

**ALBERT CAMUS,  
LEITOR DE SØREN KIERKEGAARD**

*José Luis Pérez*

(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no! ¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como que solo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.

Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*

O presente artigo constitui uma breve reflexão em torno da presença do pensamento de Søren Kierkegaard na obra de Albert Camus, designadamente naquilo a que nesta última se denomina o seu ciclo do Absurdo. Procurar-se-á mostrar de que modo os dois autores, partilhando um clima filosófico marcado pela exaltação do paradoxo e da contradição enquanto sinais distintivos da existência concreta do indivíduo, se separam relativamente às consequências que decorrem da consideração da absurdidade da condição humana. O propósito deste estudo consistirá, pois, não tanto numa exposição demorada dos dois pensamentos, mas, atendendo principalmente à categoria de Camus enquanto *leitor* de Kierkegaard, em desvelar os principais temas da reflexão deste último a ter em consideração para compreender, por contraposição, a originalidade do pensamento camusiano.

\*

O diagnóstico dos ecos kierkegaardianos que marcam presença nos textos do escritor franco-argelino é-nos facilitado pela identificação, confessada por este último, das leituras – e das datas concretas às quais estas se referem – levadas a cabo em torno do filósofo dinamarquês. No ques-

tionário conduzido por Carl A. Viggiani<sup>1</sup>, Camus disponibiliza valiosas informações para o exercício de exegese da presença filosófica de Kierkegaard na sua obra. Junto com alguns escritos de Friedrich Nietzsche, e fundamentalmente com os *Pensamentos* de Blaise Pascal, o autor dá a entender a importância dos seus estudos feitos na década de 1930, sobretudo em torno de duas obras do filósofo dinamarquês: *Diário de um Sedutor* e *A Doença até à Morte*.<sup>2</sup> Se o primeiro escrito parece influenciar as deambulações camusianas em torno da figura arquetípica de Don Juan, os motivos que encontramos na segunda dessas obras discorrem ao longo dos escritos de juventude de Camus com uma evidência indiscutível, principalmente no seu primeiro ensaio de peso, *O Mito de Sísifo*. Dificilmente se poderia deixar de trazer à lembrança este ensaio, de 1942, estruturado em torno da pergunta pela conduta diante de uma vida sem finalidade ou sentido últimos, ao lermos a passagem nesse tratado sobre o desespero, onde se afirma que o pagão «carecia, quanto ao suicídio, do ponto de vista que lhe oferecem o eu e a relação com Deus», e que, «considerado de uma forma estritamente pagã, o suicídio é algo de indiferente que cada um pode cometer, caso lhe pareça bem, porquanto não diz respeito a ninguém.»<sup>3</sup> Com efeito, é sabido que um dos propósitos maiores do ensaio de Camus consiste em contribuir precisamente para algo como uma condenação secular do suicídio, ou seja, sem qualquer apoio numa ideia de sagrado, assumindo unicamente como ponto de partida uma análise aturada da existência humana entendida na sua finitude mais radical.

Comparando as respectivas obras destes dois autores de um ponto de vista genérico, observamos neles uma curiosa afinidade quanto à posição para com o que se poderia chamar o *meio académico*. Em ambos os percursos sobressai um idêntico afastamento relativamente à figura desse *professor ordinarius*, representante do bem-pensar acadêmico, ao qual

<sup>1</sup> Cf. Albert Camus, «Questionnaire de Carl A. Viggiani (juin 1958)», in *Œuvres Complètes*, Vol. IV, Paris: Gallimard, 2008, pp. 644-45.

<sup>2</sup> De acordo com Maurice Weyembergh, as leituras de Camus em torno de Kierkegaard ter-se-iam estendido igualmente às *Migalhas Filosóficas*, *Ou... ou*, assim como ao *Post-Scriptum Definitivo e não Científico* às «*Migalhas filosóficas*». Veja-se a entrada referente a Kierkegaard no recentíssimo *Dictionnaire Albert Camus* (dir. Jeanyves Guérin), Paris: Éditions Robert Laffont, 2009, p. 467.

<sup>3</sup> Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækelse, La maladie à la mort. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, in *Œuvres Complètes*, trad. Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, Tome XVI, Paris: Éditions de l'Orante, 1971, pp. 203-204. Todas as citações de Kierkegaard utilizadas neste artigo referem-se a esta tradução francesa das obras completas, a partir da qual se faz a tradução para Português, no corpo de texto, exceptuando o caso de *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik*, com o recurso à recentíssima tradução de Elisabete M. de Sousa, Søren Kierkegaard, *Temor e Tremor*, Lisboa: Relógio d'Água, 2009.

Kierkegaard, em particular, associava a imagem de um G.W.F. Hegel oferecendo do alto da sua cátedra o sistema omnicomprensivo, destinado a atribuir a cada parcela do real o seu devido lugar numa totalidade prestadora de sentido. Podemos afirmar que tanto Camus como Kierkegaard constituiriam exemplos, ainda que cada um a seu jeito, do que Chestov designava, referindo-se concretamente ao segundo, por *vox clamantis in deserto*, as vozes que, segundo o filósofo russo, são «tão necessárias à economia espiritual como as que se fazem sentir nos lugares públicos, nas praças ou nas igrejas.»<sup>4</sup> Ao que tudo indica, encontramos nessa sorte de condição solitária dos dois autores relativamente ao mundo académico um reflexo proporcional da importância que a própria noção de indivíduo ganha – enquanto refractário, pela sua excepcionalidade de existente, à integração num sistema – nas suas economias filosóficas. Isto revela-se prontamente evidente no caso de Kierkegaard, que já avançara, antes de Martin Heidegger, tanto a avaliação pejorativa da imersão do indivíduo na impessoalidade da massa – a multidão que é mentira<sup>5</sup>, como precisaria o autor dinamarquês –, quer a correlativa noção de uma autenticidade a conquistar por ele – no caso em apreço, tornar-se um verdadeiro cristão. Na vizinhança, encontramos a não menos forte entronização camusiana do indivíduo talhado na sua irreduzível singularidade a partir da descoberta do absurdo da existência, e a concomitante adopção de um estilo de vida, pela determinação e preservação dessa descoberta no regresso à quotidianidade do mundo. E, ainda que a subsequente evolução do pensamento de Camus, nomeadamente com o que se chama o seu ciclo da Revolta<sup>6</sup>, pareça assinalar o definitivo abandono de algo como uma filosofia de cunho meramente individualista ou solipsista, a afirmação do existente singular ocupará sempre um plano de destaque, mormente através da concepção de individualismo altruísta<sup>7</sup>, forjada em contraposição aos diferentes tipos de individualismo degenerado cuja análise nos é ofe-

<sup>4</sup> L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, trad. T. Rageot e B. De Schloezer, Paris: Vrin, 1972, p. 36.

<sup>5</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, in *Œuvres Complètes*, Tome XVI, p. 85.

<sup>6</sup> A obra legada por Camus, subitamente interrompida por uma morte prematura, é habitualmente dividida em dois ciclos representados, cada um, por dois conceitos centrais: o de absurdo e o de revolta. Deriva desta divisão a designação de um “ciclo do Absurdo” e um “ciclo da Revolta”. Não sendo esta separação completamente estanque – na medida em que podemos encontrar o conceito de revolta já no primeiro ciclo, e o de absurdo no segundo –, nem sequer omnicomprensiva – porquanto deixa de fora obras não menos importantes, situadas antes ou depois dos mesmos –, a distinção de fundo entre os dois ciclos tem que ver com a passagem de uma perspectiva antropológica eminentemente individualista, para uma outra solidária ou comunitária.

<sup>7</sup> Cf. Albert Camus, *L'Homme révolté*, in *Œuvres Complètes*, Vol. III, p. 316.

recida no ensaio de 1951, *O Homem Revoltado*. Não é puro acaso que a imagem predilecta, à qual Camus recorre para se caracterizar a si mesmo e a sua vocação, sobretudo relativamente aos círculos intelectuais em seu redor, fosse a do franco-atirador que, em nome de algo que o excede enquanto indivíduo, luta ainda assim por si só e com os recursos mais próprios.

O desapareço pela ideia de uma filosofia sistemática, essa filosofia do *Denken überhaupt* ou do pensamento em geral típico das reflexões racionalistas, onde a indecomponível singularidade do pensador ostentaria exactamente o mesmo valor que no processo de resolução de uma equação matemática, esse desapareço representa, tanto em Camus como em Kierkegaard, um mesmo apelo à ligação umbilical que une, na existência concreta, a reflexão e a conduta individuais, sempre à luz de uma «insuperável opacidade da experiência vivida.»<sup>8</sup> A enunciação camusiana do suicídio como questão fundamental do filosofar, suspensa em jeito de ponto de partida nas primeiras páginas d'*O Mito de Sísifo*, dá bem conta da urgência de reatar as núpcias alegadamente desatadas pelo dito pensamento do abstracto. Basta pensar que, aos olhos de Camus, o grau de seriedade do que comumente se denomina *problema filosófico* surpreenderia o seu critério de aferição nas próprias consequências decorrentes da resposta avançada pela reflexão, no plano efectivo da existência. Com efeito, as primeiras linhas do escrito de 1942 atestam claramente desta contraposição decisiva entre o acto filosófico, enraizado no turbilhão da existência na sua radical finitude, e os meros exercícios lúdicos de um pensamento pairando acima dela: «julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia», «o resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois.»<sup>9</sup> Por seu lado, Kierkegaard demonstra uma similar preocupação por esse desenraizamento do pensar relativamente ao solo propriamente existencial, onde ele necessariamente desponta, referindo-se ao caso da decisão pelo pensar sistemático com a qual o autor «constrói um enorme edifício, um Sistema que abraça toda a realidade, toda a história, etc.; [mas] se atentarmos na sua vida privada, ficamos pasmados com a terrível e ridícula constatação de que ele próprio não habita esse colossal palácio de elevadas abóbadas, mas um pequeno anexo.»<sup>10</sup>

<sup>8</sup> J. P. Sartre, «Questions de méthode», in *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard, 1960, p. 18, n. 1.

<sup>9</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, in *Œuvres Complètes*, vol. I, p. 221.

<sup>10</sup> Søren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, p. 201. Deixamos prudentemente de parte uma possível análise do acerto tanto da leitura como da crítica kierkegaardianas relativamente ao pensamento de G.W.F. Hegel. Para um estudo mais aprofundado nesta matéria, e que avança mesmo a hipótese de uma opinião mais favorável de Kierkegaard em relação à filosofia hegeliana, veja-se por exemplo

Importa assinalar que a atitude crítica perante o pensar sistemático, partindo da negligência deste último quanto à consideração da irreducibilidade do indivíduo existente na sua concretude, transparece especificamente nos próprios meios de expressão utilizados tanto por Kierkegaard como por Camus. Na verdade, a excepcionalidade dos mesmos acaba por determinar, em ambos os casos, o reconhecimento do estatuto de não-filósofos, ou, no melhor dos casos, de algo como filósofos-artistas. Uma marca inconfundível do pensamento kierkegaardiano, associada a essa exaltação da irreducibilidade do indivíduo concreto, é justamente a estruturação da reflexão com base em obras associadas a diferentes pseudónimos. Paralelamente aos chamados *discursos edificantes*, subscritos em primeira pessoa, Kierkegaard recorre ao que usualmente se denomina como o seu método de *comunicação indirecta*, precisamente sob a forma de pseudonímia<sup>11</sup>, tendo em conta que o que está em jogo não é uma noção de verdade objectiva alcançável mediante uma omissão das condições concretas daquele que a procura, mas antes subjectiva e existencial, no sentido em que o caminho que a ela conduz passa por uma reflexão individual sobre as condições existenciais concretas em que se situa o existente que pensa. Não há que perder de vista, neste contexto, o propósito maior da reflexão kierkegaardiana, confessado até directamente pelo autor: «que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor está relacionada com o cristianismo, com o problema de tornar-se cristão, com intenções polémicas directas e indirectas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos.»<sup>12</sup> Com efeito, é à luz desta preocupação orientadora quanto ao problema de tornar-se cristão em face da formidável ilusão que é a cristandade, que se esclarece categoricamente a utilização da pseudonímia. Pois o que está em questão é, não a concessão de uma verdade já constituída que o leitor adoptaria mecanicamente (o próprio nome de Kierkegaard, respeitado nos meios sociais, ajudaria nesse sentido), mas antes uma certa provocação veiculada pelo texto, com vista a suscitar esse movimento interior que permita ao Leitor, considerado no seu estatuto irreducível de Indivíduo, dissipar a ilusória pretensão de ser cristão unicamente por pertencer a uma comunidade reconhecida enquanto tal.<sup>13</sup> Ora, deste propósito de desencadear no leitor um exercício

---

J. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>11</sup> Cujas obras representativas se englobam no que o próprio Kierkegaard chama a sua *produção estética*. Cf. Søren Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 4.

<sup>12</sup> Søren Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 3-4.

<sup>13</sup> Para o sentido da eficácia da comunicação indirecta, no que se refere ao propósito de arrancar o leitor cristão à ilusão na qual se encontra, cf. por exemplo Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 19.

interior de assunção da verdade, decorre a adopção kierkegaardiana de um estilo de discurso em muito afastado do habitual sistema de ideias<sup>14</sup>, privilegiando, pelo contrário, uma disparidade de vozes e de posições representativas de distintas atitudes diante da vida, confrontando o leitor, desse modo, com diferentes propostas nas quais ele se possa rever, reflectir, e, em última instância, escolher. Mas este tipo específico de discurso, votado a uma verdade que reclama o indivíduo por inteiro na sua singularidade, não se esgota nesta criação de pseudónimos, sendo que a especificidade deste tipo de expressão filosófica é atestada igualmente pela promoção de outros recursos tais como sejam o uso de metáforas, personagens ou situações fictícias, assim como a interpelação e exegese de passagens bíblicas.

A posição de Kierkegaard relativamente ao seu estatuto enquanto autor torna-se bastante explícita na sua obra *Temor e Tremor*, assinada pelo pseudónimo Johannes de silentio, ao afirmar-se nela que «o presente autor não é de todo um filósofo», mas sim «um escritor extra-ordinário que nem escreve o sistema nem as *promessas* sobre o sistema, que nem *subscrive* o sistema, nem se *inscrive* no sistema.»<sup>15</sup> O que sobressai particularmente nesta passagem é a já referida oposição de Kierkegaard à filosofia sistemática hegeliana, da qual pretende justamente demarcar-se, ao conceber o seu pensamento como o pensamento de um «autor religioso cuja missão é dirigir-se ao ‘Indivíduo’, categoria que (opondo-se à de “público”) exprime, de forma resumida, toda uma concepção da vida e do mundo»<sup>16</sup>, em face de um sistema total de ideias onde, aparentemente, é o Indivíduo, na extrema singularidade da sua existência, a oferenda predilecta de sacrifício à Ideia ou o Espírito onde tudo se reconcilia.

Pese embora a inexistência de qualquer tipo de pretensão edificante, deparamos no pensamento de Camus com uma similar atitude quanto à natureza do discurso reflexivo e aos seus meios de expressão. E porventura de uma forma ainda mais acentuada. Pois no *corpus* camusiano torna-se bastante palpável a demarcação, apontada pelo próprio autor, entre uma tríplice modalidade de comunicação que se verte, concretamente, no género romanesco, dramático, e ensaístico. Não obstante a sua formação originária em Filosofia, pela mão de Jean Grenier, o escritor franco-argelino reiterou em inúmeras ocasiões o particular desconforto sentido diante dessa sua catalogação enquanto filósofo. Importa assinalar que, ainda que este desconforto não deixe entender necessariamente uma

---

<sup>14</sup> Para a inviabilidade de um «sistema da existência», vide Søren Kierkegaard, *Afs-luttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler, Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes Philosophiques*, Vol. I, in *Œuvres Complètes*, Tome X, p. 112.

<sup>15</sup> Søren Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 52.

<sup>16</sup> Søren Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 15.

qualquer rejeição cabal do filosofar e da sua validade enquanto discurso do saber, subsiste ao longo da obra deste autor uma certa ambiguidade quanto à adequação do mesmo aos seus propósitos pessoais, bastando cotejar para isso os diários legados pelo escritor.<sup>17</sup> Seja como for, o certo é que a marca particular do filósofo-artista, na produção camusiana, acentua-se progressivamente com a recusa de um determinado tipo de filosofar, à semelhança de Kierkegaard, mais concretamente o vocacionado para a edificação de um sistema com pretensões absolutas quanto à explicação da realidade. Além disto, pareceria despropositada a afirmação de que Camus se manteria afastado tanto do horizonte da tradição especulativa e das suas questões, assim como dos procedimentos de reflexão propriamente filosóficos. Dois ensaios, *O Mito de Sísifo* e *O Homem Revoltado*, dão prova cabal do contrário, revelando-nos um pensamento tanto em diálogo com figuras representativas da tradição ocidental – entre outros: Descartes, Hegel, o próprio Kierkegaard –, como debruçado sobre problemáticas eminentemente filosóficas, tais como o sentido da existência humana ou a essência do relacionamento interpessoal. Contudo, o que interessa assinalar sem hesitação é que esta preferência camusiana pela construção de universos e personagens imaginários, e mediante a insistente utilização de relatos mitológicos, dá conta de uma marcada tendência para um afastamento de toda e qualquer aspiração a uma visão totalizadora e definitivamente conclusiva da realidade, como estaria subentendido na apresentação de um sistema de ideias.<sup>18</sup>

Por último, esta preeminência do filósofo-artista devém ainda mais patente pelo próprio facto de, no itinerário cronológico da obra camusiana, os romances em particular precederem sempre os tratados de cariz mais filosófico.<sup>19</sup> Encontramos nesta prematuridade dos imaginários lite-

---

<sup>17</sup> Duas passagens, separadas por cinco anos, mostram-nos distintamente a particular hesitação na qual o autor se debateu, relativamente ao que seria ou não a sua verdadeira vocação. Em 1936, Camus afirma, num claro diálogo de esclarecimento consigo mesmo: «on ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans», *Carnets I*, in *Œuvres Complètes*, Vol. II, p. 800; mais adiante: «pourquoi suis-je un artiste et non un philosophe? C'est que je pense selon les mots et non selon des idées», *Carnets V*, in *Œuvres Complètes*, Vol. II, p. 1029.

<sup>18</sup> Camus não deixa qualquer tipo de dúvidas quanto a este desconforto diante do pensamento sistemático, quando afirma numa carta datada de Janeiro de 1946 não ter confiança suficiente na razão para optar pela construção ou pela adopção de um sistema. Cf. Albert Camus, «Lettre à Monsieur le Directeur de *La Nef*», in *Œuvres Complètes*, Vol. I, p. 446.

<sup>19</sup> Assim acontece no caso da reflexão sobre o absurdo, onde o romance *O Estrangeiro* antecipa ou estabelece o horizonte no qual o ensaio filosófico *O Mito de Sísifo* virá a desenvolver os seus argumentos; ou na análise da revolta, onde a ideia chave de «solidariedade», tratada em *O Homem Revoltado*, é já avançada no universo retratado pelo romance *A Peste*.

rários quanto às reflexões puramente teóricas a ideia crucial de eles darem acesso, de uma forma mais directa e imediata do que os segundos, às principais questões – na verdade eminentemente filosóficas – colocadas e suscitadas no horizonte da vivência concreta do ser humano. O que Camus visa com o recurso a essas expressões literárias é precisamente suprir, ou de algum modo colmatar, o que ele considera serem as insuficiências próprias dessa reflexão desenraizada das vivências da experiência individual. No caso do primeiro dos ciclos do seu pensamento, a discrepância entre a abordagem filosófica e a abordagem literária do sentimento do absurdo, veiculadas respectivamente em *O Mito de Sísifo* e *O Estrangeiro*, torna-se realmente visível. No romance de 1942, o leitor confronta-se de uma forma imediata com o sentimento do absurdo, pela mão de situações e personagens plenamente acessíveis ao espírito, ao passo que, no ensaio filosófico, as dificuldades de uma análise conceptual são manifestas e vêem-se corroboradas, em última instância, pela própria confissão do autor, logo nas primeiras páginas deste último livro, segundo a qual «os sentimentos profundos, à semelhança das grandes obras, significam sempre mais do que aquilo que eles têm consciência de dizer»<sup>20</sup>, chegando mesmo a qualificar o sentimento do absurdo como fundamentalmente inapreensível.<sup>21</sup> Paralelamente, destaca-se o facto de, mesmo naqueles escritos que ostentam um procedimento mais conforme ao trabalho filosófico, ser recorrente a presença de personagens representativas ou simbólicas, de descrições pormenorizadas de situações quotidianas banais, e mesmo de narrativas mitológicas, como se houvesse sempre essa necessidade, ou pelo menos a prudência aconselhável, de complementar as análises mais desincarnadas com imagens permeáveis ao que se poderia chamar uma inteligência comum. Um aspecto que, em última instância, obedece à própria observação crítica de Kierkegaard relativamente ao discurso meramente especulativo, de acordo com a qual «filosofar não significa dirigir-se com uma linguagem fantástica a seres fantásticos, mas dirigir-se a existentes.»<sup>22</sup>

As similitudes entre as obras de Kierkegaard e Camus apresentam-se, assim, pautadas por um idêntico interesse quanto à figura do indivíduo na sua excepionalidade existencial, e pelas contradições com as quais se tece a vivência concreta do mesmo. Não é mero acaso que as personagens mais representativas das obras destes pensadores se caracterizem por um mesmo sentido premente de individualidade, e pela exaltação dos paradoxos que florescem no seio dos seus destinos particulares. Se, para Kierkegaard, é a

---

<sup>20</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, in *Œuvres Complètes*, Vol. I, p. 226.

<sup>21</sup> Cf. Albert Camus, *op. cit.*, p. 227.

<sup>22</sup> Søren Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes Philosophiques*, p. 115.



figura veterotestamentária de Abraão a que traduz o sentido mais profundo da individualidade, à luz da relação com Deus pela vida interior da Fé, no caso de Camus, a personagem mítica de Sísifo configura o elemento mais determinante dessa mesma individualidade, delineada agora no confronto e na manutenção, sem apelo ao divino, da absurdidade radical da existência própria. Poder-se-ia dizer que, apesar da disparidade quanto ao sentido final que elas incarnam para os autores, entre estas duas expressões da individualidade medeia, na verdade, um mesmo reconhecimento da essencial relutância, por parte da visão geral, quanto à plena consideração da condição absurda do existente concreto: erguer a faca por cima de Isaac e carregar indefinidamente o rochedo, duas formas aparentadas de um só e mesmo incompreensível e opaco confronto individual com a absurdidade radical da existência própria.

Como bem assinala Henri Lefebvre, a referência fundamental de Kierkegaard à história bíblica de Abraão encaminha-se justamente no sentido de opor ao filósofo de sistema, desorbitado da existência concreta, «um desses pensadores “particulares” que não criaram conceitos, mas que, de uma forma mais profunda, levaram a cabo um acto exemplar e inesgotável.»<sup>23</sup> O mesmo se poderia dizer da alegoria construída por Camus a partir do já referido mito grego de Sísifo, com a qual se ilustra *in nuce* a atitude do homem absurdo que, rejeitando o suicídio, se aplica com todo o seu ser em tomar em mãos essa condição desrazoável que é a sua, desviando-se das puras considerações e consolações teoréticas, mergulhando no fundo mesmo dessa existência cujo termo é desprezável, mas reclamando-a em suma como o seu mais precioso bem. O que ambos os autores reivindicam enquanto fundamento das suas reflexões é o reconhecimento da importância do paradoxo na existência individual, e a conseqüente exigência, nesta última, de assumi-lo como horizonte inescapável da existência própria mediante a protagonização de uma liberdade cujo exercício é inalienável. «É só com a contradição que começa a existência»<sup>24</sup>, assinalava Kierkegaard nos seus diários. Camus complementá-lo-ia, no século seguinte, afirmando que «a contradição [é] porventura a mais subtil de todas as forças espirituais.»<sup>25</sup> Resta-nos então compreender de que forma esta mesma apreensão e valorização da contradição, enquanto tecido da existência individual, acaba por determinar a própria separação quanto às propostas de vida avançadas pelos dois autores.

---

<sup>23</sup> H. Lefebvre, *L'existentialisme*, Paris: Editions du Sagittaire, 1946, p. 127.

<sup>24</sup> «L'unité précède la contradiction et avec la contradiction seulement commence l'existence [...]», Søren Kierkegaard, *Journal (extraits) I: 1834-1846*, trad. Knud Ferlov e Jean-J. Gateau, Paris: Gallimard, 1963, IV A 57.

<sup>25</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 264.

\*

O tema do paradoxo, cujo sentido fundamental se espalha por outros vocábulos tais como os de *escândalo* ou *absurdo*, é uma constante nos pensamentos que se aplicam em analisar a existência, não enquanto termo puramente abstracto do pensar, mas como experiência individual de um ser humano entendido na e a partir da sua situação concreta no mundo. Com Kierkegaard, a ideia do paradoxo aparece evidentemente associada ao Cristianismo e, em suma, à importância que nesta mundividência reveste, para o autor, a categoria de Indivíduo. Tertuliano, na passagem do século II para o século III d.C., apontara já para o carácter fundante do paradoxo na economia cristã, com o seu célebre *credo quia absurdum – creio porque é absurdo* –, revelando, do mesmo passo que o cariz determinante do indivíduo enquanto tal no próprio dinamismo da Fé, a impossibilidade de uma conciliação definitiva entre esta última e a Razão. Com efeito, numa citação sobejamente relatada do seu *De Carne Christi*, Tertuliano atestava bem da importância do absurdo no circuito da fé, ao afirmar: «O Filho de Deus foi crucificado: não envergonha, porque é vergonhoso. E o Filho de Deus morreu: é ainda mais credível, porque é inepto. E, enterrado, Ele ressuscitou: é certo, porque impossível.»<sup>26</sup> O pensamento de Kierkegaard retoma de algum modo a centralidade atribuída no Cristianismo à questão do paradoxo, tendo sempre em vista a autenticidade da vivência cristã desvalorizada, a seu ver, no âmbito do que ele designava pejorativamente como a Cristandade.<sup>27</sup> Trazendo à memória a já convocada passagem de Tertuliano, Cristo<sup>28</sup> é, para Kierkegaard, a figura que incarna essencialmente o peso do paradoxo na mundividência cristã, na medida em que com ele se assinala a própria entrada do Absoluto na história.<sup>29</sup> À luz disto, e apreendida na sua autenticidade, a relação do cristão com Deus através da fé integraria necessariamente este aspecto

<sup>26</sup> «Crucifixus est Dei filius, non pudet quia pudendum est, et mortus est Dei filius, prorsus credibile quia ineptum est, et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile», passagem de Tertuliano, do seu *De Carne Christi* (V, 4) citada em L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, p. 152.

<sup>27</sup> A influência marcante do pensamento de Kierkegaard nas filosofias existenciais do século XX torna-se muito clara com o desenvolvimento, nas mesmas, de uma concepção de «autenticidade» que pretende arrancar o indivíduo à impessoalidade da massa ou da multidão. Isto torna-se particularmente claro no pensamento de Heidegger em torno da *Eigentlichkeit*, em referência à noção de *das Man*.

<sup>28</sup> «Le Christ est le paradoxe; tout ce qui est chrétien porte ce sceau», Søren Kierkegaard, *Journal*, XII A 389.

<sup>29</sup> «Le paradoxe, pour lui [Kierkegaard], c'est qu'on découvre l'absolu dans le relatif», J.-P. Sartre, «L'universel singulier», in AA.VV., *Kierkegaard vivant. Colloque organisée par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Paris: Gallimard, 1966, p. 41.

constitutivo da absurdidade, com o qual o confronto seria ininterrupto, descartando-se nesse sentido uma leitura simplista e ilusória da condição de crente como dada e assegurada de uma vez por todas, seja em virtude da mera obediência a certos rituais, seja da pertença nativa a uma sociedade organizada em torno de certos dogmas.<sup>30</sup> A autenticidade da vivência do cristão residiria pelo contrário nesse confronto individual permanente, assumido em primeira pessoa, com a contradição e o paradoxo da existência concreta, e no modo pelo qual o indivíduo responde e se conduz nesse mesmo confronto, do qual a própria imagem de Cristo seria o paradigma por excelência. Segundo o autor dinamarquês, a possibilidade do escândalo mostrar-nos-ia, assim, que «o cristianismo só tem que ver com [indivíduos] isolados», sendo que esta mesma possibilidade «nos discrimina a cada um e nos isola, como uma passagem que há que superar para nos tornarmos cristãos.»<sup>31</sup> E é justamente este relevar da individualidade através da experiência do paradoxo, e da sua correlação com a postura da Fé, o que se torna determinante na compreensão daquilo que é o pensamento propriamente existencial de Kierkegaard.

Podemos dizer que, se o autor dinamarquês reassume de algum modo a atitude socrática consistente em auxiliar o seu interlocutor a desembaraçar-se da profunda ignorância na qual se encontra – no caso em apreço, relativamente à inautenticidade da sua relação com Deus –, o esforço de Camus, mormente no seu ensaio *O Mito de Sísifo*, obedece a um similar propósito de desmistificação, mas agora no que se refere às atitudes enganosas ou esquivas que o pensar adopta em face de uma realidade descoberta na sua absoluta absurdidade. Partindo da premissa basilar segundo a qual «procurar o que é verdadeiro não significa procurar o que é desejável»<sup>32</sup>, Camus intenta mostrar em que medida é que uma certa tradição de filosofia da existência, tendo alcançado essa inestimável descoberta da radical absurdidade da condição humana, acabou por se demitir, pelas propostas particulares por ela avançadas, da manutenção dessa mesma evidência primária. Importa ter em conta que, com a reflexão encetada no seu ensaio sobre o absurdo, Camus mantém-se na linha de uma tradição marcada pela exigência de religar o pensamento com a vida concreta, ou por outra, com a conduta do indivíduo compreendido a partir da sua situação fundamental no mundo. A perspectiva do autor quanto à importância desta relação entre reflexão e conduta mantém-se sempre muito clara, encontrando a sua máxima expressão na afirmação segundo a qual «o que me interessa é saber como temos que conduzir-nos», e, mais

<sup>30</sup> «Ce quelque chose de simple, c'est une foi non conceptuelle et qui n'a besoin ni de l'Eglise, ni du dogme», K. Jaspers, *Kierkegaard Vivant*, p. 88.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 247.

concretamente, «como é possível fazê-lo quando não acreditamos nem em Deus nem na razão.»<sup>33</sup> Como indica a nota que antecede o primeiro capítulo desse ensaio sobre o absurdo, a verdade é que Camus reconhece o valor do que ele considera ser, não tanto uma filosofia do absurdo, mas antes uma *sensibilidade absurda* característica da época, que teria trazido à luz nos tempos modernos um certo mal de espírito decorrente da desconfiança e insatisfação quanto à eficácia e aos poderes da Razão perante certos aspectos cruciais da existência humana.<sup>34</sup> Ora, se *O Mito de Sísifo* assume como problema elementar a relação entre absurdo e suicídio – ou, de uma forma mais precisa, em que medida é que o suicídio constitui ou não uma *solução* para a absurdidade da existência –, o gesto decisivo de Camus é o de analisar diversos exemplos dessa sensibilidade absurda com vista a mostrar de que forma, tendo descortinado sem rodeios a impossibilidade de uma neutralização efectiva do carácter paradoxal da condição humana, uma tal sensibilidade acabou, nas suas diversas manifestações, por esquivar-se da assinalada evidência, desvalorizando concomitantemente o gesto que a consagrara inicialmente no seu valor mais louvável.

Camus assevera, nas primeiras linhas de *O Mito de Sísifo*, que “o absurdo, tomado até aqui como conclusão, é considerado neste ensaio como um ponto de partida”<sup>35</sup>, instaurando assim a necessidade de retomar a reflexão onde essa sensibilidade absurda estabelecera um ponto aparentemente conclusivo. Encontramos condensada nesta afirmação camusiana a decisão por todo um programa de investigação que visa determinar, não tanto uma ética em sentido estrito, como um *estilo de vida* rigorosamente adequado e conformado a essa premissa inicial que é o reconhecimento da radical absurdidade da existência humana. Deparamos, uma vez mais, com a indissolubilidade, atestada sempre por uma autêntica filosofia da existência, entre pensamento e acção, pela consideração de que os problemas verdadeiramente filosóficos são justamente «os que ameaçam

<sup>33</sup> Albert Camus, «Interview à ‘Servir’ (20 décembre 1945)», in *Œuvres Complètes*, vol. II, p. 659.

<sup>34</sup> Emmanuel Mounier, na *Introdução aos Existencialismos*, identifica justamente como tema fundamental da concepção dramática da existência, nas filosofias existenciais, o da «impotência da Razão», diagnosticando as primeiras manifestações do mesmo em Pascal. Este tema torna-se evidente, por exemplo, no seguinte fragmento pascaliano: «la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu’il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n’est que faible si elle ne va jusqu’à connaître cela», Blaise Pascal, *Pensées*, Paris: Flammarion, 2005, fr. 220 (a edição citada segue a estabelecida por Philippe Sellier para a Mercure de France, 1976). Cf. E. Mounier, *Introduction aux existentialismes, aux existentialismes*, in *Œuvres 1944-1950*, Tome III, Paris: Seuil, 1962, p. 71.

<sup>35</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 219.

com fazer morrer ou os que aumentam a paixão de viver.»<sup>36</sup>, Ainda que inspirada fortemente na exigência pascaliana de evitar o duplo excesso diante da razão, ora excluindo-a absolutamente, ora admitindo-a exclusivamente<sup>37</sup>, a posição de Camus afirma a sua originalidade na exacta medida em que, constatando a impossibilidade de encontrar um sentido último imediatamente dado para a existência, se aplica em plasmar essa evidência primeira sem dissimulações ou esquivas, numa atitude de vida plenamente conforme à mesma. Mantendo um forte sentido de honestidade e de fidelidade ao que se pode tomar por certo nos estreitos limites da condição humana, Camus afirma justamente que, se «para fugir à questão angustiada: “que será, pois, a vida?” [num tal mundo], devemos, como o burro, alimentar-nos com rosas de ilusão em vez de nos resignarmos à mentira, o espírito absurdo prefere adoptar a resposta de Kierkegaard: “o desespero”», pois que, «bem vistas as coisas, uma alma determinada será sempre capaz de lidar com isso.»<sup>38</sup> Ora, nisto residiria a própria distinção entre uma verdadeira filosofia do absurdo e uma mera sensibilidade absurda esparsa pelo século, caracterizada por não ir até às últimas consequências da sua descoberta originária. Reformulando a afirmação de Antoine de Rivarol, a ideia camusiana de que «um pouco de pensamento nos afasta da vida, mas [que] muito pensamento reconduz-nos a ela»<sup>39</sup>, traduziria neste sentido o derradeiro reconhecimento de que a descoberta do absurdo, quando assumida sem dissimulações, impele-nos a voltarmos para a existência concreta com o adquirido da impossibilidade de solucionar ou resolver terminantemente a sua absurdidade, porquanto não há um sentido último conciliador dado de forma imediata à evidência.

Ora, a análise que Camus faz do pensamento de Kierkegaard é-nos proposta em *O Mito de Sísifo*, designadamente no final do capítulo intitulado «O Absurdo e o Suicídio», e sobretudo naquele que leva o nome sugestivo de «O Suicídio Filosófico». Cada um desses capítulos analisa a postura de Kierkegaard à luz de dois propósitos fundamentais. O primeiro é mostrar de que modo o filósofo dinamarquês se integra nesse conjunto de autores congregados em torno de uma mesma sensibilidade absurda, contraposta a um racionalismo absoluto, que assume como dado primordial a constatação desse «universo indizível onde reinam a contradição, a antinomia, a angústia ou a impotência», e que, «aparentados pela sua nostalgia, opostos pelos seus métodos ou objectivos, se aplicaram em barrar a via real da razão e em reencontrar os caminhos rectos da verda-

---

<sup>36</sup> Albert Camus, *op. cit.*, pp. 221-22.

<sup>37</sup> Cf. B. Pascal, *op. cit.*, fr. 214.

<sup>38</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 247.

<sup>39</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 288.

de.»<sup>40</sup> No segundo dos capítulos assinalados, Camus intenta aclarar de que forma estes mesmos filósofos, e particularmente Kierkegaard, ao partirem desse reconhecimento do absurdo desdenhado ou neutralizado pelas filosofias de cariz mais racionalista, acabaram por desviar-se da sua incontornável evidência, pela supressão das suas próprias condições de possibilidade, consagrando no seguimento dessa supressão uma «esperança forçada [que] é em todos [eles] de essência religiosa.»<sup>41</sup>

Antes de proceder à exposição desta análise camusiana, importa dizer que a densidade crítica da mesma se encontra condicionada de imediato pelo alerta que o autor emite de se pressupor como conhecido, por parte do leitor, o pensamento do autor dinamarquês, assim como os dos seus parentes existenciais. Sem dúvida que esse aviso acaba por funcionar como uma salvaguarda para o escritor franco-argelino, no que se refere à profundidade da sua interpretação e à discussão detalhada dos textos de Kierkegaard, sendo esse aviso corroborado pela afirmação de que «seria presunçoso querer tratar das suas filosofias, [e que] é possível e suficiente, em todo o caso, fazer sentir o clima que lhes é comum.»<sup>42</sup> O facto é que o pensamento de Kierkegaard aparece no contexto de discussão de *O Mito de Sísifo* à luz desta opção camusiana de fundo por identificar algo como um *leitmotiv* entre vários autores ditos existenciais que lhe possibilite mostrar aquela que não deve ser a atitude teórica para com o absurdo, a qual terá, inevitavelmente, consequências expressivas no verdadeiramente fundamental, que é a forma de viver no regresso à quotidianidade.

Como já foi referido, Camus começa por enquadrar Kierkegaard num conjunto de pensadores aparentados pela sua radical crítica ao racionalismo, que Camus qualifica como *a tradição do pensamento humilhado*. Nietzsche, Chestov, Jaspers, assim como Heidegger, engrossariam as filas dessa frente comum que reconheceria a impossibilidade que afectaria o pensamento racionalista de sarar a profunda dilaceração do indivíduo quando confrontado com uma existência mergulhada no paradoxo, e vertida na imagem de uma «razão impotente perante o grito do coração.»<sup>43</sup> Ora, sendo o intento inicial de Camus a determinação desse clima comum marcado pela descoberta da irracionalidade última da existência humana, o escritor franco-argelino acabará contudo por reconhecer a Kierkegaard uma determinada excepcionalidade, relativamente aos restantes autores convocados. Retomando a questão acima abordada da indissolubilidade entre pensamento e vida, Camus dirá precisamente que o

---

<sup>40</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 235.

<sup>41</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 241.

<sup>42</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 235.

<sup>43</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 237.

filósofo dinamarquês não só descobriu reflexivamente a absurdidade existencial, como a assumiu individualmente, «pelo menos durante uma parte da sua existência»<sup>44</sup>, aludindo implicitamente àquilo que o próprio Kierkegaard identificara como o estágio estético da sua existência. Além do mais, para Camus, o próprio deambular e desdobramento kierkegaardianos em termos discursivos, pela multiplicação dos pseudónimos e pela consagração de uma expressão não explicativa mas puramente descritiva da existência – marca, aliás, profundamente característica de uma filosofia fundada no absurdo<sup>45</sup> –, situariam o autor dinamarquês num patamar de visão que se poderia denominar como verdadeiramente *absurdist*, porquanto fiel à máxima que define, segundo Camus, a conduta do homem absurdo: a de esgotar tudo e esgotar-se a si mesmo na maior soma possível de experiências.<sup>46</sup> Mas, à semelhança dos seus pares, Kierkegaard acabaria por evitar destramente esse «caos de uma experiência despojada dos seus ornamentos e entregue à sua incoerência primeira»<sup>47</sup>, precisamente pela consagração da fé como derradeiro remédio para o desespero indissociável de uma existência absurda.

Para compreender a crítica que Camus endereça ao pensamento kierkegaardiano, importa ter presente a exploração por ele feita na obra *O Mito de Sísifo*, em torno do absurdo. Não havendo margem suficiente para apresentar essa análise em toda a sua riqueza, procurar-se-á indicar, no que se segue, os seus elementos estruturantes. Um deles é a afirmação camusiana segundo a qual a absurdidade da existência não reside em rigor nem exclusivamente no homem, nem exclusivamente na realidade em que ele está inscrito. Para Camus, o absurdo desponta antes no próprio confronto ou tensão, na verdade irresolúvel, que entre ambos se instaura, em particular entre o que já aqui foi assinalado como essa nostalgia de unidade ou de absoluto – que o autor também caracteriza como um apetite de clareza que visa o sentido último e unificador de uma existência aparentemente votada a uma dispersão incoerente e dilacerante –, e as contradições e paradoxos com os quais essa mesma nostalgia surpreende na realidade. Em última instância, o absurdo procede assim do embate entre o apelo ou questionamento do homem desamparado enquanto existente concreto – saudoso por delimitar, para si próprio, um destino unitariamente compreensível –, e o silêncio ou mutismo com o qual a realida-

---

<sup>44</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 236.

<sup>45</sup> «Cette apparente modestie de la pensée qui se borne à décrire ce qu'elle se refuse à expliquer, cette discipline volontaire d'où procède paradoxalement l'enrichissement profond de l'expérience et la renaissance du monde dans sa prolixité, ce sont là des démarches absurdes», Albert Camus, *op. cit.*, p. 249.

<sup>46</sup> Cf. Albert Camus, *op. cit.*, p. 257.

<sup>47</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 237.

de riposta a essa demanda. Segundo Camus, o absurdo constituiria em suma o resultado de uma autêntica relação de inadequação metafísica entre homem e realidade, ou entre o desejo mais profundo do homem e a frustração mais veemente da realidade, em suma, «o confronto entre esse irracionalismo [do mundo] e esse desejo desvairado de clareza, cujo apelo ressoa no mais profundo do homem», concluindo-se que o absurdo «depende tanto do homem como do mundo.»<sup>48</sup>

Com esta descrição da génese do absurdo e da estrutura teórica a ele subjacente, Camus dá-nos conta, paralelamente, da radical excepcionalidade do ser humano enquanto existente. Com efeito, a indicada relação de inadequação metafísica exprimida pelo absurdo atesta o facto de o homem não só ser, mas sobretudo *existir*, entendendo-se a existência aqui como a consciência que ele tem de o seu ser estar determinado, originariamente, por uma radical contingência e finitude, algo que Pascal, aliás, já assinalara muito antes não só como excepcionalidade, mas como a própria grandeza paradoxal do ser humano.<sup>49</sup> Com efeito, de acordo com o escritor franco-argelino, «se eu fosse uma árvore entre árvores, gato entre os animais, esta vida teria um sentido ou, melhor dizendo, este problema não teria qualquer sentido, porque eu faria parte deste mundo», isto é, «*seria* este mundo ao qual me oponho agora com toda a minha consciência e com toda a minha exigência de familiaridade», sendo precisamente «esta razão irrisória o que me contrapõe a toda a criação.»<sup>50</sup> O que há que ter particularmente em conta é este destaque do *seria*, pois a dimensão de um puro acontecimento de ser opõe-se justamente a um acto de existir entendido como consciência de ser de uma forma contingente, finita, sem qualquer sentido ou finalidade últimos dados de forma imediatamente evidente. O absurdo teria, assim, como condições de possibilidade, um ser dotado, não só de consciência e de uma razão a partir da qual é possível determinar o mundo como irrazoável, mas, além disso, com um impulso, um desejo ou nostalgia, uma «profunda reivindicação do coração humano»<sup>51</sup> que o leva a querer compreender o seu destino propriamente individual. No fundo, o que está em questão nesta descrição antropológica existencial é o que o ensaísta espanhol Miguel de Unamuno já afirmara sobre a consciência humana, referindo-se a ela como *doença*, justa-

---

<sup>48</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 233. A etimologia do vocábulo «absurdo» clarifica sentido de um divórcio ou fractura essencial do indivíduo na sua própria existência, precisamente porque o seu original latino, *absurdum*, remete para aquilo que está fora de tom ou de harmonia.

<sup>49</sup> «La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable», B. Pascal, *Pensées*, fr. 146.

<sup>50</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 254.

<sup>51</sup> Albert Camus, *op. cit.*, pp. 245-46.



mente pelo facto de «o homem, por ser homem, por ter consciência, já é, comparado com o burro ou com um caranguejo, um animal doente»<sup>52</sup>, denotando aqui a saúde como um estado de plena coincidência entre o ser humano e a realidade, onde o facto de ser não significaria o facto estar em questão, que na verdade é aquilo que para o homem quer dizer, em concreto, *existir*.

Ora, perspectivando o absurdo à luz do seu estatuto antropológico fundante, Camus procura mostrar o modo pelo qual os filósofos existenciais, e em particular Kierkegaard, tendo reconhecido a radical absurdidade da existência – o confronto incontornável entre uma exigência de razões últimas e a contínua frustração com a qual o mundo responde a essa mesma exigência de clareza –, acabaram por desembocar, com as suas reflexões, numa proposta essencialmente evasiva face a essa mesma absurdidade. A essa evasão, a essa derradeira esquiva em face de uma evidência reconhecida originariamente como fundante, Camus chama sugestivamente de suicídio filosófico, entrevedo além do mais a possibilidade de duas formas específicas do mesmo, em íntima relação com cada um dos dois termos que, como vimos mais acima, constituem a equação da qual resulta em rigor o absurdo: o apelo de clareza por parte do homem e o silêncio irrazoável do mundo. A expressão de suicídio filosófico, à semelhança do suicídio entendido exactamente como negação da vida própria, denota também a ideia de uma desistência ou de uma renúncia voluntárias que encontram a sua motivação mais profunda numa impossibilidade de prosseguir um determinado caminho povoado com obstáculos intransponíveis para a compreensão humana. No caso desse suicídio ao nível do intelecto, diz-nos Camus, o seu gesto de renúncia pode levar-se a cabo de duas formas essenciais: ora suprimindo a nostalgia de unidade ou o apetite de clareza despertado no mais profundo do homem – dissolvendo-se, assim, a exigência de clarificação da realidade –, ora escamoteando simplesmente as contradições com as quais se entretece esta mesma realidade – ou seja, pretendendo que tudo nela é razão. Este último tipo de suicídio será identificado pelo autor franco-argelino como a atitude de uma razão triunfante, associando-se o primeiro tipo de suicídio filosófico à figura de uma razão humilhada. A análise camusiana do pensamento de Kierkegaard encaminha-se no sentido de mostrar em que medida ele dá exemplo do “movimento pelo qual um pensamento se nega a si próprio, e tende a superar-se naquilo que constitui a sua negação.”<sup>53</sup> Em boa verdade, não se trata de uma ideia inaudita, pois que nos próprios textos de Kierkegaard encontramos esta imagem de um pensa-

---

<sup>52</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 37.

<sup>53</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 247.

mento soçobrando deliberadamente diante da envergadura opressiva da contradição, nomeadamente num excerto das *Migalhas Filosóficas*, onde o autor dinamarquês assinala: «não há que pensar mal do paradoxo, paixão do pensamento: o pensador sem paradoxo é como o amante sem paixão, uma bela mediocridade»; «o próprio da paixão levada ao seu extremo é sempre querer a sua própria ruína: do mesmo modo, a paixão suprema da razão é a de querer um obstáculo, mesmo que ele cause a sua perda, de uma forma ou de outra»; em suma, «o supremo paradoxo do pensamento é, pois, o de querer descobrir algo que escape à sua apreensão.»<sup>54</sup>

À luz desta ideia de suicídio filosófico, a abordagem camusiana do pensamento de Kierkegaard começa por reconhecer inicialmente a dificuldade inerente à delimitação de um gesto claro num autor tão esquivo, disseminado ao longo da riqueza dos seus pseudónimos. Porém, de acordo com Camus, e tal como o próprio Kierkegaard confirmara já no seu *Ponto de Vista Explicativo da minha Obra enquanto Escritor*, o temor e o tremor cristãos pairariam por cima de toda a sua obra, levando em última instância ao facto de «a antinomia e o paradoxo [se tornarem] critérios do religioso», e à assunção do absurdo como «critério do outro mundo, sendo ele na verdade somente um resíduo da experiência deste mundo.»<sup>55</sup> Para o autor de *O Mito de Sísifo*, o suicídio filosófico kierkegaardiano consistiria no facto de a irracionalidade absoluta da realidade ser assumida precisamente como o próprio rosto de Deus, unicamente visível aos olhos da Fé, ou o que é o mesmo, à cegueira da razão. Segundo Camus, o suicídio filosófico perpetrado por Kierkegaard consistiria na identificação de um sentido último na própria ausência radical desse mesmo sentido, ou seja, em fazer do reconhecimento da impossibilidade de resolução do carácter antinómico da existência a autêntica via de acesso a esse derradeiro sentido. Em *A Doença até à Morte*, o autor dinamarquês dava claro testemunho deste gesto que, na verdade, não é senão o movimento mais determinante da fé: «trata-se então de saber se queremos crer que a Deus tudo é possível», equivalendo isso «por inteiro a perder a razão; [pois] crer é justamente perder a razão para ganhar Deus.»<sup>56</sup> Ora, como afirma o escritor franco-argelino, compreendido na sua essência enquanto doutrina fundada no escândalo, o Cristianismo comporta para Kierkegaard a necessidade de sacrificar o intelecto, essa exigência de clareza que é inata ao homem. Dito de outro modo, ele exige a necessidade de um *salto*, não justificável racionalmente, que assume a radical insensatez da realidade

<sup>54</sup> Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques ou un peu de philosophie (Philosophiske Smuler eller en Smule Philosoph)*, in *Œuvres Complètes*, Tome VII, p. 35.

<sup>55</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 245.

<sup>56</sup> Søren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, p. 195.

como a própria expressão do divino, transformando assim o confronto do ser humano com o absurdo numa adesão fervorosa ou num resignado consentimento nele. O suicídio filosófico de Kierkegaard verteria assim, para Camus, o simples facto da supressão do primeiro termo estruturante da equação do absurdo, o apelo à compreensão e à clarificação: pois, «entre o irracional do mundo e a nostalgia revoltada do absurdo, [Kierkegaard] não mantém o equilíbrio», «não respeita nele a relação que constitui, em rigor, o sentimento da absurdidade», e «certo de não poder escapar ao irracional, quer salvar-se pelo menos dessa nostalgia desesperada que lhe parece ser estéril e sem alcance.»<sup>57</sup>

Intimamente associado ao problema da fé e da absurdidade, deparamos em Kierkegaard com a noção de desespero, à qual o autor dinamarmarquês consagra todo um tratado onde nos é oferecida uma visão exactamente oposta àquela que será avançada por Camus, no seu ensaio sobre o absurdo. No assinalado tratado, o propósito maior de Kierkegaard consiste em mostrar de que forma o fenómeno do desespero traduz um estado – e não um mero sentimento –, no qual o ser humano não tem uma consciência eterna de ser espírito, por outras palavras, em que não tem consciência de o seu eu ter sido criado por Deus.<sup>58</sup> Esta ideia já fora avançada previamente em *Temor e Tremor*, ainda que interrogativamente: «se no homem não houvesse uma consciência eterna, se na origem de tudo se encontrasse apenas uma força bravia e lêveda que ao contorcer-se em escura paixão tudo criasse, o que fosse grande e o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria então a vida a não ser desespero?»<sup>59</sup> Ora, o salto da fé, o salto executado por essa paixão que, no dizer de Kierkegaard, é a paixão suprema num homem<sup>60</sup>, configura para este último a própria possibilidade da saída do desespero entendido como a grande e derradeira miséria do espírito do homem, consagrando do mesmo passo a própria ideia de possibilidade em toda a sua plenitude, contra a necessidade, entendida como esperança.<sup>61</sup>

A caracterização camusiana do pensamento de Kierkegaard enquanto suicídio filosófico passa assim pela consideração do lugar privilegiado que a fé ocupa no mesmo enquanto remédio para aquilo que parece ser a decorrência necessária de uma existência confrontada com a sua absurdi-

<sup>57</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 245.

<sup>58</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, pp. 183-184.

<sup>59</sup> Søren Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 65.

<sup>60</sup> Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 188.

<sup>61</sup> Associada à fórmula repetidamente convocada por Kierkegaard, segundo a qual «a Deus, tudo é possível.» Cf., por exemplo, Søren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, p. 195, 196.

dade radical: precisamente, o desespero. O subtítulo do assinalado tratado, onde Kierkegaard aborda directamente o problema do desespero, esclarece-nos em muito quanto à crítica fundamental endereçada por Camus: «Uma Exposição Psicológica Cristã para a Edificação e o Despertar.» O propósito da obra anuncia-se como o de edificar o leitor, procurando despertá-lo para o facto de o desespero ser o mais terrível dos males, um mal ignorado pelo homem natural ou pelo pagão que, tal como a criança, «ignora aquilo que é terrível», contrariamente ao cristão, «que o sabe e que treme quando o vê.»<sup>62</sup> Este despertar e este edificar, tendo a sua base num diagnóstico, revelam igualmente uma intenção essencialmente terapêutica. Na verdade, a utilização de analogias médicas configura um elemento muito significativo neste tratado, onde o desespero é considerado justamente como uma doença cujo remédio só pode ser avançado por aquele que, à semelhança do médico, conhece a fisiologia mais profunda do ser humano. Ora, a exposição de Kierkegaard assenta justamente no reconhecimento de que, «tal como o médico deve dizer que talvez não exista um só homem que viva em perfeita saúde, do mesmo modo, se conhecermos bem a nossa natureza, há que dizer que ninguém vive sem estar um pouco desesperado, sem ocultar, no fundo do seu ser, uma inquietação, uma discórdia, uma desarmonia.»<sup>63</sup>

A importância do desespero na economia do Cristianismo é, segundo Kierkegaard, fundamental, posto que o contrário do pecado não é nele a virtude, mas a fé, o que é o oposto de estar desesperado. Ainda que não seja possível reconstituir aqui toda a argumentação kierkegaardiana em torno do fenómeno do desespero, importa alertar pelo menos para o facto de nela se surpreenderem duas formas genéricas de desespero, das quais, por sua vez, decorre uma subdivisão em dois outros modos suplementares. De acordo com Kierkegaard, a primeira forma de desespero é aquela na qual o eu não tem consciência de estar desesperado, ignorando que tem um eu, e que esse eu é um eu eterno. A segunda forma, é a forma do desespero consciente de sê-lo, logo uma forma onde há consciência por parte de um eu de algo de eterno em si mesmo, mas onde ora não se quer ser si mesmo, ora se quer ser si mesmo, rejeitando-se no primeiro caso o eu que somos, enquanto dom ou criação de Deus, querendo no segundo caso ser nós próprios sem a consolação e a ajuda de Deus. Curiosamente, e ainda que não se possa determinar a existência de uma réplica deliberada ao autor dinamarquês, toda a proposta camusiana decorrente da assunção da absurdidade radical da existência humana coincide com esta última figura do desespero, designada por Kierkegaard como um *desespero*

---

<sup>62</sup> Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 168.

<sup>63</sup> Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 180.

*demoníaco*, onde o desesperado, sendo consciente de si, assume lucidamente a solidão da sua condição em face de um mundo silencioso quanto aos princípios e aos fins últimos da existência, prescindido de qualquer tipo de consolação metafísica. Ora, é neste ponto que se abre o abismo intransponível que separará Camus e Kierkegaard nas suas filosofias da existência *a viver*. É que, retomando a analogia médica utilizada pelo primeiro, o autor de *O Mito de Sísifo* dirá que esse absurdo, do qual brota precisamente o desespero, não só não é de modo algum sanável, como na verdade o desejável é não saná-lo, pois que ele configura a mais extrema tensão pela qual a existência humana pode afirma-se em toda a sua riqueza e exuberância: «o importante, dizia o abade Galiani a Mme Épinay, não é curar, mas viver com os nossos males», mas Kierkegaard, segundo Camus, quer curar, «curar é o seu desejo furioso, o que perpassa todo o seu diário», e «todo o esforço da sua inteligência consiste em escapar à antinomia da condição humana.»<sup>64</sup>

A temática do desespero ocupa um espaço realmente privilegiado na reflexão camusiana, desde os escritos de juventude até às obras de maturidade. E, para compreender a sua centralidade, importa ter em conta que o surgimento dessa temática na mesma é justamente contemporâneo das leituras feitas em torno de Kierkegaard. Já antes de *O Mito de Sísifo*, na década de 1930, da qual datam os primeiros ensaios líricos camusianos, surpreendemos a inequívoca presença do desespero enquanto tema crucial de pensamento. A afirmação da novela póstuma *A Morte Feliz* segundo a qual «não temos tempo para sermos nós próprios, só temos tempo para sermos felizes» (evocação da análise kierkegaardiana da necessidade de o eu relacionar consigo mesmo e se tornar naquilo que é), ou aquela segundo a qual «não há amor de viver sem desespero de viver», presente em *O Averso e o Direito*, exprimem uma idêntica defesa intransigente de um só e mesmo *amor mundi* fundado no presente, onde a paixão pela existência terrena encontra, como avesso necessário, o desespero de sabê-la finita e contingente. Assistimos assim, em certas passagens destas obras de juventude, a um discurso que consagra Kierkegaard como seu real destinatário, ainda que quase sempre de uma forma implícita. Se é certo que a perspectiva camusiana não se afirma como simples apologia do desespero, no sentido de instaurar um radical pessimismo ora suicida ora ataráxico, ela assume como princípio fundante o facto de o amor intenso desta vida não ser dissociável do desespero que surge em face da precariedade e vulnerabilidade inerentes à mesma. O desespero, tal como Camus o perspectiva, é componente fundamental dessa verdade maior segundo a qual a nossa existência tem lugar num mundo onde tudo nos é dado, para em seguida nos ser retirado. E é precisamente o entendimento da morte o

---

<sup>64</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 245.

que assinala um dos pontos decisivos em que as concepções camusiana e kierkegaardiana se separam irremediavelmente.

Em *A Doença até à Morte*, Kierkegaard elucida uma das concepções estruturantes do Cristianismo, que é precisamente o dogma da imortalidade da alma. Com efeito, segundo o autor dinamarquês, se é certo que, «humanamente falando, a morte é o fim de tudo, e, para nós, só há esperança enquanto houver vida», da perspectiva cristã, «a morte não é de modo algum o fim de tudo; ela não é senão um pequeno acontecimento no seio daquilo que é tudo, a vida eterna; e, [ainda] do ponto cristão, a morte comporta infinitamente mais esperança do que a que há, aos nossos olhos, na vida mais abundante em saúde e vigor.»<sup>65</sup> Ora, é com efeito este *humanamente* aquilo que Camus vai reivindicar em toda a sua plenitude, aquando da compreensão do fenómeno da morte, em total oposição à consideração cristã do mesmo. Para Camus, a morte constitui a coroação da absurdidade da existência humana, porquanto é o acontecimento que perturba e questiona os sentidos parciais com os quais esta última se entretetece ao longo do seu curso, acabando por selar com o carimbo de uma certa inutilidade todas as acções empreendidas na mesma. Contudo, é possível dizer também que, para o escritor franco-argelino, há também uma outra morte, na verdade uma espécie de sucedâneo daquela que põe realmente termo à existência, e que se introduz na vida de uma forma menos contundente, precisamente sob a forma do suicídio filosófico, não sendo ela no fundo senão a fé. A esquiva mortal perpetrada pela fé reside no facto de a sua intenção última ser o saltar por cima dessa irreduzível absurdidade da condição humana, consagrando uma profundidade onde ela não existe, surpreendendo uma finalidade absoluta onde nenhuma evidência assim o assinala, dado que, na verdade, o único absoluto acessível na existência humana é a morte, o acontecimento que determina todo e qualquer sentido como só podendo ser parcial e relativo. À semelhança do suicídio físico, que mais do que resolver ou encontrar uma solução para o absurdo, antecipa simplesmente a morte como ponto culminante deste último, a fé, enquanto suicídio filosófico, e concretamente no caso da razão humilhada, afirma-se também como uma morte na alma na medida em que é sinónima de resignação ou desistência diante da incompreensibilidade da condição humana, com a exigência do sacrifício da razão. É que, na verdade, para Camus, mais do que ordenar a morte, seu extremo coroamento, o absurdo ou a impossibilidade de surpreender um sentido último constitui paradoxalmente, através da revolta pela qual é trazido à luz do dia, o único motivo pelo qual a vida deve ser vivida. Como dirá o autor de *O Mito de Sísifo*, para o homem que se mantém lúcido dentro dos limites da sua razão, viver *em virtude* ou *por causa* do

---

<sup>65</sup> Søren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, pp. 167-168.

absurdo, e não tanto *apesar do* absurdo, significa tornar-se precisamente um *morto consciente*, ou seja, um ser que tem consciência de a morte ser, como diria Emmanuel Lévinas, invertendo a formulação heideggeriana, *impossibilidade da possibilidade*, derivando desta consciência uma diminuição da distância que nos separa do mundo real e concreto. Mas o que importa assinalar é que nesta condição de morto consciente, o aspecto mortal é acompanhado por uma lucidez que, justamente, se ausenta do movimento também mortal, mas noutra acepção, da fé.

Apesar da validade da crítica camusiana à noção de esperança veiculada pela fé tanto no pensamento kierkegaardiano como nas restantes filosofias existenciais de essência religiosa, importa compreender que, para o primeiro, a esperança que brota com a crença não se refere exclusivamente a uma qualquer vida sobrenatural. Ou seja, que o visado pelo gesto da fé não se reduz ao além-mundo, prometido para alguns, pelo Cristianismo. Apesar do excerto acima referido, onde a morte é vista pelo cristão como implicando mais esperança do que a vida em toda a sua profusão, Kierkegaard deixa bem claro em *Temor e Tremor*, recorrendo à narrativa bíblica de Abraão e à sua análise, que a fé e a esperança dizem respeito essencialmente a *esta* vida, a *esta* existência em concreto, aquela justamente onde o paradoxo e a contradição ganham corpo. Como assinala nessa obra, quando Deus exige o sacrifício do seu filho Isaac, «Abraão, contudo, acreditava e acreditava para esta vida», e o certo é que, se a sua fé residisse simplesmente «no que está por vir, a uma vida futura, [...] ter-se-ia despojado de tudo mais facilmente para se precipitar para fora de um mundo a que não pertencia»; mas «a fé de Abraão não era dessas, se é que haverá fé dessa espécie»; «Abraão acreditava precisamente para esta vida; acreditava que haveria de envelhecer na terra, honrado entre o povo, abençoado entre as gerações vindouras, inolvidável em Isaac, em vida o seu ente mais querido [...]»<sup>66</sup>. De acordo com Kierkegaard, o movimento da fé, na sua autenticidade, não se confunde pois com uma mera resignação relativamente às coisas terrenas, em benefício de uma outra vida futura. A fé consiste, antes, como ele próprio diz, na simultânea perda da razão e de todo o finito, mas em vista de uma recuperação desse mesmo finito, precisamente em virtude do absurdo, o rosto mesmo de Deus. É neste sentido que, na obra citada, Kierkegaard estabelece uma diferença de fundo entre o que ele considera ser o *cavaleiro da resignação* e o *cavaleiro da fé*, considerando que «a resignação infinita é o último estádio que antecede a fé», dado que é nela «que me clarifico para mim mesmo na minha validade eterna e só então se poderá falar em captar a existência por força da fé.»<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Søren Kierkegaard, *Temor e Tremor*, pp. 71-72.

<sup>67</sup> Søren Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 103.

Seja como for, da perspectiva camusiana, este perfil da fé delineado pelo autor dinamarquês em referência à vida propriamente terrena, padece ainda da demissão típica das filosofias existenciais. Com esta concepção de fé abre-se uma fissura na suposta opacidade total da absurdidade da existência, uma fissura pela qual se introduz uma réstia de esperança, por mais ténue que ela seja. A fé e a esperança deificam o irracional, atribuindo-lhe o rosto divino de um desígnio incompreensível, neutralizando desse modo a exigência profunda de compreensão que constitui um dos termos da equação do absurdo. Em última instância, Kierkegaard encontra na própria opacidade do absurdo algo como uma transparência divina, somente acessível através do abandono desse apetite de clareza. Em face da impossível exigência de satisfação que anima a absurdidade, é com o salto para a fé que o autor dinamarquês, com a exoneração da compreensão, torna o absurdo na própria relação com o divino, convertendo a noite mais cerrada no horizonte mais límpido de sentido.

Mas, é justamente este tipo de noite o que Camus rejeita de forma cabal. Como afirma em *O Mito de Sísifo*, esta noite que nasce perante olhos fechados, a noite da fé, da oração, da esperança, é «uma noite sombria e cerrada que o espírito suscita para nela se perder»; mas, se o homem deve encontrar uma noite, «que seja antes a do desespero que permanece lícido, noite polar, vigília do espírito, da qual porventura nascerá essa claridade branca e intacta que desenha cada objecto na luz da inteligência.»<sup>68</sup>. Na verdade, de acordo com Camus, não é momento do salto da fé o gesto decisivamente corajoso. O momento verdadeiramente crucial é o que antecede esse salto cego, «saber manter-se nesse cume vertiginoso»<sup>69</sup> onde nos encontramos a partir do momento em que tomámos consciência do absurdo e o assumimos lucidamente como elemento determinante da nossa existência. O salto da fé, em Kierkegaard, é a forma mais elevada das paixões humanas, aquela com a qual a razão encontra um paradoxo que acaba por fazê-la soçobrar. Bem dizia este autor que aquilo de que carecia a sua época não era, com efeito, de reflexão, perfeitamente distribuída como o bom senso de Descartes, mas antes de paixão. Sem dúvida que Camus subscreveria, passado um século, esta opinião, mas sublinhando do mesmo passo que a paixão supostamente em falta é uma verdadeira paixão pela vida apreendida em toda a sua nudez, sem os ornamentos com os quais algumas filosofias a embelezam ou, o que é o mesmo, sem qualquer tipo de consolações de essência religiosa. Com efeito, segundo Camus, «a partir do momento em que é reconhecida, a absurdidade é uma paixão, a mais dilacerante de todas», e *O Mito de Sísifo* é o horizonte de discussão onde se coloca a questão de «saber se é

---

<sup>68</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 263.

<sup>69</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 253.



possível viver com as nossas paixões, saber se podemos aceitar a sua lei profunda, que é a de queimar o coração ao mesmo tempo que o exaltam.»<sup>70</sup>.

No fundo, a distância que separa as verdadeiras paixões de cada um dos autores é aquela que medeia entre as duas opções com as quais deparamos inevitavelmente, quando chegados aos confins desse singular deserto que é o absurdo: ora a evasão, pelas consolações metafísicas ou pela antecipação voluntariamente efectuada da morte própria, ora a manutenção e persistência neste deserto «que só é sensível aos que são capazes de nele viver sem nunca enganarem a sua sede», e que só diante da clarividência em face da sua aridez inumana «se enche com as águas vivas da felicidade»<sup>71</sup>, instaurando o reino do verdadeiramente humano, o de um rei que reina a prazo, certamente, mas cuja púrpura se entretete com a tão simples mas delicada consciência da sua bela precariedade.

A herança da qual Camus se reclamou ao longo de toda a sua vida foi a herança mediterrânica da cultura grega clássica. E é justamente numa das diversas imagens legadas por essa cultura, onde se condensam mitologicamente os aspectos cruciais da existência humana, que encontramos o mote conclusivo para o estudo da relação que o escritor franco-argelino manteve, ao longo da sua reflexão, não só com Kierkegaard, mas com outras formas de pensamento desatentas à única vida sensível às mãos de um homem. A revolta contra a resignação, a paixão pela beleza terrena contra a beatitude de uma vida eterna, a intensidade do presente contra a monotonia da eternidade, todas estas oposições convergem na exaltação de um mundo que é tudo e nada ao mesmo tempo, mas cujo nada constitui precisamente aquilo que o valoriza na sua unicidade:

«Da caixa de Pandora, onde fervilhavam os males da humanidade, os Gregos fizeram sair a esperança em último lugar, como o mais terrível de todos. Não conheço nenhum símbolo mais comovente. Porque a esperança, contrariamente ao que se pensa, equivale à resignação. E viver não é resignar-se.»<sup>72</sup>

#### RÉSUMÉ

Le présent article offre une brève réflexion sur la présence de la pensée de Søren Kierkegaard dans le cycle de l'Absurde de l'œuvre d'Albert Camus. On essayera de montrer comment, en partageant un climat philosophique marqué par l'exaltation du paradoxe et la contradiction en tant

<sup>70</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 234.

<sup>71</sup> Albert Camus, *Noces*, in *Œuvres Complètes*, Vol. I, pp. 136-137.

<sup>72</sup> Albert Camus, *op. cit.*, p. 125.

que signes distinctifs de l'existence concrète de l'individu, les deux auteurs se séparent en ce qui concerne les conséquences qui découlent de la considération de l'absurdité de la condition humaine. En prenant Camus en tant que *lecteur* de Kierkegaard, le propos de cette étude sera donc, plutôt qu'une exposition étendue des deux pensées, celui de dévoiler les principaux thèmes de la réflexion kierkegaardienne qu'il faut tenir en compte pour comprendre, en contraposition à celle-ci, toute l'originalité de la pensée camusienne.

### Bibliografia

- AA.VV., *Dictionnaire Albert Camus* (dir. GUERIN, J.), Paris: Éditions Robert Laffont, 2009.
- AA.VV., *Kierkegaard vivant. Colloque organisée par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Paris: Gallimard, 1966.
- BROUDY, H. S., «Kierkegaard's Levels of Existence», in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 3 (Mar., 1941), pp. 294-312.
- BYKHOVSKI, B., «A Philosophy of Despair», in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, No. 2 (Dec., 1973), pp. 187-200.
- CAMUS, A., *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard, 2008.
- CHESTOV, L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, trad. T. Rageot e B. De Schloezer, Paris: Vrin, 1972.
- DE UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- KIERKEGAARD, S., *Journal (extraits) I: 1834-1846*, trad. Knud Ferlov e Jean-J. Gateau, Paris: Gallimard, 1963.
- KIERKEGAARD, S., *Œuvres Complètes*, trad. Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau Paris: Éditions de l'Orante., 1975-1982.
- Kierkegaard, S., *Temor e Tremor* (trad. Elisabete M. de Sousa), Lisboa: Relógio d'Água, 2009.
- LEFEBVRE, H., *L'existentialisme*, Paris: Editions du Sagittaire, 1946.
- MOUNIER, E., *Introduction aux existentialismes* in *Œuvres 1944-1950*, Tome III, Paris: Seuil, 1962.
- PASCAL, B., *Pensées*, Paris: Flammarion, 2005.
- PEYRE, H., «Existentialism. A Literature of Despair?», in *Yale French Studies*, No. 1, Existentialism (1948), pp. 21-32.
- SARTRE, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard, 1960.
- SWENSON, D. F., «The Anti-Intellectualism of Kierkegaard», in *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4 (Jul., 1916), pp. 567-586.