

Comunhão entre o homem e a natureza: uma reflexão a partir de Albert Camus

*Communion between the man and the nature:
a reflection from Albert Camus*

Alessandro PIMENTA¹
Universidade Gama Filho

Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison

Albert Camus

Resumo

Este artigo procura apresentar o problema da união e da harmonia entre o homem e o mundo, segundo a perspectiva da primeira fase do pensamento de Camus, exposta em *Noces*. Na verdade, só é possível compreendermos o conceito camusiano de absurdo se considerarmos a possibilidade de uma união entre o sujeito e o mundo, constituindo, assim, a felicidade humana.

Palavras-chave: Homem, harmonia, existência, felicidade e subjetividade

Abstract

*This paper aim to present the problem of the union and of the harmony between the man and the world, according to perspective of the first phase of the thought of Camus, displayed in *Noces*. In the truth, it is only possible to understand the camusian concept of nonsense if to consider the possibility of an union between the citizen and the world, constituting, thus, the happiness of human being.*

Keywords: *Man, harmony, existence, happiness and subjectivity.*

1. Introdução

Conhecemos Albert Camus como o pensador do absurdo e da revolta, e entretanto, estes dois conceitos têm sua gênese na possível união do homem com o mundo. Esta temática não é exclusiva deste

pensador. Ao contrário, se há um tema constante na filosofia e na literatura moderna, é o problema da angústia do homem em face de seu destino (COHN, 1975, p.8). Há, em outros autores, uma preocupação semelhante. Sobre isto, Albérès nos aponta Malraux e Bermanos. Ele nos informa que encontra-

⁽¹⁾ Professor de Filosofia na Universidade Gama Filho/RJ. Bacharel e Mestre em Filosofia pela UFGO. Atualmente, cursa o Doutorado em Filosofia pela Universidade Gama Filho, onde desenvolve uma pesquisa sobre a moral cartesiana. Integrante do Grupo de Pesquisa *Albert Camus e o devir do corpo*, coordenado pelo Prof. Dr. Lourenço Leite/UFBA. Este grupo possui o apoio institucional da UFBA.

mos em Camus uma fraternidade cósmica do homem com o mundo, na obra de Malraux, um diálogo com a eternidade e em Bermanos, uma ligação quase carnal com Deus e Satã (ALBÉRÈS, 1953, p.14). A eternidade, Deus e Satã significam o desejo de unidade que o homem tem.

Esses temas acima mencionados estão presentes na literatura e na filosofia contemporâneas. Surge a questão: se Albert Camus é, ou não, filósofo, se sua obra é apenas literária, ou não. A resposta vai se inclinar para o que compreendemos ser a filosofia. Não há consenso nesta questão. Então, para evitar discussões intermináveis, é interessante percebermos o parecer de Camus a esse respeito. Não há, segundo ele, um gênero literário específico da filosofia e, ainda, o romance é um meio viável de exposição de idéias. Em sua crítica sobre *La nausée*, escrita em outubro de 1938, no *Alger républicain*, fica evidente que o romance é inseparável da reflexão sobre a condição humana, uma vez que “um romance não é apenas uma filosofia posta em imagens. E, dentro de um bom romance, toda a filosofia é passada nas imagens” (CAMUS, 1965a, p. 1447).

Nas primeiras obras de Camus, tanto em *L'envers et l'endroit* como em *Noces*, encontramos a procura da felicidade que se estabelece na harmonia do homem com o mundo. Notemos o reconhecimento do divino na natureza. Jean Onimus afirma, com razão, que, para Camus, o divino existe. Mas já é possível ver uma característica peculiar: o divino existe no mundo. Não há transcendência, imortalidade ou salvação (ONIMUS, 1965, p.45). Na mesma perspectiva, P-H. Simon revela que existe, em *Noces*, um panteísmo sensual (SIMON, s/d., p. 139-140).

A primeira obra publicada por Camus já contém, em germe, toda sua obra. O próprio autor o reconhece.

Cada artista guarda assim, no fundo de si, uma fonte única que alimenta durante sua vida o que ele é e o que diz. Quando a fonte seca, vê-se, pouco a pouco a obra

encarquilhar-se e rachar. São as terras ingratas da arte que a corrente invisível não irriga mais. Com o cabelo, ralo e seco, o artista, barba escassa, está maduro para o silêncio ou para os salões, o que vêm dar no mesmo. Para mim, eu sei que minha fonte está em *O Averso e o Direito*, dentro deste mundo de pobreza e de luz, onde eu vivi durante tanto tempo, e cuja lembrança me preserva, novamente, dois perigos contrários que ameaçam todo artista, o ressentimento e a satisfação (CAMUS, 1965b, p. 5-6).

Podemos dizer o mesmo em relação a *Noces*, visto que trata do mesmo assunto sob a mesma perspectiva, ou seja, a união do homem com o mundo. O título *Noces* já nos coloca no âmbito da união da qual Camus nos fala. É uma união amorosa. É a comunhão com a natureza que explica toda obra de Camus. Esta união íntima, segundo Cohn, possui o mesmo significado de conhecer no sentido bíblico do termo, que exprime a união amorosa (COHN, 1975, p. 13). Albert Camus nos diz que “este país...está entregue inteiramente aos olhos e o conhecemos desde o instante em que desfrutamos dele” (CAMUS, 1965d, p. 67). A tentativa de união é de capital importância na procura da felicidade; quando não conseguimos efetivar a união, desenvolve-se a infelicidade no homem.

Se eu fosse árvore entre as árvores, gato entre os animais, esta vida teria um sentido ou, antes, este problema não teria sentido, pois eu faria parte deste mundo. Eu seria este mundo ao qual eu me oponho agora com toda minha consciência e exigência de familiaridade (CAMUS, 1965c, p. 136. Grifo do autor).

Aos problemas do homem contemporâneo, Camus responde que a superação se encontra na familiaridade com o mundo. Esta familiaridade ou comunhão possui um papel essencial, ou seja, revelar ao homem sua verdadeira essência, que é perceber um outro aspecto, o averso e o direito. A grandeza da

condição humana reside em manter, na própria confrontação, a exoneração do desespero (CAMUS, 1965b, p.39).

Ressaltemos que, pela noção de união que Camus nos apresenta, neste período da redação de *L'envers et l'endroit e de Noces*, negligencia-se o lado negativo da realidade. Aqui percebemos uma tensão na relação do homem com o cosmos, mas ainda não podemos falar em absurdo, segundo as categorias desenvolvidas pelo pensador em *Le mythe de Sisyphe*. Nesse período, esquece-se toda a negatividade da natureza e permanece somente o amor pela vida, “uma paixão silenciosa para o que talvez me tinha escapado” (CAMUS, 1965b, p. 44)

Mostramos que a fonte do pensamento de Camus se estabelece na busca da comunhão com a natureza. Veremos, neste momento, como o autor entende esta experiência que se desenvolve em duas etapas. Inicialmente, encontramos um êxtase panteísta e, em seguida, como consequência da primeira etapa, a restituição do sentido do sagrado.

2. Êxtase panteísta

Espíndola nos diz que não podemos ver em *Noces* a expressão de um certo panteísmo. (ESPÍNDOLA, 1999, p. 25). No entanto, é justamente nesta obra que o panteísmo, em Camus, é evidente. Agora, mostraremos como se dá este panteísmo e como Camus o compreende. É necessário distinguirmos três modalidades de amor para uma melhor compreensão deste êxtase panteísta. Há, em primeiro lugar, o amor dos elementos entre si, a saber, do mar e do sol. Em segundo lugar, existe a comunhão amorosa do homem com a natureza. Enfim, os amantes simbolizam o coroamento deste amor, ou seja, a união dos corpos. Estes três aspectos de um mesmo amor, de uma mesma comunhão, salientam-se, à proporção que “abraçar um corpo de mulher, é também reter contra si esta alegria estranha que desce do céu em direção a terra” (CAMUS, 1965d, p. 58). É entre o céu e a terra, entre o mar e o sol que se expri-

me, primeiramente, o amor. Há uma cumplicidade entre os diversos elementos da natureza que se apresentam como personagens viventes. O elo de ligação entre esses diversos elementos é a luz. Para explicarmos a concordância entre os elementos da natureza, Camus utiliza uma linguagem poética que, certamente, não passaria pelo crivo de uma crítica racionalista. Assim, percebemos que a luz une o céu e a terra na presença do vento e do sol (COHN, 1975, p. 17).

O homem, na presença do espetáculo da natureza, pode tão somente harmonizar “sua respiração aos suspiros tumultuosos do mundo” (CAMUS, 1965d, p. 56). O ser humano procura, com base em suas percepções da natureza, saber se há um sentido no universo, ou não. Seguindo a perspectiva da união com a natureza, podemos dizer que o homem busca a verdade cósmica. Esta unidade necessária nos aponta para uma harmonia profunda que “se exprime aqui em termos de sol e de mar” (CAMUS, 1965d, p. 75). Lembremo-nos que esta união é tanto carnal (CHABOT, 2002, p. 31) quanto religiosa (COHN, 1975, p. 18). Salientamos mais um aspecto do que o outro, seria deturpamos a proposta de Camus. Os dois aspectos não são contraditórios, como à primeira vista poderíamos pensar. Antes, eles se completam, já que encontramos a religiosidade nos elementos físicos da natureza. Enfim, Camus diviniza os elementos da natureza.

3. O sentido do sagrado

O sagrado e a religiosidade sempre foram objetos da preocupação de Camus. Em uma resposta a Jean-Caude Brisville, ele o afirmou explicitamente: “Eu tenho o sentido do sagrado e eu não creio na vida futura. É tudo” (BRISVILLE, 1962, p. 271). Já podemos nos perguntar se é possível definirmos o sagrado para Camus. A resposta é positiva. Claude Vigée nos apresenta o sagrado, como sendo, para Camus, a “relação redentora imediata entre a consciência e a substância do mundo, posta dentro de sua totalidade divina” (VIGÉE, 1960, p. 254). Vigée nos mostra que há dois modos de

entendermos o sagrado na perspectiva camusiana. Encontramos um sagrado positivo, equilibrado, e um sagrado negativo, mais inquietante, que consiste numa exposição desenfreada das vontades. O sagrado é, então, o sentido do universo, ou seja, nas das núpcias com o mundo que ele reside. São os elementos naturais que no-lo revelam. É possível, pelo menos, distinguirmos dois estágios na noção camusiana de sagrado. Primeiro, uma união física com o mundo e, em seguida, há um êxtase panteísta. Aqui já encontramos uma idéia de limite que mais tarde será de capital importância para a constituição do conceito de revolta. O homem deve aprender a encontrar o limite ou a medida na sua busca da efetivação do sagrado. Vigée nos chama a atenção para o fato de que a história de Meursault², em *L'étranger*, constitui um limite, com base no qual é conveniente procurar uma possibilidade que não seja a do excesso. O desfecho da narrativa é uma advertência aos homens que, ao perderem a noção de limite e de medida, apegam-se ao aspecto negativo do sagrado (VIGÉE, 1960, p. 263).

Rieux e Tarrou³ têm uma experiência do sagrado, todavia esta experiência é insuficiente. Eles procuram fazer a humanidade participar deste evento; à proporção que salvavam as pessoas da peste “o mal os esquecia e seria necessário, novamente, recomeçar” (CAMUS, 1962, p. 1427). Neste ponto, percebemos a ampliação da busca da união harmônica com o mundo, não mais é uma busca de satisfação solitária, é, antes, uma satisfação solidária.

A matéria é sagrada, mas esta experiência sacral implica um certo perigo. À primeira vista, pode pa-

recer que existam, em Camus, resquícios da religiosidade cristã, ou seja, a crença numa realidade supraterrana, mas é justamente o contrário que o pensador tenta mostrar. A realidade do sagrado começa e termina na experiência carnal e material e, ao fazer a inversão da frase bíblica, ele diz: “a vida é curta e é um pecado perder tempo... todo o meu reino é deste mundo” (CAMUS, 1965b, p. 48-49). A linguagem que Albert Camus utiliza está permeada de termos já consagrados pelo cristianismo, mas não se pode jamais cristianizar seu pensamento.

Toda esta apologia à natureza nos coloca o problema da verdade, à medida que nos perguntamos se a sensibilidade pode nos revelar as verdades do mundo, a fim de que a união do homem com o cosmos tenha não somente o caráter sentimental, mas também um mínimo de solidez epistemológica.

4. Verdade e experiência

Camus, preocupado em descrever uma experiência, procura recuperar o mundo exterior, no entanto não é certo que ele o faz à maneira de Descartes, quer dizer, com base em uma subjetividade voltada para si. A Albert Camus, ao contrário, o mundo aparece sólido, resistente e pleno. Por isso, o contato empírico fornece ao eu toda sua realidade. E, entre os sentidos, o tato possui primazia. Hermet salienta que “o tocar fornece maior impressão do real e se sobrepõe aos outros sentidos” (HERMET, 1976, 13).

Não é sem razão que Albert Camus, ao fazer uma descrição de Tipasa⁴, realiza-a valendo-se de

⁽²⁾ Meursault é o protagonista e o narrador do romance *O estrangeiro* (1942). É um modesto empregado num escritório em Argel. Dizemos que ele é a personificação do absurdo, na medida que não se identifica com as regras da sociedade, é indiferente a elas: não se lembra a idade da mãe, não chora no enterro dela, chega a dormir durante as cerimônias fúnebres. Aceita se casar com Marie sem amá-la, mas também sem interesse. Em uma briga na praia, assassina um árabe e, evoca a desculpa do sol. Essas características se resumem em uma, a saber, a indiferença aos valores da sociedade. É levado ao tribunal por matar o árabe, mas as discussões em seu julgamento são direcionadas a sua indiferença no enterro da mãe. É em virtude disso que Meursault é condenado à morte.

⁽³⁾ Rieux, personagem e narrador do romance *A peste*. É um médico de origem humilde. Luta contra a peste, tentando salvar os homens, sem se preocupar consigo mesmo. Tem consciência da absurdidade da existência, por isso sua atitude, fiel à revolta, é lutar contra o mal. É o símbolo do homem revoltado. Tarrou é também personagem de *A peste*. É filho de um advogado importante. Acreditava na justiça legal, até o dia em que foi assistir a um julgamento em que seu pai participava e ficou convencido de que a intenção não era buscar a justiça, mas simplesmente a condenação do réu. Deixou a casa paterna, com a intenção de lutar por justiça. É um colaborador de Rieux, ajudando-o na criação de novas unidades sanitárias, a fim de combater a peste.

⁽⁴⁾ Tipasa é situada a 70 quilômetros a oeste de Argel, encantou a juventude de Camus que para aí se dirigiu freqüentemente entre 1935 e 1936. É em Tipasa que Meursault, o herói de *La mort heureuse*, vem gozar a alegria de uma morte consciente.

impressões sensoriais: o calor e os odores fortes e penetrantes. Este universo sentido, por todo o seu corpo e em todas suas partes, não é colocado em dúvida. Não é possível identificarmos traços da tradição cartesiana, nem mesmo uma referência indireta a Descartes.

Em Tipasa, eu vejo equivale a eu creio, e eu não me obstino a negar o que minha mão pode tocar e meus lábios acariciar... Basta-me viver de todo meu corpo e testemunhar de todo meu coração (CAMUS, 1965d, p. 59).

Percebemos que não são separados o ver e o tocar, não é necessária a complexidade da demarcação cartesiana para concluir a realidade do mundo. A percepção que o homem tem da natureza é de suma importância, visto que a certeza vem pelo toque, ou melhor, pela percepção sensorial. Não se coloca a natureza como fonte de enganos. Ainda, não há nenhuma certeza fora do sensível e do carnal. Nesse sentido, encontramos um vínculo necessário entre a consciência e os corpos com os quais temos contato, mais precisamente, é correto evidenciarmos uma consciência carnal ou uma "carne consciente" (CAMUS, 1965d, p. 82). Esta expressão está em consonância com a crítica que Albert Camus faz ao materialismo que perde seus princípios. A característica desse materialismo seria a abstração demasiada e a negação de sua origem, a saber, a sensibilidade que, nela mesma, é capaz de responder às solicitações da aspiração por unidade. Na verdade, podemos dizer juntamente com Clémence⁵ que fomos feitos para a corporeidade. As certezas mais importantes são as mais imediatas.

Notemos que, junto à sensibilidade, nos moldes camusianos, encontramos a temporalidade como fator contribuinte na percepção. A percepção é sempre presente. O homem se encontra aprisionado na dupla verdade do corpo e do instante (CAMUS, 1965d, p.59). É possível apontarmos dois traços

que identificam a busca da verdade. Em seus primeiros textos, Albert Camus diz que a verdade só pode ser o resultado das percepções sensíveis e estas se inserem na temporalidade pela evidência do presente (CAMUS, 1965d, p.85). O passado e o futuro são fontes de riscos, caso levem a um materialismo que parte da busca de certezas sensíveis, mas que, em seu resultado, chegam a abstrações que em nada corroboram as primeiras motivações.

Se em textos posteriores, como *Le mythe de Sisyphe* ou *L'exil et le royaume*, acentuam-se os fatores que evidenciam a separação do homem em relação ao mundo, neste momento, é clara a apologia que se faz a respeito da união (HERMET, 1976, p. 16), tanto no âmbito da experiência existencial, como na busca da apreensão das evidências do mundo, fornecidas pela sensibilidade. Encontramos na união três elementos: homem, mundo e consciência. A falta de algum desses elementos inviabiliza a união. Diante disso, Camus tem consciência da morte como realidade inevitável e presente. Hermet nos mostra que a morte, em Albert Camus, significa a redução da realidade humana ao estado de cadáver, ou seja, de ser transformado em coisa e de se encontrar impossibilitado de sentir o mundo. Se há uma lição a tirarmos desta realidade, não é o desvio das impressões do mundo, ao contrário, é preciso considerar a vida presente como única pátria e única certeza. Diante disso, como entendermos o termo esperança? Qual a atitude do homem em face da finitude da existência?

5. Atitude em frente da morte: otimismo fundamental

O otimismo camusiano e sua motivação têm sua gênese na crença da bondade do mundo e esta produz a exaltação diante da intimidade do ser humano com o mundo (CHABOT, 2002, p. 44-45). Notemos que esta imagem de harmonia com o cosmos não se refere ao ambiente europeu, mas, ao

⁽⁵⁾ É o protagonista de *A Queda*. É um brilhante advogado que, desiludido com sua vida, assume a atitude de juiz-penitente, porque ele julga a si mesmo e vive num constante exílio e numa atitude pessimista sobre a sociedade.

norte da África que, segundo Camus, é uma forma de paraíso terrestre (CHABOT, 2002, p. 42). Acrescentemos que a harmonia entre os elementos da natureza é uma causa de otimismo, em contrapartida, à sua rápida mutabilidade e à sua eliminação causada pelo mundo moderno. É precisamente este ponto que opõe Camus aos escritores de sua geração. De um lado, encontramos o otimismo de Camus e, de outro, o pessimismo de sua geração.

O limite e a medida são as condições do otimismo camusiano e a justificação do otimismo se mostra no cuidado com a natureza. Se a filosofia contemporânea manifesta uma tendência à angústia, isto se dá por se opor ao espírito grego:

Os valores para os gregos eram preexistentes a toda ação, pois eles marcavam precisamente os limites. A filosofia moderna coloca os valores no fim da ação. Eles não são, e nós os conheceremos inteiramente no acabamento da história. Com eles, o limite desaparece (CAMUS, 1965e, p. 855).

Camus critica o existencialismo, especialmente a vertente sartreana. Por muitas vezes, incluíram-no entre os existencialistas, mas nunca o foi, na verdade. Podemos dizer que Camus é antiexistencialista, porque afirma justamente o contrário do ponto central do existencialismo que é a negação de qualquer valor *a priori* (SARTRE, 1973, p. 15), uma vez que essa postura acaba por divinizar a história. Em uma entrevista, em 15 de novembro de 1945, fica explícita sua recusa ao existencialismo:

Não, eu não sou existencialista. Sartre e eu nos espantamos sempre em ver nossos dois nomes associados. Pensamos mesmo em publicar um dia um pequeno anúncio, no qual os abaixo-assinados afirmam não terem nada em comum (CAMUS, 1965f, p. 1424).

Se não há uma idéia de limites e valores preexistentes, então, não é possível justificarmos uma atitude de revolta diante de um ato. Responder à

questão de como fundar valores universais que não sejam alheios à história é uma dificuldade não resolvida por Sartre (SARTRE, 1973, p. 22).

Impõe-nos perguntar, neste momento, como se entende a esperança, diante de um desejo permanente de unidade e a certeza da morte. Esta realidade da morte, lembra-nos Jaques Chabot, evoca ao pensamento camusiano um gosto ainda maior de viver, uma vez que não há outra possibilidade de existência, não há transcendência, nem vida eterna (CHABOT, 2002, 52). A esperança não pode afastar o homem de sua condição, ainda que haja um certo desejo de unidade eterna. Esperar uma outra vida “é um pecado contra a vida” (CAMUS, 1965d, p. 76). É conveniente entendermos a que Albert Camus quer se referir com o termo esperança. Este equivale à resignação; esperar é resignar-se diante da beleza do mundo. A esperança arranca do homem a vida presente. Sua atenção e seu interesse se voltam para uma vida futura. Se ela consiste, com efeito, em voltar-se para o que não é e a consolar os homens por intermédio de sonhos para um além da morte, como, então, se interessar pelas realidades cotidianas? Não há uma via média. Ou o homem assume sua condição finita e carnal, ou toma partido da esperança e justifica sua resignação.

Segundo Albert Camus, o homem da esperança, em lugar de viver sua realidade concreta, seu contato com o mundo, volta sua existência a um mundo fictício que o afasta de sua condição (CAMUS, 1965c, p. 169). A possibilidade de um além faz o homem da esperança justificar seu abandono do gosto de viver, pois ele julga esta realidade presente menos importante do que a almejada. Esperar uma outra vida constitui uma ilusão. Camus nega qualquer forma de transcendência e de divindade e diz-nos que “o homem é seu próprio fim. E somente ele é seu fim. Se ele quer ser alguma coisa, é nesta vida” (CAMUS, 1965c, p. 166).

Em sua crítica à esperança, Camus ataca não somente o princípio geral das religiões, mas, de maneira bem especial, o cristianismo. A relação entre o cristianismo e a cultura grega foi, desde sua juventude

de, objeto de suas inquietações existenciais e acadêmicas. Salientemos que seu estudo para aquisição do diploma de estudos superiores é intitulado *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*. Os problemas relacionados à religião perpassam toda sua obra.

Diante da condição do homem, possibilidade de união com o mundo, realidade da bondade do mundo, inexistência de uma vida futura e de deuses que possam interferir ou justificar as atitudes dos homens, é preciso resgatarmos esta unidade original que se perdeu. Toda esta busca de unidade limita-se à realidade sensível. O homem deve se orgulhar de ter a consciência de que seu “reino é deste mundo” (CAMUS, 1965b, p. 49) Portanto, devemos buscar aqui toda felicidade e satisfação.

6. A Felicidade

Se é certo que a palavra felicidade ressoa em toda a obra de Camus, devemos nos perguntar se este termo, nas várias vezes em que aparece, possui o mesmo sentido. Nguyen-Van-Huy nos chama a atenção para o fato de que encontramos diferentes formas de entender o termo felicidade no âmbito da obra camusiana. Em *Le Malentendu* como em *La peste*, os personagens perseguem felicidades. É importante notarmos que a felicidade de Jean não é a de Maria, sua mulher. A felicidade de Tarrou não é a de Rieux ou de Rambert. A felicidade de Kaliyev difere da de Dora⁶. Ainda, o autor utiliza-se de expressões diversas a fim de designar a felicidade. Encontramos, por exemplo, os termos “felicidade”, “livres felicidades”, ou mesmo “felicidades fáceis” (NGUYEN-VAN-HUY, 1968, p. 7).

Constatamos que se estas felicidades mencionadas são, por um lado, diferentes e, por outro lado, possuem uma certa unidade. Por isso Nguyen-Van-Huy afirma que estes termos são “inseparáveis um do

outro” (NGUYEN-VAN-HUY, 1968, p. 7). Cabe-nos, então, definir em que período do pensamento de Camus vamos nos deter neste momento, visto que o termo felicidade oscila entre a diferença e a coesão. Neste artigo, limitar-nos-emos a uma compreensão do termo em *Noces*, que tem sido objeto de nosso estudo até aqui. Em outra ocasião, veremos a evolução do conceito.

Quando nos referimos à natureza, na primeira fase do pensamento de Camus, a qual *Noces* pertence, não podemos perder de vista a noção de integração do homem com o cosmos. Longe desta integração ser alguma forma de libertinagem, ela é simplesmente natural, posto que a libertinagem é uma artificialidade ou uma sofisticação do desejo original (CHABOT, 2002, p. 44). Percebemos, então, por um lado, a influência da filosofia grega, segundo a qual “os mesmos princípios que explicam a constituição da natureza, explicam, também, a natureza humana” (CAMERINO, 1999, p. 114), mais precisamente a filosofia pré-socrática, como é o caso, por exemplo, de Empédocles para quem a noção de harmonia do homem com a natureza se efetiva pelo conceito de amizade (CHABOT, 2002, p. 46) e, por outro lado, percebemos a influência de Nietzsche que também procurou dialogar com o pensamento grego.

O mundo se apresenta como uma promessa de felicidade. Ainda que a Europa tenha sofrido um processo de degeneração, é possível identificarmos o que Camus pretende designar com a palavra mundo, na medida em que proporciona a felicidade: o mundo é Tipasa. Importa-nos registrar que todo o sentido de nossa existência se encontra no mundo, sensível e material.

Pobres são os que têm necessidades de mitos... Eu amo esta vida com abandono e quero falar dela com liberdade: ela me dá o orgulho de minha condição de ho-

⁶ Personagens da peça *Os justos*. Kaliyev, Dora e Stepan são os personagens principais. Kaliyev busca uma via média entre a revolução e a justiça. Na verdade, ele tem consciência de como a revolução pode ser sangrenta. Por isso, ele procura dar à revolução um caráter fraternal. Dora tem a mesma postura de Kaliyev, enquanto Stepan é o homem que, pela revolução, faz tudo: terrorismo e assassinato.

mem... Em *Tipasa*, eu vejo equivale a eu creio e eu não me obstino a negar o que minha mão pode tocar e meus lábios acariciar (CAMUS, 1965d, p. 57-69).

Ainda que Camus não utilize a expressão ser-no-mundo, ela se adequa bem a seu pensamento, mas seu ser-no-mundo deve ser entendido como nascer-no-mundo. O homem e o mundo possuem a mesma substância, por isso é possível e querida a união. Também, não encontramos a expressão ser-para-a-morte, no entanto, é correto dizer que há um viver-contra-a-morte (CHABOT, 2002, p. 34-35). O mundo é, então, a dimensão do ser humano; sua autenticidade está na relação homem-mundo.

O acordo significa a união no amor. A felicidade camusiana é um estado no qual o sujeito-amante está unido ao objeto-amado. Esta terminologia da união, para exprimir a felicidade, é constante no autor. O desejo de felicidade se confunde com o desejo de unidade. As noções de felicidade e de infelicidade se confundem com a coesão e com a separação, com o acordo e com o desacordo. Vemos, assim, que as diferenças entre felicidades vêm da diferença dos objetos amados e, teoricamente, podemos dizer que haverá tantas felicidades quantos forem os objetos dignos de amor.

No corpo da obra camusiana, é possível sistematizarmos a felicidade em três categorias. Primeiro, a felicidade sensível que consiste na união com o mundo. Em segundo lugar, a felicidade humanista que se estabelece na união do eu com o outro. Por fim, a felicidade metafísica, que é a harmonia do homem com os valores (NGUYEN-VAN-HUY, 1968, p. 10). É importante salientar que as três dimensões de felicidade possuem um eixo comum que é a possível união do homem com o cosmos. Buscamos esta união em seu aspecto físico, humanista e metafísico.

Diante destas considerações, é possível elucidarmos o conceito de felicidade que se apresenta em *Noces* como o acordo entre um ser e o mundo que o cerca. Encontramos a felicidade física, sobretudo nesta obra.

A felicidade, entendida no âmbito da união, encontra sua efetivação nos prazeres dos sentidos. É desta união que nasce a felicidade. Se homem e mundo podem construir um contato íntimo, então, há compatibilidade entre os elementos componentes do mundo e da realidade humana (CAMUS, 1965d, p. 75).

Em *Tipasa*, Camus, numa linguagem poética, apresenta o sol como o ponto de demarcação da experiência humana. Sua linguagem é a dos sentidos e da carne. Isso exprime uma religiosidade suave que consagra o culto dos prazeres sensíveis e dos corpos. Na verdade, a sensibilidade é o elo de ligação do homem com a realidade que o cerca. A ligação é física, ou não é ligação. O fascínio da sensibilidade indica também seu caráter místico, como Mathias nos mostra:

Núpcias é o testemunho da felicidade descoberta e conquistada através da saciedade física, na comunhão e na euforia... O Mediterrâneo é, ao mesmo tempo, uma lição de desprendimento e uma paixão de que *Núpcias* representa o mais alto expoente. Essa espécie de relação cósmica ou de volúpia panteísta, enche aliás, outras páginas de livros de Camus da mesma inconfundível radiação (MATHIAS, 1975, p. 28).

Tudo evidencia a carne, por isso encontramos descrições detalhadas, tanto das características físicas de *Tipasa*, quanto das percepções do sujeito (CAMUS, 1965d, p. 55-57). É o triunfo da carne que se expressa no ardor do sol, nos prazeres dos banhos de mar, ou mesmo, na doçura dos beijos (CAMUS, 1965d, p. 59-60).

Camus nos propõe uma dimensão em que não existe Deus, não existe imortalidade da alma, nem esperança, segundo os moldes que já expusemos. O amor só pode acontecer nas dimensões da sensibilidade, acima da terra e abaixo do sol. A felicidade não se encontra nos moldes da complexidade, ao contrário, estabelece-se nos prazeres simples, espon-

tâneos e inocentes. Tudo está no nível do homem e do mundo, no nível da bondade dos corpos e do esplendor da natureza (HERMET, 1976, p.26). Temos a impressão de estar na presença de um verdadeiro deleite sensível e sensual sob o céu da África, numa riqueza de uma natureza pródiga.

Mar, campo, silêncio, perfumes desta terra, eu me enchia de uma vida adorável e eu mordia o fruto já dourado do mundo... não, não era eu quem contava, nem o mundo, mas somente o acordo e o silêncio que faziam nascer em mim o amor...nascido do Sol e do mar (CAMUS, 1965d, p. 60).

A felicidade possível é a felicidade sensível numa identificação corporal com a natureza. Realizamos sua busca nos moldes da sensibilidade e, não, no âmago da abstração da inteligência. A função da inteligência, segundo Espíndola, é clarificar os dados da sensibilidade (ESPÍNDOLA, 1998, p. 26). Ela perde sua razão de ser, caso não nos proporcione maior consciência das nossas impressões sensoriais e nos coloque em construções abstratas, as quais inviabilizam a felicidade.

Se quisermos entender a busca da felicidade sensível, a negação de idéias religiosas, mais precisamente de cunho cristão, como transcendência, imortalidade da alma, pecado, redenção etc., temos que nos colocar no mesmo patamar em que se encontra Camus. Seu ponto de referência são regiões mediterrâneas como Barreto mostrou muito bem.

A busca da felicidade foi marcada por suas origens mediterrâneas. Camus foi antes de tudo, e esta característica perdurou em toda sua obra, um homem do sol, reagindo contra as nebulosas construções intelectuais que tentavam explicar o mundo... Começou a escrever para atestar uma atitude diante da vida, característica dos países mediterrâneos (BARRETO, s/d., p. 27-28).

Tipasa é uma lição de amor. Roger Quilliot acrescenta algumas características da região mediterrânea, tal como aparece em *Noces*. Ele nos explica que seu povo é "sem horizonte, inteiramente dedicado à carne, terrivelmente dotado, também, para a felicidade e para a volúpia. Dizemos, freqüentemente, que o africano não conhece o tempo." (QUILLIOT, 1956, p.50-51). Logo, a harmonia dos corpos é a medida da juventude inserida no esplendor da natureza.

Confirmamos o sensualismo mediterrâneo de Camus em Tipasa, na qual encontramos um frenesi de viver. O importante, neste momento, é o prazer sensível que nos possibilita a felicidade. Enfim, "não há vergonha de ser feliz" (CAMUS, 1965d, p. 58-59), porque o ideal de felicidade se encontra no "feliz cansaço de um dia se casar com o mundo" (CAMUS, 1965d, p. 58). O cansaço é positivo, uma vez que evidencia a relação amorosa do homem com a natureza, que é condição de possibilidade da única forma de felicidade, que é a felicidade conquistada no âmbito da sensibilidade.

Enfim, a temática da felicidade apresenta uma problemática que lhe é inerente: o entrave da união e separação. Esse problema é fundamental. Ao perguntarmos se a felicidade é possível, estamos questionando se é possível a união com a natureza. Se a obra se camusiana centra sobre a busca da felicidade, deve considerar, inevitavelmente, o problema da união-separação.

Referências Bibliográficas

- ALBÉRÈS, René-Marill. *Les hommes traqués*. Paris: La Nouvelle, 1953.
- BARRETO, Vicente. *Camus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, s/d.
- BRISVILLE, Jean-Caude. *Albert Camus*. Trad. de Rui Guedes da Silva. Lisboa: Editorial Presença, 1962.
- CAMERINO, Luciano. *Albert Camus: pensador trágico. Ética e filosofia política*. Vol. 4, n° 1, jan/jun. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 1999.

_____. *O conceito de absurdo no pensamento de Albert Camus* (Dissertação de Mestrado). Juiz de Fora: UFJF, 1987.

CAMUS, Albert. *Actuelles I*. Paris: Gallimard, 1965a.

_____. *L'envers et l'endroit*. Paris: Gallimard, 1965b.

_____. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1965c.

_____. *Noces*. Paris: Gallimard, 1965d.

_____. *L'été*. Paris: Gallimard, 1965e.

_____. *Textes complémentaires*. Paris: Gallimard, 1965f.

_____. *La peste*. Paris: Gallimard, 1962.

CHABOT, Jacques. *Albert Camus*. Avignon: Édisud, 2002.

COHN, Lionel. *La nature et l'homme dans l'oeuvre d'Albert Camus et dans la pensée de Teilhard de Chardin*. Lousanne: L'Age d'Homme, 1975.

_____. La signification d'autrui chez Camus et Kafka. *La revue des lettres modernes*. Série Albert Camus. Paris: Minard, 1979.

ESPÍNDOLA, Maria. *Albert Camus: para uma ética da solidariedade*. Londrina: Uel, 1998.

GUIMARÃES, Carlos. *As dimensões do homem: mundo, absurdo e revolta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

HERMET, Joseph. *Albert Camus et le christianisme*. Paris: Beauchesne, 1976.

MATHIAS, Marcelo. *A felicidade em Albert Camus*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

NGUYEN-VAN-HUY, Pierre. *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*. Neuchatel: Baconnière, 1968.

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

QUILLIOT, Roger. *La mer e les prisons: essai sur Albert Camus*. Paris: Gallimard, 1956.

_____. Albert Camus et le théâtre. In: CAMUS, Albert. *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. Présentation de L'homme révolté. In: CAMUS, Albert. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. Présentation de L'exil et le royaume. In: CAMUS, Albert. *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SIMON, Pierre-Henri. *O homem em processo: Malraux, Sartre, Camus e Saint-Exupéry*. Trad. de Mário Sepúlveda. Lisboa: Portugalia, s/d.