



**UEPB**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
CAMPUS I  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E INTERCULTURALIDADE**

ALEXIS OUELLET-SIMARD

**HERMENÊUTICA DIALÓGICA ENTRE O *MITO DE SÍSIFO* E O  
*BHAGAVAD-GĪTĀ***

CAMPINA GRANDE – PB

2020

ALEXIS OUELLET-SIMARD

**HERMENÊUTICA DIALÓGICA ENTRE O *MITO DE SÍSIFO* E O  
*BHAGAVAD-GĪTĀ***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, área de concentração Literatura e Estudos Culturais, na linha de pesquisa Literatura e hermenêutica, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr. Eli Brandão da Silva

CAMPINA GRANDE - PB

2020

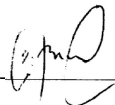
ALEXIS OUELLET-SIMARD

HERMENÊUTICA DIALÓGICA ENTRE O *MITO DE SÍSIFO* E O  
*BHAGAVAD-GĪTĀ*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, área de concentração Literatura e Estudos Culturais, na linha de pesquisa Literatura e Hermenêutica, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em: 27/07/2020

**BANCA EXAMINADORA**



---

Prof. Dr. Eli Brandão da Silva (Orientador)  
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



---

Prof. Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães  
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



---

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro (Membro externo)  
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

O93h Ouellet-Simard, Alexis.  
Hermenêutica dialógica entre o Mito de Sísifo e o Bhagavad-Gitã [manuscrito] / Alexis Ouellet-Simard. - 2020.  
92 p.  
Digitado.  
Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2020.  
"Orientação : Prof. Dr. Eli Brandão da Silva, Departamento de Letras - CH."  
1. Hermenêutica dialógica. 2. Metáfora. 3. Ensaio filosófico. 4. Escritura sagrada Hindu. I. Título  
21. ed. CDD 121.686

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao meu orientador, o Prof<sup>o</sup> Dr. Eli Brandão da Silva. Ele sempre esteve atento e disponível durante toda a minha pesquisa. Seus conselhos valiosos foram essenciais para a realização deste trabalho. Foi um privilégio me beneficiar de seu conhecimento e sabedoria.

Gostaria também de agradecer a todos os professores do PPGLI e, principalmente, àqueles com quem tive a oportunidade de participar de suas disciplinas: Prof<sup>a</sup>. Sueli, Prof<sup>a</sup>. Rosângela, Prof<sup>o</sup>. Antônio Carlos, Prof<sup>o</sup>. Roniê, Prof<sup>a</sup>. Rosilda, Prof<sup>o</sup>. Luciano, Prof<sup>a</sup>. Geralda e Prof<sup>a</sup>. Zuleide.

Agradeço também aos meus colegas do PPGLI pelas discussões, por seus conselhos e por suas contribuições, que me proporcionaram um maravilhoso ambiente de aprendizado no PPGLI.

Agradeço à banca, composta pelos professores: Prof. Dr. Eli Brandão da Silva, Prof. Dr. Antonio Carlos Magalhães e Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro.

Agradeço imensamente à Maria Rennally por suas leituras cuidadosas.

Meus sinceros agradecimentos à Eugênia, por ter me inspirado na definição inicial desta pesquisa e por suas leituras cuidadosas.

Finalizo agradecendo à CAPES, pelo financiamento parcial de minha pesquisa.

*“As pessoas sempre querem saber de onde vêm todas essas idéias que vêm nos livros. Nunca lhes ocorreu que vinham deles mesmos, mas, sem esta modéstia do leitor, não haveria literatura.<sup>1</sup>”*

Dany Laferrière, *Journal d'un écrivain en pyjama* (2009), tradução nossa.

---

<sup>1</sup> « Les gens veulent toujours savoir d'où viennent toutes ces idées qu'ils voient dans les livres. Ça ne leur est jamais venu à l'esprit qu'elles viennent d'eux, mais sans cette modestie du lecteur il n'y aurait pas de littérature. »

## RESUMO

Esta dissertação se propõe a realizar uma interpretação do *Mito de Sísifo* e do *Bhagavad-Gītā*, a partir de uma perspectiva dialógica inspirada pelo trabalho de Paul Ricoeur. Essas duas obras podem ser vistas como metáforas que podem nos ajudar a guiar-nos nas inevitáveis provações que todo ser humano deve enfrentar no decorrer de sua vida. Este trabalho possibilita estabelecer conexões entre os vários conceitos desses dois trabalhos que pertencem a diferentes épocas e culturas. Uma analogia do discurso do *Bhagavad-Gītā* como um edifício de três andares, nos permitiu identificar as partes desse texto sagrado que poderiam ser úteis para a análise do *Mito de Sísifo*. Dentre outras coisas, a tomada de consciência, o desapego e a busca da felicidade profunda são pontos comuns em os dois trabalhos, a partir dos quais foi possível realizar uma hermenêutica dialógica. Além disso, a filosofia de ação apresentada no *Bhagavad-Gītā*, que propõe uma execução de tarefas acompanhadas de um desapego aos frutos do trabalho, pode ser útil para entender como Sísifo pode encontrar uma espécie de paz de espírito na execução de sua tarefa árida e sem esperança. A esse respeito, quando se considera que a atividade de Sísifo pode ser vista como uma forma de yoga, pode-se melhor imaginar como isso pode levá-lo ao tipo de felicidade que sente ao final do mito. Por fim, embora os deuses tenham um lugar importante nos dois textos, essa questão é abordada de maneira completamente diferente nos dois trabalhos, uma vez que o *Bhagavad-Gītā* apresenta um Deus Supremo absoluto, ao qual se deve submeter sem restrições, enquanto Camus propõe uma espécie de confronto com os deuses.

**PALAVRAS-CHAVE:** Albert Camus. Bhagavad-Gītā. Mito do Sísifo. Paul Ricoeur. Metáfora. Hermenêutica.

## ABSTRACT

This dissertation proposes an interpretation of Albert Camus' *Myth of Sisyphus* and the *Bhagavad-Gītā* using a dialogical approach inspired by the work of Paul Ricoeur. The *Myth of Sisyphus* and the *Bhagavad-Gītā* can be seen as metaphors that can help us to orient ourselves in the inevitable adversities that every human being faces in the course of his or her life. This research connects a number of concepts common to both texts, which belong to very distant eras and cultures. By conceiving the *Bhagavad-Gītā* as a three-storey building, a number of elements of this sacred text could be identified which are useful in order to interpret the *Myth of Sisyphus*. Among other things, awareness, detachment and the pursuit of profound happiness are common to the works from which it has been possible to elaborate a dialogical hermeneutics. Moreover, the philosophy of action in the *Bhagavad-Gītā*, which suggests that a task should not be carried out with the fruits of labour in mind, helps us understand how Sisyphus can find a form of peace of mind in the execution of his arid and hopeless task. Once we consider Sisyphus' activity as a form of yoga, the mysterious happiness the hero feels at the end of the Myth is enlighten. Finally, although the Gods take an important place in both texts, this question is approached in a completely different way in the two works since the *Bhagavad-Gītā* presents an absolute Supreme God to whom one must submit without restraint, whereas in the *Myth of Sisyphus*, Camus proposes a confrontation with the Gods.

**Keywords** : Albert Camus. The Myth of Sisyphus. Bhagavad-Gītā. Paul Ricœur. Metaphor. Hermeneutics.



## **LISTA DE SIGLAS**

BG : Bhagavad-Gītā

MS : Mito de Sísifo

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO 1: O MITO DE SÍSIFO .....	16
1.1 Biografia e época.....	16
1.1.1 <i>Biografia</i> .....	16
1.1.2 <i>Época</i> .....	18
1.2 Uma visão geral do trabalho de Camus .....	20
1.3 O mito de Sísifo .....	23
1.4 Considerações teóricas sobre o Mito de Sísifo .....	25
1.4.1 <i>Estilo de escrita</i> .....	26
1.4.2 <i>Origem de Sísifo</i> .....	26
1.4.3 <i>A escolha da narrativa mítica por Camus</i> .....	27
1.4.4 <i>A noção do absurdo</i> .....	29
1.4.5 <i>O suicídio</i> .....	31
1.4.6 <i>Temas et figuras</i> .....	31
1.4.7 <i>Paul Ricœur e a metáfora viva</i> .....	32
CAPÍTULO 2: O BHAGAVAD-GĪTĀ.....	35
2.1 Contextualização do Bhagavad-Gītā .....	36
2.2 Elementos úteis para a hermenêutica dialógica.....	38
2.2.1 <i>A importância do sentimento da angústia</i> .....	38
2.2.2 <i>Os diferentes níveis do BG</i> .....	40
2.2.3 <i>Inteligência espiritual e fim de desejos</i> .....	42
2.2.4 <i>Teologia do BG</i> .....	43
2.2.5 <i>Encontrar a sua tarefa</i> .....	45
2.2.6 <i>Filosofia da ação</i> .....	46
2.2.7 <i>Yoga</i> .....	50
2.2.8 <i>As três Gunas</i> .....	52

<b>CAPÍTULO 3: HERMENÊUTICA DIALÓGICA ENTRE O MITO DE SÍSIFO E O BHAGAVAD-GĪTĀ</b> .....	<b>55</b>
<b>3.1 O pensamento do Ricœur no centro da nossa hermenêutica dialógica</b> .....	<b>55</b>
<b>3.2 Semelhanças e diferenças entre as duas obras</b> .....	<b>62</b>
<b>3.2.1 Semelhanças</b> .....	<b>62</b>
<b>3.2.2 Diferenças</b> .....	<b>64</b>
<b>3.3 A hermenêutica dialógica</b> .....	<b>67</b>
<b>3.3.1 A subida</b> .....	<b>67</b>
<b>3.3.2 A descida</b> .....	<b>69</b>
<b>3.3.3 O absurdo</b> .....	<b>71</b>
<b>3.3.4 O desapego</b> .....	<b>73</b>
3.3.4.1 <i>A importância do desapego</i> .....	74
3.3.4.2 <i>Rolando sua pedra como uma forma de Yoga</i> .....	76
<b>3.3.5 A felicidade</b> .....	<b>78</b>
3.3.5.1 <i>As coisas como elas são</i> .....	79
3.3.5.2 <i>As três Gunas e a felicidade</i> .....	80
3.3.5.3 <i>A prática austera e a profunda felicidade</i> .....	82
3.3.5.4 <i>Encontrar a sua tarefa e a felicidade</i> .....	83
3.3.5.5 <i>Libertação e transe</i> .....	83
3.3.5.6 <i>Considerações finais relacionadas à felicidade</i> .....	84
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>85</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>91</b>

## INTRODUÇÃO

Na presente dissertação, partimos de algumas pesquisas que revelam uma ligação entre a filosofia de Albert Camus e o tratado teológico-filosófico hindu *Bhagavad-Gītā* (BG). A partir dessas pesquisas, fizemos uma hermenêutica dialógica entre o *Mito de Sísifo* (MS) e o BG. Nesse intento, faz-se necessário introduzir os elementos fundamentais na constituição dessa pesquisa.

O MS, obra de Albert Camus, é considerado um elemento de grande riqueza, tanto do ponto de vista literário quanto do ponto de vista filosófico. Essa obra recebeu a atenção de muitos pesquisadores e foi interpretada de várias maneiras e em várias áreas do conhecimento. Mas, até onde sabemos, esse mito nunca foi interpretado levando-se em conta elementos encontrados no BG. Considerando-se a influência da filosofia indiana no trabalho de Camus, parece-nos plausível e relevante essa ligação entre Camus e o BG. Dessa forma, a filosofia camusiana contém mais elementos do pensamento indiano ou grego, do que emprestado das tradições europeias. Dentre outros elementos, nos *Carnets* de Camus, observamos a recorrência de referências aos Vedas, os hinos sagrados da Índia pré-cristã e, também, em seus comentários, os *Upanishads* (CHANDRA, 2008). Mas, como Camus encontrou essa inspiração na filosofia indiana? Essa inspiração provavelmente vem em grande parte do BG, pois, como é sabido, Camus leu o BG em 1931 sob a supervisão de seu mestre Jean Grenier, que era um especialista da civilização indiana e tradutor do sânscrito (KING, 1992). Diante disso, nos inquiremos sobre qual foi a influência do *Bhagavad-Gītā* no trabalho de Camus. Sabendo que suas obras são inúmeras e, por isso, não nos seria possível abranger a todas em nossa pesquisa, decidimos nos debruçar sobre o ensaio *O Mito de Sísifo*. Assim sendo, como já mencionamos, pretendemos investigar até que ponto os elementos encontrados no BG podem ser utilizados para desenvolver uma hermenêutica dialógica entre as duas obras. Tendo isso como cerne principal da nossa pesquisa, podemos dizer que se trata de uma abordagem hermenêutica, que abrange três vertentes do conhecimento, quais sejam: a literatura, a filosofia e a teologia.

Diante da hipótese da ligação entre Camus e o BG, podemos esclarecer que o objetivo dessa pesquisa é desenvolver uma hermenêutica dialógica entre o *Mito de Sísifo* e o *Bhagavad-Gītā*. A partir disso, partimos de pontos específicos que nos permitiram alcançar nosso objetivo geral, a saber:

- Investigar de que modo a filosofia indiana exerceu considerável influência sobre a obra de Camus;
- Situar o *Mito de Sísifo* dentro da obra de Camus;
- Apresentar quais são os conceitos básicos do *Bhagavad-Gītā*, presentes no *Mito de Sísifo*;
- Identificar as semelhanças e as diferenças entre o pensamento que emerge do *Mito de Sísifo* e do *Bhagavad-Gītā*;
- Refletir sobre a atualidade do *Bhagavad-Gītā* que, apesar de se tratar de uma obra antiga, é também atemporal no sentido de que os conflitos vividos por seu personagem Arjuna, podem ser vivenciados pelas pessoas, na contemporaneidade.
- Da mesma forma, o *Mito de Sísifo* nos traz a reflexão sobre como podemos pensar em felicidade e plenitude em um mundo caracterizado pela impermanência e pela finitude.

Como os dois textos em questão constituem uma literatura que utiliza inúmeras imagens, se faz relevante tecer algumas considerações a esse respeito. Como sabemos, as filosofias orientais têm sido desacreditadas pelos pensadores ocidentais, tendo em vista que pesa sobre elas a acusação de usar figuras de linguagem ao invés de conceitos. Mas, essa acusação perde sua força na obra de Gilbert Durand (1921-2012) sobre a ciência do imaginário. Em sua argumentação, podemos perceber uma clara convergência entre as teorias durandeanas e o pensamento oriental. Essa convergência permite aos pensadores ocidentais verem as filosofias orientais através de uma nova luz. A frase de entrada da obra *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, de Durand, apresenta uma problemática associada ao valor da imagem e

à função da imaginação: “O pensamento ocidental, e especialmente a filosofia francesa, tem uma tradição constante de desvalorizar ontologicamente a imagem e, psicologicamente, a função da imaginação ‘amante do erro e da falsidade’ ” (DURAND, 2016, p. 1, tradução nossa)<sup>2</sup>. No trabalho de Durand, podemos ver que a imagem e o conceito mantêm uma relação de troca dinâmica, uma correlação constante, e eles se alimentam mutuamente. Assim, a imagem não impede a conceptualização, é antes uma parte integrante do processo de conceituação.

Com base no trabalho de Lakoff e Johnson (1986), entendemos que o "nosso sistema conceitual comum, que nos serve para pensar e agir, é fundamentalmente de natureza metafórica." (LAKOFF; JOHNSON, 1986, p. 13). Assim, não existe uma dicotomia entre metáfora e conceito. A metáfora é, portanto, um fundamento do nosso sistema conceitual; é parte da constituição do nosso sistema conceitual por natureza.

A presente pesquisa está alocada no âmbito de um mestrado em Literatura e Interculturalidade. Isso pode ser justificado por vários motivos. Primeiro, pelo fato de que a obra de Camus é um objeto de estudo relevante do ponto de vista literário e filosófico. Em segundo lugar, essa proposta de hermenêutica dialógica está inserida dentro da linha de pesquisa da hermenêutica. Em terceiro lugar, a forma literária e o conteúdo filosófico do *Bhagavad-Gītā* fazem dele um objeto de estudo de inúmeras contribuições. Finalmente, a aproximação entre a literatura indiana e a europeia traz uma forte dimensão intercultural a essa pesquisa, evidenciando como as culturas se tocam e se influenciam, gerando novas possibilidades de interpretarmos o homem, o mundo e o homem no mundo. Logo, o assunto em consideração é relevante, porque possibilitará estabelecer conexões entre culturas literárias e filosóficas que, à primeira vista, podem parecer muito remotas.

Justificamos a escolha de trabalhar com uma obra de Albert Camus, por uma questão afetiva. O primeiro livro que nos marcou, de sobremaneira, foi *O Estrangeiro*, de sua autoria. Esse livro nos permitiu conhecer o poder da literatura, bem como perceber que ela pode nos fazer viajar, nos ajudar a refletir sobre a condição humana

---

<sup>2</sup> « La pensée occidentale et spécialement la philosophie française a pour constante tradition de dévaluer ontologiquement l'image et psychologiquement la fonction d'imagination « maîtresse d'erreur et de fausseté ». (DURAND, 2016, p. 1).

e a ver a vida a partir de outros pontos de vista. Como disse Paul Ricœur em uma conferência, em 1994, em Jerusalém: “a literatura ajuda a ler a vida de uma maneira diferente”. Além disso, sempre ficamos impressionados com o estilo de escrita simples, rico e facilmente compreensível de Camus. Admiramos esse autor tanto pelos seus projetos literários, quanto pela sua coragem de ter lutado e resistido ao longo de sua vida, por causas que, para ele, eram essenciais.

Também, há alguns anos, temos nos interessado por obras do pensamento oriental. Dentre outros elementos, identificamos ensinamentos profundos que podem ser aplicados em nossas vidas diárias. Assim, fazer um trabalho de pesquisa sobre Camus e o pensamento oriental foi, para nós, uma oportunidade excepcional para trabalhar em áreas com as quais mantemos muitas afinidades intelectuais e íntimas.

Do ponto de vista social, os dois textos que analisamos abordam várias questões éticas práticas, se constituindo em metáforas que podem nos ajudar em algumas escolhas difíceis em nossas vidas diárias. Os dois textos, em seus respectivos estilos, incentivam a perseverança e a realização do dever, apesar das inevitáveis dificuldades que todo ser humano pode enfrentar ao decorrer de sua vida. Essas obras abordam questões filosóficas centrais apresentadas de maneira elegante e compreensível. Podemos dizer que essas obras podem nos indicar caminhos para nos ajudar a viver, apesar da certeza da morte. Finalmente, esses textos incentivam a sabedoria e ensinam uma busca pela felicidade.

Como nossa pesquisa apresenta um caráter teórico-especulativo, ela foi executada através da leitura de obras relacionadas ao assunto, tais como *O Mito de Sísifo* de Camus, *O BG* e textos sobre a relação entre Camus e a filosofia indiana.

Os textos de Camus foram lidos em sua língua original, ou seja o francês, enquanto o *BG* foi lido em uma tradução em inglês e em português. Quanto aos outros textos que lemos ao decorrer de nossa pesquisa, eles foram lidos nas versões originais, sejam em francês, inglês e português.

A hermenêutica foi realizada seguindo uma metodologia inspirada principalmente nas obras de Theodor (*Exploring the Bhagavad Gita*, 2010), Ricœur (*Teoria da interpretação*, 1976) e nos estudos de Fiorin (*Elementos de Análise do*

*Discurso*, 1989). A hipótese de nosso trabalho foi inspirada principalmente pelo livro *Albert Camus et l'Inde* (CHANDRA, 2008).

O primeiro capítulo trata da obra de Camus, de forma geral, bem como do *Mito de Sísifo*, de modo mais detalhado. Para contextualizar, discutimos primeiro alguns pontos sobre a vida e a obra de Camus. Depois, discutimos mais detalhadamente sobre o MS e fizemos algumas considerações teóricas que permitem ao leitor entender melhor a mencionada obra.

No segundo capítulo, contextualizamos o BG e, em seguida, apresentamos vários elementos discutidos nessa obra, que nos permitem entender melhor a sua essência, podendo ser também úteis para a interpretação e a dialógica com o MS. Por fim, o último capítulo apresenta algumas das semelhanças e diferenças fundamentais entre os dois trabalhos em estudo. Posteriormente, dividimos o MS em cinco partes, para facilitar a sua análise e sua dialógica com o BG. Assim, o MS foi dividido da seguinte maneira: a subida, a descida, o absurdo, o desapego e a felicidade.

As limitações mais importantes da nossa pesquisa provavelmente estão na interpretação do BG, cuja leitura, para alguém que não está imerso na cultura hindu, pode ser difícil de compreender. Embora tenhamos lido atentamente este texto e também alguns textos de especialistas no BG, certos limites devem ser ressaltados. Primeiro, o texto original é em sânscrito e, como mencionado anteriormente, lemos o BG em inglês e em português. Embora as versões que usamos sejam consideradas traduções fiéis à obra original, devemos considerar que parte da essência da mensagem e da poesia possa ter se perdido no processo de tradução. Por exemplo, a métrica dos versos e sua sonoridade poética não pode ser capturada nas versões traduzidas. Em segundo lugar, esse texto se refere constantemente à religião e cultura hindus e esse universo era desconhecido para nós até pouco tempo antes do início dessa pesquisa. Além disso, fizemos uma leitura leiga do BG, ao invés de uma leitura devocional; no mais, alguns aspectos do BG podem ser difíceis de entender e de aceitar se não estivermos profundamente imersos nessa teologia. Apesar disso, veremos no decorrer do presente trabalho, que várias dessas limitações não têm tanta relevância, quando consideramos a teoria da interpretação, de Ricœur.



## CAPÍTULO 1: O MITO DE SÍSIFO

### 1.1 Biografia e época

#### 1.1.1 Biografia

Albert Camus estabelece suas reflexões a partir de experiências da vida. Assim, uma breve apresentação de sua biografia nos será útil para entender a sua obra. Pois "como Montaigne (escritor francês, 1533-1592), Camus queria misturar o pensamento e o fluxo do vivido"<sup>3</sup> (PETRINI-COLI; COULET, 2014, kindle 127, tradução nossa). Sobre a evolução de obra de Camus, Samama afirma que "não é sua obra que evolui, mas sua vida" (SAMAMA, 2008, p. 24, tradução nossa)<sup>4</sup>. Assim, podemos dizer que ele andava no mesmo ritmo tanto em sua vida pessoal, quanto em sua vida profissional artística. Nascido em 1913, no seio de uma família pobre na Argélia, para ele "a pobreza nunca foi um infortúnio: [...] na África, o mar e o sol não custam nada. (CAMUS, 2013, pp. 96-97, tradução nossa)<sup>5</sup>. Seu pai morreu na guerra *pela pátria*, enquanto Camus tinha apenas 1 ano de idade. Ele afirma não ter lembranças do pai. Com relação à sua mãe: ela não recebeu a alfabetização formal, era parcialmente surda e, por isso, apresentava dificuldades com a fala oralizada. Camus foi criado principalmente pela sua avó, uma mulher autoritária e rígida. Camus sofria de tuberculose desde jovem. Ele passou por momentos difíceis e seus entes queridos temiam por sua vida; logo, foi exposto desde cedo à iminência da morte, tendo também experimentado vários períodos de depressão durante sua vida.

De condições financeiras desfavoráveis, Camus era um estudante excepcional, o que lhe permitiu receber bolsas para continuar seus estudos. Ele estudou filosofia

---

<sup>3</sup> « Comme Montaigne (écrivain français, 1533-1592), Camus souhaite mêler la pensée et le flux du vécu » (Kindle 127, MS Analyse de l'œuvre).

<sup>4</sup> « ...ce n'est pas l'œuvre qui évolue, c'est sa vie » (SAMARA, 2008, p. 24).

<sup>5</sup> « La pauvreté, d'abord, n'a jamais été un malheur pour moi :[...] en Afrique, la mer et le soleil ne coûtent rien. » (CAMUS, 2013, pp. 96-97).

na Universidade de Argel. Em 1929, Camus encontrou Jean Grenier, escritor e filósofo, que seria seu professor de filosofia e amigo pelo resto da sua vida, que posteriormente inspiraria Camus como homem e como escritor. Entre outras obras, *Les Îles* de Grenier exerce uma grande influência no trabalho de Camus. Além disso, seu primeiro contato com a filosofia indiana também seria favorecido graças a Grenier, em 1931, quando Camus tinha 18 anos. Foi Grenier que incentivou Camus, em Argel, a ler este texto no centro da filosofia indiana, o *Bhagavad-Gita*. (CHANDRA, 2008).

Embora Camus venha da Argélia, ele passa boa parte de sua vida na França. Ele chega a Paris em 1940 e passa a maior parte de sua vida nessa cidade. Pouco depois de sua chegada à França, por volta de 1942, seus problemas de saúde pioram, ele passa a cuspir sangue e a se engasgar regularmente.

O escritor em questão atribui grande importância à prática e à experiência. Questões de justiça estão no centro de suas preocupações. Assim, ele faz campanha em muitas frentes ao longo de sua vida, por causas que, para ele, são importantes. Ele se envolve nessas causas como escritor e como cidadão. Como ele mesmo diz: “Prefiro homens engajados do que literaturas engajadas” (CAMUS, 2006, p.1070, tradução nossa)<sup>6</sup>. A visão de Camus sobre o papel do escritor, é a de um escritor comprometido que deve estar ao serviço daqueles que sofrem as injustiças. Essa idéia é encontrada na seguinte passagem: “O papel do escritor, ao mesmo tempo, não se separa das tarefas difíceis. Por definição, ele não pode servir hoje aqueles que fazem história: ele está a serviço daqueles que sofrem.”<sup>7</sup> (CAMUS, 2013, p.80, tradução nossa).

Dentre as causas para ele mais importantes, os conflitos armados na Argélia constituem uma causa que muito o toca. Ele tenta, à sua maneira, denunciar as injustiças, especialmente através de seu trabalho como escritor e jornalista para o jornal *Argel republicano*. Ele participou de movimentos de resistência em Paris, de grupos antifascistas, escreveu no jornal clandestino *Combat* usando pseudônimos.

---

<sup>6</sup> « J'aime mieux les hommes engagés que les littératures engagées. » (CAMUS, 2006, p.1070).

<sup>7</sup> : « Le rôle de l'écrivain, du même coup, ne se séparent pas des devoirs difficiles. Par définition, il ne peut se mettre aujourd'hui au service de ceux qui font l'histoire : il est au service de ceux qui la subissent. » (CAMUS, 2013, p.80).

Entre seus atos de resistência, em 1952, ele se recusou a colaborar com a Unesco, protestando contra a integração da Espanha de Franco na organização internacional. (CHANDRA, 2008).

É possível que suas atividades de resistência o tenham ajudado a preparar o terreno para suas atividades espirituais. A busca de religiosos e espirituais é onipresente na vida e obra de Camus. Ele gostava da meditação e dos retiros em diferentes centros religiosos e espirituais. Dessa forma, explorou diferentes religiões sem, entretanto, seguir nenhum dogma. Por exemplo, se retirou para o convento dos dominicanos de St. Maximin em 1948 e disse que “encontrou ali a paz de que tanto precisava.”<sup>8</sup> (CHANDRA, 2008, p.25, tradução nossa).

Por fim, destacamos que Camus ganhou o Prêmio Nobel de Literatura em 1957 "pelo conjunto de uma obra que traz à luz, com uma seriedade penetrante, os problemas que hoje surgem na consciência dos homens"<sup>9</sup> (PETRINI-COLI; COULET, 2014, p. 28, tradução nossa). Camus morreu tragicamente em um acidente de carro três anos depois de receber esta prestigiada honra.

Acabamos de conhecer alguns elementos sobre a vida de Camus; fatos que nos ajudarão a entender melhor o contexto do seu trabalho. Agora, apresentaremos alguns elementos associados à época em que Camus ganhou evidência, porque essa época em particular, certamente contribuiu para forjar seu trabalho.

### **1.1.2 Época**

Podemos perceber que a Segunda Guerra Mundial teve um efeito significativo no trabalho de Camus. Quando ele chegou à cena literária de Paris no final da década de 1930, havia uma atmosfera de tortura, de tormento, de desencantamento, de desespero, de medo e de frustração. A literatura da época reflete essa atmosfera

---

<sup>8</sup> « ...il a retrouvé là cette paix dont il avait tant besoin. » (CHANDRA, 2008, p.25).

<sup>9</sup> « pour l'ensemble d'une œuvre qui met en lumière, avec un sérieux pénétrant les problèmes qui se posent de nos jours à la conscience des hommes » (Académie suédoise du prix Nobel, 1957). (PETRINI-COLI; COULET, 2014, p. 28).

sombria (CHANDRA, 1995). Além disso, após a Segunda Guerra Mundial "o ocupante nazista foi expulso, mas não o terror que ocupa as mentes."(BOVE, 2014, p.85)<sup>10</sup> Como Camus aponta, "algo em nós foi destruído pelo espetáculo dos anos que acabamos de passar." (CAMUS, 2006, p. 437, tradução nossa)<sup>11</sup>. Assim, as obras *Calígula*, *A Peste* e o *Mito de Sísifo*, dentre outras, podem ter sido inspiradas pela loucura da guerra.

A Segunda Guerra Mundial foi o evento mais significativo da época de Camus, mas outros grandes eventos também lhe são contemporâneos. Ele expressou as peculiaridades da sua época, particularmente na seguinte passagem:

"Esses homens, nascidos no início da Primeira Guerra Mundial, que tinham vinte anos no momento em que o poder de Hitler havia sido instalado, concomitantemente aos primeiros processos revolucionários, que foram então confrontados, a fim de aperfeiçoar sua educação, na guerra espanhola, na Segunda Guerra Mundial, no mundo dos campos de concentração, na Europa de tortura e de prisões, também devem criar seus filhos e suas obras em um mundo ameaçado pela destruição nuclear. Suponho que ninguém possa pedir que sejam otimistas" (CAMUS, 2013, p.81, tradução nossa)<sup>12</sup>.

Esta passagem pode explicar parcialmente o lado obscuro da obra camusiana. A tarefa que está nas costas da geração de Camus parece gigantesca, até mesmo capital. Se trata de lutar por questões que podem colocar o mundo em risco. A esse respeito, como Camus afirma: "Cada geração, sem dúvida, acredita ter a responsabilidade de refazer o mundo. A minha, entretanto, sabe que não o refará. Mas sua tarefa pode ser maior. Ela consiste em impedir que o mundo desmorone."<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> « l'occupant nazi a été battu mais pas la terreur qui occupe les esprits. » (BOVE, 2014, p.85).

<sup>11</sup> « quelque chose en nous a été détruit par le spectacle des années que nous venons de passer. ». (CAMUS, 2006, p. 437).

<sup>12</sup> « Ces hommes, nés au début de la Première Guerre mondiale, qui ont eu vingt ans au moment où s'installaient à la fois le pouvoir hitlérien et les premiers procès révolutionnaires, qui ont été confrontés ensuite, pour parfaire leur éducation, à la guerre d'Espagne, à la Deuxième Guerre mondiale, à l'univers concentrationnaire, à l'Europe de la torture et des prisons, doivent aussi élever leurs fils et leurs œuvres dans un monde menacé de destruction nucléaire. Personne, je suppose, ne peut leur demander d'être optimistes. » (CAMUS, 2013, p.81).

<sup>13</sup> « Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde ne se défasse. ». (CAMUS, 2013, p.82).

(CAMUS, 2013, p.82, tradução nossa). Assim, a profundidade e a intensidade dos escritos de Camus podem ser melhor compreendidos quando alguém entende sua posição sobre a responsabilidade que repousa sobre sua geração.

Agora, faremos algumas observações sobre o trabalho de Camus de modo geral, para poder melhor situar o MS no pensamento de Camus.

## 1.2 Uma visão geral do trabalho de Camus

A literatura de Camus nos traz uma visão na qual várias disciplinas artísticas se encontram. Ele redige romances, ensaios, peças de teatro e críticas jornalísticas. Também, notamos que a sua filosofia se constrói através da literatura. Ele mesmo diz: “Nós só pensamos por imagem. Se você quer ser um filósofo, escreva romances.” (CAMUS, 1962, p.18, tradução nossa)<sup>14</sup>

Camus utiliza um estilo de escrita que é simples e elegante. Ele busca clareza, inteligibilidade e coerência. Além disso, “se ele se recusar a ser original a qualquer preço, é porque ele não quer sacrificar a verdade à essa originalidade. Camus, pelo contrário, propõe uma coerência, uma ética”<sup>15</sup> (MALIK, 2016, p.123, tradução nossa).

Ele também evita usar formulações ou conceitos confusos, como ele enfatiza, com um toque de ironia: “Aqueles que escrevem obscuramente têm muita sorte: eles terão comentaristas. Os outros terão apenas leitores, o que, ao que parece, é desprezível” (CAMUS, 2013, p.1087, tradução nossa)<sup>16</sup>.

Três ideias fortes dominam o trabalho de Camus: o absurdo da condição humana, a inevitabilidade da morte e uma constante busca rebelde pela felicidade (CHANDRA, 2008). Questões atuais estão na origem de todos os seus livros; suas criações literárias lidam com questões importantes como, por exemplo, o suicídio, a culpa, a inocência, a justiça, o julgamento, o dever, etc.

---

<sup>14</sup> « On ne pense que par image, si tu veux être philosophe, écris des romans. » (CAMUS, 1962, p.18).

<sup>15</sup> « Et, s’il refuse d’être original à tout prix, c’est qu’il ne veut pas sacrifier la vérité à cette originalité. Camus, au contraire, propose une cohérence, une éthique. » (MALIK, 2016, p.123).

<sup>16</sup> « Ceux qui écrivent obscurément ont bien de la chance : ils auront des commentateurs. Les autres n’auront que des lecteurs, ce qui, paraît-il, est méprisable. » (CAMUS, 2013, p.1087).

Destacamos aqui alguns elementos da obra de Camus que podem ter vínculos com o MS. Isso pode nos ajudar a entender de onde vem o MS e como ele influenciou o restante do trabalho de Camus. Portanto, é necessário ressaltar alguns elementos que nos permitirão compreender melhor a intertextualidade<sup>17</sup> dentro da obra de Camus.

Existem três ciclos no trabalho de Camus: o absurdo, a revolta e o amor. De uma maneira resumida, o absurdo corresponde ao momento em que o mundo diz não ao homem, enquanto a revolta corresponde ao momento em que o homem diz não ao mundo. Quanto ao ciclo do amor, corresponde à última fase de escrita de Camus e trata-se de uma fase de reconciliação entre o homem e o mundo.

*Noces* é uma coleção de ensaios publicados em 1938. Ao longo deste trabalho de Camus, percebe-se a presença de uma grande admiração pela natureza. Essa admiração é encontrada em muitas obras e ocupa um lugar central em *Noces*. *Noces* pode representar uma tentativa de reconciliar o homem com a natureza. O MS, como veremos em mais detalhes, pode representar o divórcio do homem com a natureza. Assim, podemos situar o MS como o divórcio que vem após o casamento.

Ao explorar o trabalho de Camus, rapidamente se percebe que os trabalhos estão se questionando e respondendo um ao outro. Vemos, assim, uma rica intertextualidade entre as suas obras. Outro exemplo disso é o fato de que o MS é a versão teórica do romance *O Estrangeiro*. Esse romance pode ser visto como um livro escrito em fidelidade ao silêncio de sua mãe analfabeta, à pobreza de sua infância e às luzes das praias da África. Publicado antes do MS, *O Estrangeiro* mergulha, sem explicação, no ambiente do absurdo, de modo que ele põe a mesa para o MS e prepara as perguntas que serão desenvolvidas no MS. O MS nos ajuda a entender *O Estrangeiro* porque esse romance se torna mais inteligível com o pensamento

---

<sup>17</sup>A intertextualidade a que nos referimos está de acordo com a concepção que Barthes expressa na seguinte passagem: "A intertextualidade, a condição de qualquer texto, seja ele qual for, não se reduz obviamente a um problema de fontes ou influências; a intertextualidade é um campo geral de fórmulas anônimas, cuja origem é raramente identificável, de citações inconscientes ou automáticas, dadas sem aspas. Epistemologicamente, o conceito de intertexto é o que traz à teoria do texto, o volume da socialidade: não no caminho de uma filiação reconhecível, de uma imitação consciente, mas no caminho do desdobramento [...]" (BARTHES, 1968, p. 1013, tradução nossa).

profundo e as explicações expostas no MS. A obra *O Estrangeiro* permanece no ciclo do absurdo, enquanto o MS, apesar de também fazer parte desse mesmo ciclo, acaba entrando no ciclo da revolta. O MS, portanto, tem um papel importante no trabalho de Camus, uma vez que vincula o ciclo do absurdo ao ciclo da revolta. O trabalho homônimo do ciclo de revoltas de Camus é *O homem revoltado* (1951) e também encontramos certas características desse homem revoltado no caráter de Sísifo. Podemos, portanto, dizer que Sísifo é uma figura-chave na obra de Camus, já que ele estabelece uma ligação entre o absurdo e a revolta.

*O homem revoltado* pode ser considerado um ensaio ético-político. Esta é uma leitura importante sobre os estudos da ontologia, da história e da democracia. (BOVE, 2014). Esse ensaio provocou um choque no meio literário e isolou Camus, pois o levou a uma ruptura violenta com os círculos comunistas e existencialistas.

*A Peste*, obra publicada em 1947, que também faz parte do ciclo do absurdo, discute igualmente questões abordadas no MS. Encontramos em *A Peste* um questionamento sobre a existência e o lugar de Deus em nossas vidas.

Ressaltamos também que é possível estabelecer uma relação entre o trabalho de Camus e as filosofias orientais. Existem algumas características na maneira com a qual Camus desenvolveu a sua filosofia, que nos permitem fazer uma ligação entre seus escritos e os escritos filosóficos orientais. Um ponto digno de nota é o fato de que, aparentemente, Camus é um filósofo que é difícil de se entender, porque ele não propôs conceitos. Na verdade, uma das características que o distingue dos grandes filósofos em geral, é que ele trabalha através de imagens, de símbolos e de emoções. Nesse sentido, vemos uma primeira aproximação entre Camus e as filosofias orientais. Da mesma forma que acontece nessas filosofias, Camus desenvolve a sua própria, a partir de figuras de linguagem (metáfora, analogia e alegoria) e não de conceitos derivados de uma filosofia sistemática, como por exemplo, nos casos de Kant e de Hegel.

Como as filosofias do Oriente, a filosofia de Camus é centrada na prática. Dito de outra forma, é uma filosofia constituída a partir da esfera prática da vida, sendo, pois, reflexões que têm como fim a orientação para as ações humanas. Isso significa que Camus teorizou a partir da experiência. Para bem compreendermos essa

característica peculiar, “é preciso ler os *Carnets* de Camus em paralelo ao seu trabalho. A natureza do pensamento de Camus no que concerne ao seu gosto acentuado pela felicidade e a forma como ele se refere ao mundo cotidiano assemelham-se à abordagem encontrada na filosofia do BG” (CHANDRA, 2008, p. 39, tradução nossa).

Finalmente, podemos ressaltar as influências do Oriente na obra de Camus, uma vez que vários filósofos que o marcaram fortemente foram, eles próprios, muito inspirados pelas filosofias orientais. Por exemplo, observamos que o pensamento de Camus foi formado pelo contato com os pensamentos de Santo Agostinho e de Plotino, os quais se alimentaram de influências orientais (BAISHANSKI, 2002). Também enfatizamos que Nietzsche foi uma grande fonte de inspiração para Camus e que ele era leitor de teologia indiana, porque em várias ocasiões ele faz referências diretas à literatura indiana. Além dessas evidências de influências diretas, há toda uma sensibilidade oriental que emana da obra de Camus. O caminho é assim nos dois sentidos, já que os indianos amam o trabalho de Camus. Por exemplo, as peças dele são de grande popularidade na Índia (CHANDRA, 2008).

Depois dessa apresentação geral do contexto no qual Camus produziu seu trabalho e dos principais temas da sua obra, agora nos concentraremos mais especificamente no MS.

### **1.3 O mito de Sísifo**

O *Mito de Sísifo* é um ensaio filosófico escrito por Camus que foi publicado em 1942. Esse livro faz parte do *Ciclo do absurdo* de Camus, juntamente com *Calígula* (peça de teatro, 1938), *L'Étranger* (romance, 1942) e *Le Malentendu* (peça de teatro, 1944). O MS foi escrito no começo da Segunda Guerra Mundial; entretanto, ele não se detém no problema da guerra, mas a rejeita nas entrelinhas, fazendo do *homem absurdo* o único a poder aceitá-la e compactuar com suas aberrações (CAMUS,



1989)<sup>18</sup>. É exatamente nesse ensaio que Camus introduz sua filosofia do absurdo. Sucintamente falando, o ensaio começa com a declaração de que “só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia” (CAMUS, 1989, p.7). O MS procura descrever a sensação indescritível do absurdo em nossas vidas, apontando rapidamente temas que perpassam todas as literaturas e todas as filosofias. Apelando à experiência comum, ele tenta evocar a questão do absurdo com imagens e metáforas, as quais capturam o nível experiencial considerado por ele como anterior à filosofia.

No MS, uma distinção se estabelece: primeiro encontramos a parte teórica e, ao final do ensaio, Camus conta o mito. Nesta dissertação, levamos em consideração a parte teórica, mas trabalhamos com mais detalhes o próprio mito. Assim, no último capítulo de seu ensaio, Camus conta o mito. Sísifo, por ter desafiado os deuses, foi capturado e recebeu uma punição: por toda a eternidade ele seria condenado a empurrar uma pedra do sopé de uma montanha até o seu cimo. Ao finalizar essa subida, a pedra rolaria para baixo e ele teria que começar tudo outra vez, repetidamente. Nessa repetição sem sentido, vemos a apresentação da figura do herói absurdo, visto que mesmo reconhecendo a falta de sentido no que se faz, ele continua executando sua tarefa diária.

Inspirado na mitologia grega, Camus faz uma analogia a respeito da vida como uma eterna repetição, à qual Sísifo, o herói do absurdo, rende obediência. A condição do absurdo descrita nesse ensaio baseia-se principalmente na ideia de que grande parte da nossa vida se fundamenta na esperança do futuro, quando, na verdade, esse amanhã nos aproxima constantemente da morte. A partir desse mito, o autor também faz uma analogia sobre a vida moderna, relacionada aos trabalhadores em empregos fúteis. Ele diz que:

Se esse mito é trágico, é que seu herói é consciente. Onde estaria, de fato, a sua pena, se a cada passo o sustentasse a esperança de ser bem-sucedido? O operário de hoje

---

<sup>18</sup> Mauro Gama, apresentação do Mito de Sísifo.

trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas e esse destino não é menos absurdo. Mas ele só é trágico nos raros momentos em que se torna consciente. Sísifo, proletário dos deuses, impotente e revoltado, conhece toda a extensão de sua condição miserável: é nela que ele pensa enquanto desce. A lucidez que devia produzir o seu tormento consome, com a mesma força, sua vitória. Não existe destino que não se supere pelo desprezo. (CAMUS, 1989, p. 71).

Este mito é um meio privilegiado de refletir sobre muitas questões filosóficas acerca do significado da vida, do suicídio, do momento presente, do sofrimento, da liberdade, da felicidade e do divino. Trata-se, portanto de um livro de imensa beleza, através do qual se consegue apreender a tragédia das armadilhas criadas pelo nosso cotidiano e da nossa finitude. Percebemos que o autor ressalta a recusa de conformismo, frente algumas condições humanas e coloca em evidência a revolta, o discernimento, a desconstrução das esperanças sem fundamentos, a repulsa sobre os tipos de servidão etc. Como bem coloca Mauro Gama,

Quem coloca em primeiro plano a revolta, o discernimento, a discussão da morte voluntária, a oposição às esperas e esperanças infundadas, a realidade física ou a repulsa a qualquer tipo de servidão está plasmando indiretamente a atitude do antiautoritarismo e, em consequência, propondo uma paz insubmissa, guiada ao mesmo tempo pela razão e pela paixão amorosa (especialmente em seus “modelos” do “homem absurdo” - quando trata de Don Juan, dos comediantes e dos conquistadores). Mesmo neste último caso, mobilizado como todo o mundo, o filósofo passa a opção pela luta e pela resistência, mas também o desprezo pela guerra e seus ingredientes: “A grandeza mudou de campo. Ela está no protesto e no sacrifício sem futuro”. (CAMUS, 1989, p. 4)<sup>19</sup>

#### **1.4 Considerações teóricas sobre o Mito de Sísifo**

---

<sup>19</sup> Tradução e Apresentação de Mauro Gama da obra O Mito de Sísifo de Albert Camus, Editora Guanabara, 1989.

Faremos aqui sete considerações teóricas que podem ser relevantes para a compreensão e interpretação do MS. Algumas dessas considerações são específicas do MS, mas outras também se aplicam ao BG.

#### **1.4.1 Estilo de escrita**

Camus escolheu contar o mito utilizando a primeira pessoa do singular. Geralmente, o uso do *eu* em um mito é incomum. Normalmente ocorre o contrário: o autor de um mito tenta fazer com que a voz do narrador não apareça, com o objetivo de atribuir um significado mais universal à narrativa. Porém, no MS, Camus realmente assume seu papel como narrador personagem e, assim, autoanalisa o seu texto com comentários e opiniões pessoais que ele faz questão de deixar evidentes; entendemos que, com esse recurso narrativo, Camus tenta evidenciar o homem que está por trás da obra.

Outro ponto digno de menção é a forte pontuação que encontramos no MS. As sentenças são normalmente curtas e a pontuação é bastante marcada. Encontramos no MS um estilo de escrita que pode se assemelhar às primeiras partes de *L'Étranger*. Esse estilo de escrita evoca um ambiente árido e rico, que pode estar presente na imagem do mundo em que Sísifo vive. Também, destacamos que essas frases curtas e essa pontuação marcada destacam um ritmo mecânico e absurdo que ilustra o propósito do livro.

#### **1.4.2 Origem de Sísifo**

Camus era um grande leitor da filosofia grega e se inspirou na Odisséia para desenvolver o MS. Isso se evidencia, uma vez que “o nome de Sísifo aparece pela primeira vez na *Ilíada* (VI, 153) e na *Odisséia* (XI, 593)”<sup>20</sup> (BRUNEL; BASTIAN, 2004, p.15, tradução nossa). O autor em questão se utiliza de um personagem de um mito

---

<sup>20</sup> « sous la forme de *Sisyphos*, le nom de Sisyphé apparaît pour la première fois dans l'*Illiade* (VI, 153) et dans l'*Odyssée* (XI, 593). » (BRUNEL; BASTIAN, 2004, p.15).

antigo e o reapropria para dar um significado moderno. Mesmo assim, podemos ver que, em muitos aspectos, o Sísifo (S) de Camus se aproxima do de Homero, como podemos ver na seguinte passagem:

E vi Sísifo sofrendo grandes dores e empurrando uma enorme pedra com suas duas mãos. E ele se esforçou, empurrando a pedra de suas mãos e pés para o topo de uma montanha. E quando ele estava prestes a chegar ao cume, a massa o arrastou e a enorme rocha rolou para o fundo. E ele começou de novo, e o suor escorreu de seus membros, e a poeira subiu acima de sua cabeça. (HOMÈRE, 1999, p.284).<sup>21</sup>

Podemos dizer que, para Camus, Sísifo representa o corpo poderoso e corajoso que terá capacidade para suportar o absurdo, assim como tem capacidade para sustentar sua rocha, pois é Sísifo quem tem força para “sustentar a aposta dilacerante e maravilhosa do absurdo.” (CAMUS, 1989, p.41).

### **1.4.3 A escolha da narrativa mítica por Camus**

Por que Camus escolheu a forma do mito para expressar seu pensamento ao fazer este trabalho? Para responder a essa pergunta, é necessário desenvolver algumas considerações em relação ao mito e à sua relevância no campo literário.

Primeiro, notamos que o mito é um lugar-comum. Ele pode ser visto como uma história que de alguma forma toca a universalidade da condição humana, ou pelo menos, uma história que é compartilhada por um grande número de pessoas. O mito pode ser usado como intermediário para expressar problemas universais, mas aos quais as sociedades humanas dão respostas muito variadas. As questões abordadas pelos mitos podem tocar a identidade, a resistência, a vontade, o poder, dentre outras temáticas. Além disso, o mito é de alguma maneira atemporal e acultural. Para

---

<sup>21</sup> « Et je vis Sisyphe qui souffrait de grandes douleurs et poussait un énorme rocher avec ses deux mains. Et il s’efforçait, poussant ce rocher des mains et des pieds jusqu’au sommet d’une montagne. Et quand il était près d’en atteindre le faite, alors la masse l’entraînait, et l’immense rocher roulait jusqu’au bas. Et il recommençait de nouveau, et la sueur coulait de ses membres, et la poussière s’élevait au-dessus de sa tête ». (HOMÈRE, 1999, p. 284).

entender melhor esse ponto, pode ser útil fazer referência à definição do mito proposto pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss:

Um mito sempre se refere a eventos passados antes da criação do mundo [...] ou [...] durante as primeiras eras [...] em qualquer caso [...] há muito tempo [...]. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito deriva do fato de que os eventos, que deveriam ocorrer em um momento do tempo, também formam uma estrutura permanente. E esta se relaciona simultaneamente com o passado, com o presente e com o futuro. (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 231, tradução nossa)<sup>22</sup>

Essa definição de Lévi-Strauss (1958) é interessante para refletir sobre a dimensão atemporal do mito. Embora o mito seja apresentado como uma história que ocorreu em um momento distante do leitor, a história ainda pode ressoar fortemente no presente. Essa ressonância no presente facilitará o processo de aproximação do texto, o que permitirá sua interpretação pelo leitor. Isso será discutido em mais detalhes quando apresentaremos a visão de Ricœur sobre a hermenêutica.

O mito refere-se a elementos concretos de maneira simbólica. Assim, os símbolos usados nos mitos podem se referir a elementos concretos que variam de acordo com os leitores. Por exemplo, o símbolo da rocha de Sísifo pode se referir a coisas muito diferentes, dependendo do horizonte de conhecimento e de interpretação do leitor.

Mais especificamente, a forma usada por Camus no caso do MS é uma forma de reescrever um mito a partir da mitologia grega antiga. De certo modo, isso ajuda a diminuir a distância entre aquela época distante e o mundo contemporâneo. É uma forma de prosperidade do mito que o impulsiona da antiguidade para a cultura. A esse respeito, notamos uma apropriação do mito por parte de Camus, o que nos permite levantar preocupações humanas atemporais e resolvê-las através do prisma da

---

<sup>22</sup> Un mythe se rapporte toujours à des événements passés avant la création du monde [...] ou [...] pendant les premiers âges [...] en tout cas [...] il y a longtemps [...]. Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que les événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur. (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 231).

contemporaneidade. Isso cria uma fusão dos horizontes da antiguidade e da contemporaneidade.

Na visão de Ricœur, o mito é um meio privilegiado de reflexão porque permite, dentre outras coisas, aventurar-se em terras inacessíveis à filosofia. Nesse sentido, em certas áreas, a linguagem só pode ser simbólica, ou seja, sempre parcialmente inadequada e obscura. Isso pode explicar, em partes, a escolha de Camus de recorrer ao mito. Essa forma literária lhe permitiria apresentar ideias inexprimíveis a partir de um conceito filosófico. Ricœur também afirma que os mitos podem revelar algumas coisas, mas, ao mesmo tempo, resistem a serem totalmente explicados e elucidados. Nesse sentido, o mito se encaixa muito bem na visão da interpretação interminável de Ricœur, a qual veremos em mais detalhes mais adiante.

#### **1.4.4 A noção do absurdo**

Além da época em que ele viveu, a noção de absurdo em Camus também poderia ter sido inspirada nos escritos de Epicurus, de Spinoza e de Nietzsche. Esses três escritores filosóficos desenvolveram, à sua maneira, a noção do absurdo e Camus foi um grande leitor de seu trabalho. Eles dizem, cada um à sua maneira, que o mundo não é feito para o ser humano. De uma maneira breve, em Epicurus são os deuses que se calam e a matéria que se move; em Spinoza, qualquer finalidade é apenas um antropomorfismo e, em Nietzsche, o mundo tornou-se desumano porque não se presta mais às nossas categorias humanas.

Por sua vez, Camus nunca fornece uma definição explícita do absurdo. Ele está ciente disso e prefere fazer uma enumeração do que se refere ao absurdo. Como mencionamos anteriormente, Camus trabalha mais por imagem do que por conceito; e isso é evidente em seu estilo de escrita e na elaboração de seu pensamento. Por exemplo, não podemos descrever uma imagem de maneira unívoca e sem ambiguidades, mas podemos comentar sobre essa imagem na tentativa de descrevê-la. Assim, no caso do absurdo, para buscar entender o seu significado, vamos listar

uma sequência dos elementos que concernem ao absurdo. Para Camus, ao invés de ser um conceito teórico, o absurdo deve ser vivido.

Albert Camus não usa um sistema filosófico rígido para elaborar seu pensamento, mas, elimina as hipóteses que não são admissíveis e vê o que resiste a uma visão mais lúcida possível do mundo. Esse pensamento pode ser expresso, por exemplo, pela citação de Píndaro, que constitui a epígrafe do MS: " *Ó minha alma, não aspira à imortalidade: esgota o campo do possível.*" (CAMUS, 1989, p.7).

Além disso, é primordial entender que o absurdo é normalmente tomado como uma conclusão, mas, para Camus, esse não é o caso; para ele, o absurdo é um ponto de partida. As pessoas "acreditam que tudo acabou quando você diz isso 'é absurdo'. Na verdade, o fato está apenas começando." (CAMUS, 1939, tradução nossa).<sup>23</sup> O absurdo, na concepção camusiana, vem do encontro entre o homem e o mundo. É importante entender que não é o homem que é absurdo, não é o mundo que é absurdo, mas, sim, o encontro entre esses dois elementos. O homem precisa ver no universo o reflexo de si mesmo. Mas o universo não pode responder a esse desejo (CHANDRA, 2008). Assim, "o absurdo nasce desse confronto entre o humano e o silêncio despropositado do mundo (CAMUS, 2016, p.24)."

Uma vez que o homem tomou conhecimento do absurdo, ele não pode ignorá-lo. O absurdo se torna como uma primeira verdade, semelhante ao *Cogito, ergo sum* de Descartes. O homem deve aceitar essa primeira verdade e tentar evitar as armadilhas do absurdo, que possa se manifestar, dentre outras coisas, na forma do suicídio ou do *amor fati*<sup>24</sup>.

Assim, salientamos que, para Camus, o absurdo é um ponto de partida, a partir do qual o desafio do homem será tentar extrair as três seguintes consequências: sua revolta, sua liberdade e sua paixão.

---

<sup>23</sup> « croient que tout est fini quand on dit "c'est absurde". En réalité, ça ne fait que commencer. » (Lettre du 24 novembre 1939 adressée à Francine Faure). (CAMUS, 1939).

<sup>24</sup> *Amor fati* refere-se a um amor pelo destino, ou, a uma aceitação radical do mundo como ele é. Essa noção foi amplamente discutida pelos estoicos, incluindo Sêneca e Epiteto e, também, foi usada na filosofia de Nietzsche.

### 1.4.5 O suicídio

Conforme especificado na apresentação do MS, este ensaio aborda a questão do absurdo e do suicídio. Dentre outros elementos, o autor analisa uma série de filosofias e de literaturas do movimento existencialista que atacaram a razão e voltaram-se para o pensamento religioso. Isso pode ser concebido como um suicídio filosófico, de acordo com Camus. Assim, parece útil aqui especificar que Camus reflete tanto sobre o suicídio físico quanto sobre o suicídio filosófico. O suicídio filosófico consiste em se entregar ao desespero do absurdo, ou, em tentar negar o absurdo adotando várias crenças, como se confortar nas crenças religiosas dogmáticas. Para Camus, abandonar seu pensamento filosófico recorrendo, por exemplo a Deus, é uma forma de suicídio filosófico. É para ele matar seu pensamento filosófico.

O ensaio de Camus sugere que a descoberta do absurdo não deve levar ao suicídio. Segundo Camus “o suicídio terminaria, sem resolver, o confronto do homem e do mundo” (PETRINI-COLI; COULET, 2014, kindle 39, tradução nossa)<sup>25</sup>. A pessoa que se suicida, desiste de revoltar-se e de enfrentar o mundo. Nesse sentido,

Um indivíduo que está ciente do absurdo do mundo pode fugir, destruindo a si mesmo; se retirar do campo de batalha; ou ainda, corajosamente, enfrentá-lo, manter-se firme e encontrar um significado neste combate perpétuo, esse uso pleno e ativo de seu corpo e mente: ‘lutar sempre’ para fazer surgir, do vazio, o sentido. (CHANDRA, 2008, p.122, tradução nossa)<sup>26</sup>.

### 1.4.6 Temas et figuras

A teoria literária de Fiorin (1989) pode nos oferecer alguns elementos de análise para o *Mito de Sísifo*. Assim, a distinção entre um texto predominantemente figurativo

---

<sup>25</sup> « Selon Camus, le suicide mettrait fin, sans le résoudre, à l'affrontement de l'homme et du monde. ». (PETRINI-COLI; COULET, 2014, kindle 39).

<sup>26</sup> « Un individu conscient de l'absurdité du monde peut soit fuir en se détruisant lui-même; soit se retirer du champ de bataille; soit encore, courageusement, faire face, tenir son terrain et trouver un sens dans ce combat perpétuel, cet usage plein et actif de son corps et de son esprit : « Lutter toujours » pour faire jaillir le sens du vide. (CHANDRA, 2008, p. 122).



ou temático é interessante, no caso da nossa análise. Vamos primeiro apresentar a concepção de Fiorin sobre isso:

[...] dependendo do grau de concretude dos elementos semânticos que revestem os esquemas narrativos, há dois tipos de textos: os figurativos e os temáticos. Os primeiros criam um efeito de realidade, pois constroem um simulacro da realidade, representando, dessa forma, o mundo: os segundos procuram explicar a realidade, classificam e ordenam a realidade significante, estabelecendo relações e dependências. Os discursos figurativos têm uma função descritiva ou representativa, enquanto os temáticos têm uma função predicativa ou interpretativa. Aqueles são feitos para simular o mundo: estes, para explicá-lo. (FIORIN, 1989, p.91).

Assim, podemos constatar que o Mito contado ao final do livro é absolutamente figurativo, enquanto o ensaio filosófico apresentado antes do Mito é predominantemente temático. A primeira parte do livro é escrita na forma de um ensaio filosófico e reconhecemos claramente que o texto tem uma predominância de temas. Nesta primeira parte do livro, Camus discute determinados temas, por exemplo, o absurdo, o suicídio, a lógica e ele descreve sua visão, comparando-a à de outros escritores e filósofos.

Quanto à parte final do ensaio, quando Camus conta o Mito, a predominância do texto é claramente figurativa. Camus ilustra sua história a partir de imagens e de figuras. As figuras mais proeminentes do Mito são Sísifo e os Deuses. Essas figuras podem dar lugar a uma série de metáforas vivas. Por exemplo, notamos que a imagem de Sísifo condenada a repetir constantemente o mesmo trabalho pode ser interpretada pelo leitor de várias maneiras. Esta metáfora parece rica, pois ela pode sugerir várias interpretações abertas. De certa forma, pode-se entender que Camus usou a primeira parte de seu ensaio para expressar essas idéias sobre diferentes temas, enquanto usou o mito para criar uma metáfora viva.

Agora, faremos algumas considerações a respeito do conceito de metáfora viva.

#### **1.4.7 Paul Ricœur e a metáfora viva**

De modo geral, a metáfora é uma mudança de um contexto para outro, que nos ajuda a entender ou a interpretar. Mais especificamente, a metáfora é uma mudança

do universo semântico, como uma espécie de transporte de um universo de sentido para outro, que produz um choque de significados. A metáfora nos ajuda a aprofundar nossas reflexões, pois pode se apresentar como uma tarefa intelectual a ser cumprida e, portanto, pode iniciar um longo processo de reflexão. Uma maneira de ver isso é dizer que, quando tentamos interpretar ou entender algo novo, contamos histórias a partir de histórias que já conhecemos. Dessa forma, estamos passando de um meio conhecido para um ambiente inexplorado, para nos ajudar a entender o desconhecido.

O pensamento de Paul Ricœur é particularmente interessante para nos ajudar a compreender o conceito de metáfora. Para ele, a metáfora viva é como uma forma de enigma não resolvido. Essa ideia pode ser encontrada na seguinte passagem: “Por conseguinte, a metáfora assemelha-se mais à resolução de um enigma do que a uma associação simples baseada na semelhança; é constituída pela resolução de uma dissonância semântica.” (RICŒUR, 2009, p. 64).

Nessa concepção, a metáfora viva permite ao leitor continuar contando a história para si mesmo, tentando, a ela, atribuir significados e resolver o enigma. Esse processo é dinâmico e a interpretação e os significados podem mudar ao longo do tempo. Nesse sentido, a metáfora viva pode ser considerada como um erro calculado, um problema a ser resolvido, um ponto de partida para uma reflexão ou um elemento desencadeador, uma vez que ela possibilita a reflexão do leitor. A seguinte passagem clarifica melhor a ideia de erro calculado:

O funcionamento de uma metáfora aproxima-se aqui do que Gilbert Ryle chamou um “erro de categoria”. É, com efeito, um erro calculado, que associa coisas que não se ajustam e, mediante este aparente mal-entendido, faz vir ao de cima uma nova relação de sentido, até então despercebida, entre os termos que prévios sistemas de classificação ignoravam ou não admitiam. (RICŒUR, 2009, p. 63).

A metáfora viva pode ser uma estranha atribuição que nos permite experimentar a vida de forma diferente, através da imaginação poética. A metáfora permite-nos, em alguns casos, aceder a um universo sensível, que o conceito, por si só, não nos permite alcançar. Desta forma, devemos compreender a importância do papel da

imaginação na eficácia da metáfora. A metáfora constitui uma forma de trabalho para o leitor e ele será capaz de realizar este trabalho graças às suas capacidades imaginativas. A imaginação tem, portanto, um papel central na hermenêutica, já que nos ajuda a contar e a interpretar o texto. Observamos também que, ao final do mito, Camus se refere a um esforço de imaginação para poder conceber o estado de felicidade de Sísifo. Discutiremos este ponto com mais detalhes na última parte do trabalho.

Também devemos lembrar que a metáfora é uma ideia em movimento. Há, portanto, uma forma de dinamismo na metáfora viva e isto também vai no sentido de uma compreensão viva, ou seja, uma compreensão dinâmica e, portanto, sempre inacabada. Esta compreensão é, portanto, parte de uma atividade que faz parte da vida do leitor e, neste sentido, sente-se a inspiração fenomenológica da teoria de interpretação de Ricoeur. A metáfora é inseparável da interpretação, como Ricoeur aponta na passagem seguinte: “Assim, uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação.” (RICŒUR, 2009, p. 62).

Também se pode perguntar: qual é a função da metáfora? Por que recorremos a metáforas? Além das virtudes retóricas e poéticas da metáfora, tem uma função particular que se enraíza no pragmatismo. De fato, a metáfora permite-nos por vezes articular ideias que não poderiam ser expressas de outra forma: onde não temos um conceito, ainda permanecem símbolos. Em outras palavras, onde a filosofia não tem mais uma ferramenta para falar da realidade, a literatura e a poesia podem tomar conta. De certa forma, podemos pensar que a metáfora nos permite falar do inefável. O mundo poético criado pela metáfora não é apenas um mundo fictício, mas um mundo que pode competir com o mundo real; e essa competição pode levar a novas formas de entender, perceber e agir. Neste sentido, a poética pode ser vista como uma forma de nos distanciarmos da realidade, nos permitindo retornar a ela com um novo ponto de vista.

Para concluir o presente capítulo, afirmamos que, ao nos debruçarmos sobre essa obra de Camus, nos vem à mente vários elementos do BG. Cabe-nos agora elucidarmos alguns aspectos do BG; o que será visto em nosso segundo capítulo.

## CAPÍTULO 2: O BHAGAVAD-GĪTĀ

Por que deveríamos estar interessados em um texto que foi escrito há mais de dois milênios atrás e, que vem de uma cultura completamente diferente da nossa? Após uma leitura cuidadosa do Bhagavad-Gītā (BG) e o uso de alguns guias para entender e interpretar esse texto, percebe-se que o BG pode ter uma aplicação que vai além do contexto da teologia indiana, podendo ter, assim, um alcance universal. Também, de acordo com o pensamento de Ricœur, certos escritos, apesar de pertencerem a um passado distante, podem ajudar-nos a interpretar o mundo contemporâneo. Além disso, no caso do BG, embora este texto pertença a uma tradição teológica, a sua riqueza literária em termos de forma e de conteúdo, torna-o um texto de grande relevância para os estudos literários.

Veremos, neste capítulo, como a luta interna e externa da qual Arjuna participa, pode ser considerada uma metáfora viva muito fértil. A guerra iminente que ele enfrentará pode representar provações inevitáveis que todos enfrentarão no decorrer de sua existência, bem como os conflitos internos que podem estar associados a eles. A esse respeito, como Chandra (2008) brilhantemente afirma: "A mensagem do Gita é universal, pode ser aplicada a todas as culturas, em todos os momentos ..." <sup>27</sup> (CHANDRA, 2008, p.60, tradução nossa).

Neste capítulo, contextualizaremos primeiro o BG. Posteriormente, apresentaremos alguns elementos que podem ser úteis na elaboração da hermenêutica dialógica. Ressaltamos que alguns dos elementos do BG apresentados, não serão usados diretamente para a interpretação do MS, mas, é relevante apresentá-los, pois são essenciais para a compreensão da obra.

---

<sup>27</sup> « Le message de la Gita est universel, il peut s'appliquer à toutes les cultures, à toutes les époques... » (CHANDRA, 2008, p.60).

## 2.1 Contextualização do Bhagavad-Gītā

O *Bhagavad-Gītā*, que pode ser traduzido como *A Canção de Deus*, é um dos textos fundamentais da filosofia indiana, fazendo parte da grande epopeia hindu, denominada *Mahabharata*. A cena de abertura do BG é uma parte integrante do *Mahabharata*. Essa é a cena em que os homens armados se enfrentam e estão prontos para a batalha. Levantamos esse ponto porque devemos ter em mente que o BG faz parte de uma íntima relação de intertextualidade com um conjunto de textos sagrados hindus.

Acredita-se que o *Bhagavad-Gītā* foi escrito entre os séculos IV e II a.C, sendo uma obra contemporânea aos grandes filósofos gregos Platão e Aristóteles (SILVESTRE; THEODOR, 2015). Se trata de um poema filosófico de grande profundidade, que trata de questões teológicas e filosóficas. Devido à sua grande influência, é por vezes chamada de *Bíblia hindu*.

O BG contém, em essência, todo o pensamento indiano (CHANDRA, 2013). Nesse sentido, uma passagem do próprio BG pode descrever a sua importância no pensamento indiano: “Este conhecimento é o rei da educação, o mais secreto de todos os segredos. É o conhecimento mais puro, e por dar direta percepção do eu através da realização, é a perfeição da religião. Ele é eterno e se executa alegremente.” (BG, Capítulo 9, verso 2).

O BG está disposto em 18 capítulos que contêm 700 versos. Essa obra aborda questões centrais sobre a condição humana, quais sejam: Quem somos nós? Por que sofremos? Existe uma vida após a morte? Como podemos nos tornar e permanecer felizes?

A narrativa consiste em um diálogo entre Arjuna e Krishna. O guerreiro Arjuna encontra-se em um dilema moral aparentemente insolúvel e, por isso, pede ajuda ao seu primo, amigo e cocheiro Krishna, a fim de encontrar uma solução. É interessante notar que a relação entre Arjuna e Krishna é uma relação de amizade, mas, como especificado no BG, é uma amizade transcendental.

Arjuna está no campo de batalha de *Kuruksetra*, na Índia, vivendo uma situação na qual a guerra fratricida é iminente. Por direito, o trono pertence a Arjuna e a seus irmãos (conhecidos como os *Pandavas*), mas, devido à ganância de seus primos (os *Kauravas*), que se recusaram a deixar o trono, a guerra se fez necessária. Antes do início da guerra, Arjuna pede a Krishna que o leve ao meio, onde os dois exércitos encontram-se em posição de combate. Arjuna, consciente do massacre que estava prestes a acontecer, decide renunciar à guerra, ao ver, de ambos os lados, seus entes queridos, professores, amigos e tantos outros guerreiros, pelos quais tinha imensa admiração e estima. Por isso, diante do desejo de renunciar ao seu dever prescrito como guerreiro, Arjuna pede ajuda a Krishna. Assim, em resposta à angústia apresentada por Arjuna, Krishna pronuncia o *Bhagavad-Gītā*, para ajudá-lo a emergir do que pode parecer, à primeira vista, um dilema moral insolúvel. Dessa forma, os versos fluem de Krishna para apaziguar o seu amigo e alimentar a sua razão e o seu coração com o conhecimento transcendental, trazendo, dessa forma, o alento da compressão de sua situação e da de todos os que ali se encontram.

De modo geral, o dilema de Arjuna, na guerra, pode ser visto como uma metáfora para a confusão, dúvidas, medos e conflitos que dizem respeito a qualquer pessoa em um momento ou outro de sua vida. O BG trata dessas questões pertinentes ao ser humano e ensina maneiras de resolver esses conflitos, de forma a possibilitar o ser a encontrar a paz de espírito e conseguir seguir em frente. Note-se que, apesar de este tratado pertencer a outra época, a sabedoria dos ensinamentos ainda parece bastante atual. Com efeito, a partir desse texto simbólico e místico, o leitor atento poderá decifrar ensinamentos profundos, como por exemplo, questões políticas, sociais, existenciais, epistemológicas e éticas. Podemos perceber que o dilema de Arjuna se constituía, de certa forma, pela ignorância que o impedia de compreender a magnitude, o objetivo e o sentido do que estava para acontecer. Nesse momento, Krishna lhe chama a atenção e diz “Meu querido Arjuna, como foi que tais impurezas se desenvolveram em você? Elas não condizem com um homem que conhece o valor da vida (...)” (BG, Capítulo 2, verso 2) ressaltando, dessa forma, que as dúvidas e os conflitos eram oriundos de um momento de inconsciência.

Embora o BG seja um texto de grande beleza e profundidade, ele também possui uma complexidade significativa, como podemos ver na seguinte passagem:

Quem lê o BG pela primeira vez, ficará impressionado com sua beleza e profundidade; vários hindus o conhecem de cor e o citam em muitas ocasiões como expressão de sua fé e de suas ideias. Em toda a Índia e, também, em muitos lugares no hemisfério ocidental, as palestras sobre Gita atraem muitas pessoas. Muitos são convencidos de que o Bhagavad Gita é o livro-chave para a espiritualização da humanidade em nossa era. Um estudo cuidadoso do Gita, no entanto, revela a necessidade de uma chave para este livro chave. Por mais simples que o conto possa parecer e, popular, como a obra se tornou, não é, de modo algum, um livro fácil e alguns dos melhores Indianistas se deparam com os problemas históricos e filosóficos que a obra apresenta. (KLOSTERMAIER, 1994, p. 99, tradução nossa)<sup>28</sup>

Essa complexidade pode ser explicada, em partes, pelo fato de que muitos temas complexos são abordados em um texto breve e que, como veremos em mais detalhes, vários níveis estão associados ao discurso de Krishna. Além disso, devido à diversidade de temas abordados e à riqueza do texto, o BG pode ser abordado e estudado sob vários pontos de vista, dentre os quais, o da literatura, o da poesia, o da filosofia, o da teologia ou o da Indologia. Discutiremos agora, mais detalhadamente, sobre alguns elementos do BG que podem ser úteis para a hermenêutica dialógica.

## **2.2 Elementos úteis para a hermenêutica dialógica**

### **2.2.1 A importância do sentimento da angústia**

---

<sup>28</sup> “Whoever reads it for the first time will be struck by its beauty and depth; countless Hindus know it by heart and quote it in many occasions as an expression of their faith and their insights. All over India, and also in many places in the Western hemisphere, Gita lectures attract large numbers of people. Many are convinced that the Bhagavad Gita is the key book for the respiritualization of humankind in our age. A careful study of the Gita, however, will very soon reveal the need for a key to this key book. Simple as the tale may seem and popular as the work has become, it is by no means an easy book and some of the greatest Indianists have grappled with the historical and philosophical problems it presents.” (KLOSTERMAIER, 1994, p. 99.).

Para iniciarmos as reflexões acerca da compreensão do *Mito de Sísifo*, chamamos atenção para a importância do sentimento de angústia de Arjuna, associado ao reconhecimento de que a guerra fratricida é iminente e que a perda de entes queridos é inevitável. Essa etapa parece-nos crítica para que Arjuna esteja disponível para receber o conhecimento transcendental de Krishna. Sem esse grande sofrimento e esse estado de desespero da parte de Arjuna, ele não teria estado sensível e disponível para acolher o discurso de Krishna. Essa cena de pânico e de desespero é expressa em várias ocasiões no texto e, uma das passagens mais explícitas e relevantes a esse respeito, é a seguinte:

Quando o filho de Kunti, Arjuna, viu todas estas diversas classes de amigos e parentes, ele ficou dominado pela compaixão e falou assim: Arjuna disse : Meu querido Krishna, vendo meus amigos e parentes presentes diante de mim com tal ânimo para lutar, sinto os membros de meu corpo tremer e minha boca secar. Todo o meu corpo está tremendo e meu cabelo está arrepiado. Meu arco Gândiva está escorregando de minha mão, e minha pele está ardendo. Sinto-me incapaz de permanecer aqui por mais tempo. Estou me esquecendo de mim e minha mente está girando. Prevejo só o mal, ó matador do demônio Kesí. Não vejo como pode resultar algo de bom se mato meus próprios parentes nesta batalha, nem posso, meu querido Krishna, desejar qualquer vitória, reino ou felicidade subseqüentes. (BG, Capítulo 1, versos 27-28-29-30-31).

A princípio, sentimos que esse conflito parece insolúvel para Arjuna e, assim, uma espécie de pânico o invadiu. Arjuna comentou, várias vezes, sobre essa situação que lhe dá a impressão de que os dois resultados possíveis desta guerra são inaceitáveis e isso o leva ao desespero. Encontramos essa ideia na seguinte passagem: “Nem sabemos o que é melhor: conquistá-los ou sermos conquistados por eles. Os filhos de Dhṛtarāṣṭra estão agora na nossa frente neste campo de batalha. E se os matássemos, não nos importaria viver.” (BG, Capítulo 2, verso 6).

Como resultado dessa confusão, Arjuna parece estar completamente desesperado e, gradualmente, se entrega a Krishna. Ele reitera repetidamente esse desejo em todo o BG e essa devoção parece ser cada vez mais forte na medida em que a história avança: “Agora estou confuso sobre meu dever e perdi toda a compostura por causa da fraqueza. Nesta condição, peço que Você me diga



claramente o que é melhor para mim. Agora sou Seu discípulo, e uma alma rendida a Você. Por favor, instrua-me.” (BG, Capítulo 2, verso 7)

Após esta análise, parece-nos que o estado de angústia de Arjuna é o gatilho que permitirá que ele se abra aos ensinamentos de Krishna. Também observamos que os comentários de Swami Prabhupāda, ao final do primeiro capítulo do BG, também concordam com isso, quando dizem que:

Enquanto observava a situação de seu inimigo, Arjuna ficou de pé na quadriga: mas ele estava em tal estado de lamentação que se sentou novamente, pondo de lado seu arco e flechas. Uma pessoa tão bondosa e compassiva, no serviço devocional do Senhor, está preparada para receber o conhecimento do eu. (SWAMI PRABHUPĀDA , 2017, p.35).

### **2.2.2 Os diferentes níveis do BG**

Como observado anteriormente, o BG pode ser difícil de entender e, isso pode ser parcialmente explicado, porque o vocabulário e os conceitos mudam ao longo da história. A esse respeito, Theodor (2010) oferece uma maneira interessante e útil de interpretar o BG, usando a estrutura de um edifício de três andares. Nessa concepção, os andares se comunicam entre eles, através de uma escada. No caso do BG, essa escada é considerada como uma escada ética, ou seja, através dela, é possível subir ou descer nos diferentes níveis éticos. Essa conceituação do BG em três níveis é útil para torná-lo inteligível, principalmente para aqueles que não estão familiarizados com os textos sagrados Indianos.

Além disso, os residentes de cada andar têm seu próprio idioma, seus próprios termos e, também, sua visão de mundo é diferente dos residentes de outros níveis. De certa forma, o BG fala em 3 idiomas diferentes, um para cada andar, mudando constantemente de andar. Entendemos a importância de saber em qual nível estamos quando lemos o BG, para entender seu significado.

Como esses diferentes andares são cruciais no entendimento do BG, apresentamos brevemente cada um deles, chamando-os de *níveis*: o primeiro nível corresponde ao *Dharma*, ou seja, a vida efêmera do ser humano em seu corpo material

na terra. A regra geral neste nível é ter sucesso em obter prosperidade e em alcançar a felicidade no mundo atual. Os residentes do primeiro nível consideram suas vidas apenas como seres humanos, e não como almas espirituais eternas e, assim, não consideram os níveis mais altos que pertencem ao segundo e ao terceiro nível. O *Karma* é de grande importância no primeiro nível e podemos conceber o seu conceito da seguinte forma: dependendo dos tipos de sementes que plantamos em nossas vidas, colheremos os frutos que são associados a esse tipo de semente. Assim, nossas ações produzem frutos cármicos na forma de reações futuras às nossas ações.

O segundo andar representa o estágio intermediário, que corresponde aos treinamentos que possibilitarão a transição para o terceiro nível. Eles correspondem, principalmente, a diferentes formas de yoga que visam abandonar o *Samsara*<sup>29</sup> e, gradualmente, tentar migrar para o estágio da *Moksa*<sup>30</sup>. No segundo nível, os valores da prosperidade no mundo material são rejeitados, em favor do desapego do mundo e da indiferença à felicidade e à angústia do mundo material. Além disso, o segundo nível corresponde à tentativa de se conectar com uma realidade superior que corresponde ao *Moksa*. Os moradores desse nível não se vêem mais como seres humanos, mas, como almas espirituais eternas. Consequentemente, a identidade subjetiva não é mais a de um ser humano, mas a de uma alma espiritual eterna.

Quanto ao terceiro andar, ele corresponde ao próprio estágio da *Moksa*. Observamos aqui que o *Dharma* e o *Adharma* têm significado apenas nos dois primeiros níveis, porque esses níveis têm uma finitude e, portanto, são limitados, enquanto no caso do terceiro nível, ele é ilimitado. Este terceiro nível é provavelmente o mais difícil de entender para alguém não familiarizado com a cultura e a teologia indianas. De uma maneira simplificada, o *dharma* (primeiro e segundo nível)

---

<sup>29</sup> "*Samsara*: Transmigração ou renascimento; o ciclo de nascimento e morte como consequência da ação (karma)." (Transmigration or rebirth; the cycle of birth and death as a consequence of action (karma)). <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/eastern-religions>. Tradução nossa

<sup>30</sup> "*Moksa*: O quarto e último artha ("objetivo") do hinduísmo, é libertado da rodada da morte e do renascimento (saṃsāra). Isso é alcançado quando alguém supera a ignorância (avidyā) e deseja.

"The fourth and ultimate artha ('goal') of Hinduism, release from the round of death and rebirth (samsara). This is attained when one has overcome ignorance (avidyā) and desires." <https://www.encyclopedia.com/religion/> Tradução nossa

corresponde às realidades efêmeras, enquanto o *moksa* (terceiro nível) corresponde ao nível do absoluto e do eterno.

Em relação à noção de efêmera e eterna, notamos que um ponto importante que Krishna suscita várias vezes e que é fundamental conhecer para entender o espírito do BG é que, nessa concepção, o corpo e as sensações são temporais, enquanto a alma espiritual é eterna. Assim, a adesão a essa crença e o apego a Pessoa Suprema leva a uma forma de imortalidade, porque nossa alma espiritual continuará a viver para sempre, mesmo quando nosso corpo deixar de existir.

Quanto ao *Moksa*, ele corresponde a um nível infinito e ilimitado. Nesse nível, a realização do indivíduo ocorre no contexto da Pessoa Suprema, que é o fundamento do imortal *Brahman*<sup>31</sup>. Nesse nível, desapego e indiferença ao mundo material, que foi desenvolvido pelo indivíduo no segundo nível, são substituídos por um apego profundo e ilimitado à Pessoa Suprema. Esse apego é expresso por um profundo amor e devoção a essa Pessoa Suprema.

### **2.2.3 Inteligência espiritual e fim de desejos**

Outra concepção importante encontrada no BG, é a noção de inteligência espiritual. Primeiro, pode-se perguntar se esta formulação é um oxímoro. De fato, por um lado, a inteligência é normalmente entendida como algo baseado na razão, enquanto a espiritualidade é baseada em intuições, em crenças profundas que não exigem justificativas intelectuais. Assim, parece-nos que a coabitação desses dois

---

<sup>31</sup>“ Nos hinos védicos, o substantivo neutro *bráhman* denota o princípio ou poder cósmico contido na expressão sacerdotal ou inspirada. Como tal, passou a ser encarado como corporificado no Veda, quando este foi fixado em um corpo de textos. A forma masculina da palavra, *brahmán*, denota o sacerdote que conhece e fala tais expressões; no ritual védico padronizado mais tarde, ele é um dos quatro principais sacerdotes que, na maioria das vezes silenciosamente, supervisiona e retifica erros nos procedimentos de sacrifício. O termo derivado *bráhmana* tem duas denotações. Um indica os textos em prosa védica que expõem o ritual de *śrauta* ("solene"); esses textos também são conhecidos em inglês como *Bráhmana*. O outro indica uma pessoa da primeira das quatro varas, ou *castas*; em inglês, isso se torna *brâmane* ou *brâmene*. Finalmente, *Brahman* ou *Brahmā* é um nome para o deus criador no hinduísmo.”. <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/eastern-religions>. Tradução nossa

termos na mesma expressão cria uma forma de oxímoro. Mas, a passagem a seguir esclarece o significado da inteligência espiritual e, descobrimos que, no BG, a definição de inteligência é possivelmente diferente da definição comum no Ocidente:

Os sentidos funcionais são superiores à matéria inerte; a mente é superior aos sentidos; a inteligência é ainda mais elevada que a mente; e a alma é mesmo mais elevada que a inteligência. Assim, sabendo-se transcendental aos sentidos, à mente e à inteligência materiais, a pessoa deve controlar o eu inferior por meio do eu superior e assim - através da força espiritual - conquistar este inimigo insaciável chamado luxúria. (BG, Capítulo 3, textos 42-43).

Assim, essa passagem nos faz perceber que a inteligência espiritual de que Krishna fala, é uma habilidade que pertence ao transcendental e que é superior à mente. Assim, a inteligência em questão no BG, não é apenas uma inteligência associada à capacidade intelectual, como comumente entendido. Ela é de grande importância no BG pois, dentre outras coisas, permite o fim dos desejos. Como já mencionado, os desejos constituem o inimigo central no BG, pois uma alma que deseja não pode alcançar um estado de equanimidade. Essa ideia pode ser expressa na seguinte passagem: « Assim, a consciência pura do ser vivo está coberta por seu eterno inimigo na forma de luxúria, a qual nunca se satisfaz e arde como o fogo.» (BG, Capítulo 3, verso 39).

#### **2.2.4 Teologia do BG**

A parte central da teologia do BG é apresentada desde o capítulo sete, até o final do capítulo doze. Nesses seis capítulos, Krishna descreve sua divindade e enfatiza a importância da devoção incondicional a ele. Podemos perceber um ponto de virada nesses capítulos. Antes do capítulo sete, Krishna encoraja Arjuna a se desapegar do mundo material e, a partir desse capítulo, ele tenta convencer Arjuna a se apegar firme e incondicionalmente à personalidade suprema de Krishna. A partir do capítulo sete, entramos em uma nova fase, na qual o mundo material não é mais apresentado como uma ameaça, mas como uma manifestação da abundância divina.

Essa nova visão constitui um nível mais alto na lógica do BG. A partir de então, o texto assume outra dimensão e uma maior profundidade, que é acompanhada, também, por um aumento no grau de complexidade.

Essa parte do BG é a mais dogmática. Observa-se que, repetidamente, Krishna é a solução definitiva e exclusiva. Theodor expressa essa ideia, afirmando que “é impossível vencer a ilusão, a menos que alguém se renda a Krishna.” (THEODOR, 2010, p.71, tradução nossa)<sup>32</sup>. Além disso, Krishna designa os devotos dos semideuses como homens de pouca inteligência e os considera seres motivados por desejos materiais. Essa ideia é identificável na seguinte passagem: “Homens de pouca inteligência adoram aos semideuses, e seus frutos são limitados e temporários. Aqueles que adoram aos semideuses vão para os planetas dos semideuses, mas, Meus devotos por fim alcançam Meu planeta supremo.” (BG, Capítulo 6, verso 23).

Nesta seção sobre a teologia, Krishna também revela seu esplendor místico. É, portanto, uma forma de teofania, onde Deus revela sua grandeza e seu poder. Por exemplo, Krishna declara que ele é o tempo e, conseqüentemente, ele é a causa da aniquilação de tudo. Nesses capítulos, Krishna também deixa claro para Arjuna que ele é um instrumento que servirá à sua vontade e que tudo é planejado de acordo com os arranjos de Krishna.

Julgamos essa parte dogmática, porque a conclusão é exclusiva e Krishna deixa claro que não seguir o caminho que conduz a ele, é um sinal de inteligência inferior. Krishna, portanto, exige uma fidelidade e devoção completa, como podemos ver na seguinte passagem: “Ó filho de Kunti, tudo que você fizer, tudo que você comer, tudo que você oferecer e presentear, bem como todas as austeridades que você executar, tudo deve ser feito como um oferecimento a Mim.” (BG, Capítulo 9, verso 27).

---

<sup>32</sup> “It is Impossible to Overcome Illusion Unless One Surrenders to Krsna.”. (THEODOR, 2010, p.71).

### **2.2.5 Encontrar a sua tarefa**

Ao longo da leitura do BG, podemos ver que a identificação de nossa natureza profunda, bem como das tarefas que devemos executar é um passo crítico para nos ajudar a alcançar a libertação. Essa ideia é afirmada em várias ocasiões por Krishna, por exemplo, quando afirma que todos têm um papel na Terra e que é importante determiná-lo e executar as tarefas associadas a ele, para não se perder num caminho que não nos pertence. A título de exemplo, citamos a seguinte passagem: “É muito melhor a pessoa cumprir seus próprios deveres prescritos, ainda que sejam defeituosos, do que os deveres de outrem. A destruição no curso da execução dos deveres próprios é melhor do que a ocupação em deveres de outrem, pois é perigoso seguir o caminho de outrem. (BG, Capítulo 3, Verso 35).

No caso de Arjuna, a missão que ele deve cumprir não é fácil, uma vez que a sua própria vida e a de seus familiares dependerão de suas decisões e ações. Krishna usará muitos argumentos, ao longo do BG, para convencer Arjuna a executar sua tarefa. Esses argumentos assumirão diferentes formas e serão apoiados de diferentes maneiras, mas, de imediato, percebe-se que, realizar determinada tarefa, de acordo com os princípios religiosos, será o argumento central de Krishna, como podemos ver na seguinte passagem: « Considerando seu dever específico como kṣatriya, você deve saber que não há melhor ocupação para você do que lutar sob os princípios religiosos; e por isso não há necessidade de hesitação.” (BG, Capítulo 2, Verso 31).

Para termos ideia da evolução da argumentação, enfatizamos que, a princípio, o argumento diz respeito ao mundo terrestre – ou seja, como ocorre no primeiro nível, de acordo com o modelo apresentado por Theodor (2010) –, por exemplo, no caso a seguir:

Se, entretanto, você não lutar nesta guerra religiosa, então você certamente incorrerá em pecado por negligenciar seus deveres, e assim perderá sua reputação como guerreiro. As pessoas irão sempre falar de sua infâmia, e para aquele que recebeu honras, a desonra é pior que a morte.” (BG Capítulo 2, Versos 33-34).

Posteriormente, esse argumento evolui para o segundo e terceiro nível: "Aqueles que não têm fé no caminho do serviço devocional não podem alcançar,

ó conquistador dos inimigos, mas voltam ao nascimento e à morte neste mundo material.” (BG, Capítulo 9, Verso 3).

Ao longo da obra, podemos sentir uma espécie de pressão da parte de Krishna sobre Arjuna, para que ele realize a sua tarefa. A esse respeito, essa situação pode parecer ambivalente, pois, em alguns momentos, Krishna diz para Arjuna fazer o que ele acha que é a melhor escolha, de acordo com seu próprio pensamento e, em outros momentos, Krishna coloca uma pressão explícita para que Arjuna aja de acordo com sua vontade. Por exemplo: “Nunca se deve renunciar aos deveres prescritos. Se, por ilusão, uma pessoa abandona seus deveres prescritos, diz-se que tal renúncia está no modo da ignorância.” (BG, Capítulo 18, verso 7).

No caso de Arjuna, Krishna o faz entender que sua tarefa é prescrita pela vontade divina e que ele deve estar em conformidade com essa vontade. A esse respeito, pode ser questionável encorajar alguém a matar em nome da religião, como Krishna aconselha Arjuna a realizar essa tarefa. E é sobre esse ponto que Krishna apoia o seu raciocínio para convencer Arjuna a agir. Essa questão é, provavelmente, a mais importante do BG e, a resposta está na filosofia da ação, proposta no BG. Vamos agora abordar essa questão.

### **2.2.6 Filosofia da ação**

Conforme dito, a filosofia da ação é um ponto central no BG<sup>33</sup>. Vários conceitos buscam definir essa filosofia. Krishna apresenta a Arjuna um sistema, ou uma filosofia de ação, que pode se dividir em vários componentes. Primeiro, deve ser entendido que a ação ou a inação será o resultado da sabedoria que será adquirida. A filosofia de ação apresentada no BG passa por um ensino de sabedoria que levará a uma boa

---

<sup>33</sup> A filosofia da ação é um vasto campo de estudo que aborda problemas relacionados à ação humana. A filosofia da ação pode ser abordada do ponto de vista ético, epistemológico ou fenomenológico, dentre outros. Nesta dissertação, abordamos a filosofia de ação principalmente do ponto de vista ético. O principal problema associado à filosofia da ação, que identificamos nos dois textos em estudo, é o seguinte: como nossos dois heróis podem encontrar os fundamentos que lhes permitirão executar as ações com as quais poderão viver em paz?

ação, ou à inação. Nessa obra, fica subentendido que as ações levarão à sabedoria (e vice-versa). Portanto, é difícil identificar claramente qual é a causa e qual é a consequência.

A doutrina de ação prescrita por Krishna, orienta a ação sem uma ligação mais profunda; e, também, conduz a oferecer os frutos de seu trabalho a Krishna. Quando o indivíduo faz seu trabalho sem se apegar aos resultados, pode alcançar a libertação, ou *Moksa*. Essa é a conclusão prática do BG; mas, podemos ver que vários conceitos estão subjacentes a essa conclusão.

Na filosofia de ação do BG, existem três possibilidades: a ação apropriada, a ação inadequada e a inação. As ações apropriadas são aquelas que estão de acordo com o *Dharma*; esse tipo de ação traz sucesso ao mundo material e pode levar ao paraíso. As ações inadequadas são aquelas que não são consoantes com o *Dharma* e que produzem muitas formas de sofrimento, como um renascimento na forma de uma planta ou de um animal. Além disso, esse renascimento pode ocorrer em um planeta inferior (THEODOR, 2010). A princípio, vemos a confusão de Arjuna com relação a isso. De fato, Arjuna considera participar da guerra como um pecado, pois essa ação resultará na morte de entes queridos. O discurso de Krishna ajudará Arjuna a determinar o que constitui a ação apropriada e ação inadequada.

O terceiro tipo é a inação. A inação é interessante, porque não se refere apenas a ela propriamente dita, mas, também, às ações altruístas, que podem estar na referida categoria, porque são liberadas do karma. Para sermos mais claros, quando as ações são feitas como sacrifícios para alcançar o Deus Supremo e, essas ações são realizadas em desapego, essas atividades sacrificiais se tornam uma forma de inação (THEODOR, 2010). No caso específico de Arjuna, o sacrifício pode representar a batalha; o campo de batalha representa a arena de sacrifício e, a guerra, por sua vez, representa a atividade de sacrifício. Assim, para Arjuna, a luta se torna um serviço devocional.

No BG, testemunhamos continuamente um questionamento sobre qual seria a melhor escolha: o caminho da inação, da renúncia ou da ação? Nesse sentido, apresentamos a conclusão do BG: ele recomenda claramente a Arjuna um caminho de ação, com o desapego dos frutos do trabalho e a oferta desses frutos a Krishna.



Trata-se, portanto, de agir, mas de maneira devocional, em relação a Krishna. Uma passagem essencial do capítulo cinco ilustra, de forma clara, a conclusão da filosofia da ação para Krishna:

Arjuna disse: Ó Krishna primeiro Você me pede que renuncie ao trabalho, e depois de novo me recomenda o trabalho com devoção. Agora, por favor, Você pode me dizer definitivamente qual das duas coisas é mais benéfica? O Bem-aventurado Senhor disse: A renúncia ao trabalho e o trabalho com devoção são ambos bons para a liberação. Mas dos dois, o trabalho em serviço devocional é melhor do que a renúncia ao trabalho. (BG, Capítulo 5, versos 1-2).

Para entender o discurso de Krishna sobre a filosofia da ação, é importante saber em que nível estamos. Dependendo do nível do discurso de Krishna, os argumentos presentes e a lógica do discurso podem variar. Quando alguém está no primeiro nível, o mundo material, o que deve nos guiar para a ação correta é o *Dharma*. O *Dharma*, é um termo "central no pensamento indiano, e pode ser traduzido como religião, tarefa, moralidade, justiça, lei e ordem"<sup>34</sup>. (THEORDOR, 2010, p.2, tradução nossa). Esse termo evoca algo que está fora do ser humano e pode ser entendido como a essência e a natureza de tudo.

No entanto, na medida em que o texto avança, Krishna incentiva Arjuna a refinar essas motivações, que lhe permitirão lutar e, gradualmente, abandonar a noção de *Dharma*. Assim, o ato de luta será acompanhado por um estado de consciência cada vez mais elevado. Portanto, Krishna convence Arjuna a cumprir sua missão, mas, antes de fazê-lo, será preciso passar por uma transformação interna que lhe permitirá modificar e purificar essas motivações. Para fazer isso, cabe a Krishna ensinar a Arjuna o caminho da auto-transcendência ou da auto-realização. Essa auto-transcendência passará pela ascensão da escala ética, que pode encontrar sua fonte em diferentes formas de motivação, dependendo do andar em que o indivíduo está.

No primeiro andar, as ações são motivadas por um simples utilitarismo e, portanto, a pessoa que realiza a ação atua para se beneficiar pessoalmente

---

<sup>34</sup> « The term *dharma* is central to Indian thought, and may be translated as religion, duty, morality, justice, law and order. » (THEORDOR, 2010, p.2).

(THEODOR, 2010). Um exemplo de utilitarismo na obra, é quando Krishna diz que se Arjuna se retirar do campo de batalha, ele perderá sua reputação e toda a sua família também perderá. Este argumento é poderoso, especialmente considerando o fato de que, na cultura indiana, existe a crença de que quando alguém perde sua reputação, isso pode ter consequências, não apenas para ele, para a sua família e para as gerações futuras, mas, também, para os antepassados que já deixaram o mundo material.

Um segundo tipo de argumento usado por Krishna é baseado em uma forma de utilitarismo religioso, que é, de todo modo, uma forma de utilitarismo, mas é considerado mais elevado por Krishna. De uma perspectiva utilitária religiosa, Krishna enfatiza o fato de que Arjuna deve cumprir sua missão de guerreiro, para ser coerente com as escrituras védicas; e, ainda, que o guerreiro que morrer no campo de batalha poderá alcançar o paraíso. (THEODOR, 2010). Essa forma de motivação pode ser considerada utilitarismo religioso, porque é baseada nas escrituras sagradas, cuja meta é alcançar um objetivo em uma vida futura.

Posteriormente, Krishna apresenta um argumento baseado em motivações ainda mais elevadas, para seguir o *Dharma* apenas para estar no seguimento, sem expectativas pelos frutos de seu trabalho. A passagem a seguir constitui um exemplo que pode ilustrar esse tipo de argumento usado por Krishna: “Lute por lutar, sem considerar felicidade ou tristeza, perdas ou ganhos, vitória ou derrota - e, agindo assim, você nunca incorrerá em pecado.” (BG, Capítulo 2, verso 38).

Pode parecer muito difícil agir apenas pelo ato, sem ter nenhuma expectativa em relação aos resultados do nosso trabalho. De fato, podemos facilmente pensar que é inútil, ou absurdo, empregar esforços e energia que temos, em quantidade limitada, para realizar uma tarefa, se não tivermos expectativas quanto ao resultado dessa ação. A esse respeito, Krishna apresenta algumas ferramentas para ajudar Arjuna em sua abordagem. O aspecto da renúncia aos frutos do trabalho é um aspecto essencial da libertação e da filosofia da ação apresentada no BG. Este aspecto está claramente relacionado ao desapego e à libertação do mundo material. Encontramos essa ideia e essa discussão sobre a renúncia em vários momentos no BG, como por exemplo, na seguinte passagem: « A pessoa que não odeia nem deseja os frutos de suas atividades

é conhecida como sempre renunciada. Tal pessoa, liberada de todas as dualidades, supera facilmente o cativeiro material e é completamente liberada, ó Arjuna de braços poderosos.” (BG, Capítulo 5, verso 3).

Além disso, como já discutido, a escala ética desempenha um papel crítico no processo que leva à libertação. É uma questão de subir gradualmente os níveis usando a escala ética. Um conceito-chave está associado a essa escala: a prática de diferentes formas de yoga. Vamos agora abordar a noção de yoga, que pode ser considerada como uma *arma* que pode ajudar o indivíduo em seu processo de libertação.

### **2.2.7 Yoga**

O termo yoga, na cultura indiana, não tem o mesmo significado que na cultura ocidental. Para a cultura ocidental, o yoga é comumente associado a uma prática que envolve uma variedade de treinamento físico. Assim, uma vez que foi integrado ao Ocidente, o yoga é considerado, principalmente, uma atividade física. No caso da cultura indiana, existem muitas formas de yoga, estando ele associado mais ao treinamento da mente, do que ao treinamento do corpo.

A esse respeito, Krishna afirma que os pensamentos podem ser considerados aliados ou inimigos, dependendo de estarmos ou não no controle dos mesmos. Os diferentes tipos de yoga podem nos ajudar a controlar nossos pensamentos e a transformar esse inimigo em um aliado. O próprio Krishna reconhece que a tarefa de controlar os pensamentos é algo muito difícil, mas, com a prática constante de yoga, acompanhada de esforços para a renúncia e o desapego, essa tarefa pode ser realizada.

Na cultura indiana, o yoga tem como objetivo o alcance da libertação. Existem muitas maneiras de alcançá-la e, há também, muitos tipos de yoga. A respeito do *Karma yoga*, ele pode ser concebido como o yoga da ação; trata-se de um autotreinamento para realizar as ações, sem considerar o ego, desapegando-se dos resultados. Um segundo tipo de yoga que aqui elencamos, é o *Gyan yoga*, que é o

yoga do conhecimento. Esse tipo de yoga visa principalmente a conhecer a Deus através da meditação.

Também, citamos o *Bahkti Yoga*, que é o yoga da devoção a Deus. Esse tipo de yoga é uma forma de treinamento para dedicar o trabalho e o amor a Deus. O *Bahkti yoga* visa se refugiar em Deus e, assim, se beneficiar de sua benevolência e proteção. Segundo Krishna, todos os que se refugiam nele, terão a oportunidade de chegar ao destino mais elevado. O *Bhakti yoga* é, portanto, considerado por Krishna como a forma mais elevada de yoga. Também corresponde ao yoga do terceiro andar. Podemos supor que o *Bahkti yoga* corresponde aos escalões mais altos da escala ética. A esse respeito, ao final do discurso do BG, Krishna abunda nessa direção, pois ele pede que Arjuna abandone tudo e se refugie apenas nele. Os versos finais do BG seguem nessa direção:

“Pense sempre em Mim e converta-se em Meu devoto. Adore-Me e ofereça suas homenagens a Mim. Desse modo você virá a Mim sem falta. Eu lhe prometo isto porque você é Meu muito querido amigo. Abandone todas as variedades de religião e simplesmente se renda a Mim. Eu libertarei você de todas as reações pecaminosas. Não tema.” (BG, Capítulo 18, Versos 65-66).

Ressaltamos que a luta de Arjuna pode ser percebida como uma prática do *Bahkti yoga*; e a justificativa é o fato de que Krishna deseja a luta por sua própria razão divina (THEODOR, 2010). Se Arjuna luta e cumpre o desejo de K, ele alcançará a natureza divina e, dessa maneira, alcançará a *Moksa*.

No contexto desta pesquisa, o que achamos particularmente interessante sobre o yoga no BG, é o fato de possibilitar a ligação entre o combate interno e o externo. Essa visão é particularmente interessante, pois ajuda a entender o BG, além de ser útil para interpretar o MS. Como afirma Theodor (2010), a luta de Arjuna é vista como um tipo de yoga que envolve restrição, controle mental e meditação interior dedicada a Krishna. Essa ideia de vínculo entre o combate interno e o externo se encontra na seguinte passagem: “Portanto, Arjuna, você deve pensar sempre em Mim na forma de Krishna e ao mesmo tempo levar a cabo seu dever prescrito de lutar. Dedicando suas

atividades a Mim e fixando sua mente e inteligência em Mim, você Me alcançará sem dúvida.” (BG, Capítulo 8, Verso 7).

Na concepção do BG, alguém que pratica o yoga com sucesso, pode esperar se tornar um iogue. O termo iogue, aqui, se refere à ideia do sábio, aquele recebe a iluminação que lhe permite sentir uma felicidade interior, não sendo mais dependente do mundo material. O homem sábio migrou, gradualmente, do primeiro nível, para o segundo e, finalmente, se estabeleceu no terceiro, em contato com Deus. É assim que é iluminado o homem sábio. Se estabelece, portanto, uma iluminação divina. Mas, essa iluminação não é passiva; ela passa por uma prática, por uma filosofia de ação.

Outra maneira de compreendermos essa abordagem, é entender que a iluminação é gradual. Cada passo na direção correta traz um pouco mais de luz aos praticantes; e, essa luz, agora mais forte, mostra aos praticantes um novo caminho que permitirá que ele atinja um estado mais elevado de iluminação. Essa ideia também se vincula à da escada ética, na qual é imperativo subir a escada, se quisermos um dia alcançar os degraus superiores. Em outras palavras, não é possível pular diretamente para os degraus superiores sem subir os degraus inferiores. A prática do yoga pode, portanto, representar o caminho que nos permite atravessar gradualmente esses níveis.

Agora, para entender melhor o conceito de yoga, será útil refletir sobre as três qualidades às quais Krishna se refere repetidamente, sobre as quais falaremos em seguida.

### **2.2.8 As três Gunas**

Para entender o conceito de yoga, se faz importante entendermos as três qualidades às quais Krishna se refere com frequência, no BG. Essas três qualidades são chamadas de Gunas. Elas permitem entender melhor a concepção de Yoga, bem como a natureza humana no BG. A primeira qualidade é denominada *Sattvas* e representa bondade e transparência. A segunda é chamada *Rajas* e representa a paixão e o desejo. E, a última, é chamada *Tamas* e representa a ignorância, a

indolência e a obscuridade (THEODOR, 2010). Essas qualidades são úteis para orientar as ações do indivíduo. Como não é possível continuar vivendo sem agir, a questão não é se devemos agir ou não, mas, sim, de que modo devemos agir: na obscuridade, na paixão ou na bondade? Para nos situarmos de acordo com a escala ética apresentada por Krishna, a ação realizada através da paixão é melhor que a ação feita na obscuridade, enquanto a ação feita na bondade é ainda melhor do que a ação realizada na paixão.

A natureza material também pode ser qualificada de acordo com esses três Gunas. O tema da comida nos fornece um exemplo para caracterizarmos nossas ações em relação aos Gunas. De acordo com o conceito de Gunas, a comida do bem é composta de vegetais, feijões, leite fresco e de frutas; a comida da paixão também é vegetariana, mas é picante e menos delicada, como comidas fritas, queijos e nozes. Finalmente, a comida da obscuridade é composta de carne, peixe, ovos e bebidas alcoólicas (THEODOR, 2010). Nessa visão, de acordo com a escolha do alimento que o indivíduo faz, ele consome a bondade, a paixão ou a ignorância.

Os três gunas pertencem ao primeiro nível e, portanto, ao mundo material. Os três gunas são ferramentas para o primeiro nível, mas terão que ser abandonados durante a subida ao segundo e terceiro nível. Krishna afirma que o *bahkti yoga* é o caminho para se desapegar dos gunas e, assim, alcançar o nível de Brahman. Por mais surpreendente que possa parecer, na opinião de Krishna, a luta é um ato de bondade, enquanto abster-se da guerra seria um ato de paixão ou de ignorância.

Os três Gunas também nos esclarecem sobre a filosofia da ação, a saber, se devemos priorizar a ação ou o conhecimento. A esse respeito, a concepção dos três Gunas nos permite ver que não há dicotomia entre conhecimento e ação, mas que eles são complementares. Tanto a ação quanto o conhecimento podem ser realizados a partir da bondade, da paixão ou da ignorância. Podemos assim ver que a questão da escolha entre a ação e o conhecimento é substituída pela questão do modo no qual esse conhecimento ou essa ação se encaixa. De acordo com essa concepção, conhecimento e ação estão no mesmo nível. Krishna expressa claramente essa ideia no seguinte trecho:

Só os ignorantes falam que karma-yoga e serviço devocional são diferentes do estudo analítico do mundo material (sārikhya). Os que são realmente eruditos dizem que se aplicando bem em um desses caminhos, a pessoa logra os resultados de ambos. A pessoa que sabe que a posição alcançada por meio da renúncia pode ser alcançada também através de trabalhos em serviço devocional e que, portanto, vê que o caminho da devoção e o caminho da renúncia são iguais, vê as coisas como elas são. (BG, Capítulo 5, Versos 4-5).

A expressão final desta citação "ver as coisas como elas são" é muito reveladora. Pressupõe uma saída das ilusões e uma visão mais justa sobre a realidade. De maneira geral, "ver as coisas como elas são" é parte integrante da abordagem de Krishna.

Este capítulo nos permitiu contextualizar o BG e discutir sobre alguns elementos que serão úteis para a compreensão do BG, bem como na elaboração da hermenêutica dialógica. Essa hermenêutica será agora o assunto do nosso terceiro e último capítulo.

### **CAPÍTULO 3: HERMENÊUTICA DIALÓGICA ENTRE O *MITO DE SÍSIFO* E O *BHAGAVAD-GĪTĀ***

No primeiro capítulo desta dissertação, apresentamos e situamos o *Mito de Sísifo* na obra de Camus. O segundo capítulo foi dedicado à contextualização e à apresentação de alguns elementos do BG, úteis para a interpretação e para o diálogo com o MS. Este terceiro e último capítulo procurará, portanto, fazer uma hermenêutica dialógica entre o MS e o BG. Como estabelecer um diálogo entre dois textos literários pertencentes a épocas tão distantes, um dos quais tem uma forte tradição filosófica enquanto o outro tem uma forte tradição teológica? Para isso, o pensamento de Ricœur também nos pode ser útil no estabelecimento desta fronteira dialógica entre literatura, teologia e filosofia. Neste sentido, a interpretação nunca pode ser um dogma, pois cada interpretação situa-se no âmbito das possibilidades de sentido e de referência, bem como diante do conflito das interpretações. Consideramos importante começar apresentando alguns elementos do trabalho do Ricœur, pois o seu pensamento permite-nos estabelecer as bases da nossa abordagem.

#### **3.1 O pensamento do Ricœur no centro da nossa hermenêutica dialógica**

Não é fácil aceder ao pensamento de Paul Ricœur (1913-2005) uma vez que este tem evoluído continuamente. Ricœur foi prolífico e publicou mais de 500 livros e artigos. Muitas vezes ele aborda os mesmos temas, mas, o faz de um ponto de vista diferente, aprofundando o seu pensamento progressivamente. Seu método de trabalho pode ser considerado uma *sistématicité brisée* (FONSECA, 2014, p. 2), ou seja, ele opera dentro de uma estrutura, que poderia ser descrita como um sistema, mas esse sistema evolui com o tempo. A sua abordagem é multidisciplinar e é um diálogo com muitas disciplinas, principalmente as ciências humanas (literatura, filosofia, psicanálise, política...). Sua abordagem de interpretação pode ser vista como uma dialética sem síntese, ou seja, não há um resultado definitivo, mas sim uma interpretação sempre inacabada, sempre renovada através da leitura e da releitura.



O conceito de hermenêutica tem evoluído com o tempo. Em 1777, a enciclopédia a define como "a arte de descobrir o significado exato de um texto"<sup>35</sup>. A relação de Ricœur com a hermenêutica não está de acordo com esta definição, pois, para ele, existe uma ampla gama de possibilidades de interpretação de um texto. O texto nunca é interpretado de uma forma final e absoluta e por isso ele *nunca termina de dizer*, assim, nunca podemos chegar a um *significado exato de um texto*. Pelo contrário, a leitura e releitura de um texto pode levar a novas descobertas. Para usar a expressão de Cesare Bori (1987), trata-se de uma *interpretação infinita*<sup>36</sup>. Esta expressão está de acordo com o trabalho de Ricœur, que vai contra o fundamentalismo que quer parar o movimento vivo da interpretação. Para Ricœur, o significado de um texto é infinito, uma vez que é inesgotável. Assim, o sentido se renova de leitor para leitor e de comentários para comentários e a este respeito podemos entender que "a Escrita cresce com aqueles que a leem."(GREISCH, 2006, p. 47, tradução nossa).

Ricœur afirma que "se há um significado, existe a possibilidade de vários significados"<sup>37</sup> (ABEL, 2012, p. 28, tradução nossa). Isto decorre, dentre outras coisas, do aspecto polissêmico das palavras e dos textos. De fato, "para além da polissemia das palavras na conversa, existe uma polissemia do texto que convida a uma leitura plural" (RICŒUR, 1975, p. 42, tradução nossa)<sup>38</sup>. O significado plural evocado por Ricœur conduz inevitavelmente a conflitos de interpretação. Em sua concepção, estes conflitos não são situações indesejáveis. Em termos mais gerais, os conflitos de interpretação são um terreno bastante fértil, inerente à condição humana e devem ser abraçados ao invés de serem ignorados ou evitados. Ricœur levanta a questão de que os conflitos de interpretação fazem parte da condição humana e da sua condição histórica. A esse respeito, não se pode esperar um consenso perfeito em uma sociedade. O conflito faz parte da comunidade e os seus benefícios devem ser trazidos à tona. O conflito pode ser visto como uma forma de manter uma tensão fértil. Segundo

---

<sup>35</sup> « l'art de découvrir le sens exact d'un texte » (<https://www.cnrtl.fr/definition/hermeneutique>)

<sup>36</sup> L'interpretazione infinita: L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni (1987)

<sup>37</sup> « dès qu'il y a signification il y a possibilité de plusieurs significations. » (ABEL, 2012, p. 28)

<sup>38</sup> "au-delà de la polysémie de mots dans la conversation, se découvre une polysémie du texte qui invite à une lecture pluriel" (RICŒUR, 1975:42).

Ricœur, o conflito vai acompanhar o homem até o fim da sua história. Esta ideia também é encontrada nos dois textos em estudo. Na verdade, pode-se pensar que em ambos os casos, para os protagonistas das duas histórias em questão, a ideia não é fugir do conflito, mas, sim, enfrentá-lo e aceitá-lo. Esta tensão será de alguma forma necessária para o processo evolutivo dos dois heróis.

Note-se também que para Ricœur, o sentido do texto não é dado imediatamente. Temos de fazer desvios para conseguir chegar ao sentido. Primeiro, é preciso passar pelo que ele chama de *longo caminho*. Para compreender essa ideia, podemos ilustrá-la da seguinte forma: quando queremos escalar uma montanha muito íngreme, temos de tomar um caminho sinuoso para chegar ao topo; nesse caso, esse é o *longo caminho*. Se você tentar tomar o *caminho curto*, que é a distância mais curta da base até o topo da montanha, você não será capaz de chegar ao topo, porque a ladeira é muito íngreme para se chegar lá diretamente. Neste *longo caminho* da hermenêutica, existem lacunas parciais, inadequadas e, portanto, sempre inacabadas. O leitor nunca está numa posição de controle total do sentido. É nesta posição, cheia de incerteza e por vezes desconfortável, que ele terá de continuar a sua "ascensão" se quiser continuar a sua busca pelo sentido.

Os dois textos escolhidos para esta pesquisa se prestam bem ao exercício hermenêutico, já que ambos são textos abertos que podem ter um amplo espectro de significados. Podem também ser uma ferramenta de busca do sentido do texto e de nossas vidas. Aqui, portanto, podemos compreender o significado mais amplo da hermenêutica, que visa a interpretação e a compreensão de forma ampla e não apenas aplicada ao texto. Vamos desenvolver esta ideia um pouco mais adiante.

O trabalho do Ricœur é fortemente marcado por uma preocupação antropológica. A este respeito, também se insere no contexto dos dois textos em estudo. Efetivamente, ambos os textos têm uma preocupação antropológica, uma vez que oferecem horizontes férteis para a reflexão sobre o homem e o mundo em que vivemos. Ricœur afirmou que "o caminho mais curto de si mesmo para si mesmo passa

por outros"<sup>39</sup> (DOSSE, 2008, p. 532, tradução nossa). Este *outro* talvez também possa ser entendido como um texto, ou seja, o discurso dos outros. Através da tentativa de interpretar esses textos, o leitor pode se beneficiar de uma melhor compreensão de si mesmo. Encontramos esta ideia no seguinte trecho: "Assim, a hermenêutica não é só um trabalho de procura e apropriação do sentido dos textos, dos símbolos ou da ação, na dimensão temporal de uma narrativa, mas, sobretudo, um trabalho de compreensão de nós próprios e do mundo em que vivemos". (FONSECA, 2014, p. 3).

A esse respeito, Ricœur também fala da hermenêutica do eu. Neste sentido, a hermenêutica é um meio de refletir sobre si mesmo, sobre sua própria vida; e esta tentativa de interpretar o eu, pode ter vários pontos em comum com a tentativa de interpretar os textos. Dentre outras coisas, alguns constrangimentos e limites podem ser semelhantes de um campo para outro e, em ambos os casos, a tarefa continua inacabada. Neste sentido, os métodos de interpretação derivados da hermenêutica podem ajudar-nos a interpretar a nós mesmos e vice-versa. A interpretação do texto pode, portanto, ser vista como uma aliada para a nossa própria interpretação. Neste sentido, a ideia do texto como ferramenta de leitura dentro de nós, para compreendermos a nós mesmos é formulada de forma particularmente clara no trabalho de Proust, por exemplo, na passagem seguinte:

Pois eles não seriam, como já mostrei, meus leitores, mas seus próprios leitores, sendo meu livro apenas uma espécie daquelas lupas como aquelas que o oculista Combray estava entregando a um comprador, meu livro, graças ao qual eu lhes daria os meios para ler dentro de si mesmos.<sup>40</sup>(PROUST, 1954 , p. 1033, tradução nossa)

Assim, fica claro nessa passagem que o livro, ou o texto, é um meio para os leitores *lerem dentro de si* e isso se encaixa perfeitamente na visão da hermenêutica

---

<sup>39</sup> « le plus court chemin de soi à soi passe par autrui. » (DOSSE, 2008, p.532)

<sup>40</sup> Car ils ne seraient pas, comme je l'ai déjà montré, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray, mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes. (PROUST, 1954, p. 1033)

de Ricœur. Neste sentido, uma maneira de entender melhor a visão da hermenêutica de Ricœur é compreender que o texto não dá ao leitor uma visão de mundo, mas sim uma ferramenta para ver o mundo. Assim, o texto pode ser concebido como óculos que nos permitem ver o mundo. Neste aspecto, os óculos dão a possibilidade de ver ainda mais do que o que o designer dos óculos tinha visto. A partir daí, podemos entender a ideia do Ricœur de excesso de significado, assim como a do lado sempre inacabado da interpretação.

Também é relevante ressaltar que Ricœur está interessado no "*dit du dire*", ou seja, ele não tenta interpretar o que o autor quis dizer no momento de escrever, mas sim o que foi dito. Neste sentido, "O que o texto significa interessa agora mais do que o autor quis dizer, quando o escreveu". (RICŒUR, 2009, p. 41). Assim, em vez de confinar o texto ao universo intelectual do autor, esta visão da hermenêutica abre o texto a outros horizontes. Essa ideia de abertura e descoberta encontra-se na seguinte passagem: "Na medida em que o sentido de um texto se tornou autônomo em relação à intenção subjetiva do seu autor, a questão essencial não é encontrar, atrás do texto, a intenção perdida, mas desdobrar, diante do texto, o 'mundo' que ele abre e descobre"<sup>41</sup>. (RICŒUR, 1975, p. 47, tradução nossa). O texto pode assim ser concebido como um aliado na descoberta de um novo mundo. A este respeito, não é exatamente o mundo que foi concebido pelo autor, mas sim o mundo que o leitor produziu a partir do texto. Tal como o pintor *produz* uma pintura de uma paisagem ao invés de reproduzi-la, o leitor *produz* uma história no lugar de reproduzi-la. Isto permite-nos distanciar o texto da sua origem e apropriá-lo à nossa própria maneira. Esta visão tem um efeito libertador sobre as preocupações inicialmente expressas sobre a capacidade de interpretação do leitor. Por exemplo, no que diz respeito à capacidade interpretativa do BG, uma leitura leiga deste texto, originalmente profundamente enraizado na teologia, é aceitável do ponto de vista da hermenêutica de Ricœur. No caso do BG, este texto faz parte de uma tradição fortemente teológica, mas, no âmbito deste trabalho, podemos nos distanciar do aspecto teológico e fazer uma *produção* de

---

<sup>41</sup> « Dans la mesure où le sens d'un texte s'est rendu autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur, la question essentielle n'est pas de retrouver, derrière le texte, l'intention perdue, mais de déployer, devant le texte, le 'monde' qu'il ouvre et découvre." (RICŒUR, 1975, p. 47).

história que se interessa sobretudo pela dimensão literária. Em outras palavras, pensar nessas obras enquanto literatura, nos dá a liberdade de exercitar uma análise que não precisa necessariamente ser uma repetição de dogmas e de crenças religiosas.

Observamos também que a ideia de apropriação é importante na hermenêutica da Ricœur. Na verdade, para que o leitor possa interpretar o texto, ele deve encontrar uma maneira de se apropriar dele. A este respeito, como afirma Ricœur, "apropriar-se é tornar próprio o que era estrangeiro"<sup>42</sup> (RICŒUR, 1975, p. 50, tradução nossa). O texto deve ser apropriado pelo leitor, no sentido de que este terá de conseguir trazer o texto para o seu universo intelectual, a fim de lhe dar o seu significado. Assim, o texto deve ser levado para maior proximidade do leitor. Como diz Ricœur sobre este assunto: "Interpretar é aproximar o distante".<sup>43</sup> (RICŒUR, 1975, p. 46, tradução nossa). Nas obras em estudo, notamos, por um lado, que são dois textos distantes um do outro e que é preciso fazer um trabalho de aproximação entre eles. Por outro lado, o desafio é também o de tentar aproximar os textos do leitor. Ricœur afirmou, por exemplo, que a história de Adão e Eva não foi uma história única que pertenceu a um passado distante, mas que esta história é ainda presente no homem de hoje. Inspirados nesta ideia, podemos pensar que a história de Arjuna e Sísifo são também histórias que estão sempre presentes no homem de hoje, quando conseguimos nos apropriar desses textos.

Uma passagem de *À la recherche du temps perdu* nos permite refletir sobre a ideia de apropriação do texto. Nesta passagem Proust diz: "Fixando folhetos suplementares, eu construiria meu livro, não ousou dizer ambiciosamente como construir uma catedral, mas modestamente como costurar um vestido"<sup>44</sup> (PROUST, 1954, p. 1033, tradução nossa). Assim, pode-se ver tanto o MS quanto o BG, como um *vestido* com o qual o leitor pode se vestir. Portanto, é uma questão de trazer a história para tão perto de nós que possamos *vesti-la* por um momento. Nesta

---

<sup>42</sup> « approprier, c'est faire que ce qui était étranger devient propre. » (RICŒUR, 1975, p. 50).

<sup>43</sup> « Interpréter, c'est rendre proche le lointain. » (RICŒUR, 1975, p. 46).

<sup>44</sup> « Épinglant ici un feuillet supplémentaire, je bâtirais mon livre, je n'ose pas dire ambitieusement comme une cathédrale, mais tout simplement comme une robe. » (PROUST, 1954, p. 1033).

concepção, não apenas visitamos o texto como algo que está fora de nós, mas *entramos* no texto para habitá-lo por um tempo. Também pontuamos que, assim como o vestido que envolve o nosso corpo quando o usamos, o texto que lemos envolve o nosso universo intelectual quando nos apropriamos do texto para interpretá-lo.

Notamos que, para Ricœur, não há relação de pessoa para pessoa no processo hermenêutico. Ao contrário disso, podemos pensar que o horizonte criado pelo autor pode criar um ambiente no qual o leitor poderá evoluir. Pois “o horizonte de mundo do leitor funde-se com o horizonte de mundo do escritor. E a idealidade do texto é o vínculo mediador neste processo de fusão de horizontes.” (RICŒUR, 2009, p.105). A fusão dos dois ambientes pode resultar na criação de novos acontecimentos. Assim, podemos ver o texto como um ambiente onde podemos evoluir enquanto objeto finito e que podemos descrever de maneira precisa. Essa ideia de fusão dos horizontes nos permite igualmente constatar a possibilidade do “alargamento do horizonte do texto” (RICŒUR, 2009, p.105), uma vez que a fusão deste com o do leitor resultará em um novo horizonte. À luz dessas explicações, podemos agora melhor compreender a citação mencionada anteriormente: “a Escrita cresce com aqueles que a leem.”<sup>45</sup>(GREISCH, 2006, p. 47, tradução nossa). Nessa ideia de fusão dos horizontes, podemos compreender a importância da fenomenologia na teoria da interpretação, de Ricœur. Dentre outros fatores, o excesso de significado pode vir do fato de que nós trazemos o texto para a nossa vida e que é possível que surjam novas interpretações nesse novo contexto, composto por um horizonte que nos é próprio.

Finalmente, pontuamos que Ricœur via uma riqueza no diálogo dos textos que, à primeira vista, era difícil de realizar. Em alguns dos seus textos, ele desenvolvia diálogos com diversos pensadores e que, por vezes, pertenciam a épocas e pensamentos muito distantes. A tentativa de reunir elementos que lhe parecem antagônicos é para ele uma preciosa fonte de reflexão. Por um lado, esta aproximação permite-nos ver certas semelhanças que não tínhamos percebido e, por outro lado, também ajuda a esclarecer as diferenças entre os objetos em estudo. A aproximação

---

<sup>45</sup> « L'Écriture grandit avec ceux qui la lisent. » (GREISCH, 2006, p. 47)

de textos antagônicos também pode criar uma tensão que pode ser uma fonte de reflexão. A este respeito, os dois polos antagônicos podem ser vistos como pontos de ancoragem para a tensão, da mesma forma que a corda de um instrumento musical deve ser fixada em ambas as extremidades para ser colocada sob tensão e, assim, ser capaz de emitir sons. Nesta linha, como os textos em estudo são também textos aparentemente difíceis de fazermos dialogar, vamos agora destacar algumas semelhanças e diferenças entre eles para facilitar o diálogo entre os dois.

## **3.2 Semelhanças e diferenças entre as duas obras**

### **3.2.1 Semelhanças**

Dentre as semelhanças predominantes nas duas obras, um tema central em comum é o questionamento sobre como se pode chegar à libertação. Os textos em questão abordam a noção de libertação de uma maneira muito diferente, mas, em ambos, encontramos uma espécie de suposta nostalgia da libertação. Mas, de que libertação estamos falando? Nos dois textos, a libertação da miséria do mundo material parece estar no centro do processo de libertação. A esse respeito, essa miséria pode ser representada pela rocha para Sísifo e pela guerra fratricida para Arjuna.

Além disso, os dois textos tratam da filosofia da ação. Esse tema foi discutido em detalhes no capítulo 2. No caso do BG, a pergunta mais importante parece ser: Devo matar ou não matar? (CHANDRA, 2008, p.94). No caso do MS, a pergunta é: Devo me matar ou não me matar? No que diz respeito ao MS, esta questão está explicitamente declarada no início do ensaio, enquanto no caso do BG, essa questão está na origem da confusão inicial observada em Arjuna.

Outro paralelo importante entre as duas obras é que, em ambos os casos, encontramos metáforas vivas que podem representar o choque entre o homem e o mundo. Nesse sentido, essas são histórias atemporais e podem ter um alcance universal. De fato, essas duas histórias são uma forma de metáfora viva para nossas dificuldades diárias. As metáforas usadas nas duas obras representam uma espécie

de combate, a saber, a guerra, para Arjuna e, também, a luta de Sísifo com seu rochedo. Essas duas metáforas são polissêmicas, e são histórias muito abertas a vários tipos de interpretação; o que pode explicar a razão de tantas pessoas terem sido tocadas por esses textos.

Todo indivíduo enfrenta situações e escolhas difíceis ao longo da vida, especialmente quando tudo parece indicar que só pode haver um resultado infeliz para a situação. Diante dessa constatação, cada indivíduo terá que aprender a construir o seu caminho, de modo a continuar a sua caminhada. A esse respeito, a ansiedade e o desespero que encontramos em Arjuna e em Sísifo, podem encontrar-se, em diferentes graus, em nossas vidas comuns.

A metáfora do combate reflete o pensamento de Camus, que vê a vida como uma luta, como afirma Chandra (2008) na seguinte passagem: "Camus é explícito: o homem está vivo apenas por sua luta, pelo seu compromisso com um mundo do qual ele não é o criador, mas no qual ele deve viver"<sup>46</sup>(CHANDRA, 2008, p.111, tradução nossa). Essa passagem reflete a mensagem que Krishna transmite a Arjuna. De fato, Krishna tenta ensinar a Arjuna que ele deve continuar sua luta e seu compromisso neste mundo, que é organizado de acordo com os arranjos de Krishna.

Outra semelhança fundamental entre as duas obras, é que elas dão à prática uma importância primordial. Isso coaduna com a ideia de Camus, que acredita que a teoria e os escritos não são suficientes e que a prática e o compromisso são necessários. A esse respeito, Camus afirma que devemos "não apenas aceitar nossas verdades, mas também vivê-las" (CAMUS, 2013, p.467, tradução nossa). Essa ideia também se reflete no pensamento do BG porque "a tradição indiana acredita que não basta conhecer a verdade: é preciso vivê-la, torná-la uma prática, aplicá-la ao seu cotidiano."<sup>47</sup> (CHANDRA, 2008, p.85, tradução nossa). Assim, no BG, uma das principais mensagens seria "resolvido e mestre de si mesmo, cumpra sua tarefa [...] a

---

<sup>46</sup> : « Camus est explicite : l'homme n'est vivant que par son combat, son engagement aux côtés d'un monde dont il n'est pas le créateur, mais dans lequel il lui faut vivre » (CHANDRA, 2008, p.111).

<sup>47</sup> « La tradition indienne estime que connaître la vérité n'est pas suffisant : il faut la vivre, en faire une pratique, l'appliquer à sa vie quotidienne. » (CHANDRA, 2008, p.85).



alma igual, tanto no sucesso como no fracasso.”<sup>48</sup> (CHANDRA, 2008, p.61, tradução nossa). Isso está muito próximo da linha de pensamento do MS. Camus fala sobre serviços prestados, de altruísmo e de respeito por seu dever.

Em ambos os casos, as histórias demonstram certa aproximação do tema da morte. Percebe-se uma profunda reflexão sobre o tempo que passa e a inevitável morte que está à porta. Nos dois casos, testemunhamos uma mudança do desespero inicial, para uma espécie de esperança que será expressa de maneira diferente. Isso nos leva a abordar algumas diferenças fundamentais entre os dois textos estudados.

### **3.2.2 Diferenças**

Após a leitura dos capítulos um e dois, o leitor terá compreendido que as diferenças entre as duas obras em estudo são inúmeras. Dentre elas, notamos que se menciona os deuses nos dois textos, mas, que o papel dos deuses é diferente no MS e no BG. Esses papéis são tão distintos que, eventualmente, podem levar a uma ruptura na possibilidade de comunicação entre as duas obras. Para ilustrar essa ideia usando o modelo do edifício de três andares do BG, conforme discutido no capítulo dois, percebemos que o BG pode se comunicar com o MS quando está no primeiro andar e, possivelmente em uma parte do segundo andar. Há um ponto de inflexão no segundo andar do BG que pode ser considerado, no pensamento camusiano, como suicídio filosófico. Para Camus, abandonar-se a Krishna sem restrições é considerado um suicídio filosófico. De fato, para aceitar Deus, de acordo com Camus, devemos negar a razão e nos abandonar ao irracional.

No BG, o refúgio em Deus é a única possibilidade de salvação, enquanto para Camus, o refúgio em Deus é uma grande miséria. Podemos ver essa ideia em vários textos de Camus; por exemplo, quando ele usa uma inversão de uma formulação de Pascal, dizendo que uma pessoa estava "imersa enfim e, sem retorno, na miséria do

---

<sup>48</sup> “Résolu et maître de toi-même, remplis ta tâche [...] l'âme égale, dans le succès comme dans l'échec. » (CHANDRA, 2008, p.61).

homem em Deus"<sup>49</sup> (CAMUS, 2013, p.105). Além disso, na parte do ensaio de MS, Camus usa uma citação de Chestov, que diz: "As pessoas só recorrem a Deus para obter o impossível. Para o possível, os homens se bastam" (CAMUS, 1989, p. 29). Assim, pode-se resumir a posição de Camus, dizendo que o refúgio em Deus é uma tentativa de escapar do absurdo, o que é impossível, de acordo com ele. Esta é, portanto, a primeira e mais importante diferença entre o BG e o MS: no BG, há um ensino que visa a total submissão a Deus, enquanto no MS há uma recusa desse tipo de mestre absoluto. Encontramos essa ideia no final do MS: "Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e levanta os rochedos. Ele também acha que tudo está bem. Esse universo doravante sem senhor não lhe parece nem estéril nem fútil." (CAMUS, 1989, p.88, tradução nossa).

Outra diferença marcante é que o BG visa alcançar uma consciência divina, enquanto podemos dizer que o MS visa atingir uma consciência terrestre. Encontramos a ideia da busca da consciência divina na seguinte passagem: "Quando sua mente já não se perturbar pela linguagem florida dos Vedas, e quando permanecer fixa no transe da autorrealização, então você terá logrado a consciência divina." (BG, Capítulo 2, Verso 53). No BG, o ensinamento de Krishna visa ajudar Arjuna a se desapegar da terra e, eventualmente, a se apegar a Deus. No BG, há uma tentativa de se mover da terra para o céu, enquanto ocorre o oposto no MS.

Na medida em que a história avança no BG, Deus ocupa cada vez mais espaço. No caso do MS, os deuses e os céus ocupam um lugar primordial no início do mito, os quais são abandonados ao longo da narrativa. Outra maneira de ver esse raciocínio é perceber que o BG visa nos levar a outro planeta, enquanto o MS visa nos trazer de volta à Terra. No caso do BG, podemos ver essa ideia na seguinte passagem: "Ó Pārtha, felizes são os katriyas para os quais tais oportunidades de lutar surgem sem que se procure, abrindo para eles as portas dos planetas celestiais." (BG, Capítulo 2, Verso 32).

---

<sup>49</sup> « Plongée enfin, et sans retour, dans la misère de l'homme en Dieu ». Inversão da fórmula de Blaise Pascal: « Misère de l'homme sans Dieu ». (CAMUS, 2013, p.105).

No caso do MS, além da parte teórica e das explicações de Camus, o vocabulário mineral e a relação quase fusional entre o corpo de Sísifo e a Terra, constantemente nos traz de volta a ela. No BG, nossa identidade profunda é uma alma espiritual que não pertence à terra, enquanto a identidade profunda de Sísifo é sua condição de ser humano.

Outra diferença importante entre os dois trabalhos, é a visão da transmigração. A noção de transmigração e a alma espiritual eterna é central na concepção do BG, o que não faz parte do pensamento do MS. Por exemplo, podemos ver esta visão na seguinte passagem: “Para aquele que nasce, a morte é certa; e para aquele que morre, o nascimento é certo. Por isso, no inevitável cumprimento de seu dever, você não deve se lamentar.” (BG, Capítulo 2, Verso 27).

Também observamos que, no BG, há uma clara distinção entre o efêmero e o eterno enquanto no MS, tudo é efêmero. E no BG, ao contrário da visão do MS, a alma é imortal e eterna, como pode ser visto na seguinte passagem: “Nunca houve um tempo que Eu não tenha existido, nem você, nem todos esses reis; nem no futuro nem um de nós deixará de existir.”(BG, Capítulo 2, Verso 12).

Essa ideia da eternidade também é claramente expressa na seguinte passagem: « Para a alma nunca há nascimento nem morte. Nem, uma vez que exista, ela vai deixar de existir. Ela é não nascida, eterna, sempre existente, imortal e primordial. Ela não morre quando o corpo morre.” (BG, Capítulo 2, Verso 12).

Ressaltamos também que uma diferença essencial entre os dois trabalhos, é que o BG se apresenta como a afirmação da verdade, enquanto o MS se apresenta como uma busca interminável em direção a ela. O ensino de Krishna pode ser considerado como um dogma, uma vez que é apresentado como uma verdade absoluta e exclusiva, enquanto Camus propõe uma visão de um mundo que permanece silencioso diante de nossas questões existenciais.

Por fim, estes dois textos dão-nos pontos de vista muito diferentes sobre o mundo e sobre questões que podem ser fundamentalmente semelhantes, mas que são abordadas de uma forma completamente diferente. A este respeito, notamos que nenhum dos textos oferece um ponto de vista total sobre o mundo, mas, sim, que oferecem a possibilidade de ter um ponto de vista parcial. Nos referindo ao

pensamento de Ricœur, podemos ver que estes dois textos oferecem horizontes muito diferentes, permitindo ao leitor fusionar o seu próprio horizonte. Estas diferentes fusões permitirão a geração de diferentes significados e diferentes pontos de vista sobre o mundo e isto contribuirá assim para a sua compreensão do homem e do mundo.

### **3.3 A hermenêutica dialógica**

A fim de interpretar o MS e o BG, fazendo-os dialogar entre si, achamos apropriado fazer uma divisão do mito em cinco partes, como se segue: a subida, a descida, o absurdo, o desapego e a felicidade.

Deve-se notar que todas as partes estão interrelacionadas. No entanto, decidimos dividí-los em cinco pontos, para facilitar a análise e o entendimento. Contudo, as cinco partes não estão divididas igualmente, ou seja, algumas foram analisadas mais detalhadamente do que outras. Isso resulta do fato de que nossa pesquisa nos permitiu ressaltar os elementos que fossem relevantes para que explorássemos determinados pontos, principalmente os dois últimos apresentados.

#### **3.3.1 A subida**

Ao analisarmos a subida de Sísifo empurrando a pedra até o cimo da montanha, encontramos a alusão ao esforço, ao trabalho repetitivo, que a inexorável ação do tempo irá por cabo a todo o trabalho realizado. Porém, nessa subida, ele está tão compenetrado na execução da sua tarefa, tão identificado com a sua pedra, que ele não tem tempo para refletir sobre a descida, que será inevitável, uma vez que o objetivo da subida tenha sido cumprido. Inicialmente, podemos ressaltar a presença de alguns elementos, tais como a ação, a execução de seu dever prescrito, o sofrimento decorrente de todo esforço empreendido na execução de seu dever. Nas palavras de Camus,

(...) vê-se apenas todo o esforço de um corpo estirado para levantar a pedra enorme, rolá-la e fazê-la subir uma encosta, tarefa cem vezes recomeçada. Vê-se o rosto crispado, a face colada à pedra, o socorro de uma espádua que recebe a massa recoberta de barro, e de um pé que a escora, a repetição na base do braço, a segurança toda humana de duas mãos cheias de terra. Ao final desse esforço imenso, medido pelo espaço sem céu e pelo tempo sem profundidade, o objetivo é atingido. Sísifo, então, vê a pedra desabar em alguns instantes para esse mundo inferior de onde será preciso reerguê-la até os cimos. (CAMUS, 1989, p.70).

Como o BG pode nos esclarecer sobre a subida de Sísifo? Podemos aqui defender a ideia de que a ascensão de Sísifo pode ser comparada à ascensão do pânico associado à eminente guerra, no caso de Arjuna. A guerra inevitável a qual ele tem que enfrentar, produz um aumento no medo e na ansiedade e o leva a um estado de pânico, que pode ser considerado como uma fase importante nas respectivas abordagens dos dois heróis. Notamos que o desespero ou as várias provações da vida podem levar à busca de novos caminhos e de novos conhecimentos. Isso pode representar uma passagem necessária, que levará à constatação, por parte do indivíduo, de que ele deve continuar sua busca, porque a situação atual parece inaceitável.

Essa ideia se junta ao ponto levantado anteriormente<sup>50</sup>, sobre a importância do estado de pânico de Arjuna. Como comentado por Swami Prabhupāda (2017) ao final do primeiro capítulo do BG, esse estado confere ao indivíduo, a disposição necessária para estar aberto a novos ensinamentos.

A partir do pensamento de Ricœur, também podemos pensar que a ascensão no caso de Sísifo, e a guerra eminente no caso de Arjuna, podem representar os inevitáveis conflitos que os homens têm que enfrentar no decorrer de suas vidas. O conflito é parte integrante da atividade humana e se apresenta na vida de todos, sob diferentes formas. Entre outras coisas, viver juntos é inevitavelmente conflituoso, segundo Ricœur; e, conforme a sua concepção de hermenêutica, os conflitos não

---

<sup>50</sup> Subtópico §2.2.1.

devem ser ignorados, mas sim tomados de frente. Nossos conflitos na vida cotidiana podem nos dar novos pontos de vista que nos permitirão compreender-nos melhor e situar-nos melhor em nossas vidas, da mesma forma que os conflitos na interpretação de um texto não são situações indesejáveis, mas uma oportunidade para multiplicar nossos pontos de vista sobre o texto e manter um diálogo construtivo com ele. Os conflitos e os desafios associados a eles são, de certa forma, fontes de riqueza e não de infortúnio.

Por fim, lembramos que a confusão de Arjuna o paralisa e o faz colocar as armas ao chão por alguns instantes, os quais constituem um momento propício para a aprendizagem. Assim, enquanto Arjuna abaixa as armas, Sísifo terá que soltar sua pedra quando chegar ao topo e, então, começará a sua descida. Como veremos em seguida, a descida será o momento crucial para a tomada de consciência de seu estado.

### **3.3.2 A descida**

Uma vez que o cume é atingido e a pedra rola montanha abaixo, Sísifo começa a sua descida. É nessa descida que ele, não mais imerso no esforço da subida, fica consciente, ou tem tempo para refletir sobre sua condição. É nessa hora de consciência da impermanência de seu trabalho, que ele se dá conta do absurdo. De acordo com Camus, é a consciência da impermanência de seu trabalho que corrói a esperança de ser bem-sucedido, pois, qual seria o sucesso atrelado ao seu trabalho, uma vez que, tão logo realize a tarefa de transportar a pedra até o alto, logo se inicia a descida? “Sísifo, proletário dos deuses, impotente e revoltado, conhece toda a extensão de sua condição miserável: é nela que ele pensa enquanto desce.” (CAMUS, 1989, p.71).

Nesse contexto, também encontramos no BG a reflexão sobre impermanência das coisas, sobre o estado de inconsciência decorrente da ilusão ou o *Maya*, que aprisiona o homem na mesma condição de inconsciência vivida por Sísifo, no momento de sua subida. Devido a esse aspecto, Camus chama a atenção para o

paralelo entre Sísifo e o operário contemporâneo, ou seja, “O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas e esse destino não é menos absurdo. Mas ele só é trágico nos raros momentos em que se torna consciente.” (CAMUS, 1989, p.71). Essa consciência denota o aspecto trágico da vida, porque o homem se encontra dentro do absurdo inerente à existência.

Podemos notar que o despertar da consciência é feito de maneira diferente para Sísifo e para Arjuna. Por um lado, no caso de Sísifo, o despertar da consciência vem da lassidão, da repetição contínua de uma tarefa que terá que ser repetida o tempo todo, sem possibilidade de sucesso final. Esse despertar da consciência da lassidão é bem explicado na parte do ensaio do MS, como podemos ver na seguinte passagem:

Ocorre que os cenários se desmoronam. Levantar-se, bonde, quatro horas de escritório ou fábrica, refeição, bonde, quatro horas de trabalho, refeição, sono, e segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado no mesmo ritmo, essa estrada se sucede facilmente a maior parte do tempo. Um dia apenas o "porque" desponta e tudo começa com esse cansaço tingido de espanto. "Começa", isso é importante. O cansaço está no final dos atos de uma vida mecânica, mas inaugura ao mesmo tempo o movimento da consciência. Ele a desperta e desafia a continuação. A continuação é o retorno inconsciente à mesma trama ou o despertar definitivo. No extremo do despertar vem, com o tempo, a consequência: suicídio ou restabelecimento. Em si, o cansaço tem alguma coisa de desanimador. Aqui, eu tenho de concluir que ele é bom. Pois tudo começa com a consciência e nada sem ela tem valor. (CAMUS, 1989, p. 14).

Essa passagem lembra a condição de Sísifo, condenado a repetir continuamente a mesma tarefa e a sensação de cansaço que o acompanha. Nesse contexto, a descida pode ser vista como o momento de desocupação, que o permite refletir sobre a sua situação. No caso de Arjuna, destacamos que o despertar da consciência não é desencadeado pela lassidão, mas por um evento extraordinário e trágico, sendo a guerra fratricida um fato eminente.

O BG pode nos esclarecer sobre a tomada de consciência, uma vez que é um tema onipresente no discurso de Krishna, como podemos ver na passagem seguinte :

“Ó filho de Bharata, assim como o sol sozinho ilumina todo este universo, assim também a entidade viva, una dentro do corpo, ilumina o corpo inteiro através da consciência.” (BG, Capítulo 13, Verso 34). Assim, para ver claramente, para se libertar das ilusões, a tomada de consciência é inevitável e a descida de Sísifo pode, portanto, fazer parte do processo de conscientização, processo o qual permitirá a Sísifo entender melhor o absurdo associado à sua condição e a abraçar essa situação, ao invés de tentar ignorá-la ou rejeitá-la.

Em suma, a descida parece ser um momento privilegiado para permitir que Sísifo não tenha mais esperanças no mundo material. Assim, “por ser privado de esperança” (CAMUS, 2008, p.775), Sísifo se resigna e, então, o processo de aceitação do absurdo começa. É necessário ter consciência para sair da ilusão: a rocha cairá inevitavelmente e é inútil esperar o contrário. Como é mencionado muitas vezes no BG, precisamos encontrar uma maneira de aceitar as coisas como elas são. Essa aceitação das coisas como são pode exigir coragem, porque muitas vezes é mais fácil ou mais confortável permanecer em negação ou em ilusões. Sobre esse assunto, como Camus afirma: "a grande coragem ainda é manter os olhos abertos na luz e na morte". (CAMUS, 2006, p.71).

Lembramos que a descida introduz a tomada de consciência que levará nosso herói à observação do absurdo, que será nosso próximo ponto de análise.

### **3.3.3 O absurdo**

Como vimos nas considerações teóricas no capítulo um, um dos paradoxos essenciais que encontramos na filosofia de Camus concerne à sua noção do absurdo: para ele, a filosofia começa com a questão sobre o sentido da existência. Nessa perspectiva, qual seria o sentido da existência para Sísifo, na sua condição de condenado, a repetir eternamente a mesma tarefa? Assumindo que os seres humanos se engajam na empreitada de buscar o sentido da existência, Camus toma uma postura cética de que não podemos encontrar essa resposta nos meios que nos são



acessíveis, visto que, para ele, a existência não possui nenhum significado acessível ao conhecimento humano.

Neste sentido, Camus se insere num pensamento que vai contra um Deus onisciente e onipotente que seria acessível aos seres humanos e que daria sentido à sua existência, como apresentado no BG. De certa forma, a noção de absurdo é suprimida do BG. Na verdade, se aceitarmos o sistema perfeito apresentado por Krishna, tudo adquire o seu significado e o absurdo é dissolvido. Em muitos aspectos, o MS pode ser visto como uma negação desta visão e tenta mostrar que o absurdo não pode ser desconsiderado: o absurdo é uma condição inevitável que o homem terá de enfrentar corajosamente.

Assim, o paradoxo se configura pelo absurdo de se buscar respostas para essas questões primordiais e pela impossibilidade de se encontrar essas respostas. Nesse sentido, percebemos uma analogia com o personagem Arjuna no BG, o qual se encontrava em seu paradoxo existencial sobre qual o sentido, ou sobre qual bem decorreria da morte de todos aqueles presentes na guerra. Pode-se ver que Arjuna também está, à sua maneira, em uma situação absurda, porque o resultado da guerra só pode ser lamentável, uma vez que, inevitavelmente, levará à morte de entes queridos.

Entretanto, após as instruções de Krishna, as quais lhe descortinaram do véu das ilusões, ele, como o guerreiro que era, escolhe executar seu dever consciente de que nada pode durar e, de fato, não existe vitória final. Uma vez que temos consciência da nossa condição temporal de existência nesse mundo, nos perguntamos o que nos levaria a agir a despeito da temporalidade das nossas ações e de seus resultados?

Pode-se perguntar aqui quais são as lições do BG que podem ser úteis para entender a noção do absurdo apresentada no MS. Observamos que a aceitação do absurdo passa pela aceitação do efêmero no mundo terrestre, tanto no MS quanto no BG. Como vimos no segundo capítulo, Krishna tenta distinguir o que pertence ao efêmero e o que pertence ao eterno. Assim, os ensinamentos de Krishna visam fazer Arjuna entender que o que é absurdo é apenas sua situação no mundo material, mas que sua alma é eterna e que ele será capaz de se juntar ao ser supremo em outros planetas, após sua morte, se ele tiver cumprido a sua tarefa. Para Camus, a

compreensão e a aceitação do efêmero também é fundamental na aceitação do absurdo, mas assume uma forma diferente da do BG. Ele fala sobre isso quando dá exemplos de heróis absurdos: Don Juan, o comediante e o conquistador. Essas pessoas, segundo Camus, são mestres em aceitar a condição efêmera das coisas.

Na parte do ensaio do MS, Camus dá exemplos de maneiras para aceitar o efêmero e conviver com o absurdo. Assim, é uma questão de pensar que, embora o absurdo esteja lá, como podemos continuar nosso caminho sem cometer o suicídio? No contexto do amante, Don Juan não acredita no profundo significado das coisas e sabe que seu amor é transitório e singular. Don Juan aceita que as mulheres vão e vêm na sua vida e ele não luta contra a efemeridade.

Quanto ao comediante, ele tem preferência pelo presente e pela metamorfose. Ele pode, graças aos seus papéis, incorporar vários personagens e se dedicar à dispersão. Ele escolheu estar *em toda parte* ao invés do *sempre* e da eternidade. Assim, o comediante é capaz de criar personagens que ele tão logo abandonará. No caso do conquistador, ele sabe que a ação é inútil. De fato, nada dura em uma conquista, porque, ao final, existe a morte (PETRINI-COLI; COULET, 2014). A esse respeito, Sísifo pode ser concebido como conquistador, porque ele constantemente conquista a sua rocha, para deixá-la cair ladeira abaixo novamente. Como veremos em mais detalhes no próximo ponto, essa conquista por parte de Sísifo pode ser concebida como uma espécie de yoga. Também podemos inferir que se trata de uma meditação ou de um treinamento para o absurdo.

O absurdo e o efêmero evocam, inicialmente, a confusão nos dois heróis, mas eles se resignam a realizar suas tarefas. Para isso, o desapego será uma chave que os ajudará em suas respectivas missões. Abordaremos esse ponto em seguida.

### **3.3.4 O desapego**

Uma vez que Sísifo se torna consciente da sua situação trágica, da constatação de que não existe verdadeiramente um sucesso final na sua tarefa realizada, como conviver com a sua realidade? É possível imaginar Sísifo feliz quando ele se desapega da ideia de sucesso final, ou seja, quando ele se desapega do resultado de suas ações.

Analogamente, somente quando Arjuna se desapega do sucesso ou do fracasso decorrente de suas ações, ele consegue encontrar a paz de espírito na execução dos seus deveres de guerreiro. Assim sendo, é possível pensarmos que o desapego aos resultados das ações poderia ser um pré-requisito para o fim do sofrimento e, conseqüentemente, para um prenúncio de felicidade.

Em ambas as obras encontramos uma ética da impassibilidade e do desapego. Várias passagens do BG relativas ao desapego se aplicam particularmente bem ao MS. Dentre outras coisas, pode-se pensar que muitas das lições de Krishna para Arjuna sobre o desapego também poderiam ser dirigidas a Sísifo. Destacamos aqui alguns trechos que abundam nesse sentido. Por exemplo, no capítulo dois, quando Krishna diz a Arjuna : “Lute por lutar, sem considerar felicidade ou tristeza, perdas ou ganhos, vitória ou derrota - e, agindo assim, você nunca incorrerá em pecado.”(BG, Capítulo 2, Verso 38). Esta passagem pode se aplicar também a Sísifo, no sentido de que ele não deve se apegar aos resultados de suas ações. Mais particularmente, Sísifo não pode esperar que sua rocha permaneça no topo da montanha, porque toda vez que a rocha descia a ladeira, a decepção seria tão grande, que poderia impedi-lo de continuar o seu trabalho.

Aqui, podemos imaginar o desapego sendo apresentado por Camus como algo que nega o desapego proposto no BG. De fato, o desapego proposto na BG pode ser concebido como um falso desapego por parte de Sísifo, porque, ao final, o apego a Deus é tão forte que é uma forma de fusão e, portanto, o indivíduo se perde em Deus.

#### *3.3.4.1 A importância do desapego*

O desapego é um fator-chave que pode ajudar Arjuna e Sísifo a sair de sua confusão. De maneira mais geral, o desapego é parte integrante do processo que leva à libertação e permite atingir o estado de espírito do sábio. Essa ideia é encontrada repetidamente no BG, por exemplo, na seguinte passagem quando Krishna afirma que a pessoa “ [...] que não se exalta quando há felicidade, e que está livre do apego, do medo e da ira, chama-se um sábio de mente estável.” (BG, Capítulo 2, Verso 56). Podemos pensar que Sísifo se torna um yogi e o abandono do apego é crítico em sua

abordagem, como dito por Krishna: “Os yogis, abandonando o apego, agem com o corpo, mente, inteligência e até com os sentidos, unicamente com o propósito de purificar-se.” (BG, Capítulo 5, Verso 11). A esse respeito, Chandra afirma que no BG “o único caminho para a libertação é a sabedoria (ou conhecimento), mas só pode ser apreendido por alguém que se prepara para recebê-lo purificando seu espírito através de disciplina rigorosa e respeito ao dever - não um apego ao dever.”<sup>51</sup>(CHANDRA, 2008, p.89, tradução nossa). Assim, pode-se ver a tarefa de Sísifo como um treinamento que o ajudará a purificar a sua mente e a prepará-lo para o desapego.

Por que é tão importante que Sísifo consiga se desapegar da situação material em que se encontra? No BG, Krishna oferece várias respostas a esse respeito. Krishna expõe, repetidamente, os problemas associados ao apego, a fim de motivar profundamente Arjuna a se desapegar do mundo material. Essas lições de Krishna para Arjuna podem nos ajudar a pensar na situação de Sísifo. Por exemplo, de acordo com Krishna, se não houver desapego, se iniciará um processo que leva a desejos, à raivas, à ilusões, à perda de inteligência e ao retorno ao mundo material, como observado por Krishna, na seguinte passagem:

Contemplando os objetos dos sentidos, uma pessoa desenvolve apego por eles, e de tal apego se desenvolve a luxúria, e da luxúria surge a ira. Da ira, surge a ilusão, e da ilusão a confusão da memória. Quando a memória se confunde, se perde a inteligência, e quando a inteligência se perde cai-se de novo no poço material. (BG, Capítulo 2, Versos 62-63).

O desapego de Sísifo também seria crítico para alcançar um estado de paz que levará à felicidade. Para alcançar essa paz, Krishna afirma que é preciso ser capaz de se desapegar dos desejos. Essa ideia é expressa na seguinte passagem:

Uma pessoa que não se perturba com o incessante fluxo de desejos - que entram como rios no oceano, o qual está sempre sendo enchido mas permanece sempre estável - é a única que pode alcançar a paz, e não o homem que luta para satisfazer tais desejos. (BG, Capítulo 2, Verso 70).

---

<sup>51</sup> « La seule voie vers la libération est la sagesse (ou connaissance), mais cette dernière ne peut être appréhendée que par quelqu'un qui se prépare à la recevoir en purifiant son esprit grâce à une discipline rigoureuse et un respect du devoir – non pas un attachement au devoir. » (CHANDRA, 2008, p.89).

Ressaltamos que esse distanciamento dos desejos é construído na medida em que o MS se desenvolve. Também lembramos, a esse respeito, que a razão pela qual Sísifo foi condenado a essa punição é que ele estava apegado a seus desejos e paixões.

Além disso, usando o conceito das três Gunas do BG, também se pode afirmar que o apego está associado ao modo da paixão: “Ó principal dos Bhāratas, quando o modo da paixão aumenta, os sintomas de grande apego, desejo incontrolável, anseio e esforço intenso se desenvolvem.” (BG, Capítulo 14, Verso 12). Sobre isso, notamos que, no início do MS, Sísifo parece pertencer mais ao modo da paixão, enquanto, ao final, ele pertencerá mais ao modo da bondade.

#### *3.3.4.2 Rolando sua pedra como uma forma de yoga*

Como vimos no Capítulo dois, o processo de desapego pode ser facilitado por certas práticas. Dentre elas, Krishna identifica o yoga como a ferramenta por excelência que pode ajudar o indivíduo a se desapegar. A prática de Sísifo com sua rocha pode ser concebida como uma forma de yoga. Rolar a pedra de maneira tediosa e repetitiva pode, portanto, tornar-se uma forma de treinamento que ajudaria Sísifo em seu processo de libertação. Como podemos defender essa ideia? Primeiro, o treinamento de Sísifo, considerado um castigo, pode finalmente ser considerado um tipo de yoga se, levarmos em conta as seguintes palavras de Krishna: « Fixe-se na yoga, ó Arjuna. Execute seu dever e abandone todo o apego a êxito ou fracasso. Tal estabilidade mental chama-se yoga.”(BG, Capítulo 2, Verso 48). Assim, Sísifo pode fazer rolar a sua pedra, abandonando qualquer apego ao sucesso ou ao fracasso; essa forma de harmonia pode ser caracterizada como um tipo yoga, uma vez que essa atividade parece ajudá-lo a encontrar seu equilíbrio e a conter seus sentidos. A passagem a seguir pode apoiar essa ideia: “Aquele que restringe seus sentidos e fixa sua consciência em Mim, é conhecido como um homem de inteligência estável.” (BG, Capítulo 2 Verso 61). Sísifo restringe seus sentidos, mas não chega a fixar sua consciência em Deus, como Krishna recomenda.

Além disso, Sísifo e Arjuna podem ser considerados, em algum momento, como indivíduos que conseguiram aderir às renúncias. Olhando para o BG, entendemos a renúncia da seguinte maneira: “O Senhor Supremo disse: Os sábios chamam de renúncia (tyāga) o abandono dos resultados de todas as atividades.” (BG, Capítulo 18, Verso 2). Então, quando Sísifo e Arjuna conseguem desistir de seus frutos do trabalho, eles realizam um tipo de yoga porque, como Krishna diz na passagem seguinte, a renúncia é o mesmo que a yoga: « O que se denomina renúncia é o mesmo que yoga, ou estabelecer o elo com o Supremo, pois ninguém pode se converter num yogi se não renuncia ao desejo de gratificação dos sentidos.” (BG, Capítulo 6, Verso 2). Assim, uma vez que renuncia ao desejo de gratificação dos sentidos e os frutos de seu trabalho, a tarefa de Sísifo pode ser considerada como uma forma de yoga.

Pode-se também perguntar onde Sísifo se situa em sua prática do yoga. Sobre esse assunto, considerando a seguinte afirmação de Krishna, pode-se supor que Sísifo esteja em um estágio avançado: “Diz-se que uma pessoa alcançou a yoga quando, tendo renunciado a todos os desejos materiais, ela não age para gratificação dos sentidos nem se ocupa em atividades fruitivas.” (BG, Capítulo 6, Verso 4).

Como já dissemos, Sísifo nunca chega ao estágio em que atua na consciência divina. A esse respeito, Krishna afirma que “Se, contudo, você é incapaz de trabalhar com esta consciência, então tente agir abandonando todos os resultados de seu trabalho e tente situar-se no eu.” (BG, Capítulo 12, Verso 11). De acordo com o pensamento do BG, Sísifo estaria, então, no estágio no qual ele é capaz de desistir dos frutos de seu trabalho, mas onde ele não está disposto a trabalhar na consciência do Deus Supremo, oferecendo a ele o fruto de seu trabalho. Além disso, as diferentes formas de yoga no BG têm o mesmo propósito: separarem-se gradualmente do mundo material e se apegarem-se ao Deus Supremo. No caso de Sísifo, o tipo de yoga que ele pratica o ajudará a se desapegar, mas ele não passará ao estágio seguinte de se apegar ao Deus supremo. Podemos pensar que a verdadeira libertação para Sísifo seria desapegar-se do mundo material, sem se apegar a promessas divinas. Poderíamos dizer que, para Sísifo, seria uma forma de erro desapegar-se para se apegar a outra coisa. Ao fazer isso, sairíamos de uma armadilha para entrar em outra.

Para concluir esse ponto, apontamos que, aparentemente, a ação pode parecer executada da mesma maneira, embora exista uma diferença crucial entre executar a ação em apego e em desapego. Essa ideia é expressa por Krishna na seguinte passagem: « Assim como os ignorantes executam seus deveres com apego aos resultados, similarmente os eruditos também podem atuar, mas sem apego, a fim de conduzir as pessoas pelo caminho certo.» (BG, Capítulo 3, Verso 25). Esse trecho é interessante, porque lembra que, aparentemente, a pessoa pode não ter mudado suas atividades e modos de ser, mas que, na realidade, uma mudança interna significativa pode ter ocorrido. Nesse sentido, Sísifo rola sua pedra ainda até o cume no final do Mito, mas o seu estado interno evolui bastante no curso da história. Pode-se ver que ele consegue se desapegar dos frutos de seu trabalho e que isso o levará a um estado mental de espírito completamente diferente. Assim, Sísifo pode parecer o mesmo do começo ao fim do Mito, para um observador externo, mas, o leitor atento verá uma grande evolução de sua situação. Acreditamos que seu mundo externo não mudou, mas que seu mundo interno evoluiu e que seu desapego é uma das chaves dessa evolução. Como discutiremos na próxima seção, esse desapego permitirá que ele atinja um estado que pode ser descrito como felicidade.

### **3.3.5 A felicidade**

Encontramos, em Sísifo, a possibilidade de vivermos com a certeza de um destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhar esse fato. A resignação seria vista como uma tendência à inação. É fato que todos nós iremos morrer, mas essa realidade não nos priva de agirmos cotidianamente executando as tarefas que precisam ser executadas. Talvez, a aceitação das coisas como elas são, seja um elemento indispensável para sairmos das ilusões, ou para termos os momentos de consciência, tal qual Sísifo na sua descida e, exatamente nesses momentos de lucidez, por mais trágico que possa parecer, é quando nos apropriamos da nossa condição humana, na qual cada perspectiva do que vivemos vai constituindo nosso mundo e, assim como Sísifo, “cada um dos grãos dessa pedra, cada clarão

mineral dessa montanha cheia de noite, só para ele forma um mundo. A própria luta em direção aos cumos é suficiente para preencher um coração humano. É preciso imaginar Sísifo feliz.” (CAMUS, 1989, p. 88).

O MS termina com essa afirmação de uma forma de felicidade para Sísifo. Mas essa felicidade surge de uma maneira que pode ser surpreendente. Até Camus sustenta que uma forma de alegria pode ser surpreendente no caso de Sísifo, quando afirma que “esta palavra não está demais” (CAMUS, 1989, p.86). Certamente, essa não é a definição comum de felicidade. Ele diz: “É preciso imaginar Sísifo feliz.” Portanto, é preciso um esforço de imaginação para ver essa felicidade. Mas, que tipo de felicidade pode ser? De onde vem a fonte de felicidade para Sísifo? Como ele pode sentir felicidade nessa situação que parece tão miserável para a maioria de nós?

Vamos usar algumas lições do BG relacionadas à felicidade, que podem nos ajudar a entender como a situação de Sísifo pode resultar em uma forma de felicidade.

### *3.3.5.1 As coisas como elas são*

A felicidade sentida por Sísifo pode advir do fato de que ele finalmente vê as coisas como elas são. Como apontamos no Capítulo dois, a aceitação da realidade é um assunto que é discutido repetidamente no BG. Essa aceitação é apresentada por Krishna como uma condição importante para a realização da libertação e da felicidade e também é parte integrante do pensamento de Camus, fazendo parte de seu universo intelectual. Encontramos essa ideia em vários lugares em sua obra. Por exemplo, em *O Homem Revoltado*, ele afirma que: “O importante, ainda, não é voltar à raiz das coisas, mas, o mundo sendo o que ele é, saber como conduzir-se nele (CAMUS, 2013, p. 848). Camus ensina, à sua maneira, a abraçar a vida absurda, porque “a felicidade e o absurdo são dois filhos da mesma terra. São inseparáveis.” (CAMUS, 1989, p. 87). Segundo o escritor, o homem deve enfrentar dignamente esse destino, porque pode encontrar a felicidade aprendendo a viver o absurdo com lucidez. (PETRINI-COLI; COULIET, 2014).

Observamos aqui que uma primeira forma de felicidade de Sísifo seria sua lucidez, que lhe permite ver e aceitar as coisas como elas são. Como no BG e no MS,



existe a percepção de que o homem deve enfrentar lucidamente e dignamente seu destino para encontrar a felicidade. Essa passagem é inevitável, segundo Camus, porque "a consciência absurda deve manter a ferida aberta e se esforçar para conquistar a felicidade neste mesmo desgosto. " <sup>52</sup> (BOVE, 2014, p. 24, tradução nossa).

O conceito de iluminação proposto no BG pode nos ajudar a entender o estado de felicidade sentido por Sísifo. Ao final das respectivas histórias, Sísifo e Arjuna são iluminados. O sol nasceu em suas consciências, ou, nas palavras do BG: "Quando, porém, uma pessoa é iluminada com o conhecimento pelo qual a nescidade é destruída, então seu conhecimento revela tudo, assim como o sol ilumina tudo durante o dia." (BG, Capítulo 5, Verso 16). Ao final, tudo parece iluminado, e assim elas saem das trevas e da confusão. Podemos nos perguntar se a felicidade realmente viria desse estado de iluminação. Ao final seria isso a felicidade, ver as coisas como são? Essa ideia parece plausível e é defendida por Petrini-Poli e Couillet na seguinte passagem: "De fato, estando ciente de seu destino inevitável, o herói sente felicidade diante de sua lucidez" (PETRINI-COLI; COULLET, 2014, kindle 183, tradução nossa).

A esse respeito, enquanto estivermos presos em ilusões, pode ser difícil alcançar um estado de felicidade. Ao final do BG, Krishna pergunta para Arjuna "Ó Arjuna, conquistador de riquezas, você ouviu este conhecimento atentamente com sua mente? E suas ilusões e ignorância já se dissiparam?" (BG, Capítulo 18, Verso 72).

### 3.3.5.2 *As três Gunas e a felicidade*

Observamos que a noção dos três Gunas do BG pode nos ajudar a entender ou a *imaginar* o estado de felicidade de Sísifo. Krishna ensina que a busca pela felicidade só pode ser realizada seguindo o modo da bondade. Vemos essa ideia na seguinte passagem: "O modo da bondade condiciona uma pessoa à felicidade, a paixão condiciona a pessoa aos frutos da ação, e a ignorância à loucura." (BG,

---

<sup>52</sup> « la conscience absurde devra maintenir la blessure ouverte et s'efforcer de conquérir le bonheur dans ce déchirement même.» (BOVE, 2014, p. 24).

Capítulo 14, Verso 9). A esse respeito, o relato de Camus nos leva a crer que o Sísifo do começo do mito fazia parte do modo da paixão e da ignorância, enquanto, ao final, Sísifo parece realizar sua tarefa no modo da bondade.

Certamente, há um paralelo a ser feito aqui com relação a Arjuna, uma vez que ele parece ter evoluído do modo da ignorância para o modo da bondade. A esse respeito, Krishna afirma claramente que o modo de ignorância não pode levar à felicidade, pois “Ó filho de Kuru, quando há um aumento no modo da ignorância, a loucura, a ilusão, a inércia e a escuridão se manifestam.” (BG, Capítulo 14, Verso 13). Além disso, como discutido, o BG propõe uma visão eterna da alma e, assim, o fim da vida terrena é seguido pela transmigração em outra vida. Nesse sentido, o modo como conduzimos a nossa vida atual também terá influência em nossas próximas vidas, como podemos ver na seguinte passagem: “Quando a pessoa morre no modo da paixão, ela nasce entre aqueles que se ocupam em atividades frutivas; e quando morre no modo da ignorância, ela nasce no reino animal.” (BG, Capítulo 14, Verso 15).

O BG enfatiza que o caminho da bondade, à primeira vista, parece pálido, sem sabor, mas, quem segue esse caminho gradualmente, experimenta felicidade, estabilidade e iluminação. É o oposto do caminho da paixão, porque à primeira vista, esse caminho parece atraente e emocionante, mas, quem usa esse caminho, experimenta uma forma de angústia mais tarde. O caminho mais baixo também representa a condição humana mais baixa, a das trevas, e é caracterizada pela indolência e loucura que levam à autodestruição. (THEODOR, 2010).

Assim, embora a felicidade com base na bondade comece com algum sofrimento, por causa da dificuldade da prática, ela se torna gradualmente mais agradável e, finalmente, pode se transformar em uma profunda felicidade. Parece ser esse tipo de felicidade que Sísifo experimenta. Quanto à felicidade na paixão, é fundamentalmente diferente e se baseia na satisfação sensual e mental imediata, que mais tarde será transformada em sofrimento. (THEODOR, 2010, p.136). Assim, existe uma forma de inversão da concepção popular, em que os prazeres sensuais levam ao sofrimento, enquanto a prática austera e rigorosa leva à profunda felicidade.

O BG ensina que as ilusões podem levar ao caminho da falsa felicidade. É claro que esses caminhos devem ser evitados, porque no início eles podem dar a impressão de que nos levarão à felicidade, mas o resultado será inevitavelmente infeliz. Por exemplo, encontramos essa ideia na seguinte passagem: “Diz-se que a felicidade que deriva do contato dos sentidos com seus objetos e que parece como néctar no começo, mas que no final é como veneno, é da natureza da paixão.”(BG, Capítulo 18, 38). Isso pode estar relacionado à situação de Sísifo no início do mito.

### *3.3.5.3 A prática austera e a profunda felicidade*

Uma outra fonte de felicidade que podemos imaginar para Sísifo está associada à sua atividade de rolar a rocha, que paradoxalmente parece ser uma atividade dolorosa e indesejável para o observador externo. Como discutido, rolar a pedra pode ser concebido como uma forma de yoga. Esse yoga faz parte do modo de bondade e pode trazer uma profunda felicidade, embora essa felicidade não seja fácil de ver a princípio. Seria uma felicidade que advém de uma prática sustentada, de um rigor e de uma forma de austeridade. Não se trata de felicidade comumente entendida como prazeres ou alegrias fáceis ou como prazeres sensuais. É exatamente o contrário, ou seja, uma prática rigorosa que leva ao desapego dos desejos e à libertação que o acompanha. Nesse sentido, pode ser uma felicidade baseada em um estado de libertação, ou seja uma libertação do mundo material e dos desejos dos prazeres sensuais a ele associados.

O BG pode assim nos esclarecer sugerindo que seriam, portanto, as práticas austeras de Sísifo que permitiriam a evolução em direção a uma felicidade profunda. A esse respeito, isso pode lembrar a vida dos yogis, que tentam ficar longe dos prazeres sensuais e materiais e que provam de uma profunda felicidade nessa vida austera, que pode parecer insípida para um observador externo. Podemos inferir que, ao final do mito, Sísifo se constitui em um tipo de yogi e, portanto, sua felicidade é semelhante a uma profunda felicidade associada à prática de yoga.

#### 3.3.5.4 *Encontrar a sua tarefa e a felicidade*

Conforme discutido no capítulo dois, Krishna informa repetidamente a Arjuna sobre a importância de encontrar sua tarefa, o que pode ser visto como um componente importante da felicidade de Sísifo. A esse respeito, pode-se pensar que a elevação do sujeito e a felicidade que surge como consequência, dependerão do reconhecimento de sua tarefa, como podemos ver na passagem a seguir: « Através das regulações das escrituras a pessoa deve compreender o que é dever e o que não é dever. Conhecendo tais regras e regulações, a pessoa deve agir para que possa elevar-se gradualmente.” (BG, Capítulo 16, Verso 24). Parece que, ao final das respectivas histórias, Arjuna e Sísifo reconheceram e aceitaram suas tarefas e isso certamente contribui para o apaziguamento e, do mesmo modo, para a sua felicidade. Nesse sentido, ao final do mito, Sísifo entende e aceita profundamente a sua tarefa e, então, uma espécie de felicidade é sentida. Sísifo parece aceitar que rolar sua pedra é sua tarefa e agora ele vive em paz com essa ideia; isso é consoante com as seguintes afirmações de Krishna: “ É melhor dedicar-se à própria ocupação, mesmo que a pessoa talvez a execute imperfeitamente, do que aceitar a ocupação de uma outra pessoa e executá-la perfeitamente. (BG, Capítulo 18, Verso 47).

#### 3.3.5.5 *Libertação e transe*

Um outro aspecto que pode nos esclarecer sobre a felicidade de Sísifo é o seu estado, que pode parecer um transe ao final do mito. Esse estado de transe pode ser explicado por sua prática austera de rolar a pedra, ao considerar essa atividade como uma forma de yoga. Essa ideia pode ser sustentada pela seguinte afirmação de Krishna: “O estágio de perfeição se denomina transe, ou samādhi, quando a mente de uma pessoa se restringe completamente das atividades mentais materiais através da prática da yoga.” (BG, Capítulo 6, Verso 20).

Podemos ver, aqui, uma cadeia de eventos nas quais o yoga permite uma libertação e essa libertação, por sua vez, permite um estado de transe. Trata-se de libertar-se da atração dos prazeres dos sentidos. Podemos encontrar essa ideia na

seguinte passagem: “Tal pessoa liberada não se atrai pelo prazer material dos sentidos nem pelos objetos externos, mas está sempre em transe, gozando o prazer interno. Desse modo a pessoa autorrealizada goza de felicidade ilimitada, pois se concentra no Supremo.” (BG, Capítulo 5, Verso 21). Essa passagem do BG pode, assim, recordar o estado de felicidade de Sísifo. Parece ter, neste momento, um nascimento de uma felicidade interior que pode ser difícil de entender à primeira vista. Somente Sísifo pode sentir essa felicidade, em sua dolorosa jornada em direção à libertação. Essa libertação e o estado de transe que o acompanha pertencem a ele. Isso parece ser crítico para alcançar um estado de felicidade e essa ideia é expressa por Krishna na seguinte passagem: “Antes de abandonar este presente corpo, se a pessoa é capaz de tolerar os impulsos dos sentidos materiais e controlar a força do desejo e da ira, ela é um yogi e é feliz neste mundo.” (BG, Capítulo 5, Verso 23). Essa parece ser a situação de Sísifo ao final do mito.

#### *3.3.5.6 Considerações finais relacionadas à felicidade*

Ressaltamos que um estado de paz de espírito é indispensável para a felicidade e que parece fazer parte da condição de Sísifo ao final do mito. No BG, Krishna enfatiza a importância crítica da paz no sentimento de felicidade; como ocorre, por exemplo, na seguinte passagem: “A pessoa que não está em consciência transcendental não pode ter nem a mente controlada nem a inteligência estável, sem o que não há possibilidade de paz. E como pode haver alguma felicidade sem paz?” (BG, Capítulo 2, Verso 66). Sentimos que Sísifo, como Arjuna, gradualmente faz as pazes com seu destino e isso torna possível uma forma de felicidade.

Finalmente, destacamos o fato de que o discurso do BG pode estar situado em três andares diferentes, como vimos no capítulo dois, e que a busca pela felicidade é diferente, dependendo do nível do indivíduo. No caso da felicidade de Sísifo, é uma busca que pode estar no primeiro nível ou, possivelmente, no segundo nível, mas definitivamente não pode estar no terceiro nível. Como mencionado anteriormente, o terceiro nível consiste em uma aceitação total e incondicional do Deus Supremo; e Sísifo rejeita claramente essa opção.

Para concluir, embora o discurso de Krishna no BG nos ilumine sobre o estado de felicidade de Sísifo, notamos que as noções de felicidade, por vezes, são muito diferentes nos dois textos. No caso do BG, a felicidade última passa por uma submissão a Deus, enquanto para Camus, a felicidade passa pela revolta. Pode-se pensar que Camus visualiza Sísifo feliz porque ele se rebela contra as leis divinas e assume a responsabilidade pelo seu ato. Essa ideia pode ser expressa na seguinte citação: " Sentir sua vida, sua revolta, sua liberdade, e o máximo possível, é viver, e o máximo possível."(CAMUS, 1989, p. 47). Pode-se pensar que, para Camus, é uma busca rebelde da felicidade, enquanto no BG é uma busca submissa, ou devocional, da felicidade. O BG sugere que devemos conduzir nossa vida e nossa morte de acordo com Krishna, enquanto a ideia de Camus é muito diferente a esse respeito, como podemos ver na seguinte citação: "A morte a todos, mas a cada um a sua morte"<sup>53</sup>. (CAMUS, 2006, p.46, tradução nossa).

## CONCLUSÃO

O objetivo desta dissertação foi realizar uma interpretação do *Mito de Sísifo* e do *Bhagavad-Gītā*, a partir de uma perspectiva dialógica. Antes de estabelecermos uma relação entre essas duas obras, elas tiveram que ser apresentadas e contextualizadas separadamente. Assim, o primeiro capítulo foi dedicado à discussão sobre a obra de Camus, filósofo e grande escritor francês do século XX. Para fazer isso, antes de apresentar o MS, fizemos uma apresentação geral do trabalho de Camus e da época na qual seu trabalho tomou certa notoriedade.

Destacamos que a Segunda Guerra Mundial poderia ter influenciado na presença de muitas questões trágicas no trabalho de Camus. Por exemplo, identificamos que o MS faz parte do ciclo do absurdo e que foi desenvolvido no contexto das mágoas humanas em relação à Segunda Guerra Mundial. Além disso, vimos que Camus usou várias disciplinas (literatura, teatro, textos jornalísticos) para

---

<sup>53</sup> "La mort pour tous, mais à chacun sa mort." (CAMUS, 2006, p.46).

desenvolver a sua obra. Também enfatizamos o fato de que o pensamento oriental parece ter um lugar importante no trabalho de Camus.

Embora as referências diretas ao pensamento oriental sejam bastante raras na obra de Camus, o ambiente em que sua obra está inscrita se aproxima, de muitas maneiras, ao pensamento oriental, principalmente por causa do uso das imagens na elaboração do pensamento. A esse respeito, é inegável que Camus foi inspirado pelas filosofias orientais a partir de referências diretas (por exemplo com a leitura do BG) ou de referências indiretas, a partir de sua extensa pesquisa sobre os textos de Plotino, Santo Agostinho e Nietzsche.

Posteriormente, fizemos uma apresentação mais detalhada do MS. Esta apresentação foi seguida por algumas considerações teóricas que podem ser relevantes para a análise e interpretação do MS. Dentre outras coisas, discutimos a visão de Camus sobre o absurdo e mostramos que esse elemento não era, para ele, uma conclusão, mas um ponto de partida. Também, fizemos uma distinção entre suicídio físico e suicídio filosófico. Além disso, usamos algumas reflexões de Fiorin (1989) para distinguir a parte predominantemente temática do livro (o ensaio filosófico que precede o Mito) e a parte predominantemente figurativa (o Mito em si). Finalmente, usamos o trabalho de Ricœur (1976) para salientar que o MS pode sugerir várias metáforas vivas que levam o leitor à reflexão.

O segundo capítulo foi dedicado à análise do BG. Inicialmente, contextualizamos o BG, apontando que ele faz parte de um emaranhado de textos hindus sagrados. Em seguida, apresentamos vários pontos importantes para o entendimento do BG e para a interpretação do MS. Para nos ajudar a entender o pensamento expresso no BG, fomos particularmente inspirados pela analogia do edifício de três andares apresentado por Theodor. Sua visão nos ajudou a entender os três níveis diferentes associados ao BG. Isso nos parece ser uma chave importante para a compreensão do BG, porque é realmente importante saber como situar o nível dos diferentes discursos de Krishna, uma vez que o vocabulário e os conceitos mudam, dependendo dos níveis sugeridos. Esses diferentes níveis representam diferentes concepções de mundo e, portanto, é compreensível que a linguagem e os conceitos diferentes estejam associados aos diferentes níveis.

Sobre o BG, notamos que este texto pode ser visto como uma filosofia de ação. O questionamento de Arjuna sobre se ele deve ou não lutar será seguido pelos ensinamentos de Krishna, que esclarecerão essa questão. A conclusão do ensino de Krishna é de que Arjuna deve realizar sua tarefa enquanto se desapega do resultado e oferece os frutos do trabalho a Krishna. A sabedoria suprema, de acordo com o BG, parece, portanto, ser a realização de sua tarefa dentro da estrutura de um serviço devocional. Essa conclusão, que pode parecer simples, é no entanto longa e habilmente preparada por Krishna. Ela passa por questões relativas à natureza humana, aos desejos, aos prazeres sensuais, à libertação e à felicidade. Também ressaltamos o fato de que o BG pode ter um lado dogmático, porque nesta visão, a libertação só pode passar por Krishna, pelo fato de ele ser apresentado como a solução definitiva e exclusiva. Finalmente, a noção de inteligência espiritual foi abordada e vimos que a inteligência em questão no BG, poderia ser diferente da noção de inteligência, como geralmente a entendemos no Ocidente.

No terceiro capítulo, propusemos uma hermenêutica dialógica entre o MS e o BG. Antes de prosseguir, apresentamos alguns conceitos-chave no trabalho de Ricœur que nos inspiraram na realização desta pesquisa. Também, identificamos algumas semelhanças e diferenças fundamentais entre as duas obras. Sobre esse assunto, embora esses dois textos pertençam a épocas e culturas diferentes, alguns paralelos interessantes podem ser traçados entre os dois. Quanto às semelhanças entre as duas obras, levantamos o fato de que os dois textos podem constituir uma metáfora viva sobre as inevitáveis dificuldades que um homem deve enfrentar durante o curso de sua vida. Além disso, esses trabalhos são polissêmicos e podem resultar em muitas interpretações coerentes. A este respeito, referindo-se ao pensamento de Ricœur, podemos dizer que estes textos oferecem horizontes férteis para o trabalho hermenêutico. Quanto às principais diferenças, notamos que o lugar de Deus é muito diferente nos dois casos. No caso do BG, o Deus Krishna é considerado o Ser Supremo absoluto a quem devemos nos submeter sem restrições. No MS, a noção de Deus também tem um lugar, mas é diferente, em relação ao que é apresentado no BG. Ao contrário de Arjuna que se submete completamente a Krishna, Sísifo confronta os deuses.



Posteriormente, dividimos o MS em diferentes partes, para permitir uma interpretação mais detalhada. A divisão que nos parecia mais apropriada era a seguinte: a subida, a descida, o absurdo, o desapego e a felicidade.

Quanto à subida, ela pode representar o peso do mundo material, o peso das tarefas difíceis que devemos, inevitavelmente, realizar, em determinados momentos de nossas vidas. A subida da pedra empurrada por Sísifo pode ser representada pela inevitável e iminente guerra fratricida à qual Arjuna se confronta. Cada um dos nossos dois heróis experimentará, inicialmente, conflitos internos significativos associados às suas subidas; e este será um ponto de partida que os levará a modificar as suas formas de pensar.

Quanto à descida, é um momento privilegiado para inspirar a reflexão, a qual permitirá que os heróis tomem consciência de sua situação e se desapeguem de suas ilusões. Essa descida é, portanto, associada aos momentos de calma necessários, que podem permitir que Sísifo tome consciência de sua situação e veja as coisas como elas são. Nesse contexto, o BG é útil para entender a conscientização, porque é uma noção onipresente nesse texto. Krishna compara a consciência com o sol, porque, como o sol, a clareza da consciência ilumina toda a nossa vida de uma maneira não seletiva. Assim, a consciência traz iluminação que toca todas as esferas de nossas vidas.

No que diz respeito ao absurdo, vimos que os dois heróis, à sua maneira, encontram o absurdo do estado em que se encontram. Por um lado, Sísifo percebe o absurdo de seu trabalho ao notar que, como resultado de seus grandes esforços, a pedra sempre rolará para o pé da montanha e que o seu trabalho será reiniciado. No caso de Arjuna, ele está em pânico e em desespero, porque inicialmente considera que o resultado da guerra só pode ser infeliz, não importa quem ganha. Parece que o BG pode nos esclarecer sobre a realização e a aceitação do absurdo, principalmente graças aos ensinamentos de Krishna em relação à natureza efêmera do mundo terrestre. Os ensinamentos de Krishna sobre aceitar o efêmero são, de muitas maneiras, semelhantes à visão de Camus de heróis absurdos. De fato, esses heróis absurdos são mestres em aceitar a natureza efêmera das coisas e isso não os impede de realizar suas tarefas à sua maneira.

O desapego foi a quarta parte discutida. O desapego é uma chave, às vezes considerada uma arma no BG, que levará os heróis absurdos a recuperar a calma e a continuar sua tarefa. Ao falar sobre a filosofia da ação, o desapego é um passo crítico, uma vez que permite desapegar-se do fruto das ações de suas atividades e, assim, executar a tarefa com toda a equanimidade necessária. Além disso, mencionamos que o desapego ajuda o indivíduo a concentrar esses esforços e sua energia no desempenho da tarefa e não no seu resultado. Também afirmamos, nesta seção, que a tarefa de Sísifo de rolar sua pedra, pode ser considerada de várias maneiras como uma forma de yoga. Entre outras coisas, como o yoga, a atividade de Sísifo pode ser vista como um treinamento rigoroso da mente e do corpo que pode ajudá-lo em seu processo de desapego e de libertação.

A questão da felicidade foi o nosso último ponto. Há uma grande diferença entre os dois textos sobre a felicidade: no MS, o confronto de Sísifo com os deuses faz parte de uma busca pela felicidade terrena, e não pela felicidade celestial, enquanto no BG, a noção de felicidade varia de acordo com o nível em que os ensinamentos são encontrados. Podemos dizer que a repetição da tarefa de Sísifo pode se tornar algo que o ajudará a alcançar sua felicidade, quando Sísifo perceber que é de fato sua tarefa, seu destino e que, assim, ele pode alcançar um estado de espírito calmo e que sua felicidade ou seu infortúnio não dependem mais do mundo material, ou, de maneira metafórica, da posição de sua rocha.

Essa pesquisa nos permitiu ver que o MS pode gerar ricas reflexões sobre muitos tópicos importantes que afetam a condição humana e que, embora o MS tenha sido escrito em um período excepcionalmente trágico da história humana, as possibilidades de reflexão que ele nos permite parecem atemporais. Além disso, embora o MS traga muitas questões importantes, ele não apresenta uma resposta definitiva. A esse respeito, como o próprio Camus reconhece, "uma obra absurda, ao contrário, não oferece resposta, eis aí toda a diferença." (CAMUS, 1989, p.80). Isto está de acordo com a visão de Ricœur de que a interpretação do significado de um texto nunca é absoluta e, portanto, o texto nunca oferece uma resposta definitiva.

Para concluir, a respeito da conexão entre o trabalho de Camus e as escrituras hindus, nossa pesquisa mostra que o diálogo entre a BG e o MS pode ser útil para

entender essas duas obras. Também, parece provável que exista um vínculo entre o BG e o trabalho de Camus, embora seja difícil identificá-lo com precisão. Nesse sentido, daremos a palavra final a Chandra (2008), pois foi seu livro *Albert Camus e l'Inde* que nos guiou inicialmente a essa pesquisa e assim, ao final de nosso trabalho, sua conclusão nos parece relevante e justificada: "O único caminho, tanto em Camus, como na filosofia indiana, é o caminho interior"<sup>54</sup>. (CHANDRA, 2008, p.53, tradução nossa).

---

<sup>54</sup> « La seule voie, chez Camus, comme dans la philosophie indienne, c'est la voie intérieure. » (CHANDRA, 2008, p.53).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEL, Olivier. **Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chauu.** Genève: Labor et Fides, 2012.

BAISHANSKI, Jacqueline. **L'orient dans la pensée du jeune Camus: L'étranger, Un Nouvel Évangile.** Vol. 56. Paris : Lettres Modernes Minard, 2002.

BARTHES, Roland. **Théorie du texte.** Paris : Encyclopedia Universalis, t. XV, 1968, pp. 1013-1017.

BOVE, Laurent. **Albert Camus, de la Transfiguration: Pour Une Expérimentation.** Paris: Publications de la Sorbonne, 2014.

BRUNEL, Pierre. BASTIAN, Aeneas. **Sisyphé : Figures & Mythes.** Monaco: Editions du Rocher, 2004.

CAMUS, Albert. **Carnets I, II, III:** Mai 1935 - décembre 1959. Paris: Folio, 2013.

\_\_\_\_\_. **Œuvres.** Paris: Gallimard, 2013.

\_\_\_\_\_. **Œuvres complètes T3-T4.** Paris: GALLIMARD, 2008.

\_\_\_\_\_. **Œuvres complètes T1 - T2 .** Paris: Gallimard, 2006.

\_\_\_\_\_. **Carnets, tome 2 :** Janvier 1942 - mars 1951. Paris: Gallimard, 1964.

CHANDRA, Sharad. **Albert Camus et l'Inde.** Paris: BALLAND, 2008.

FONSECA, Maria de Jesus Martins da. Introdução à hermenêutica de Paul Ricœur. **Revista Millenium – Journal of Education, Technologies and Health.** Viseu: Instituto Politécnico de Viseu, 2014. Disponível em : <<https://revistas.rcaap.pt/millenium/about>>. Acesso em: 2019-11-07.

DOSSE, François. **Paul Ricœur: le sens d'une vie 1913-2005.** Paris : Découverte, 2008.

DURAND, Gilbert. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire - 12e éd.** Paris : Dunod, 2016.

FIORIN, José Luiz. **Elementos de Análise do Discurso.** Edição: 1a. São Paulo: Contexto, 1989.

GREISCH, Jean. **Entendre d'une autre oreille**: les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique. Montrouge : Bayard, 2006.

HOMÈRE. **Odyssée**. Paris: GALLIMARD, 1999.

KING, Adele, ed. **Camus's L'Etranger**: Fifty Years On. 1st ed. London: Palgrave Macmillan, 1992.

KLOSTERMAIER, Klaus K. **A Survey of Hinduism**. 3rd ed. édition. Albany: State Univ of New York, 1994.

LAKOFF, George, and Mark JOHNSON. **Les métaphores dans la vie quotidienne**. Paris: Editions de Minuit, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie structurale**. Paris : Plon, 1958.

MALIK, Abd Al. **Camus, l'art de la révolte**. Paris: FAYARD, 2016.

PETRINI-POLI, Martine, and COULLET, Pauline. **Le Mythe de Sisyphe d'Albert Camus** (Fiche de lecture) Paris : lePetitLitteraire.fr, 2014.

PROUST, Marcel. **À la recherche du temps perdu**. Paris : Gallimard, 1954.

RICŒUR, Paul. **Teoria da Interpretação**: o Discurso e o Excesso de Significação. Edição: 1a. Lisboa: Edições 70, 2009.

RICOEUR, Paul. «Phénoménologie et Herméneutique» in: VÁRIOS, **Phénoménologie Heute, Grundlagen Und Methodenprobleme**, Freiburg-Muenchen, 1975, 31-75.

SAMAMA Guy, Albert Camus : un équilibre des contraires. **Revue Esprit**. DOI : 10.3917/espri.0801.0022. Paris: Belin, 2008. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-esprit-2008-1-page-22.htm>>. Acesso em: 2019-07-03

SILVESTRE, Ricardo Sousa, e Ithamar THEODOR. **Filosofia e Teologia da Bhagavad-Gîtã**. Hinduísmo e Vaishnavismo de Caitanya. Edição: 1a. Curitiba: Juruá, 2015.

SWAMI, A. C. Bhaktivedanta. **Bhagavad-Gita**. New edition édition. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 2001.

\_\_\_\_\_. **Bhagavad-Gita Como ele é**. Edição: 7. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 2017.

THEODOR, Ithamar. **Exploring the Bhagavad Gita**: Philosophy, Structure and Meaning. Farnham, Surrey, England ; Burlington, Burlington : Routledge, 2010.