

UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA EM ALBERT CAMUS

AN AESTHETICS OF EXISTENCE IN ALBERT CAMUS

Lorena de Paula Balbino¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo traçar relações entre os conceitos de Estética da existência e o de absurdo de Albert Camus. Nosso propósito é expor de que modo a ética indicada por Camus em *O mito de Sísifo* pode ser compreendida como uma ética de estilização da vida. O absurdo constatado pelo homem aponta para a possibilidade de criar modalidades de existência em que uma subjetividade toma para si uma ética fundada no absurdo. A subjetividade só pode criar esteticamente a existência a partir do que é dado no real, ou seja, a partir do absurdo.

Palavras-chave: Absurdo. Ética. Estética da existência.

Abstract: This article aims to delineate relations between the Albert Camus's concepts of aesthetics of existence and the absurd. Our purpose is exposed what way the ethics indicated by Camus in *The myth of Sisyphus* could be understood as an ethical stylization of life. The absurd observed by the man pointed to the possibility of create modalities of existence in which subjectivity takes it upon himself an ethics founded on the absurd. The subjectivity can only create aesthetically the existence from what is given in the real, in the other words, from the absurd.

Keywords: Absurd. Ethics. Aesthetics of existence.

No curso *A hermenêutica do sujeito* Foucault sugere uma possível reatualização de uma ética e uma estética do eu no século XIX. Nesse sentido, filosofias como a de Nietzsche, Schopenhauer, Baudelaire e o dandismo teriam pensado de que modo, e sob quais condições, seriam possíveis uma ética e uma estética do eu. Contudo, nos dias atuais esse esforço parece ter estancado em uma impossibilidade de conferir a essa ética qualquer conteúdo. Segundo Foucault:

é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. (FOUCAULT, 2011, p.225)

A filosofia de Albert Camus percebe a condição humana de forma trágica. O filósofo franco-argelino compreende o homem como lançado em um mundo que lhe é estranho e hostil. O cenário ao qual habita está dado ao homem em toda sua absurdidade: ao requerer sentido ao mundo o homem defronta-se com o nada. Diante de tal falta de sentido, e recusando a morte como fuga, deve-se admitir a existência humana em seus termos. Há, nesse

¹ Doutoranda em filosofia pela Universidade de São Carlos. E-mail: lorenapbalbino@gmail.com

seguimento, uma abertura ética em Camus: sem um sentido prévio, é o homem quem deve conceder significação a própria vida.

O método de Camus não procura negar as certezas que tem, e sim preservá-las, se o absurdo constatado é a própria realidade, evadir-se dessa condição é evadir-se da própria realidade. Mesmo que essa realidade se mostre hostil ao homem, ela deve ser preservada pois é a única verdade possível que poderá orientar a reflexão ética. Assim, a consciência da realidade absurda deve ser mantida, segundo o “método da obstinação”, por meio “de uma consciência perpétua, sempre renovada, sempre tensa”². O que Camus chama por consciência aqui não é elemento fundante da subjetividade; seu sentido é o de reflexão: “ela não é fundadora do sujeito mas, antes, é responsável por atualizar no homem o conhecimento de sua condição”³.

Após a constatação do absurdo, as evidências a que chega e a necessidade de sua preservação, o pensamento de Camus supera suas conclusões ao afirmar a vida em sua falta de sentido. Dessa forma, Camus transforma “em regra de vida o que era convite à morte”⁴. Camus oferece, com a postura do homem absurdo, uma possibilidade de subjetivação, de construção de si, empreendida para além de valores transcendentais. Essa tarefa ética é apontada por Emanuel Germano Nunes, para quem a filosofia de Camus está ligada ao exercício da pedagogia e da medicina:

Em Camus, o objetivo da filosofia está entre a pedagogia e a medicina: a virtude da filosofia é *clínica*. Camus conscientemente resgata um ideário pré-socrático ao realinhar os ideais da filosofia e da medicina: em *O Mito de Sísifo* tratar-se-á de um esforço de diagnosticar o *mal-estar* da condição humana – e de elencar atitudes face à absurdidade. (NUNES, 2007, p. 150-151)

O que há na filosofia de Camus e nas consequências de seu raciocínio absurdo é um zelo para com a vida sensível do homem, em que o filósofo procura alternativas aos obstáculos enfrentados por toda a existência. Ao longo desse raciocínio, Camus parece esforçar-se em nos apresentar uma ética fundada no absurdo e aperfeiçoada na disciplina da revolta. Essa ética parece-nos apresentar-se em alternativas de subjetivação com estreitas relações entre vida e arte.

Nessa perspectiva, há ainda outra atitude ética apresentada por Camus que gostaríamos de, nesse primeiro momento, fazer referência. Ainda no início de *O mito de Sísifo*, há um

² CAMUS, 2010, p. 64.

³ SILVA, 2009, p. 55.

⁴ CAMUS, 2010, p. 75.

trecho que representa um ponto de inflexão na obra e que parece até agora ter tido pouca importância nos estudos a respeito do pensamento de Camus. O trecho corresponde ao seguinte: “O simples ‘cuidado’ está na origem de tudo”⁵. Roger Quilliot, especialista na obra de Camus e editor da coleção *La Pléiade* do filósofo, chamou a atenção, nas notas que elabora sobre *O mito de Sísifo*, para o fato de Camus parecer hesitar em relação à redação do termo “*souci*”, parecendo apontar até por uma proximidade com o termo heideggeriano, mas que, ao final do texto, o autor decidiu por um sentido mais preciso: “por um tempo, no que diz respeito a um reconhecimento sumário nas origens do absurdo. O simples ‘*souci*’, no sentido Heideggeriano, é a origem de tudo”⁶.

Silva assinala a possibilidade de interpretar esse cuidado que nos aponta Camus, a partir de uma relação dessa noção com o cuidado de matriz helenística. Esse viés interpretativo sustenta-se pelo fato do interesse de Camus na cultura helênica durante toda a sua obra e, principalmente, no seu trabalho de 1936 para a obtenção do diploma de filosofia, intitulado *Métaphysique chrétienne et neoplatonisme*.⁷ Nesse trabalho, Camus desenvolve um estudo sobre a relação entre cristianismo e helenismo presentes principalmente na obra de Plotino e Santo Agostinho, porém, o autor se utiliza também de autores como Epicteto e Marco Aurélio.

Abordar o conceito de cuidado no pensamento de Camus pode nos abrir possibilidades novas de interpretação de sua obra. Tomar a questão do cuidado como exercício de uma estética absurda aproxima a filosofia de Camus das formas de viver dos estoicos, epicuristas e cínicos, ao exortarem uma construção de si como alternativa de subjetivação independente de uma moral predefinida socialmente. A arte de viver absurda tendo como premissa o cuidado remete-nos também ao conteúdo dos últimos trabalhos de Michel Foucault a respeito do cinismo, estoicismo e epicurismo no contexto de uma estética da existência.

Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault se propõe executar uma análise histórico-filosófica das relações entre o sujeito e verdade no Ocidente. Como ponto de partida, o filósofo francês procura analisar o termo grego *epiméleia heautoû*, traduzido como “cuidado de si”. Estudar as relações entre sujeito e verdade por meio da noção de cuidado de si significa estudar a história da filosofia ou ainda a história do pensamento ocidental por outra

⁵ CAMUS, 2010, p. 28.

⁶ QUILLIOT (ed.), 1965, p. 1433. “pour un temps, à l’égard d’une reconnaissance sommaire dans les origines de l’absurde. Le simple ‘souci’, au sens heideggerien est à l’origine de tout”. (tradução nossa).

⁷ “Métaphysique chrétienne et néoplatonisme” pode ser consultado nas *Oeuvres complètes*, volume I, da Bibliothèque de La Pléiade.

perspectiva que não aquela do princípio délfico do *gnôthi seutón*, ou seja, do “conhece-te a ti mesmo”.

Na história do pensamento ocidental, o conhece-te a ti mesmo é, segundo Foucault, a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade, em que o ponto central se dá sobre a problemática do conhecimento do sujeito por si mesmo. Destarte, Foucault observa que o preceito délfico do conhece-te a ti mesmo aparece, nos textos de Xenofonte e Platão, associado ao preceito do cuidado de si mesmo. No entanto, o filósofo observa que a noção de cuidado de si foi desconsiderada na história da filosofia ocidental em favor do preceito délfico do conhece-te a ti mesmo.

Mas qual seria o motivo dessa marginalização do cuidado de si na história da filosofia? Foucault aponta-nos para o que ele denomina de “momento cartesiano”. O conhece-te a ti mesmo foi, no chamado momento cartesiano, colocado como forma de acesso à verdade. Desse modo, o procedimento cartesiano refere-se ao conhecimento de si ao colocar a evidência da existência no próprio acesso ao ser⁸. É na modernidade que o acesso à verdade dá-se por meio do conhecimento e tão somente pelo conhecimento. Isso significa que, para ter acesso à verdade, o sujeito precisa unicamente seguir as regras definidas no interior do conhecimento, por exemplo, estrutura do objeto a ser conhecido, regras de método, condições formais e objetivas, etc.

A partir da modernidade, do que Foucault denomina não sem ressalvas de momento cartesiano, a definição de filosofia encontra-se ligada à forma de pensamento que se pergunta sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, determinando, desse modo, as condições e os limites ao acesso à verdade. Se então chamamos de filosofia, a partir desse momento, essas considerações acerca da verdade da filosofia, poderíamos denominar, nos diz Foucault, de espiritualidade o conjunto de práticas e experiências, tais como a ascese e a renúncia, as conversões do olhar e modificações da existência que constituem o “preço” a pagar para se ter acesso à verdade⁹.

Desse modo, a espiritualidade pressupõe que a verdade não é dada ao sujeito pelo simples ato de conhecimento que se fundamentaria por ele ser sujeito e ter determinada estrutura. A espiritualidade:

Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade. [...] Isso acarreta, como consequência, que desse

⁸ FOUCAULT, 2011, p. 15.

⁹ FOUCAULT, 2011, p. 15.

ponto de vista não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito. (FOUCAULT, 2011, p. 160)

Na espiritualidade, por conseguinte, o sujeito tal como é não é capaz de verdade, é necessário, portanto, uma conversão e uma transformação do sujeito. Assim, segundo o esquema de Foucault, a relação entre filosofia e espiritualidade é entendida na modernidade de acordo com a concepção de que o sujeito naturalmente é sujeito da verdade fazendo com que a descoberta da verdade confirme sua natureza. Já na antiguidade a verdade não será mais uma categoria de ratificação do sujeito, e sim elemento de transformação. Foucault nos mostra que, durante toda a antiguidade, para os epicuristas, estoicos e cínicos, o tema da filosofia de como ter acesso à verdade e a questão da espiritualidade, ou seja, quais transformações no sujeito são necessárias para se ter acesso à verdade, nunca estiveram separadas. O que fica evidente nessas relações entre filosofia e espiritualidade é que diferentes relações com a verdade pressupõem diferentes formas de subjetivação.

O cuidado de si compreende três características gerais que Foucault esquematizou da seguinte forma: primeiramente, o cuidado de si refere-se a um modo de estar no mundo, a um modo de praticar ações e ter relações consigo mesmo e com os outros; em segundo lugar, o cuidado de si implica uma conversão do olhar do mundo, dos outros para si mesmo; e por fim, o cuidado de si demanda ações que são exercidas por meio de práticas que irão provocar transformações naquele que as exercita. No entanto, as práticas referentes ao cuidado de si sofrem transformações ao longo do período estudado por Foucault (século V a. C. ao século V d. C.). Essas transformações foram esquematizadas por Foucault em três momentos, a saber: momento socrático-platônico, momento helenístico-romano e, por fim, momento do ascetismo cristão.

No cuidado de si socrático-platônico, o cuidado de si será considerado como um despertar, uma abertura dos olhos. Nesse momento do cuidado de si, Foucault estuda a noção por meio do diálogo de Platão do Alcibíades que terá, como bem sintetizou Salma Tannus Muchail, três principais características de natureza política, pedagógica e erótica¹⁰. O cuidado de si tem característica política, pois cuidar de si está vinculado à aspiração do indivíduo em querer governar os outros, logo, não se pode governar os outros se não se consegue governar a si mesmo. O aspecto pedagógico do cuidado de si está ligado à necessidade de se sair da ignorância e, mais propriamente, da ignorância das coisas que se deveria saber e ignorância de si mesmo em relação ao que se deveria saber. A natureza erótica do cuidado de si está em que

¹⁰ MUCHAIL, 2009, p. 351.

ocupar-se consigo mesmo é uma necessidade dos jovens numa relação entre eles e seu mestre ou entre eles e seu amante, ou amante-mestre. Logo, o amor pelos rapazes tem uma função formadora. Foucault ressalta que, ainda em Platão, as técnicas de si são reduzidas por ele à forma do conhecimento de si.

Segundo Muchail, as características do momento socrático-platônico restringe o cuidado de si “na medida em que lhe conferem ‘limitações’: quanto à finalidade (o governo da cidade), ao destinatário (o jovem de alto status que ingressa na vida adulta) e o âmbito de suas relações (mestre/discípulo)”¹¹. Da passagem do momento socrático-platônico ao momento helenístico-romano, o cuidado de si sofrerá algumas mudanças em que essas limitações irão desaparecer e haverá uma generalização desse imperativo.

A primeira generalização que ocorrerá em relação ao imperativo do cuidado de si é que ele não se restringirá mais unicamente àqueles que devem governar a cidade, será um preceito indicado a todos. No entanto, Foucault ressalta que essa generalização é parcial, pois, para poder ocupar-se consigo, é preciso ter capacidade, boa situação econômica, tempo e cultura. Ocupar-se consigo terá também como objetivo uma finalidade diferenciadora, ou seja, tornar-se diferente da massa que é absorvida na vida de todos os dias¹². Portanto, um empreendimento de diferenciação ética – logo, um comportamento de elite. A segunda generalização do preceito do cuidado de si será a extensão do ocupar-se consigo mesmo por toda a vida, e não mais unicamente quando se é jovem. O adulto agora irá ocupar-se consigo a fim de se preparar para sua velhice. Em terceiro lugar, em relação ao cuidado de si com a erótica dos rapazes, ela irá se dissociar e desaparecer no momento helenístico-romano.

No momento helenístico-romano, o cuidado de si irá não mais ter por finalidade o governo da cidade, mas sim o si mesmo, cuidar-se de si mesmo por si mesmo. Nesse momento, o cuidado de si irá referir-se muito mais a uma atividade, exercício contínuo e regrado do que a uma atitude, como no momento socrático-platônico. A partir dessa descentralização do cuidado de si e sua generalização a toda a vida:

sua função crítica vai evidentemente acentuar-se, e acentuar-se cada vez mais. A prática de si terá um papel corretivo tanto, ao menos, quanto formador. Ou ainda, a prática de si tornar-se-á cada vez mais uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros. (FOUCAULT, 2011, p. 85)

Não significa com isso que o cuidado de si perde sua função formadora, mas que agora esse papel formador terá uma função de preparar o indivíduo para as desgraças que possa

¹¹ MUCHAIL, 2007, p. 352.

¹² FOUCAULT, 2011, p. 101-103.

atingi-lo. Essa formação do indivíduo estará agora relacionada à correção que o sujeito deverá empreender a si mesmo, a fim de corrigir os maus hábitos.

O que Foucault procurou mostrar com suas reflexões é que o problema geral dos gregos, o problema que constituiu o centro de suas preocupações, era uma *technè tou biou*, ou seja, uma arte de viver, de como viver. As questões referentes a Deus e a uma pós-vida não representavam, de fato, um problema para os gregos, e sim qual *technè* usar para viver bem. Essa *technè* para vida irá principalmente com os epicuristas destinar-se a um cuidar de si mesmo em que a escolha pessoal tomará a forma de uma estética da existência.

A respeito de uma ética que consistisse em uma estética da existência, Foucault volta seu olhar para o presente ao refletir sobre o problema de se constituir uma postura ética no presente:

Bem, eu me pergunto se nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no conhecimento científico de que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc.(FOUCAULT *apud* DREYFUS, 2010, p. 299)

Ao contrário do que se poderia inferir com essa preocupação de Foucault e seus estudos sobre a antiguidade grega, o filósofo francês não recorre a um historicismo que procuraria transpor o modelo grego como uma alternativa de escolha ético-política para o presente. A análise de Foucault nunca desvia seu olhar do momento atual, constituindo uma reflexão crítica aos moldes do que o filósofo chamou de ontologia do presente¹³. Essa ontologia de que nos fala Foucault constitui as relações históricas em relação à ética por meio da qual nos constituímos como sujeitos morais.

A conduta ética nesse horizonte é compreendida como o vislumbre de uma elaboração de si em que seja possível o domínio e soberania de si. Não há, contudo, uma normalização nessa ética, pois o problema aí é de sentido estético, em que as escolhas iam de acordo com o desejo de viver uma vida bela e de deixar como legado uma existência bela. A ética, nesse sentido, não se relaciona a nenhum sistema institucional ou legal e a nenhum valor transcendente¹⁴.

¹³ A respeito de uma ontologia do presente, ver artigo de Foucault publicado em *Dits et Écrits IV* intitulado “Qu’est-ce que les Lumières?”.

¹⁴ Essas considerações de Foucault a respeito de uma autoconstituição de si que não são pautadas em regras e valores institucionais são possíveis através das transformações pela qual passa sua noção de poder. Segundo

A autoconstituição do sujeito na forma de um cuidado de si exige um trabalho do indivíduo sobre si mesmo que se caracteriza em uma ascese (*askesis*). O conceito antigo de ascese trabalhado por Foucault opõe-se ao conceito cristão como abstinência ou restrição. É por meio de técnicas que o sujeito alcança uma transformação da sua forma de ser e pensar. A preocupação com a ascese no trabalho de Foucault estaria presente na tarefa, segundo Ortega, de “atualizar essa ascese, mas não em sua acepção cristã e moderna (autorrenúncia, autorrestrição), mas no sentido mais amplo da filosofia grega latina, como arte de vida, como autoelaboração e autoinfluência: a ascese como possibilidade de se equipar¹⁵.

Essa arte de viver e o seu processo criativo ajuda-nos a compreender o pensamento de Camus a respeito da atitude absurda. Manter-se no pensamento absurdo não é tarefa fácil ao existente e requer um esforço de domínio considerável:

Em outro lugar ressaltei que a vontade humana tinha como único fim manter a consciência. Mas isto não poderia ser feito sem disciplina. De todas as escolas de paciência e lucidez, a criação é a mais eficaz. É também o testemunho perturbador da única dignidade do homem: a revolta tenaz contra sua contradição, a perseverança num esforço considerado estéril. Exige um esforço cotidiano, domínio de si, apreciação exata dos limites do verdadeiro, ponderação e força. Constitui uma ascese. (CAMUS, 2010, p. 131)

A ascese absurda constitui a disciplina que, segundo Camus, será essencial para manter o esforço cotidiano de dominar o conflito entre a inteligência e a paixão. Com a ascese aí exercitada, o indivíduo transforma, constrói seu próprio ser, possibilitando o surgimento de uma subjetividade singular. Não há, no entanto, uma elucidação maior do que seria ou quais práticas constituiriam essa ascese para Camus. Ao longo de seu ensaio sobre o absurdo, sabemos apenas que ela tem a tarefa do enfrentamento do suicídio (tanto físico quanto filosófico) e da tentação da esperança. Para que isso seja possível, é imprescindível que essa ascese se constitua como uma ascese criativa que vise esculpir a existência.

Na obra *O mito de Sísifo*, Camus nos dá exemplos dessas variadas formas de subjetividades ao apresentar-nos tipos absurdos, como o do conquistador, do ator e do Don Juan. Esses exemplos correspondem a uma arte da existência comprometida com o espírito da revolta.

O projeto filosófico de Camus desdobrar-se-á em *O mito de Sísifo* nas imagens, já mencionadas, de três personagens (Don Juan, Conquistador e ator) que compreendem as

Francisco Ortega (1999), Foucault deslocou o conceito de poder para o conceito de governo que seria mais operacional e teria tornado possível trabalhar a questão do governo dos outros ao governo de si, compreendendo assim a temática da autoconstituição.

¹⁵ ORTEGA, 1999, p. 58.

atitudes concretas do absurdo. O que o filósofo franco-argelino procura demonstrar com essas imagens são alternativas éticas de vida, de construção de si mesmo que se dão a partir de um mesmo princípio de estilização que são as atitudes absurdas. Essa construção de si dar-se-á como criação corretiva da experiência existencial. Portanto, por meio do exemplo concreto, Camus nos dará alternativas éticas de existência:

Não são, então, regras éticas o que o espírito absurdo pode buscar ao fim do seu raciocínio, mas sim ilustrações e o sopro de vidas humanas. Os poucos esboços a seguir são deste tipo. Eles prosseguem o raciocínio absurdo dando-lhe sua atitude e seu calor. (CAMUS, 2010, p. 80-81)

É o próprio homem que, por meio de suas determinações, alcança viver no absurdo. No entanto, para que isso tenha êxito, é necessária toda uma atitude de enfrentamento e resistência aos seus desejos de unidade. Será por meio de formas específicas de subjetivação, que se dará por meio do que Camus chamará de ascese absurda, que o homem promoverá sua ética absurda.

De que maneira respondem as figuras estéticas de Camus ao problema do absurdo senão imprimindo uma forma as suas vidas? Pois se para o existente sério, ou seja, aquele que decide considerar o absurdo em sua vida, é necessário viver com a única certeza da qual se tem, o que significa praticar essa verdade senão por meio de uma forma de vida dada pelo próprio existente que se assume como esteta de sua existência? De que modo essas figuras poderiam constituir um exemplo de uma tarefa ética a ser realizada sobre si em um processo de autoconstituição que implicaria valores estéticos?

Voltemos nosso olhar para o primeiro exemplo de existência absurda estilizada que nos apresenta Camus. O Don Juan¹⁶ é o homem absurdo que, vislumbrando os limites temporais de sua existência, rejeita toda e qualquer esperança, abrindo-se para as experiências intensas que a vida lhe concede pautando-se por uma ética da quantidade. A postura do Don Juan de Camus é por uma quantidade de prazeres que não se baseia em um ideal de amor absoluto, fazendo então com que esse personagem percorra, armazene e queime os rostos calorosos ou maravilhados¹⁷. A certeza de sua precibilidade exprime-se no caráter efêmero de suas relações.

¹⁶ Segundo Silva (2009) e Pimenta (2010), o Don Juan de Camus recebe influência da análise feita por Kierkegaard da ópera Don Giovanni de Mozart. Em Kierkegaard, a figura do Don Juan é representante do estágio estético da existência. Diferentemente de Camus, o Don Juan de Kierkegaard “parte desenfreadamente em suas aventuras amorosas como forma de aplacar, no momento em que possui o objeto de desejo, sua própria angústia” (SALES, 2012, p. 112).

¹⁷ CAMUS, 2010 p. 86.

O Don Juan de Camus sabe que o ideal de amor absoluto condena a existência a buscar a realização desse amor. Assim é que aquele que ama apenas um rosto empobrece o escolhido por seu amor ao se afastar do mundo. O convencionalismo social que obriga o homem a negar a multiplicidade representa a metafísica ilusória da eternidade que nega a vida em sua absurdidade¹⁸. Portanto, a ética da quantidade do donjuanismo é a multiplicação das experiências, a liberdade e a generosidade de revestir sua existência com uma pluralidade de gestos que se sabe singular e passageira. Para Camus, “São todas essas mortes e esses renascimentos que constituem para Don Juan o eixo de sua vida. É a maneira que ele tem de dar e de fazer viver”¹⁹.

O que torna esse personagem absurdo e marca sua singularidade para além de um sedutor comum é sua consciência. Don Juan é o homem que não se esquivava do tempo: “O tempo caminha com ele. O homem absurdo é aquele que não se separa do tempo”²⁰. É a importância do presente, o gozo do instante, que faz com que o Don Juan viva incondicionalmente sua temporalidade. Segundo Nunes, o Don Juan de Camus: “revitaliza com sua paixão sempre renovada, o sentido superficial e passageiro do instante, única sabedoria possível para o homem absurdo, que não crê em amanhã”²¹. Esse personagem absurdo está preparado para seu destino, ele é consciente da chegada de sua velhice e não oculta essa verdade de si mesmo. Ele aceita a regra do jogo, pois vislumbra a punição atribuída a ele pelos homens do eterno, assim, quando a figura do comendador de pedra, estátua animada que toma vida para julgar o personagem, aparece para avaliá-lo o faz na perspectiva da moral da razão universal a qual Don Juan sempre negou o poder²². Don Juan toma o presente como campo de ação primordial e exerce sua ética da quantidade em que “Amar e possuir, conquistar e esgotar” compreendem sua maneira de conhecer²³.

O segundo modelo de vida absurda que nos oferece Camus é o do ator. “O ator reina no perecível”²⁴. É dessa forma que Camus entende ser o ator aquele que vive por excelência sua condição absurda. É aquele que tem a glória mais efêmera e sabe que o testemunho de sua vida será no máximo uma fotografia, deixando escapar no tempo seus gestos. Nesse sentido, ele é consciente da fugacidade de sua criação: “Para ele, não ser conhecido é não representar e

¹⁸ NUNES, 2007, p. 178.

¹⁹ CAMUS, 2010, p. 87.

²⁰ CAMUS, 2010, p. 86.

²¹ NUNES, 2007, p. 177.

²² CAMUS, 2010, p. 88.

²³ CAMUS, 2010, p. 89.

²⁴ CAMUS, 2010, p. 92.

não representar é morrer cem vezes, como todos os seres que teria animado ou ressuscitado”²⁵.

A criação do ator é a ilustração maior do absurdo ao fazer nascer e morrer o seu personagem em um curto espaço físico e temporal. O ator percorre nesse espaço o caminho que aquele que o assiste leva uma vida para percorrer e por esse motivo ele: “esgota alguma coisa e continua seu percurso. Ele é o viajante do tempo”²⁶. A importância de sua criação evidencia uma verdade fecunda segundo Camus, a de que “não há fronteira entre o que um homem quer ser e aquilo que é”²⁷. Portanto, não há uma distância intransponível entre o ator e seu personagem, o primeiro leva consigo gestos do segundo ultrapassando o tempo e o espaço onde nasceram.

A criação do ator nega-se a viver um destino único, recusando-se a viver com base nas leis da moral do eterno. Assim, o exercício criativo do ator teve sua história marcada pela condenação cristã. Camus evidencia que a Igreja condenou no ator seu gosto pelo presente e o poder de se metamorfosear como Prometeu zombando assim da eternidade. O castigo prometido pela igreja ao ator não se comparava ao castigo da morte que ele sentia ao dar forma a seus personagens e o aceitava: "Nada pode compensar a soma de rostos e séculos que, sem ela, teria percorrido. Mas, de toda maneira, trata-se de morrer. Pois o ator está em toda parte, sem dúvida, porém o tempo também o arrasta e exerce sobre ele seu efeito”²⁸.

O ator está preparado para morrer, pois aprende com seus personagens que a morte o espreita. Assim como Don Juan, a figura do ator também possui sua espécie de ética da quantidade ao assumir diversos modelos de existência. No entanto, Camus deixa claro que o ator não é um homem absurdo mas que seu destino o é. Sobre esse ponto Vicente Barreto nos esclarece que: “Nem todos os atores são homens absurdos, mas, todos participam de forma mais ou menos consciente de um destino absurdo”²⁹. Portanto, o ator transformando-se realiza, segundo Germano, inúmeras vezes as possibilidades de existir e o faz de maneira lúcida, diferentemente do homem comum mergulhado na cotidianidade.

Por fim, o terceiro e último modelo absurdo é a figura do conquistador. Essa figura é para Camus aquele que divisa os limites da condição humana e luta contra seu destino. Ainda que vise à vitória, o conquistador é ciente de que suas conquistas serão ultrapassadas pelas

²⁵ CAMUS, 2010, p. 92.

²⁶ CAMUS, 2010, p. 93.

²⁷ CAMUS, 2010, p. 93.

²⁸ CAMUS, 2010, p. 97.

²⁹ BARRETO, s/d, p. 58.

forças da contingência. O conquistador, segundo Camus, pode mais, porém, sua medida é a humana:

Os conquistadores são simplesmente aqueles que sentem a própria força o bastante para terem certeza de viver constantemente em tais alturas e com plena consciência dessa grandeza. É uma questão de aritmética, de mais ou de menos. Os conquistadores podem mais. Mas não podem mais do que o próprio homem, quando ele quer. Por isso nunca abandonam o crisol humano, mergulhando no mais ardente da alma das revoluções. (CAMUS, 2010, p. 102)

O conquistador elege o tempo e a história em contraposição ao eterno para ser o palco de suas ações. É com a figura do conquistador que aparecerá a figura de Prometeu como o primeiro conquistador moderno. Camus já havia trazido à sua obra essa figura mítica na coletânea de ensaios *O verão*, que, posteriormente, na obra *O homem Revoltado*, irá representar a ilustração do espírito de revolta.

No mundo do teatro “o corpo é rei”, é o corpo que irá revestir esteticamente e moralmente o trabalho de criação do ator: “A convenção do teatro é que o coração só se expressa e se faz entender pelos gestos e com o corpo – ou pela vez, que é tanto da alma quanto do corpo. A lei dessa arte quer que tudo cresça e se traduza em carne”³⁰. Assim, o ator esculpe a forma de seu personagem dando a ele seu próprio sangue, tornando-se um resumo de várias almas em um mesmo corpo.

É por meio da criação que esses três personagens absurdos elaboram-se continuamente todos os dias a fim de “imitar, repetir e recriar sua própria realidade”³¹. Esses personagens absurdos têm: “sobre os outros a vantagem de saber que todas as realidades são ilusórias”³². No entanto, essa tarefa criativa de elaboração de si não se constitui como caminho tranquilo a ser percorrido por aquele que descobre o absurdo.

À descoberta do absurdo, segue-se o que Camus chama de “tempo de detenção em que se elaboram e se legitimam as paixões futuras”³³. Esse tempo do qual nos fala o filósofo é preenchido com o método absurdo da descrição. A atividade da descrição é imprescindível ao homem absurdo para que esse não caia novamente na ilusão da razão a fim de tentar unificar e recompor a ânsia por significação. A obra de arte surge, nesse momento, para reencarnar o paradoxo da existência contra a razão limitada. No entanto, alerta-nos Camus:

Seria um erro ver aqui um símbolo e acreditar que a obra de arte possa ser considerada um refúgio diante do absurdo. Ela é em si mesma um fenômeno absurdo e a questão é apenas descrevê-lo. Não oferece uma saída para o mal do espírito. É,

³⁰ CAMUS, 2010, p. 94.

³¹ CAMUS, 2010, p. 110.

³² CAMUS, 2010, p. 105.

³³ CAMUS, 2010, p. 110.

ao contrário, um dos sinais desse mal, que o repercute em todo o pensamento de um homem. (CAMUS, 2010, p. 111)

Portanto, a criação contínua terá para o pensamento de Camus o valor de um método. Será a obra do criador que irá ajudá-lo a manter sua consciência. Para Nunes, a conscientização dos limites do homem absurdo está presente na elaboração da criação. Segundo Camus, uma obra absurda para tornar-se possível tem necessidade de que o pensamento lúcido atue como inteligência ordenadora em que a própria lucidez se nega. Isso se dá pela “renúncia da inteligência a raciocinar o concreto”, o que torna possível o “triumfo do carnal”³⁴. Camus fala-nos aqui de limites, um limite que se mensura na medida humana em que o concreto nada mais é que uma referência a si mesmo e que o único “problema para o artista absurdo é adquirir o *savoir-vivre* que supera o *savoir-faire*”³⁵.

É justamente sobre a figura do artista³⁶ que Camus mais se debruça ao tomar a criação como postura, por excelência, frente ao problema do absurdo. No modo como Camus compreende o trabalho estético, é a figura do artista que irá encarnar a ascese da revolta, fazendo com que ele seja a maior representação do homem frente à tarefa existencial. O criador é o mais absurdo de todos os personagens; é ele quem compartilha dos mesmos problemas de estranhamento do mundo do homem absurdo. Sobre ele, diz-nos o filósofo: “Em um certo ponto em que o pensamento se volta sobre si mesmo, eles traçam as imagens de suas obras como símbolos evidentes de um pensamento limitado, mortal e rebelde”³⁷. Se a experiência do absurdo é saber da condição finita e limitada da existência, a figura do criador coloca essa condição em evidência, pois sabe da esterilidade de sua obra:

Trabalhar e criar “para nada”, esculpir na argila, saber que sua criação não tem futuro, ver essa obra ser destruída em um dia, estando consciente de que, no fundo, isto não tem mais importância do que construir para os séculos, eis a difícil sabedoria que autoriza o pensamento absurdo. (CAMUS, 2010, p. 130.)

Essa sabedoria absurda é uma verdade escandalosa, ela compreende uma ruptura radical com o mundo que nega o absurdo. Desse rompimento, uma autoafirmação de si como criação absurda exige um esforço de elaboração que reflete na transformação da vida cotidiana. A esse respeito, Nunes elucida que

³⁴ CAMUS, 2010, p. 113.

³⁵ CAMUS, 2010, p. 113.

³⁶ Camus refere-se ao artista e ao criador como um mesmo personagem. Para o filósofo, a obra de arte é também uma construção (CAMUS, 2010, p. 112). O tratamento indiferenciado é ainda uma analogia aquele que cria o mundo. Ao criar a sua obra de arte excluindo e mantendo certa parte do real, o artista cria para si um novo mundo.

³⁷ CAMUS, 2010, p. 132.

A dignidade e a lucidez da criação absurda revela, afinal, seu legado mais sutil – não é na esperança de objetivos ou fins, afinal, que reside a primazia da criação, mas no *savoir vivre* que ela implica: é no engajamento cotidiano, na disciplina da confrontação diária com os limites da condição humana exigida pela elaboração continuada do pensamento insatisfeito, pela re-elaboração perpétua de si e de seu entorno que ela propicia, que consiste a potência de sua mágica que dignifica o cotidiano miserável. (NUNES, 2007, p. 185)

A proposta de Camus ao problema do absurdo é a criação ético-estética da existência em que a relação entre arte e revolta aparece como o maior modelo: “Criar é também dar forma ao destino. Todos esses personagens são definidos por sua obra, ao menos tanto quanto a definem”³⁸. O que Camus compreende por estilização em sua obra sobre a revolta é justamente a correção que o artista empreende a sua obra para dar forma, e o homem à sua existência. Desse modo, “a correção operada pela revolta é a mesma engendrada pelo artista”³⁹. Somente por meio de um cuidado sobre si mesmo, enunciado por Camus já em seu ensaio sobre o absurdo, que uma construção de si é possível como enfrentamento da trágica condição existencial. Portanto, uma ética que seja conforme à condição absurda e atenda às reivindicações da postura revoltada deve, por princípio, partir de uma estilização existencial.

No entanto, essa estilização não obedece a um modelo estético que tenha, por sua vez, uma finalidade alcançável. O “criar para nada” é o momento em que a consciência do absurdo mostra-se de modo mais explícito. Camus recorre à imagem de Sísifo para ilustrar esse momento. Sísifo é o herói absurdo que se empenha “em não terminar coisa alguma”⁴⁰. É durante seu trabalho incessante de rolar a pedra até o cume de uma montanha, vê-la cair, recomeçar a subi-la para repetir incessantemente essa tarefa, que interessa Camus. O momento em que Sísifo vê a pedra rolar é, para o filósofo, a “hora da consciência”. Essa hora que é como uma respiração, que o herói absurdo se dá conta de sua condição e da certeza de que esse mesmo momento se repetirá incansavelmente. A hora da consciência é o momento no qual a esperança não tem mais lugar. A lucidez de sua condição não é o seu tormento mas sua vitória. Camus ainda nos diz que o mito é trágico porque seu herói é consciente e ainda observa que “O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas, e esse destino não é menos absurdo. Mas só é trágico nos raros momentos em que se torna

³⁸ CAMUS, 2010, p. 133.

³⁹ SILVA, 2009, p. 110.

⁴⁰ CAMUS, 2010, p. 138.

consciente”⁴¹. Sísifo é a representação do presente, pois, destituído de futuro e passado, ele recomeça sua lida ininterruptamente.

O que o define é o irreparável do seu destino. O seu cansaço não tem memória. Esgota-se de encontro ao vazio, dia após dia, noite após noite, numa tenacidade de pioneiro e na sua lenta, difícil e pesada ascensão há qualquer coisa que lembra uma ascese, que se assemelha a uma espécie de orgulho sem medida porque isento de finalidade. (MATHIAS, 1975, p. 60)

A atitude de Sísifo lembrar-nos-á do gesto do artista: dar forma ao sem sentido da experiência vivida. A tarefa da arte no pensamento camusiano não será então nem explicar o mundo recompondo um sentido a ele, nem de transformá-lo em algo diferente do que é. A tarefa da arte se explica por sua gratuidade; assim como seu criador, a arte tem uma dimensão carnal: recebe da morte seu sentido, colocando em imagem sua condição.

A filosofia de Camus é intensamente existencial. Sua ética não pretende assentar-se em bases teóricas, não possuindo, dessa forma, bases lógicas de julgamento. A ética de Camus faz sentido ao existente, ela se propõe no exercício de um cuidado de si que procura, em um primeiro momento, desenvolver uma experiência da quantidade, em oposição a uma experiência de vida de qualidade. Viver com base na qualidade é viver com base na moral e nos valores tradicionais anteriores à descoberta do absurdo. O que Camus reconhece aqui como viver com o máximo de experiências possíveis é “estar diante do mundo com a maior frequência possível”⁴². Significa precisamente “Sentir o máximo possível sua vida, sua revolta, sua liberdade é viver o máximo possível”⁴³. Vejamos então que a ética da quantidade de Camus não é pautada em um acréscimo indiferente de experiências, elas tomam uma forma extraída do raciocínio absurdo. A revolta, a liberdade e a paixão são as consequências do absurdo que irão guiar as experiências do existente consciente⁴⁴.

É recorrente o uso de termos como “disciplina”, “ascese”, “obstinação”, “consciência”, “esforço cotidiano”, ou seja, termos que ratificam a atitude absurda como uma postura que exige algo do sujeito. Essa exigência, elucidada nos Camus, é a atitude de voltar o olhar a si e dominar a si mesmo⁴⁵. Uma vez que o absurdo da existência é tomado pelo sujeito como verdade primeira, resta a ele erigir uma ética que se consolida por meio de uma forma de subjetivação. A forma de subjetivação do sujeito absurdo implica uma forma de vida em

⁴¹ CAMUS, 2010, p. 139.

⁴² CAMUS, 2010, p. 73.

⁴³ CAMUS, 2010, p. 74.

⁴⁴ CAMUS, 2010, p. 75.

⁴⁵ CAMUS, 2010, p. 131.

que o artista/existente coloca-se como objeto e sujeito de sua obra. Encontramos, nesse momento, mais um paralelo entre o pensamento de Camus e o de Michel Foucault. É a arte, como nos lembra Ernani Chaves a respeito de Foucault, “uma instância privilegiada para que o dizer verdadeiro se expresse”⁴⁶. Acreditamos que o mesmo pode ser inferido sobre Camus, para quem a figura do artista confundia-se também com a figura do filósofo. Ainda segundo Chaves: “O que Foucault quer demonstrar [...] é que é necessário e imperioso lembrar que, na Antiguidade, a maneira de ser e de se conduzir dos homens foi sempre um objeto de preocupação estética”⁴⁷. Acreditamos nesse ponto que a ética absurda de Camus aproxima-se de algumas práticas de si estudadas por Foucault em sua análise das relações entre subjetividade e verdade na antiguidade greco-latina. Recorrer a Foucault nesse ponto para interpretar Camus parece-nos ser mais elucidativo em relação a alguns aspectos da ética camusiana, talvez ainda pouco explorados. As críticas de Camus ao pensamento racionalista de sua época, bem como de uma tradição cartesiana, são, de certa forma, corroboradas por Foucault anos mais tarde por meio também da recorrência a aspectos da cultura grega. Se em Foucault, a estética da existência é inicialmente apresentada ao modo do diagnóstico e da análise (passível de ser transformada numa proposição e, pois, num prognóstico ao tempo presente); em Camus, ela já aparece como proposta, exercício e ensaio.

Ainda que o método absurdo não esclareça de modo sistemático exercícios, técnicas e atividades a serem exercidas pelo sujeito absurdo, a preocupação com questões sobre o tempo presente, a questão da morte, o olhar sobre si mesmo, a elaboração ético-estética de si permitem compreender o pensamento do filósofo franco-argelino como uma estética da existência. Voltemos, portanto, nosso olhar sobre o pensamento de Foucault, a fim de observar essas questões. Começemos, destarte, pela temática do olhar sobre si mesmo.

No âmbito do cuidado de si estudado por Foucault, ocupar-se de si é tarefa para toda a vida e constitui-se mesmo como uma forma de vida. Ocupar-se de si compreende ser seu próprio objeto durante toda a existência. Sendo objeto de si mesmo, deve-se converter-se a si, “a ideia de todo um movimento da existência pelo qual se faz um retorno sobre si mesmo”⁴⁸. A conversão a si estabelece um certo número de relações consigo. No caso da antiguidade, essas relações poderiam dar-se sobre práticas que são entendidas por meio de metáforas como o “desaprender”, o combate permanente e a função curativa e terapêutica. O desaprender consiste na tarefa de se desfazer dos maus hábitos e opiniões falsas. Já a metáfora do combate

⁴⁶ CHAVES, 2013, p. 71.

⁴⁷ CHAVES, 2013, p. 33.

⁴⁸ FOUCAULT, 2011, p. 181.

permanente refere-se ao combate consigo mesmo com o intuito de equipar-se para a vida. E, por fim, a função curativa referente à noção de *pathos* como paixão da alma, doença do corpo a ser curada, sendo recorrente entre os estoicos, cínicos e epicuristas a metáfora da filosofia como curar as doenças da alma.

Ora, de que precisamos para poder conservar nosso domínio diante dos acontecimentos que podem realizar-se? Temos necessidade de “discursos”: de *logoi*, entendidos como discursos verdadeiros e discursos razoáveis. Lucrécio fala dos *verídica dicta*, que nos permitem conjurar nossos temores e não nos deixar abater pelo que acreditamos ser desgraças. O equipamento de que temos necessidade para enfrentar o futuro é um equipamento de discursos verdadeiros. São eles que nos permitem enfrentar o real. (FOUCAULT, 2011, p. 184)

Foucault aponta que, para os estoicos, a relação com o *logos* dava-se de acordo com a nossa relação com o mundo, em nosso lugar na natureza e em nossa dependência ou independência em relação aos acontecimentos. Para os epicuristas, era fundamental conhecer as leis do mundo, da vida e da morte para poder preparar-se para os acontecimentos da existência.

A descoberta do absurdo manifesta a revelação de um si mesmo. O desconforto de se perceber lançado no mundo entre os demais sem um porquê desemboca nos primeiros questionamentos referentes ao estar no mundo. O que Camus parece propor, em seu método absurdo, é justamente o conhecimento da condição do homem no mundo, ou seja, a posição do homem em sua relação com o mundo e, a partir daí, a conversão a si mesmo para fazer dessa descoberta e dessa relação com a verdade uma relação consigo e com uma forma de vida. Relacionar-se com essa verdade e relacionar-se consigo não é tarefa fácil, para Camus, e também exige uma ascese. No entanto, o filósofo não elabora uma lista de prescrições disciplinares para tornar isso possível, uma vez que a conduta absurda não fixa regras.

A verdade de Camus é tão somente humana: “A única verdade que lhe pode parecer instrutiva não é nada formal: ela se abriga e se desenrola nos homens”⁴⁹. Essa verdade é a verdade da finitude humana que produz o que Camus chama de pensamento estéril, ou seja, a certeza de criar para nada. É nesse sentido que “No mundo absurdo, o valor de uma noção ou de uma vida se mede por sua infecundidade”⁵⁰. Camus tomará a “verdade da carne” como guia em seu método absurdo para descobrir se é possível criar sem apelo.

O que Camus parece chamar a atenção ao colocar o problema do absurdo é a relação do homem com o tempo. É imprescindível que o homem entenda que só pode compreender

⁴⁹ CAMUS, 2010, p. 80.

⁵⁰ CAMUS, 2010, p. 81.

sua existência temporalmente. A proximidade da morte para Camus abre ao homem a consciência da possibilidade do seu poder-ser, de sua capacidade criativa. O tema da morte é essencial no pensamento de Camus porque revela sua intrínseca relação com a vida, ter consciência da morte é como um despertar. Como se pode viver ignorando a morte? Uma ideia que Camus parece colocar com a importância de se estar consciente sobre a morte é a ideia de “devir incessante da existência”. Compreender que a vida se encontra no abismo do niilismo e, mesmo assim, insistir nela. Esse modo de encarar a existência remete a uma antecipação da morte no pensamento como era o exercício greco-latino da *meletê thanatou*, a meditação da morte, exercício da morte na antiguidade. Foucault diz-nos que a *meletê thanatou* é “a maneira de tornar a morte atual na vida”⁵¹. De forma que, “Considerando-se a si mesmo como estando a ponto de morrer, pode-se julgar cada uma das ações que se está cometendo em seu valor próprio”⁵². Antecipar a morte no pensamento permite ao homem, portanto, um melhor julgamento de suas ações:

Há uma fatalidade única que é a morte e fora da qual não há mais fatalidades. No espaço de tempo que vai do nascimento à morte, nada é fixo: pode-se mudar tudo, até mesmo parar a guerra e até mesmo manter a paz, se se desejar o bastante, muito e por muito tempo. (CAMUS, 2014, p. 27)

As obras cotidianas: “Recebem da morte, então, seu sentido definitivo”⁵³. Se não há no mundo uma fundamentação última que dote de sentido o sofrimento humano e dê a ele a unicidade que demanda, cabe ao homem mesmo encontrar e criar os fios condutores de sua existência. Foucault em entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow revelava a lição da estética da existência para a modernidade:

A partir da ideia de que o eu não nos é dado, creio que há apenas uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte [...] não deveríamos referir a atividade criativa de alguém ao tipo de relação que ele tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo mesmo à atividade criativa. (FOUCAULT apud DREYFUS. 2010, p. 306)

A questão do niilismo tanto em Camus como em Foucault, embora essa não tenha se constituído como uma preocupação efetiva para este último, é a tarefa ética colocada ao homem que entende que o niilismo coloca ao homem a interrogação “como viver?”. Assim,

⁵¹ FOUCAULT, 2011, p. 190.

⁵² FOUCAULT, 2011, p. 190.

⁵³ CAMUS, 2010, p. 131.

uma ética que não seja baseada na ciência ou na religião deverá ser uma ética que é mais uma questão de escolha de vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, V. **Camus vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: s/d.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. **Cadernos (1937-39): A desmedida na medida**. Trad. Samara Geske. São Paulo: Hedra, 2014.

CHAVES, E. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas: Editora Phi, 2013.

DREYFUS, H; RABINOW, P. **Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Antonio Cavalcanti Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. A hermenêutica do sujeito. *In*: Motta, Manoel. B. (org). **Michel Foucault: Genealogia da Ética, subjetividade e sexualidade**. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Ditos e Escritos).

MATHIAS, M. **A felicidade em Albert Camus: aproximação a sua obra**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1975.

MUCHAIL, S. T. Leitura dos antigos, reflexões do presente. *In*: RAGO, Margareth; VEIGA NETO, Alfredo (org). **Para uma vida não-fascista**. Belo horizonte: Autêntica, 2009.

NUNES, E. R. G. **O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus**. Tese de doutorado em filosofia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

ORTEGA, F. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

PAIVA, R. A precariedade humana e a existência estilizada. **Trans/form/ação**, Marília, v. 36, n. 1, 2013.

QUILLIOT, R. Notes et variantes. *In*: CAMUS, Albert. **Essais, Bibliothèque de la Pléiade**. Paris: Gallimard, 1965.

SILVA, G. F. **Esculpir em argila: Albert Camus – uma estética da existência**. Dissertação de mestrado em filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.