste lui-même (“La nuit de la vérité”,

<sup>125</sup> Esta convicção de Camus quanto aos poderes e às responsabilidades do homem às voltas com o absurdo está muito bem ilustrada na peça *Les Justes* (1949), numa conversa entre o terrorista socialista russo Kaliayev e um companheiro de cela:

Kaliayev: “[...] Un temps viendra où il ne sera plus utile de boire, où personne n’aura plus de honte, ni barine ni pauvre diable. Nous serons frères et la justice rendra nos cœurs transparents. Sais-tu ce dont je parle?

Foka: Oui, c’est le royaume de Dieu.

Kaliayev: Il ne faut pas dire cela, frère. Dieu ne peut rien. La justice est notre affaire! (*Un silence.*) Tu ne comprends pas? Connais-tu la légenda de saint Dmitri?

Foka: Non.

Kaliayev: Il avait rendez-vous dans la steppe avec Dieu lui-même, et il se hâtait lorsqu’il rencontra un paysan dont la voiture était embourbée. Alons saint Dmitri l’aïda. La boue était épaisse, la fondrière profonde. Il fallut batailler pendant une heure. Et quand se fut fini, saint Dmitri courut au rendez-vous. Mais Dieu n’était plus là.

Foka: Et alors?

Kaliayev: Et alors il y a ceux qui arriveront toujours en retard au rendez-vous parce qu’il y a trop de charretes embourbées et trop de frères à secourir.” (I, 361-62).

08/1944, II, 258).

Por outro lado, se “la justice est notre affaire”, pretender algo do tipo como uma justiça absoluta faz com que os homens de novo se voltem para uma abstração e se afastem progressivamente da cumplicidade efetiva que a revolta na sua origem havia afirmado. (É à medida que o rosto do outro perde os seus contornos precisos, em nome de valores absolutos, que o mal contra os homens é legitimado.) O Homem, a Justiça, a Liberdade, a Moral, o Amor ou mesmo a negação absoluta dos valores, todos acabam autorizando o sofrimento e a supressão dos homens, dos indivíduos. )  
 Dessa forma, a revolta que lhes dá origem é traída, pois o *não* contra a peste e o *sim* a favor dos homens, bem como a cumplicidade entre eles, transforma-se em *não* contra o homem e em *sim* à separação, à peste. Nesse sentido, “la peste vient de l’excès” (I, 1969). Aconselha Camus aos “médecins de la peste”:

D’une façon générale, observez la mesure qui est la première ennemie de la peste et la règle naturelle de l’homme. Némésis n’était point, comme on vous l’a dit dans les écoles, la déesse de la vengeance, mais celle de la mesure. Et ses coups terribles ne frappaient les hommes que lorsqu’ils s’étaient jetés dans le désordre et le déséquilibre (“Exhortation aux médecins de la peste”, I, 1969).

A revolta que não observa o limite, que não mantém viva a tensão entre o *sim* e o *não*, arrasta os homens para o sofrimento, para a peste. Os “absolutos” desequilibram esta tensão, rompem o limite. Para permanecer fiel à medida que a revolta defende e à cumplicidade entre os homens que ela exige, é preciso “tenir compte du caractère limité de l’expérience humaine, laisser cours à la parole, accepter l’approximation” (“Remarque sur la révolte”, I, 1692). Portanto, essa não é uma

medida a ser conquistada de uma vez por todas, não é uma “solução final” para as contradições vivenciadas pelo homem frente a sua condição, mas uma medida que, pelo contrário, afirma este conflito e que só pode ser mantida através de um esforço permanente por parte do homem:

Pour un esprit aux prises avec la réalité, la seule règle alors est de se tenir à l'endroit où les contraires s'affrontent, afin de ne rien éluder et de reconnaître le chemin qui mène plus loin. La mesure n'est donc pas la résolution désinvolte des contraires. Elle n'est rien d'autre que l'affirmation de la contradiction, et la décision ferme de s'y tenir pour y survivre. Ce que j'appelle la démesure est ce mouvement de l'âme qui passe aveuglément la frontière où les contraires s'équilibrent pour s'installer enfin dans une ivresse de consentement, dont les lâches et cruels exemples abondent sous nos yeux (“Défense de ‘L'Homme révolté’”, II, 1710).

!O niilista e o cristão cometem ambos a desmedida e, por fim, consentem na peste. !O médico permanece em invencível luta entre a condição humana e a dor dos homens, não por heroísmo, mas por uma lucidez que se confunde com honestidade diante da vida: *ne rien nier ni exclure*, eis, no fundo, a sua “obstination aveugle” (I, 1369). Mas a honestidade não é nada fácil de se manter quando se traz o mal consigo. É da boca de Tarrou que sai o veredito quanto aos limites e às possibilidades do homem frente ao império da *peste*:

Je sais de science certaine (oui, Rieux, je sais tout de la vie, vous le voyez bien) que chacun la porte en soi, la peste, parce que personne, non, personne au monde n'en est indemne. Et qu'il faut se surveiller sans arrêt pour ne pas être amené, dans une minute de distraction, à respirer dans la figure d'un autre et à lui coller l'infection. Ce qui est naturel, c'est le microbe. Le reste, la santé, l'intégrité, la pureté, si vous voulez, c'est un effet de la volonté et d'une volonté qui ne doit jamais s'arrêter. L'honnête homme, celui qui n'infecte presque personne, c'est celui qui a moins de distraction possible. Et il en faut de la volonté et de la tension pour ne jamais être distrait! Oui, Rieux, c'est bien fatigant d'être un pestiféré. Mais c'est encore plus



fatigant de ne pas vouloir l'être (I, 1425-26).

( Dificil é não se tornar um colaborador da peste. Mas se a tarefa é uma tarefa de Sísifo, a exigência de felicidade que o homem traz consigo o impulsiona contra a pedra e ele então pode ao menos mudá-la de lugar, ordená-la, imprimir-lhe, ainda que provisoriamente, a sua vontade e com isso significar a sua própria existência<sup>126</sup>. É desse modo que, para Camus, o homem pode ser um criador de valores, mas de valores que, de um lado, reconheçam o caráter limitado da experiência humana e, de outro, reforcem a sua luta "pour affirmer contre les abstractions de l'histoire ce qui dépasse toute histoire, et qui est la chair, qu'elle soit souffrante ou qu'elle soit heureuse" ("Le témoin de la liberté", 1948, II, 406). Nesse sentido, dizer sim à vida é aceitar a condição humana sem nela consentir, porque é pela recusa do que o aniquila que a vida se torna possível para o homem. Portanto, o sim à vida, para Camus, deve incluir o sim ao homem e aos valores que ele é capaz de criar para combater uma condição que o oprime e as abstrações que estão a serviço da peste. )

<sup>126</sup> Em "Le Minotaure" (1939), ensaio que integra *L'Été*, há um parágrafo que parece conter em germen as duas principais idéias ou "mitos" que atravessam a obra de Camus: limite e revolta do homem diante da sua condição. A passagem está relacionada com a descrição da construção de um porto na baía de Oran (cidade que servirá de cenário a *La Peste*): "Bien sûr, détruire la pierre n'est pas possible. On la change seulement de place. De tout façon, elle durera plus que les hommes qui s'en servent. Pour le moment, elle appuie leur volonté d'action. Cela même sans doute est inutile. **Mais changer les choses de place, c'est le travail de hommes: il faut choisir de faire cela ou rien.** Visiblement, les Oranais ont choisi. Devant cette baie indifférente, pendant des années encore, ils entasseront des amas de cailloux le long de la côte. Dans cent ans, c'est-à-dire demain, il faudra recommencer. Mais aujourd'hui ces amoncellements de rochers témoignent pour les hommes au masque de poussière et de sueur qui circulent au milieu d'eux. Les vrais monuments d'Oran, ce sont encore ses pierres." (I, 827-28, negrito meu).

### 3.2 *Ne rien nier ni exclure* versus *Amor fati*

(Pelo visto, não é apenas o heroísmo nietzschiano que Camus recusa através de *La Peste*.) Há, na verdade, uma outra crítica muito mais contundente ao autor de *Zaratustra*. O “ne rien nier ni exclure” que Camus extrai da tragédia clássica culmina em um sim à vida bem distinto daquele que o *Amor fati* nietzschiano, igualmente derivado do espírito trágico, propõe. Como conciliar, por exemplo, a moral de Rieux com esta afirmação global da existência, este “dizer-sim sem reserva, mesmo ao sofrimento”? (Para Camus, o sim absoluto que o *Amor fati* expressa é mais uma forma de consentimento, é mais uma forma de colaborar com a peste.) “C’est par le refus d’une partie de ce monde que ce monde est vivable? Contre l’Amor fati. L’homme est le seul animal qui refuse d’être ce qu’il est” (C2, 259). (Em outras palavras, como pode o sim à vida incluir o não ao homem?), se pergunta Camus diante do *Amor fati*. A sua resposta a Nietzsche já não pode mais ser alusiva e a análise de *L’Homme révolté* lhe oferece oportunidade para o ajuste final com o autor de *Zaratustra*.

O capítulo dedicado a Nietzsche em *L’Homme révolté* apresenta-se ao leitor, à primeira vista, como um texto onde Camus faz a crítica do pensamento nietzschiano à luz do nazismo. Mas, além disso, as críticas formuladas ali contra o autor de *Zaratustra* podem ser lidas como uma demarcação do alcance de sua influência na obra camusiana e, por extensão, um esforço para precisar o ponto exato onde acontece a ruptura entre as duas visões de mundo. Na verdade, as *Lettres à un ami allemand*, já vimos, são um esboço dessa demarcação. Assim entendido, “Nietzsche

et le nihilisme” é menos a relação de Nietzsche com o niilismo do que a relação de Camus com Nietzsche e com o niilismo através de Nietzsche. Tomemos, pois, o niilismo como ponto de partida.

Ⓒ O homem camusiano reconhece que este mundo não possui uma razão superior e que o mal, tanto quanto a morte, é inerente à condição humana, mas esta consciência do caráter trágico da existência não o leva a buscar “soluções” através da evasão da vida. Quer ele dizer sim à vida, permanecer lúcido, de olhos abertos até o fim. Zagreus não passava o tempo a “salir la vie par des baisers d’infirmes mais à protester seulement de son amour pour elle” e “lorsqu’il sentit le canon du revolver sur sa tempe droite, il ne détourna pas les yeux”<sup>127</sup>. Mersault alcança a *morte feliz* porque teve uma vida feliz, porque ele havia nela se enredado sem temor, diferente de “tous ceux qui n’avaient pas fait les gestes décisifs pour élever leur vie, tous ceux qui craignaient et exaltaient l’impuissance”, todos esses que “avaient peur de la mort, à cause de la sanction qu’elle apportait à une vie où ils n’avaient pas été mêlés”<sup>128</sup>.

⇒ *L’Étranger*, diante da morte eminente, escorraça da prisão o padre-confessor e a sua recusa de evadir-se do mundo através de uma conciliação com Deus se consuma num sim ao mundo, num sim à “tendre indifférence du monde”. O motivo que faz Rieux recusar as pregações de Paneloux e aceitar tomar um banho de mar é o mesmo: ele deseja ser “honnête”, fiel à terra<sup>129</sup>. Nesse sentido, Camus compartilha com Nietzsche

<sup>127</sup> *La mort heureuse*, respectivamente: Parte I, Cap. 4, nota 18, p. 218 e Cap. 1, p. 28.

<sup>128</sup> *Ibid.*, Parte II, Cap. 5, p. 200.

<sup>129</sup> Fidelidade à terra, aliás, que a epígrafe de *L’Homme révolté* faz questão de cantar através dos versos de Hölderlin em *La mort d’Empédocle*: “Et ouvertement je voual mon cœur à la terre grave et souffrante, et souvent, dans la nuit sacrée, je lui promis de l’aimer fidèlement jusqu’à la mort, sans peur, avec son lourd fardeau de fatalité, et de ne mépriser aucune de ses énigmes. Ainsi, je me liai à elle d’un lien mortel” (II, 411). Charles Andler, em *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, aponta Hölderlin como um dos precursores de Nietzsche e dedica parte de seu comentário a uma aproximação entre o *Empédocles* do poeta alemão e *Zarathustra*, este que também não cansa de pedir fidelidade à terra (ver p. 51-56).

a mesma aversão em relação aos “caluniadores da vida”, esses que querem julgar e avaliar o que é tomando como medida aquilo que *deveria* ser, ou seja, aqueles que submetem a vida a um ideal: Mundo das Idéias, Deus, História, Imperativo Moral etc. Ao fazer a leitura do niilismo como é concebido e criticado por Nietzsche, o autor de *L'Homme révolté* oferece uma leitura não explicitada de si mesmo:

Si le nihilisme est l'impuissance à croire, son symptôme le plus grave ne se retrouve pas dans l'athéisme, mais dans l'impuissance à croire ce qui est, à voir ce qui se fait, à vivre ce qui s'offre. Cette infirmité est à la base de tout idéalisme. La morale n'a pas foi au monde. La vraie morale, pour Nietzsche, ne se sépare pas de la lucidité. Il est sévère pour les “calomnieurs du monde”, parce qu'il décèle, dans cette calomnie, le goût honteux de l'évasion (II, 477).

“La vraie morale [...] ne se sépare pas de la lucidité”, não seria esta uma típica afirmação daquele que em sua obra de juventude já proclamava “je veux porter ma lucidité jusqu'au bout” (*Noces*, II, 65) e se queixava de que “tout ce qu'on me propose s'efforce de décharger l'homme du poids de sa propre vie” (*Noces*, II, 63)?! Quando ao fazer a defesa de *L'Homme révolté*, Camus declarou que “le nihilisme pour moi coïncide aussi avec les valeurs désincarnées et formelles” (II, 762), não está ele retomando a definição nietzschiana? De fato, a maneira de abordar o niilismo e a tentativa de superá-lo criando aproximam Camus de Nietzsche<sup>130</sup>. Mas o que preocupa o autor argelino são “les conséquences et les règles d'action qu'on en tire”

<sup>130</sup> Nietzsche deixa clara a necessidade de uma transvaloração dos valores para que o niilismo seja superado: “Las tentativas de eludir el nihilismo, sin llevar a cabo la transmutación de los valores existentes, son contraproducentes y agudizan el problema” (*La voluntad de poder*, § 33, p. 438, Ediciones Prestigio). Camus faz da superação do niilismo exigência para a criação de uma nova moral: “Nous croyons que la vérité de ce siècle ne peut s'atteindre qu'en allant jusqu'au bout de son propre drame. Si l'époque a souffert de nihilisme, ce n'est pas en ignorant le nihilisme que nous obtiendrons la morale dont nous avons besoin” (“Le pessimisme et le courage”, *Actuelles I*, 1945, II, 312).

(II, 1419) e que no caso de Nietzsche lhe parecem perigosas.

Ao expor sinteticamente as idéias de Nietzsche, reencontramos, em tom menos dramático e livre da necessidade de dar uma resposta imediata ao nazismo, boa parte do raciocínio desenvolvido por Camus nas suas *Lettres à un ami allemand*:

À partir du moment où l'on reconnaît que le monde ne poursuit aucune fin, Nietzsche propose d'admettre son innocence, d'affirmer qu'il ne relève pas du jugement puisqu'on ne peut le juger sur aucune intention, et de remplacer par conséquent tous les jugements de valeur par un seul oui, une adhésion entière et exaltée à ce monde. Ainsi, du désespoir absolu jaillira la joie infinie, de la servitude aveugle, la liberté sans merci (II, 482).

Lá, nas *Lettres*, como aqui, o reconhecimento de que não há nenhum sentido último no mundo tem como consequência a recusa total dos valores morais e a aceitação plena do mundo tal como ele é, “sem desconto, exceção e seleção”, como diz Nietzsche<sup>131</sup>. A crítica de Camus também permanecerá basicamente a mesma: nessa aceitação exaltada do mundo o sofrimento está legitimado, a peste é não só aceita mas querida, a injustiça da condição humana reforçada. Continuam também a valer aquelas palavras que marcam a posição do autor das *Lettres*: “J'ai choisi la justice au contraire, pour rester fidèle à la terre”. Se, para Camus, os diferentes ideais representam uma evasão da vida e um consentimento ao sofrimento dos homens, o mergulho na vida através da adesão total ao mundo submete o indivíduo às forças cegas do devir e estende o sim ao sofrimento, à aniquilação. Ao apresentar o sim nietzschiano, o autor já esboça a sua crítica:

Cette approbation supérieure, née de l'abondance et de la

<sup>131</sup> *A vontade de potência*, § 1041, p. 393 (Os Pensadores). Ver nota 25 desta dissertação.

plénitude, est l'affirmation sans restrictions de la faute elle-même et de la souffrance, du mal et du meurtre, de tout ce que l'existence a de problématique et d'étrange. Elle naît d'une volonté arrêtée d'être ce que l'on est dans un monde qui soit ce qu'il est. "Se considérer soi-même comme une fatalité, ne pas vouloir se faire autrement que l'on est..." Le mot est prononcé. L'ascèse nietzschéenne, partie de la reconnaissance de la fatalité, aboutit à une divinisation de la fatalité.[...] Nietzsche ne veut pas de rachat. La joie du devenir est la joie de l'anéantissement. Mais l'individu seul est abîmé. Le mouvement de révolte où l'homme revendiquait son être propre disparaît dans la soumission absolue de l'individu au devenir. L'*amor fati* remplace ce qui était un *odium fati*. "Tout individu collabore à tout l'être cosmique, que nous le voulions ou non." L'individu se perd ainsi dans le destin de l'espèce et le mouvement éternel des mondes (II, 482)<sup>132</sup>.

No entender de Camus, para superar o niilismo, esta "impuissance à croire ce qui est" (II, 477), este *odium fati*, o revoltado, que primeiro havia se recusado a servir a um Deus injusto, a um deus que o oprimia, afirma com Nietzsche todo o devir para assim participar da divindade do mundo. Nesse sentido, há uma promessa de divindade no *Amor fati*: "le message de Nietzsche est que le révolté ne devient Dieu qu'en renonçant à toute révolte" (II, 483). (Com Nietzsche, segundo a leitura de Camus, a morte de Deus termina na criação de homens-deuses, mas às custas de uma

<sup>132</sup> Para situar na obra de Nietzsche grande parte das afirmações de Camus, transcrevo um fragmento de um ensaio de juventude onde o filósofo alemão ao comentar o pensamento de Heráclito traça um grande esboço do que viria a ser o seu próprio pensamento. Ademais, o leitor poderá verificar porque, do ponto de vista de Nietzsche, não faz nenhum sentido conceber como *injusta* a condição humana: "Há culpa, injustiça, contradição, sofrimento, neste mundo? Sim, exclama Heráclito, mas somente para o homem limitado, que vê em separado e não em conjunto, não para o deus *contuitivo*; para este, todo conflitante conflui em uma harmonia, invisível decerto ao olho humano habitual, mas inteligível àquele que, como Heráclito, é semelhante ao deus contemplativo. Diante de seu olhar de fogo, não resta nenhuma gota de injustiça no mundo que se derrama em torno dele; e mesmo aquele espanto cardeal — Como pode o fogo puro tomar formas impuras? — é superado por ele graças a uma sublime alegoria. Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhuma prestação de contas de ordem moral, só tem neste mundo o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói em inocência — e esse jogo joga o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz, como uma criança, montes de areia à borda do mar, faz e dismantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo. Um instante de saciedade: depois a necessidade o assalta de novo, como a necessidade assalta o artista a criar. Não é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que, sempre despertando de novo, chama à vida outros mundos." (*A filosofia na idade trágica dos gregos*, § 7, p. 36, Os Pensadores).

submissão à própria condição humana, às custas da aceitação do aniquilamento do indivíduo.

Nietzsche a pensó que dire oui à la terre et à Dionysos étai dire oui à ses souffrances. Accepter tout, et la suprême contradiction, et la douleur en même temps, c'était régner sur tout. Nietzsche acceptait de payer le prix pour ce royaume. Seule, la terre "grave et souffrante" est vraie. Seule, elle est la divinité. De même que cet Empédocle qui se précipitait dans l'Etna pour aller chercher la vérité où elle est, dans les entrailles de la terre, Nietzsche proposait à l'homme de s'abîmer dans le cosmos pour retrouver sa divinité éternelle et devenir lui-même Dionysos. *La volonté de puissance* s'achève ainsi, comme les *Pensées* de Pascal, à quoi elle fait si souvent penser, par un pari. L'homme n'obtient pas encore la certitude, mais la volonté de certitude, ce qui n'est pas la même chose (II, 483-84).

Ao aproximar Nietzsche de Pascal através da "aposta" em que o pensamento de ambos terminaria, Camus faz do *amor fati* um salto na imanência, tão incerto quanto qualquer salto na transcendência. Tanto um quanto outro "salto" rompe a tensão entre o homem e o mundo, entre o homem e a ordem, transgredindo assim o limite que significa a ambos. Camus avalia Nietzsche com a medida da tragédia grega. Um pensamento desmedido, ele mesmo por fim autoriza a desmedida: "l'affirmation sans restrictions de la faute elle-même et de la souffrance, du mal et du meurtre", tal é a conclusão que pode ser extraída do *Amor fati* nietzschiano. Aliás, observe-se que as críticas de Camus a Nietzsche não raro são oriundas de reinterpretações de temas e intuições que estão na base do pensamento nietzschiano — o que, à primeira vista, o separa do filósofo alemão, mas também reforça a sua filiação com ele. Da tragédia grega, Camus extrai o "ne rien nier ni exclure", que lhe serve de instrumento de crítica contra o *amor fati*; faz de uma fala de Empédocles, enquanto personagem de Hölderlin, a divisa de seu *L'Homme révolté*, mas ao mesmo tempo transforma-o, à luz

do pensamento nietzschiano, em símbolo da negação de toda revolta; Pascal, tão admirado por Nietzsche<sup>133</sup>, serve-lhe de ensejo para fazer do *amor fati* uma “aposta”, uma incerteza. Em Heráclito, único filósofo que Nietzsche reconhece como seu possível predecessor<sup>134</sup>, Camus encontrará a síntese de sua crítica contra o autor de *Zaratustra*. “La démesure est un incendie, selon Héraclite. L’incendie gagne, Nietzsche est dépassé. Ce n’est plus à coups de marteau que l’Europe philosophe, mais à coups de canon” (*L’Été*, II, 855).

Ao fazer do *Amor fati* não uma certeza, mas uma “volonté de certitude”, Camus pretende reduzi-lo a uma crença exaltada e invalidá-lo diante da lucidez exigida daquele que quer ser fiel à terra. Ademais, como aceitar um pensamento que, apenas em nome de uma vontade de certeza, autoriza, “l’on néglige l’aspect méthodique de la pensée nietzschéenne” (II, 486), o mal, o assassinato, o sofrimento?

Porém, por outro lado, em meio as suas críticas a Nietzsche, Camus não cessa de enfatizar a apropriação indevida de seu pensamento e de ressaltar as suas virtudes<sup>135</sup>. “Nietzsche et le nihilisme” parece querer reabilitar o filósofo alemão

<sup>133</sup> Em *Ecce homo*, Nietzsche faz o elogio da cultura francesa (“Creio apenas na cultura francesa”) e entre as sua preferências indica Pascal: “Que eu não leia Pascal, mas o *ame*, como a mais instrutiva vítima do cristianismo, lentamente assassinado, primeiro corporalmente, depois psicologicamente, toda a lógica desta mais horrível forma de crueldade desumana” (“Por que sou tão inteligente”, § 3, p. 41, Companhia das Letras).

<sup>134</sup> “Antes de mim não há essa transposição do dionisiaco em um *páthos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* — procurei em vão por indícios dela mesmo nos *grandes* gregos da filosofia, os dos dois séculos antes de Sócrates. Restou-me uma dúvida quanto a *Heráclito*, em cuja proximidade me sinto mais aquecido, sinto mais bem-estar do que em qualquer outra parte. A afirmação do perecimento e do *aniquilamento*, o que é decisivo em uma filosofia dionisiaca, o dizer-sim à contradição e à guerra, o *vir-a-ser*, com radical recusa até mesmo do conceito de ‘ser’ — nisso tenho de reconhecer, sob todas as circunstâncias, o mais aparentado a mim que até agora foi pensado. A doutrina do ‘eterno retorno’, isto é, da translação incondicionada e infinitamente repetida de todas essas coisas — essa doutrina de Zaratustra poderia, afinal, já ter sido ensinada também por Heráclito.” (*Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, § 3, p. 25, Os Pensadores).

<sup>135</sup> Ao longo do texto, Camus evita a todo custo deixar ao leitor a impressão de que sua crítica é uma condenação de Nietzsche. Os permanentes esclarecimentos quanto às intenções do projeto nietzschiano de renascimento da cultura ocidental, bem como o elogio da sua honestidade intelectual, além da denúncia da apropriação grosseira do autor de *Zaratustra* pelo nazismo, revelam que se trata



apontando em tom de crítica a origem dos “malentendus” que seu pensamento pôde e pode suscitar. Essa tarefa se impõe aquele que, depois da Segunda Guerra, afirma: “compris alors que les idées n’étaient pas seulement des jeux pathétiques ou harmonieux, et que, dans certaines occasions, accepter certaines pensées revenait à accepter le meurtre sans limites” (“Défense de ‘L’Homme révolté’”, II, 1704). “Reabilita Nietzsche, mas alertar quanto aos perigos inerentes ao seu pensamento”, pensa o autor de *L’Homme révolté*. Assim, ainda que reconheça “le caractère provisoire, méthodique, stratégique en un mot, de sa pensée” (II, 475), ou seja, que o pensamento de Nietzsche possui um caráter experimental e perspectivista como se diz hoje<sup>136</sup>, Camus, com todo o cuidado característico daquele que se vê forçado a criticar alguém que admira profundamente, não pode deixar de apontar a “responsabilité involontaire” do filósofo alemão. Se o autor de *Zaratustra* confessa que “je ne pourrai pas tolérer de manquer à ma parole ou de tuer; je languirai, plus ou moins longtemps, mais j’en mourrai, tel serait mon sort” (II, 486)<sup>137</sup>, porém

---

muito mais de uma reabilitação do seu pensamento. Eis algumas passagens que ilustram essa intenção de Camus: “Nietzsche n’a jamais pensée qu’en fonction d’une apocalypse à venir, non pour l’exalter, car il devinait le visage sordide et calculateur que cette apocalypse finirait par prendre, mais pour l’éviter et la transformer en renaissance” (II, 475); “Il avait cru au courage uni à la intelligence, et c’est là ce qu’il appelait la force. On a tourné, en son nom, le courage contre l’intelligence; et cette vertu qui fut véritablement la sienne s’est ainsi transformée en son contraire: la violence aux yeux crevés” (II, 484); “Défenseur du goût classique, de l’ironie, de la frugale impertinence, aristocrate qui a su dire que l’aristocratie consiste à pratiquer la vertu sans se demander pourquoi, et qu’il faut douter d’un homme qui aurait besoin de raisons pour rester honnête, fou de droiture (‘cette droiture devenue un instinct, une passion’), serviteur obstinée de cette ‘équité suprême de la suprême intelligence qui a pour ennemi mortel le fanatisme’, son propre pays, trente-trois ans après sa mort, l’a érigé en instituteur de mensonge et de violence et a rendu haïssables des notions et des vertus que son sacrifice avait faites admirables” (II, 485); “Reconnaissons d’abord qu’il nous sera toujours impossible de confondre Nietzsche et Rosenberg. Nous devons être les avocats de Nietzsche” (II, 485).

<sup>136</sup> A introdução de Scarlett Marton para o seu *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos* traz considerações gerais acerca do modo como o autor de *Zaratustra* executa o seu filosofar.

<sup>137</sup> Na verdade, não raro se confunde o imoralismo que Nietzsche propõe com imoralidade, até porque o próprio Nietzsche, de acordo com o seu método e estilo, não insiste na explicitação de tal distinção. E, ao fim, parece ser justamente esta a objeção que Camus lhe faz. Pierre Héber-Suffrin ao interpretar o *Zaratustra* identifica os “últimos homens” anunciados pelo personagem nietzschiano

À partir du moment où l'assentiment était donné à la totalité de l'expérience humaine, d'autres pouvaient venir, qui, loin de languir, se renforceraient dans le mensonge et le meurtre. La responsabilité de Nietzsche est d'avoir, pour des raisons supérieures de méthode, légitimé, ne fût-ce qu'un instant, au midi de la pensée, ce droit au déshonneur dont Dostoïevsk disait déjà qu'on est toujours sûr, l'offrant aux hommes, de les voir s'y ruer (II, 487)<sup>138</sup>.

Trata-se, como se vê, de uma acusação bastante atenuada. Na verdade, Camus está preocupado em mostrar como o “le oui nietzschéen, oublieux du non originel, renie la révolte elle-même, en même temps qu’il renie la morale qui refuse le monde tel qu’il est” (II, 486). O sim ao mundo e a recusa da moral ou de qualquer abstração “qui substitue à la réalité vivante une succession logique de raisonnements” (“Entretien sur la révolte”, II, 741-42), o autor de *L’Homme révolté* compartilha com Nietzsche. Mas para ele, o filósofo alemão, no afã de levar até as últimas consequências a sua fidelidade à terra, abre possibilidade para que outros dele se sirvam e legitimem a infidelidade à vida *do* e *no* homem. A negação de toda revolta que o sim nietzschiano pressupõe em tese — uma vez que a revolta representa sempre a negação de algum aspecto da realidade — pode levar à corrupção do valor original

---

com estes que confundem imoralismo e imoralidade e nos oferece uma síntese da distinção entre ambos na obra de Nietzsche: “os ÚLTIMOS HOMENS não compreendem o ‘tudo é permitido’ como Zaratustra: para eles, isso não significa ‘o homem é capaz de tudo’, significa ‘o homem tem todos os direitos’; não significa ‘grandes coisas são possíveis’, significa ‘todas as pequenas coisas são autorizadas’. Compreendem que, se Deus está morto, não existem mais moral, nem dever, nem regra de vida; confundem o imoralismo com a imoralidade” (*O “Zaratustra” de Nietzsche*, p. 35-36). Para precisar o que Nietzsche entende por imoralismo, vale a pena conferir o § 4 de “Por que sou um destino”, capítulo de *Ecce homo*. Além daquela passagem famosa citada por Camus, em que Nietzsche se diz incapaz de matar ou mentir, uma outra pertencente à *Aurora* confirma a necessidade de uma distinção entre imoralismo e imoralidade na sua obra: “Não nego [...] que muitas ações que se chamam não-éticas devam ser evitadas, combatidas; do mesmo modo, que muitas que se chamam éticas devam ser feitas e propiciadas, mas penso: em um como no outro caso, *por outros fundamentos do que até agora*.” (§ 103, p. 169, *Os Pensadores*).

<sup>138</sup> Perceba-se que novamente Camus busca argumentos para criticar Nietzsche em um autor por este admirado e que se ocupou, antes mesmo do filósofo alemão, da questão do niilismo: Dostoïévski (leia-se, sobretudo, os romances *Crime e castigo* e *Os possessos*).

em nome do qual se recusa as abstrações que caluniam à vida: “ce qui, dans l’homme, ne peut se réduire à l’idée, cette part chaleureuse qui ne peut servir à rien d’autre qu’à être” (II, 428). Assim, uma lógica redutora e perversa pode transformar em argumento a favor da servidão e do crime o que é na sua origem um grito de liberdade do jugo dos ideais e uma vontade de vida. Nietzsche de suástica!

Nesse contexto, para Camus, o autor de *Zaratustra* é antes de tudo um exemplo da necessidade do uso de uma linguagem clara e cuidadosa quando o que está em jogo é a vida. Há um curioso texto nos *Carnets* que dá a exata medida desse zelo em relação ao uso da linguagem e o preço que Camus aceita pagar para não suscitar a desmedida, para não “légitimé, ne fût-ce qu’un instant, au midi de la pensée, ce droit au déshonneur”:

La démesure dans l’amour, seule souhaitable en effet, est le propre des saints. Les sociétés, elles, n’ont jamais sécrété de démesure que dans la haine. C’est pourquoi il faut leur prêcher une mesure intransigeante. La démesure, la folie, l’abîme, ce sont là secrets, et risques, pour quelques-uns, et qu’il faut taire ou tout au plus suggérer, à peine.

Voilà pourquoi la poésie est l’éternel aliment. Il faut lui confier la garde des secrets. Quant à nous, qui écrivons dans le langage de tous, nous devons savoir qu’il y a deux sagesse, et feindre, parfois, d’ignorer l’une d’elles qui est la plus haute (C3, 81-82, negrito meu)<sup>139</sup>.

Aplicando-se o raciocínio a Nietzsche, ao seu pensamento “demesurée”, compreende-se por fim a posição de Camus diante do autor de *Zaratustra*. A admiração encontra o seu limite no temor de “malentendus” fatais, mas em segredo não cessa de arder e reivindica publicamente, de modo “timide”, como observa Pierre

<sup>139</sup> Em um ensaio de *L’Été*, Camus afirma que existem “deux vérités dont l’une ne devait jamais être dite” (“La mer au plus près”, 1953, II, 883).

Boudot<sup>140</sup>, o devido lugar ao seu objeto, o devido lugar a uma sabedoria “plus haute”. Por isso as suas críticas quase sempre têm esse tom hesitante e cordial, semelhante àquele de quem chama a atenção de uma criança por ter sido sincera demais.

Para Camus, a “responsabilité involontaire” de Nietzsche não se limita à legitimação do “droit au déshonneur”. Por ser “la conscience la plus aiguë du nihilisme” (II, 487), Nietzsche antecipa filosoficamente a secularização do ideal, que ao longo do século vinte será o motor das ideologias totalitárias de esquerda e de direita:

Le pas décisif qu’il fait accomplir à l’esprit de révolte consiste à le faire sauter de la négation de l’idéal à la sécularisation de l’idéal. Puisque le salut de l’homme ne se fait pas en Dieu, il doit se faire sur la terre. Puisque le monde n’a pas de direction, l’homme, à partir du moment où il l’accepte, doit lui en donner une, qui aboutisse à une humanité supérieure. Nietzsche revendiquait la direction de l’avenir humain. [...] Mais il n’a pas aperçu que les doctrines d’émancipation socialiste devaient prendre en charge, par une logique inévitable du nihilisme, ce dont lui-même avait rêvé: la surhumanité (II, 487).

Dado que Nietzsche é o primeiro a desenvolver o niilismo até as suas últimas conseqüências, ou seja, até o ponto em que se torna necessário o cultivo de uma humanidade superior capaz de ser fiel ao “sentido da terra”, seu nome acaba ligado a outras tentativas posteriores bem menos nobres e lúcidas de “surhumanité”, que confundem imoralismo com imoralidade e reproduzem justamente a idealização da realidade combatida tão veementemente pelo filósofo alemão.

La philosophie sécularise l’idéal. Mais viennent les tyrans et ils sécularisent bientôt les philosophies qui leur en donnent le droit.

---

<sup>140</sup> Ver nota 96.

Nietzsche avait déjà deviné cette colonisation à propos de Hegel dont l'originalité, selon lui, fut d'inventer un panthéisme dans lequel le mal, l'erreur et la souffrance ne puissent plus servir d'arguments contre la divinité. "Mais l'État, les puissances établies ont immédiatement utilisé cette initiative grandiose." Lui-même pourtant avait imaginé un système où le crime ne pouvait plus servir d'argument contre rien et où la seule valeur résidait dans la divinité de l'homme. Cette initiative grandiose demandait aussi à être utilisée (II, 488).

Ao fazer do *Amor fati* uma promessa de divindade, Camus já indicara o rumo da sua crítica. Se o sim dionisíaco expressa uma "volonté de certitude", uma promessa que desse modo o homem pode "devenir lui-même Dionysos", poder-se-ia então fazer deste homem afirmador um "ideal" a ser alcançado, insinua o autor de *L'Homme révolté*. Essa perspectiva de leitura é confirmada quando Camus conclui que "Nietzsche, du moins dans sa théorie de la surhumanité, Marx avant lui avec la société sans classes, remplacent tous deux l'au-delà par le plus tard" (II, 488). A noção nietzschiana de "surhumanité", sem os devidos esclarecimentos e distinções — que, segundo Camus, são de responsabilidade antes de tudo do autor ("Les mots prennent toujours la couleur des actions ou des sacrifices qu'ils suscitent") —, permite que se a tome então como um "ideal" de homem a ser construído ao longo da história e que, como todo ideal, aceita o sacrifício dos homens de carne e osso para realizar-se: "En cela, Nietzsche trahissait les Grecs et l'enseignement de Jésus qui, selon lui, remplaçaient l'au-delà par le tout de suite" (II, 488). Desse modo, Nietzsche acabaria traindo involuntariamente o seu próprio objetivo de superar o niilismo e não faltariam aqueles que transformariam essa aparente contradição em uma tragédia coletiva, em rígida prisão do espírito e campos de concentração para os corpos, "achevant ainsi le camouflage et la consécration de ce nihilisme que Nietzsche a prétendu vaincre" (II,

489).

\* \* \*

Cabe aqui, para produzir o diálogo crítico, diálogo tão defendido por Camus, apresentar uma leitura contemporânea que rechaça esse tipo de interpretação do “surhomme” enquanto um “ideal”. Gérard Lebrun, em um dos seus *Passeios ao léu*, faz, com clareza e concisão, a crítica de uma tal interpretação e propõe outra leitura para o papel do “super-homem” na obra de Nietzsche:

*Contrastando [com os desprezadores do mundo] assumiremos então o direito de imaginar ‘uma espécie inversa de homem (umgekehrte Art)’. Uma espécie que seja capaz ‘de excluir toda confiança toda bonomia, toda atenuação, toda temura’ — , que se entregue ao devir sem preocupar-se com garantias nem segurança, e para a qual dor e perigo sejam meros estimulantes... Sei que estes ‘leões ridentes que virão’ continuam a inquietar hoje certos leitores de Nietzsche, embora estes ‘fortes’, ativos e isolados, na verdade não prefigurem em nada uma divisão SS. Não representam nada mais do que a Idéia de uma regulação (Einstellung) avaliadora inteiramente diversa; o seu único papel é advertir-nos contra os valores que a ‘cultura’ dos ‘fracos’ acabou impondo: circunspeção, desconfiança das pulsões, aptidão a agrupar-se e a unir-se... Não tomemos por um novo “ideal” o que é apenas um ponto de fuga metodológico. Por não se haver compreendido que Nietzsche visava acima de tudo a desvendar a precariedade de nossas coordenadas ‘morais’ e ‘culturais’, converteu-se num ideal satânico uma estratégia que objetivava arruinar toda noção de ‘ideal’<sup>141</sup>.*

Neste ponto, Lebrun insere uma passagem de *Ecce homo* que explicita a recusa de Nietzsche em atribuir ao “além-do-homem” a função de um “ideal”. Cito-a na reconhecida tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho:

<sup>141</sup> “Por que ler Nietzsche hoje?”, p. 37.

A palavra ‘*além-do-homem*’, como designação do tipo mais altamente bem logrado, em oposição ao ‘homem moderno’, ao homem ‘bom’, aos cristão e outros niilistas — uma palavra que, na boca de Zaratustra, do *aniquilador* da moral, se torna uma palavra que dá muito o que pensar —, foi, quase por toda parte, com total inocência, entendida no sentido daqueles valores cujo oposto foi apresentado na figura de Zaratustra: quer dizer, como tipo idealista de uma espécie superior de homem, meio ‘santo’, meio ‘gênio’...<sup>142</sup>

Contudo, não creio que caiba a Camus na íntegra essa crítica de confundir o “surhomme” com um “ideal” de homem. Se assim fosse, sua crítica a Nietzsche seria bem mais contundente, sem tantas hesitações e atenuantes, não atribuiria a ele apenas uma “responsabilité involontaire” e não cuidaria em promover a reabilitação do seu pensamento. Camus reconhece “le caractère provisoire, méthodique, stratégique en un mot, de sa pensée” e se recusa a ver em Nietzsche um profeta: “on ne peut rien tirer de Nietzsche, sinon la cruauté basse et médiocre qu’il haïssait de toutes ses forces, tant qu’on ne met pas au premier plan dans son œuvre, bien avant le prophète, le clinicien” (II, 475). Penso que suas afirmações finais devam ser tomadas à luz pelo menos do contexto oferecido pelo capítulo aqui abordado, “Nietzsche et le nihilisme”, que evidencia, como vimos, uma crítica muito mais voltada ao que Nietzsche deixou de explicitar no sentido de evitar ou conter a apropriação indevida de sua “initiative grandiose”.

---

<sup>142</sup> “Por que escrevo livros tão bons”, § 1, p. 375 (Os Pensadores).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pessimismo trágico, que serve de ponto de partida para os dois autores, culmina tanto em Nietzsche quanto em Camus em uma sabedoria afirmativa, *amorosa*. Se no *Amor fati* nietzschiano o caráter amoroso do sim pleno à vida já está estampado na própria definição, no “ne rien nier ni exclure”, que tomei como *leitmotiv* da posição camusiana, ele está pressuposto. Trata-se, neste caso, de um amor ao mundo como aquele que está contido no “Tout est bien” edipeano: um amor que afirma tudo, tanto a transgressão (a busca humana por justiça e felicidade frente à sua condição limitada), quanto os males que a ordem impõe aos homens, sobretudo àqueles que a desafiam por orgulho ou ignorância. Transgressão e punição tornam o homem lúcido da sua condição e preparam o caminho para o sim total, para “le moment de la lumière parfaite, de l’abandon, du *Tout est bien*” (C3, 159)<sup>143</sup>. A lucidez, por fim, confunde-se com o amor. Depois da revolta, o amor; depois de *L’Homme révolté*, *Le Premier homme*, aquele capaz de “aimer la nécessité affreuse de la vie”, não por resignação, mas por fidelidade ao mundo: “Il faut renoncer. Non, apprendre à aimer l’impur”<sup>144</sup>, inclusive o homem e a sua “refuse d’être ce qu’il est” (C2, 259). Eis o ponto de maior conflito de Camus com Nietzsche: o *Amor fati*, inseparável do *imoralismo* — a recusa incondicional dos valores que pretendem negar a

<sup>143</sup> Uma anotação isolada dos *Carnets*, afirma: “À l’extrémité de cette longue pensée brûle, au loin, le oui total” (C3, 117).

<sup>144</sup> *Le Premier homme*, Gallimard, 1996; respectivamente, p. 312 e p. 311.



realidade como ela é constituída, a recusa do “mais fatal dos erros, a moral”<sup>145</sup> —, é amor exaltado, obsessivo, desmedido, porque junto com a moral, recusa também toda revolta do homem frente à sua condição. Para Camus, esse é um sim que na verdade não é total, pois nega (metodologicamente) o não através do qual o homem reivindica para si a responsabilidade de colocar alguma ordem numa condição que de *per si* não a possui.

Se a cultura nada mais é do que o “cri des hommes devant leur destin” (C1, 50), por que não dizer sim inclusive à insatisfação inerente ao homem, a essa insatisfação que dá sentido e promove a vida *no* e *do* homem? Sabe Camus que Nietzsche não é um negador de toda cultura, mas um crítico da cultura tornada decadente pela exaltação de valores que caluniam a terra e que o objetivo do filósofo é potencializar a vida. O autor de *La Peste* aceita e se deixa influenciar por grande parte do raciocínio nietzschiano. Nada teria ele a contestar em relação ao *Amor fati* quando formulado assim por Nietzsche:

Antes de golpearmos el destino, se lo debe conducir como a una criatura y castigar: mas después que nos há golpeado, se debe procurar amarlo.

Redimir o que passou e recriar todo “Foi” em um “Assim eu o quis!” — somente isto se chamaria para mim redenção!<sup>146</sup>

<sup>145</sup> *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, § 3, p. 111 (Companhia das Letras). Na verdade, esclarece Nietzsche no mesmo capítulo, “o negar e o *destruir* são condição para o afirmar” (§ 4, p. 111, Companhia das Letras). Sempre se referindo aos valores, ele define o seu filosofar como um filosofar *destruidor*: “Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir — em ambos obedeço à minha natureza dionisiaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*” (§ 2, p. 110, Companhia das Letras).

<sup>146</sup> A primeira afirmação é um fragmento póstumo da época da produção de *Assim falou Zaratustra*, que integra uma coletânea de fragmentos arbitrariamente denominado de *La inocencia del devenir* na tradução de Pablo Simon pelas Ediciones Prestigio, recebendo aí o número 1158. A segunda citação pertence ao *Assim falou Zaratustra*, Segunda Parte, “Da redenção”, p. 240 (Os Pensadores).

Quanto ao “Foi”, a atitude de Camus também é de afirmação. Mas Nietzsche avança, a doutrina do Eterno Retorno assim exige. Se o que rege o mundo é o eterno retorno, isto é, “a translação incondicionada e infinitamente repetida de todas as coisas”, dizer sim ao mundo é afirmar tanto o “Foi” quanto o “É” ou o “Devir”: “Todo ‘Foi’ é um fragmento, um enigma, um horrível acaso — até que a vontade criadora lhe diz: ‘Mas assim eu o quis!’ / — Até que a vontade criadora lhe diz: ‘Mas assim eu o quero! Assim eu o quererei!’”<sup>147</sup>. No mesmo período em que escrevia *La Peste*, ao lado de algumas anotações para o romance, Camus comenta preocupado: “Le Retour éternel suppose la complaisance dans la douleur” (C2, 104). Dito de outro modo, o *Amor fati*, que é a exaltação do eterno retorno, consente na *peste*, uma vez que todas as coisas devem ser inocentemente afirmadas, inclusive o sofrimento dos homens. Camus, por sua vez, quer ser fiel à terra e à vida que se recusa a ser aniquilada no homem: “L’acceptation de ce qui est, signe de force? Non, la servitude s’y trouve. Mais l’acceptation de ce qui a été. Dans le présent, la lutte” (C3, 16).

Entre pretender idealizar o mundo através de uma moral e a negação de toda revolta através de um sim incondicional à realidade, Camus quer dizer sim ao mundo sem consentir nas suas misérias. O homem camusiano reconhece o caráter problemático e terrível da existência e não pretende fugir dele, ele quer viver “sans appel” (*Le mythe de Sisyphe*, II, 143, 149, 179...). Mas, por outro lado, ele se recusa, em nome da vida, a consentir no sofrimento e, neste sentido, quer “mourrir

<sup>147</sup> Assim falou Zarathustra, Segunda Parte, “Da redenção”, p. 241 (Os Pensadores). A definição de eterno retorno apresentada no texto é apenas a formulação mais simplificada da teoria estoica que Nietzsche irá renovar (*Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, § 3, p. 25, Os Pensadores). Para uma abordagem crítica da doutrina do eterno retorno na sua versão nietzschiana, sugiro a leitura do terceiro capítulo do estudo de Eugen Fink *La philosophie de Nietzsche*.

irrécconcilié” (*ibid.*, 139): ele recusa obstinadamente tanto o “il faut” das lápides dos cemitérios cristãos, quanto o “Nada é verdadeiro, tudo é permitido” dos niilistas incapazes de crer até no que existe. É somente desse modo, mantendo-se lucidamente revoltado, que o homem pode fazer justiça igualmente à sua condição e àquilo que nele se recusa a ser aniquilado.

Nesse sentido, o *Amor fati* é uma ameaça não pelo que ele afirma, a vida, mas sim pelo que ele nega em tese, a revolta. Na verdade, são os mal-entendidos que uma tal afirmação da realidade podem suscitar que preocupam Camus, pois “La démesure dans l’amour, seule souhaitable en effet, est le propre des saints. Les sociétés, elles, n’ont jamais sécrété de démesure que dans la haine” (C3, 81-82). De fato, não faltam, já vimos, aqueles que transformam a negação metodológica da revolta em legitimação da servidão e do crime. Mas mesmo para Camus a revolta não é a lição última da tragédia. A revolta reclama por amor, mas um amor que saiba preservá-la. O amor de Édipo, a lucidez da dor, nada recusa e custa menos aos homens do que o amor, também sagrado mas desmedido, de Zaratustra. Mas a escolha não exclui. Para a sociedade “une mesure intransigeante”, mas há uma desmedida que arde e ilumina secretamente a grandeza dos homens. Afeito ao espírito trágico, Camus sabe, assim como Hölderlin, que “onde há perigo, cresce também o que salva”<sup>148</sup>. Por isso, o autor de *O homem revoltado* cultivará uma admiração permanente por Nietzsche e reconhecerá nele uma espécie de Prometeu incompreendido, tornado perigoso pela fraqueza humana e por ela confundido com um louco incendiário.

---

<sup>148</sup> Trata-se de um verso do poema de Hölderlin intitulado “Patmos”, aqui na tradução de Paulo Quintela (*Poemas*, p. 363).

## BIBLIOGRAFIA

### De Albert Camus

- CAMUS, Albert. *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: NRF/Gallimard, 1995. (“Bibliothèque de la Pléiade”).
- \_\_\_\_\_. *Essais*. Paris: NRF/Gallimard, 1993. (“Bibliothèque de la Pléiade”).
- \_\_\_\_\_. *Carnets I: mai 1935 – février 1942*. Paris: NRF/Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Carnets II: janvier 1942 – mars 1951*. Paris: NRF/Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Carnets III: mars 1951 – décembre 1959*. Paris: NRF/Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers Albert Camus, 1: La mort heureuse*. Introduction et notes de Jean Sarocchi. Mayenne: NRF/Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers Albert Camus, 7: Le Premier homme*. Paris: NRF/Gallimard, 1996.

### Sobre Camus

- BARILIER, Étienne. *Albert Camus: philosophie et littérature*. Paris: L'âge d'homme, 1977.
- CAHIERS ALBERT CAMUS, 5: *Albert Camus: œuvre fermée, œuvre ouverte?* (Actes du colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle/Juin 1982). Sous la direction de Raymond Gay-Crosier et Jacqueline Lévi-Valensi. Paris: NRF/Gallimard, 1985.
- COSTES, Alain. *Albert Camus et la parole manquante*. Paris: Payot, 1973.
- COMTE-SPONVILLE, André; BOVE, Laurent & RENOU, Patrick. *Camus, de l'absurde à l'amour*. Vénissieux (Rhône): Paroles D'Aube, 1995.

FITCH, Brian T. *Albert Camus 4: sources et influences*. Paris: Lettres Modernes, 1991. (La Revue des Lettres Modernes).

*HOMMAGE À ALBERT CAMUS*. Paris: Gallimard, 1967.

MOUNIER, Emmanuel. "Albert Camus ou o apelo dos humilhados" In: \_\_\_\_\_ *A esperança dos desesperados*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

REY, Pierre-Louis. *La Chute*. Paris: Hatier, 1970. (Col. Profil d'une Œuvre – Série Littéraire, 1).

SARTRE, Jean Paul. *Situations, I (essais critiques)*. Paris: Gallimard, 1968.

VIALLANEIX, P. "Le premier Camus". In: *Cahiers Albert Camus II*. Paris: NRF/Gallimard, 1973.

## De Friedrich W. Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras Completas*. Trad. Pablo Simon. Buenos Aires: Ediciones Prestigio, 1970.

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1997. (Biblioteca Nietzsche)

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1997. (Biblioteca Nietzsche).

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

## Sobre Nietzsche

- ANDLER, Charles. *Les précurseurs de Nietzsche*. 4. ed. Paris: NRF/Gallimard, 1938.
- ANSELL-Pearson, Keith. "Thomas Mann e Albert Camus sobre Nietzsche". In: \_\_\_\_\_. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BOUDOT, Pierre. *Nietzsche et l'au-delà de la liberté: Nietzsche et les écrivains français de 1930 a 1960*. Paris: Aubier-Montaigne, 1970.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- ESTRADA, Ezequiel Martínez. "Nietzsche, filósofo dionisíaco". In: NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras Completas*. Buenos Aires: Ediciones Prestigio, 1970, p. 9-112.
- FINK, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: Minuit, 1965.
- HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*. Porto: Inova Limitada, 1968.
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zarathustra" de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*. 6. ed. Paris: NRF/Gallimard, 1950.
- LEBRUN, Gérard. "Por que ler Nietzsche, hoje?". In: \_\_\_\_\_. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 33-40.
- \_\_\_\_\_. "Quem era Dioniso?". *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 26, n° 74/75, p. 39-66, 1985.
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MELLO, Vieira de. *Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos*. São Paulo: Edusp, 1993.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

## Outras Referências

- ANGENOT, Marc et all. *Théorie littéraire: problèmes et perspectives*. Paris: PUF, 1989.
- ARISTÓTELES. *Poética*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores).
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética*. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1988.
- BORNHEIN, Gerd. "Breves observações sobre o sentido e a evolução do trágico". In: \_\_\_\_\_. *O Sentido e a Máscara*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Crime e castigo*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Os irmãos Karamazovi*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Os possessos*. Porto: Livraria Progredior, s.d.
- GEORGE, Bataille. *A literatura e o mal*. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- GIDE, André. *Os frutos da terra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Tradução de Paulo Quintela. 2. ed. Coimbra: Atlântida, 1959.
- JAEGER, Werner. "Apogeu e crise do espírito ático". In: \_\_\_\_\_. *Paidéia*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- MAURAU, André. *A condição humana*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- NUNES, Benedito. "Filosofia e tragédia: labirintos". In: *Filosofia Política 7 / O Trágico*. Porto Alegre: L&PM, 1993, p. 31-51.
- PESSOA, Fernando. *Ficções do interlúdio, 1: poemas completos de Alberto Caeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- ROSENFELD, Kathrin Holzermay. "O trágico: conceito estético, ético ou 'psicanalítico'?". In: *Filosofia Política 7/ O Trágico*. Porto Alegre: L&PM, 1993, p.116-128.
- SHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).