

**A Consciência de Si e o Desespero Inconsciente,  
Segundo Kierkegaard**

**Luís Filipe Fernandes Mendes**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral**

**Maio de 2014**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários  
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a  
orientação científica do Professor Doutor Nuno Ferro.

*Versão melhorada após defesa pública*

*À Inês*

Agradeço em primeiro lugar à minha mãe por ter tornado possível, de muitas maneiras diferentes, os meus estudos.

Agradeço à Inês a paciência com que suportou o tempo de entrega a esta Dissertação, a compreensão com que acolheu as mudanças de humor que lhe estiveram associadas e o sorriso com que, repetidamente, me animou e encorajou. Sei que só pode ter sido difícil, ou, se fácil foi, não se deveu, com certeza, à leveza da tarefa. A sua presença incondicional foi, para mim, inestimável.

Quero também agradecer ao Professor Doutor Nuno Ferro. Em primeiro lugar, por ter aceitado orientar esta Dissertação. Depois, pelas orientações preciosas e indispensáveis que foram determinantes para o rumo da mesma. Finalmente, pela disponibilidade que sempre teve apesar das dificuldades e da demora da minha parte.

## *A CONSCIÊNCIA DE SI E O DESESPERO INCONSCIENTE, SEGUNDO KIERKEGAARD*

Luís Filipe Fernandes Mendes

### **RESUMO:**

A tradição cartesiana identificou um conjunto de condições para que se possa dizer que um sujeito está consciente de si. Simultaneamente, procurou a consciência de si num acompanhamento de si ao modo do pensamento. Ora, do ponto de vista de Kierkegaard, os requisitos cartesianos da consciência de si não são cumpridos na concepção de consciência da própria tradição cartesiana. É precisamente isso que se evidencia com a noção de desespero inconsciente. Neste estudo, procura-se determinar em que condições é possível falar de estar consciente de si, segundo Kierkegaard, o que conduzirá a uma multiplicidade paradoxal. Para se compreender o que está em causa estudar-se-á a estrutura sintética e heterogênea do humano. Em última análise, os requisitos da constituição da consciência de si, porque o são do si, só se cumprem numa certa forma de desconhecimento de si que corresponde a uma forma de consciência de si em que nunca se está certo e seguro de si, mas que passa pela decisão na interioridade.

**PALAVRAS-CHAVE:** consciência de si, contradição, decisão, desespero, idealidade, imediato, interioridade, Kierkegaard, síntese.

*SELF-CONSCIOUSNESS AND THE UNCONSCIOUS DESPAIR, ACCORDING TO KIERKEGAARD*

Luís Filipe Fernandes Mendes

**ABSTRACT:**

The Cartesian tradition identified a set of requirements for self-consciousness. At the same time, it sought the self-consciousness in the self-monitoring mode of thought. So, according to Kierkegaard's point of view, the Cartesian requirements of self-consciousness are not accomplished in the conception of consciousness of the Cartesian tradition itself. That is precisely what is shown with the notion of unconscious despair. In this study, it sought to determine under which conditions it is possible to speak about being self-conscious, according to Kierkegaard, which will lead to a paradoxical multiplicity. To understand what it is at stake we will study the heterogeneous and synthetic structure of the human. Ultimately, the requirements for the constitution of self-consciousness, because they are of the self, only meet in a certain form of lack of knowledge of the self that matches a certain form of self-consciousness in which one is never certain and sure of himself, but which passes through the decision in inwardness.

**KEYWORDS:** contradiction, decision, despair, ideality, immediacy, inwardness, Kierkegaard, self-consciousness, synthesis.

## ÍNDICE:

Introdução.....	1
Capítulo I: A noção moderna de consciência: o <i>cogito</i> .....	3
Capítulo II:A noção de consciência segundo Kierkegaard.....	12
II. 1. O <i>desespero inconsciente</i> .....	12
II. 2. A noção de <i>síntese</i> .....	16
II. 3. A heterogeneidade: imediaticidade e idealidade .....	21
II. 4. A contradição sem choque: o espírito adormecido .....	34
Capítulo III: A possibilidade de transparência .....	46
III. 1. A decisão.....	46
III. 2. A consciência de si .....	56
Conclusão:.....	68
Bibliografia:.....	73

“The greatest hazard of all, losing the self, can occur very quietly in the world, as if it were nothing at all. No other loss can occur so quietly; any other loss – an arm, a leg, five dollars, a wife, etc. – is sure to be noticed”.

Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, pp. 32-33

“What matters is to find my purpose, [...]; the crucial thing is to find a truth that is truth *for me*, to find *the idea for which I am willing to live and die*”.

Kierkegaard, *Pap. I A 75*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> KIERKEGAARD, S., *The essential Kierkegaard*, edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 8. (Itálico no original).





## INTRODUÇÃO

O objectivo desta dissertação é estudar o que significa ter consciência de si, segundo Kierkegaard. Não se pretende elaborar um estudo historiográfico da noção de consciência ou contextualizar a análise de Kierkegaard na História da mesma. Procurar-se-á esclarecer o que Kierkegaard está a dizer sobre a consciência de si na medida em que fala do humano, dos homens tal como eles são.

Este estudo será constituído por três partes. A primeira parte apresentará, ainda que de uma forma superficial, aquela que é a noção tradicional, cartesiana, de consciência. Não se pretende de maneira nenhuma fazer um estudo exaustivo da sua evolução histórica, mas apenas expor o tratamento que a noção de consciência recebeu da tradição cartesiana, sem se tentar indicar tudo aquilo que aí está em causa, o que só por si bastaria para uma dissertação. A apresentação da noção de consciência desenvolvida dentro da tradição cartesiana, do *cogito me cogitare*, servirá para apresentar os critérios formais da consciência de si.

Num aspecto importante, a tradição cartesiana concorda com o ponto de vista natural: eu sei o que sou quando penso em mim, cada um está consciente de si quando se reflecte. De facto, o ponto de vista natural é dominado pela apresentação imediata. Quer isto dizer que o *estar imediatamente dado* é tomado como correlato de uma evidência, ou melhor, há uma pressuposição de *evidência* que acompanha o que está dado, o qual, por isso, não se tem como problemático. Isto não significa que o sujeito insista sempre e espontaneamente nesta correspondência – na maioria das vezes, o assunto é deixado em modo atemático, ou então é a própria *diferença* que é deixada indeterminada. De facto, até se admite que pode haver algum desvio ou margem de erro, mas que, no fundamental, não compromete a transparência do acesso. Desta forma, habitualmente pressupõe-se a *eficácia* do mesmo. Ou seja, pressupõe-se uma transparência ou coincidência entre o ponto de vista (que vê a coisa) e a *coisa-mesma*, de modo que a coisa apresentada e a coisa tal como é em-si são essencialmente a mesma. No fundamental, a estrutura do reconhecimento de si que nós temos segue o mesmo esquema e desta transparência – correspondente à pressuposição da evidência da coincidência entre a representação de si e o si – resulta que a *identidade* do si não se apresenta como um problema. Os atributos que eu *reconheço* em mim são, essencialmente, propriedades que estão *em mim*.

Segundo a tradição cartesiana a consciência é uma reduplicação de si mesma, correspondendo à reflexibilidade do pensamento, e possuiu uma estrutura homogénea e transparente. A consciência representa o seu objecto e esta representação pode ser mais ou menos adequada, mais ou menos aguda. Presume-se que o sujeito está num estado de lucidez quanto àquilo que é, de modo que nada de si mesmo lhe escapa. Quer dizer, a consciência consiste na reflexão do pensamento, e estar consciente de si cumpre-se num acompanhamento de si ao modo do pensamento. A consciência de si corresponderia, portanto, a uma representação do si, isto é, a uma notificação do si que seria, simultaneamente, conhecimento de si. Nesta primeira parte, por um lado, tentar-se-á mostrar quais são os requisitos que esta tradição exige que estejam cumpridos para se poder falar de consciência de si e, por outro lado, fazer luz sobre os pressupostos que permitem considerar que são cumpridos pela noção cartesiana de consciência.

Na segunda parte pretende-se dar conta da abordagem de Kierkegaard relativamente à consciência. Todavia, pretende-se apenas apresentar os aspectos fundamentais de modo a que, através de uma análise formal, se faça luz sobre o acontecimento da consciência.

Para Kierkegaard, nenhuma representação de si é, somente enquanto tal, consciência de si porque a representação não garante um acompanhamento de si. Por esse motivo, pode haver lucidez, na terminologia clássica, e ausência de consciência de si. Do ponto de vista de Kierkegaard, os requisitos cartesianos da consciência de si não são cumpridos na concepção de consciência da própria tradição cartesiana. É precisamente isso que se evidencia com a noção – aparentemente paradoxal – de *desespero inconsciente*. Para compreender o que está em causa estudar-se-á o que Kierkegaard entende por *si*. Neste sentido, estudar-se-á, com o pormenor possível, a sua natureza sintética e heterogénea – e, por isso, o seu carácter resistente à representação. Estudar-se-ão, ainda, as noções de *contradição* e *interesse* procurando trazer à luz a diferença entre a inconsciência e a consciência.

Na última parte do estudo procurar-se-á mostrar em que condições é possível falar de estar consciente de si. Mais uma vez não se pretende apresentar um estudo exaustivo das possibilidades de desformalização, de modo que o registo permanecerá, sobretudo, formal, centrando-se nas noções de *decisão*, *interioridade* e *seriedade*.

## CAPÍTULO I: A NOÇÃO MODERNA DE CONSCIÊNCIA: O *COGITO*

A modernidade identificou um conjunto de condições para que se possa dizer que o sujeito está consciente de si, nomeadamente, um acompanhamento efectivo de si, lucidez quanto ao que se é, coincidência entre os dois momentos da consciência de si. A mesma modernidade procurou identificar a consciência de si com a reflexão.

Na tradição cartesiana, a consciência define-se como um conhecimento reflexivo. Ser consciente é apreender-se a si mesmo de modo imediato e privilegiado. Assim, a consciência de si é um fenómeno homogéneo que, resultando da reflexão do pensamento, garante a transparência do sujeito para si mesmo. Nesta perspectiva, a consciência de si é o fenómeno original, um acompanhamento de si ao modo do pensamento que é a própria natureza do pensamento – e do sujeito. O sujeito está consciente de si enquanto tem uma notícia de si ao pensar-se como sendo o mesmo.

Descartes constituiu um processo que assegura, antes de mais, uma evidência acerca de si. Segundo ele, o sujeito é pensamento, o qual se caracteriza pela reflexividade, de tal modo que a reflexão garante uma notificação de si que não engana. A consciência de si é uma notificação de si ao modo do pensamento e consiste, justamente, na coincidência entre os dois momentos: é preciso não tomar outra coisa por si mesmo, nem atribuir a si mesmo algo que não lhe pertença<sup>2</sup>. Assim, segundo Descartes, o acesso a si mesmo faz-se em evidência – e é isto que significa estar consciente de si. A consciência de si é um conhecimento efectivo de si conseguido pela reflexão, pois quando o sujeito se pensa tem um acesso transparente a si. Quer dizer, Descartes procura a consciência de si ao modo da coincidência entre a representação e o si, a qual é possível dado o carácter evidente do acesso a si: o sujeito é consciência.

Na tradição cartesiana, o sujeito é pensamento, o pensamento é reflexão e esta corresponde a um acompanhamento efectivo de si. Ao olhar para si mesmo, o sujeito descobre um acesso a si permeado de evidência, límpido, sem opacidade ou distância. O momento da lucidez (o pensamento) é clarividente, o si está totalmente acessível e a ideia de si coincide com o si<sup>3</sup>. O conhecimento de si é o mais próximo, o mais certo e o mais fácil; o sujeito é essencialmente capaz de se reconhecer e de se assegurar de si.

---

<sup>2</sup> DESCARTES, R., *Les Méditations Métaphysiques*, in ADAM & TANNERY (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. IX-I, Paris, Leopold Cerf, 1904, pp. 19-20.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 26: “[...] ie connois euidemment qu’il n’y a rien qui me soit plus facile à connoistre que mon esprit”.

Neste aspecto, Descartes não inova<sup>4</sup>. Na verdade, já Santo Agostinho fizera notar que a mente tem evidência dela mesma. A mente é capaz de se reconhecer porque ela já se conhece previamente – e, na verdade, toda ela se conhece na sua totalidade<sup>5</sup>. Nada lhe está mais presente do que ela mesma. Há uma espécie de intimidade na evidência de si, uma certeza íntima acerca de si, uma presença interior, de si em si, pela qual a mente se conhece por si mesma<sup>6</sup>. Ainda que a mente possa confundir-se com aquilo que ela não é, acrescentar algo a si ou arredar-se de si, ela é o que mais próximo está de si, nunca se ausenta de si e preserva a capacidade de se limpar daquilo que, de certo modo, constitui um excesso.

Ainda assim, o próprio Descartes integra nas *Meditações* objecções que colocam em causa a evidência acerca de si, por exemplo, quando refere a hipótese de que *a minha* constituição seja tal que me possa enganar relativamente às *coisas que me pareçam mais verdadeiras*<sup>7</sup>. Esta hipótese aponta para a possibilidade de o sujeito não estar em condições de *distinguir* as coisas que parecem verdadeiras das coisas verdadeiras – ou seja, aquilo que *parece* evidente pode não o ser. Esta objecção atinge a confiança que se deposita naquilo que parece evidente. Poderia acontecer, por exemplo, que a consciência fosse *composta* e da sua constituição fizesse parte uma faculdade que desse ao engano a aparência de evidência. Assim, a própria pretensão de evidência acerca de si poderia ser uma ilusão. Haveria uma faculdade constitutiva do pensamento que produziria o engano sem que a faculdade pudesse ser conhecida e sem que o engano fosse notificado. Haveria algo no sujeito a que ele não teria acesso, de tal modo que, por via do seu funcionamento, aquilo que o sujeito *conhecesse*, inclusivamente a respeito de si, seria uma ilusão. Contudo, Descartes defende-se desta objecção repetindo, essencialmente, que *a evidência acompanha o pensamento de si* – ele tem uma ideia clara e distinta de *si*, e esta ideia é a de uma *coisa que pensa*, que não pode conter partes desconhecidas porque aparece a si mesma como uma coisa que pensa cuja essência é pensar. A estrutura da reflexão deposita o sujeito de forma clara e distinta perante si<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> De facto, o modelo cartesiano pressupõe um *si* anterior ao *conteúdo da consciência*, i.e., pressupõe um *em-si*. Como se verá, esta pressuposição desaparece com Locke.

<sup>5</sup> AGOSTINHO, *De Trinitate*, X, IV, 6: “[...] totam se igitur nouit. Postremo cum se nosse mens quaerit, mentem se esse iam nouit; alioquin utrum se quaerat ignorat, et aliud pro alio forsitan quaerat”.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, IX, III, 3; X, III, 5; X, IX, 12. A mente não se reconhece por outra coisa senão porque já se conhece. Ela não vem a conhecer-se ao modo como um homem se olha num espelho para conhecer a sua cara. O reconhecimento de si pressupõe o conhecimento de si.

<sup>7</sup> DESCARTES, R., *Les Méditations Métaphysiques*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 62.

Segundo Descartes, a homogeneidade estrutural da consciência garante que, através da reduplicação, o sujeito é recuperado pela ideia mediante a qual ele se conhece.

Portanto, segundo Descartes, o acesso a si é clarividente, o si é capaz de se reconhecer e esta evidência de si constitui-se na própria forma do *cogito me cogitare*. Ou seja, o sujeito é, originalmente, reflexão. A consciência é, originalmente, a própria coisa pensante que se pensa a si mesma. O sujeito é evidente para si mesmo porque ele é essencialmente a reflexão de si, de modo que não sofre mutação ao reflectir-se. A consciência (irreflectida ou reflectinte) já é originalmente uma consciência reflectida. A evidência resulta desta presença de si a si, deste contacto original consigo mesmo. Quer dizer, a reflexão é uma notificação de si em que nada do si escapa. Há uma circularidade porque os dois momentos da consciência de si são homogêneos. A reconstituição do si não modifica o si. O si reflecte-se – e o reflexo resultante é a reconstituição em próprio do si. O si – a sua natureza, a sua estrutura, o que ele é e o modo como é – é recuperado, é preservado ao modo da representação. Quando o sujeito se reflecte o pensamento recupera, por assim dizer, o sujeito do *outro lado*. Neste sentido, na tradição cartesiana *há consciência de si quando esta coincidência se verifica*, quando há conhecimento de si, e há conhecimento quando o sujeito-pensado é idêntico ao sujeito que pensa. Há consciência de si porque a ideia que o sujeito tem de si coincide consigo. A homogeneidade entre o sujeito e a consciência garante um contacto eficaz. Ou seja, há uma comensurabilidade constitutiva entre o sujeito e o *medium* da representação, entre o reflexo e o sujeito. Desta forma, pressupõe-se que há homogeneidade entre o âmbito das ideias e o âmbito ao qual o sujeito pertence. O sujeito pode ser determinado de tal modo que as determinações pelas quais é reconstituído correspondem à sua constituição original. O *antes* e o *depois* são estruturalmente homogêneos.

Para Descartes o si é uniforme, sem partes<sup>9</sup> e sem zonas escuras. Não há uma esfera inconsciente no sujeito que pudesse permanecer escondida à consciência, não há nada nele que não seja recuperado na ideia. Isto é assim, justamente, porque o sujeito é reflexividade – não pode pensar sem saber que pensa. A evidência constitui-se pela e na reduplicação da consciência, na sua capacidade de se ver a si mesma. Desta forma, o si acompanha-se em cada momento e pode tornar-se presente a si mesmo pensando-se. Não há distância de si a si. No limite, o *si* e o *consciente* não são apenas homogêneos,

---

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, *Les Passions de l'Ame*, in ADAM & TANNERY (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. XI, Paris, Leopold Cerf, 1909, p. 364, art. XLVII: “Car il n'y a en nous qu'une seule ame, & cette ame n'a en soy aucune diversité de parties”.

mas também coincidem completamente, pois a reflexividade garante o acompanhamento permanente de si. Visto que o sujeito é originalmente reflexão ele pode acompanhar todos os seus actos, de modo que é a notificação de si que permite o contínuo reconhecimento de si e que faz de uma pessoa a mesma pessoa. De facto, se tudo o que o sujeito é, é consciente, então o consciente coincide com o sujeito. Estar consciente de si é ter notícia de si e o si é a unificação produzida por esta notificação. Assim, o sujeito é auto-reconhecimento, *é o que reconhece de si*. O sujeito é o resultado da consciência, no sentido em que é a consciência que reúne num mesmo si conteúdos diversos. Neste sentido, Locke, ao debruçar-se sobre a identidade pessoal, deixa bem claro que uma pessoa consiste num ser pensante que é capaz de se reconhecer como o mesmo no tempo e no espaço. Esta tese é, aliás, a tese vulgar. Reconhecemos que somos a mesma pessoa porque há uma unidade produzida pela consciência de sermos agora os mesmos de ontem<sup>10</sup>. Tende-se a responder à pergunta pelo *Eu* por via de uma enumeração de atributos físicos e psicológicos, de todo um conjunto de descrições que consistem nas representações *conscientes* do sujeito. A consciência é o que está a unificar, a segurar, como que *por detrás*, tudo o que passa *à frente* do acontecimento de lucidez. É este acompanhamento que faz de cada um aquilo que ele é para si – é esta notificação de si que unifica e permite ao sujeito saber quem é<sup>11</sup>. E o sujeito é aquilo que reconhece como tal<sup>12</sup>. Até onde chegar a sua consciência, seja em direcção ao passado, seja em direcção ao futuro, aí chega a sua identidade. Uma acção é anexada ao sujeito porque há um acto reflexo da percepção que a acompanha. Não só a reflexão é o meio adequado de reconstituir o sujeito, como é o que constrói o sujeito. Aquilo que não reconhece como seu não faz parte do si<sup>13</sup>. A pessoa não é uma alma ou um corpo. De facto, é indiferente se a mesma alma ou o mesmo corpo se mantêm se a consciência se perde. A pessoa é a continuidade da consciência, ou pelo menos – porque pode haver interrupção – é a ligação operada pela consciência, é a narrativa consciente, a totalidade

---

<sup>10</sup> LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Thomas Davison, Whitefriars, 1825, II, XXVII, §9, pp. 225-226: “[uma pessoa é] a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself, as itself, the same thinking thing in different times and places”.

<sup>11</sup> *Ibidem*: “consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things”.

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, XXVII, §16, p. 230: “Had I the same consciousness that I saw the ark and Noah's flood, as that I saw an overflowing of the Thames last winter, or as that I write now, I could no more doubt that I who write this now, that saw the Thames overflowed last winter, and that viewed the flood at the general deluge, was the same self, [...]”.

<sup>13</sup> Contudo, Locke reconhece que é difícil perceber por que razão a mesma consciência não pode representar como suas acções que foram feitas por outros. Cf. *Ibid.*, II, XXVII, §13, pp. 227-228.

dos momentos notificados como seus<sup>14</sup>. Quer dizer, a tese de Locke é a de que a consciência de si corresponde à notificação de si e o si à mesmidade da consciência. A imagem consciente que tenho de mim não me engana. O sujeito é pensamento e não pode pensar sem estar consciente disso<sup>15</sup>. Assim, na verdade, esta compreensão está sempre embarcada na pressuposição de transparência.

Apesar de tudo, na própria modernidade houve autores que se distanciaram da tese da homogeneidade entre o si e a consciência e propuseram que o si não era transparente. Estes autores notaram que o pensamento não é um meio adequado para dar conta da natureza do si. Realçaram que o si escapa constantemente à consciência, à reflexão e à razão. Um desses autores foi La Rochefoucauld. Referindo-se ao “amour-propre” como “amour de soi-même”, afirmou expressamente que a sua *flexibilidade* não se deixa representar<sup>16</sup>. O amor de si-mesmo não pode ser captado pela representação, isto é, pelo pensamento. Com isto, La Rochefoucauld nota que o sujeito não é redutível a algo que pensa, porque há algo em si, e algo decisivo, que não se deixa pensar. O sujeito não é apenas pensamento e o pensamento não dá conta do si. La Rochefoucauld fala de abismos dentro do si onde se esconde o amor de si-mesmo, fora do alcance dos olhos mais penetrantes<sup>17</sup>. O amor de si-mesmo está escondido de si mesmo – aspecto que é essencial para o seu funcionamento. Na sua própria profundidade, ele *funciona* de uma certa maneira, mas de modo invisível: só os seus efeitos são visíveis. Assim, do si aparece a si mesmo apenas uma superfície sua – e uma superfície que não é senão uma manifestação, entre outras possíveis, do amor de si-mesmo.

Segundo La Rochefoucauld, há uma diferença entre o si que aparece a seus olhos e a sua própria profundidade. Assim, o auto-reconhecimento do si torna-se difícil ou impossível. A imagem que o si tem de si não corresponde senão a uma aparência. A representação não dá conta da totalidade do sujeito. Na verdade, o pensamento deixa intocada a profundidade que se esconde e, de certa forma, se esforça por permanecer oculta nos abismos do si. Há uma diferenciação interna, uma heterogeneidade interior

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, II, XXVII, §10, pp. 226-227: “For it being the same consciousness that makes a man be himself to himself, personal identify depends on that only”. Ver também §17, pp. 230-231: “Upon separation of this little finger, should this consciousness go along with the little finger, and leave the rest of the body, it is evident the little finger would be the person, the same person”; e §23, pp. 232-233: “*Consciousness alone makes self*”. (Itálico no original).

<sup>15</sup> *Ibid.*, II, XXVII, 9, pp. 225-226: “It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive”.

<sup>16</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexion ou Sentences et Maximes Morales de La Rochefoucauld*, Paris, Chez Lefèvre, Libraire, 1822, Pensées Supprimées, I, pp. 129-133.

<sup>17</sup> *Ibidem*: “On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants”.



entre uma zona superficial, que convém ao pensamento, e uma região profunda, que escapa à representação. Há algo no si que está fora do alcance da representação. Há uma incomensurabilidade entre o coração e a representação pela qual o espírito se conhece. A consciência que o sujeito tem de si é uma apresentação em diferido, uma espécie de ficção. O sujeito pode estar completamente equivocado relativamente às verdadeiras razões pelas quais faz o que faz. A estrutura do sujeito é tal que comporta a possibilidade de auto-engano. A representação não é capaz de recuperar os abismos do si. A reflexão não reconstitui o sujeito na representação. Na verdade, se o sujeito se procura conhecer pela representação pode conhecer o seu espírito, mas não pode conhecer, desse modo, o coração<sup>18</sup>. Há toda uma realidade no sujeito que permanece fora daquilo que ele pode *conhecer*.

Contudo, embora estes autores tenham trazido à luz a opacidade do si e apontado para a heterogeneidade entre o si e a consciência, parecem não ter desenvolvido instrumentos fenomenológicos suficientes para dar conta da diferença. Por sua vez, com Leibniz a noção de transparência sofre um abalo profundo apesar de preservar a homogeneidade.

Segundo Leibniz, a consciência corresponde a uma zona mínima do si<sup>19</sup>. Apenas uma pequena parcela chega a tornar-se consciente. Nunca se sabe plenamente quem se é. O si real não é completamente transparente para a estrutura do auto-reconhecimento<sup>20</sup>. De facto, Leibniz estabelece uma diferença entre o si e a consciência, de tal modo que, no limite, o si consciente poderia não corresponder ao si real<sup>21</sup>. Entre estas duas estruturas mantém-se sempre algum grau de opacidade. Contudo, a falta de transparência não resulta de uma heterogeneidade fundamental no interior do sujeito.

---

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, Réflexions Morales, CIII, p. 36 : “Tous ceux qui connoissent leur esprit, ne connoissent pas leur coeur”.

<sup>19</sup> Cf. LEIBNIZ, *Essais de Theodicée*, in GERHARDT (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. VI, Weidmann, Berlin, 1885, §403: “Mais il est impossible que l’ame puisse connoitre distinctement toute sa nature”. Ver também *Nouveaux Essais Sur L’Entendement*, in GERHARDT (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. V, Weidmann, Berlin, 1882, II, XXI, §13: “nous sommes aussi peu capable de nous appercevoir de tout le jeu de nostre esprit et de ses pensées”.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, II, XXVII, §9-14. Para Leibniz, o sujeito distingue-se das suas aparências (a si mesmo, e aos outros). Uma interrupção no reconhecimento de si (“conscienciosité”) não significa que não se continue a ser o mesmo sujeito. A consciência não é o único meio de reconstituir a identidade pessoal – e ela *pode mesmo ser incapaz de a recuperar*. Se, segundo Leibniz, em condições normais a consciência não engana (§13), pois as percepções internas imediatas não enganam, na verdade, poderia acontecer que um sujeito se representasse nos actos que foram de César e fosse Pompeu.

<sup>21</sup> *Ibid.*, “Preface”, nomeadamente, pp. 45-48. Ver também II, XXVII, §14.

Para evitar equívocos, deve explicitar-se o que significa haver uma diferença entre o si (real) e a consciência que não põe em causa a homogeneidade. Leibniz admite que aquilo que o sujeito reconhece como sendo ele mesmo não corresponde, ou pode não corresponder ao sujeito real, tal como é. No limite, a identidade pessoal (reconhecida) e a identidade real poderiam não coincidir mais do que César e Pompeu. Poderia acontecer que o sujeito pensasse ser César e fosse Pompeu. Ou seja, a estrutura admitiria a possibilidade radical de um deslizamento. Contudo, a homogeneidade mantém-se porque quer o si real (a identidade real) quer o si aparente (a identidade reconhecida) são de natureza perceptiva – e não poderia ser de outra forma. Todavia, o sujeito não se apercebe de todas as suas percepções<sup>22</sup> e, deste modo, o si reconhecido pelo sujeito nunca corresponde plenamente ao si real. Assim sendo, as duas identidades, a real e a consciente, são homogêneas – embora possam não coincidir de todo e, na verdade, nunca coincidam plenamente. Embora o sujeito e a consciência se tenham complexificado extraordinariamente com Leibniz, a homogeneidade é preservada: quer o si real quer o si consciente são de natureza perceptiva<sup>23</sup>. Ou seja, a inconsciência não decorre de uma heterogeneidade entre os âmbitos, pois o inconsciente difere do consciente *dentro* do âmbito homogêneo da percepção. Há uma diferença, mas na mesma natureza. Assim, de facto, a consciência de si continua a ser concebida ao modo da representação, *i.e.*, como coincidência entre a representação de si e o si real – embora uma coincidência plena seja altamente improvável e possa acontecer que o sujeito esteja completamente ao lado de si mesmo.

Ora, como se disse, a modernidade identificou um conjunto de requisitos da consciência de si. Um dos requisitos é que o sujeito se notifique a si. Esta é, aliás, a primeira acepção da expressão *consciência de si*. De facto, estar consciente é, antes de mais, ser *para si* – mas a modernidade percebeu que não basta isso, também é preciso que haja uma notícia real de si. É preciso que o sujeito se notifique tal como é, que a notícia de si corresponda ao si tal como ele é. Neste sentido, a consciência de si deve ser tal que nada do que é próprio do sujeito lhe escape, e tudo aquilo que o sujeito se atribua lhe pertença. É nisto que consiste, afinal, a transparência. A tradição cartesiana cumpre os requisitos da consciência de si – acompanhamento de si, lucidez quanto ao que se é – pela reflexão. O sujeito, pelo modo como pensa ou orienta o seu pensamento, torna-se

---

<sup>22</sup> Não se pretende com isto identificar consciência e apercepção, nem inconsciência e percepção insensível.

<sup>23</sup> Ficou por analisar a relação entre a ipseidade e o fenómeno do interesse como tensão de não-indiferença.

presente a si mesmo, em virtude de ser o próprio visado. O que se *presentifica* é, justamente, o mesmo *si*. O acto de reflexão visa o próprio sujeito de forma directa, de tal modo que o sujeito é posto na consciência pelo próprio acto no qual é visado. A *duplicação* é uma recuperação *em pessoa*, visto que o sujeito se reverte sobre si mesmo. A limpidez do olhar (de certo modo, a *passividade* da representação) e o deixar-se atravessar do si resultam, justamente, de que o sujeito é originalmente reflexão. A reflexão é o momento original e, por isso, há evidência – que é o que resulta do acto reflexivo directo: o que é posto é o sujeito, de tal modo que a própria reflexão desaparece e o que se evidencia é o si-mesmo. Pela reflexão o sujeito é capaz de se reconhecer como aquele que ele mesmo é. Na verdade, a representação de si mesmo é já apresentada como sendo a reposição de si mesmo. Ou seja, como se disse, o reconhecimento de si pressupõe um conhecimento *prévio* de si.

Na medida em que o sujeito é sempre reflexão – explícita ou implícita – o contacto consigo mesmo é um fenómeno original. O sujeito é continuamente transparente e a evidência de si acompanha-o estando sempre disponível. Na verdade, a reflexibilidade está em cada momento do sujeito. Nada de si lhe é inacessível ou inconsciente. Neste contexto, a consciência de si é algo de que o sujeito pode dispor. Como viu Santo Agostinho: o sujeito nunca se esquece de si, está permanentemente constituído no reconhecimento de si. De facto, pode querer esquecer-se de si, mas isso implicaria não ser mais ele mesmo. Como se disse, pressupõe-se um conhecimento directo, de tal modo que a possibilidade de engano<sup>24</sup> ou auto-engano<sup>25</sup> está arredada.

Estabelecida a validade da reflexão, o sujeito pode assegurar-se de si pensando-se. Mas a mesma tradição cartesiana chamou a atenção para o facto de que isto é assim se o *medium* da consciência e o sujeito forem homogéneos. Se acontecer que o *medium* da consciência não seja da natureza daquilo que está a ser reflectido, então a imagem será uma apresentação na linguagem do *medium* de algo que não pertence a esse âmbito. Será uma representação de algo cuja natureza consiste em não estar representado. Ou seja, seria o mesmo que usar cores para mostrar o salgado. Então, o sujeito teria de facto uma notícia de si, mas esta notícia não teria correspondência com o sujeito real. O sujeito teria em sua posse uma falsa imagem de si e, neste caso, embora tivesse uma notícia de si, não estaria propriamente consciente de si. De facto, um espelho devolve

---

<sup>24</sup> É evidente que o sujeito pode enganar-se, mas este engano deve resultar de um estreitamento considerativo.

<sup>25</sup> De facto, se a consciência de si está permanentemente presente o sujeito estaria simultaneamente consciente da verdade e de se estar a enganar. Isto é, não conseguiria iludir-se a si mesmo.

sempre uma imagem em conformidade com a sua própria estrutura, por exemplo, será sempre uma combinação bidimensional de cores. O espelho será incapaz de devolver uma imagem que não seja uma certa combinação das determinações pelas quais se rege. O mesmo acontece com qualquer outro meio de reprodução. É inútil usar um gravador áudio para reproduzir imagens. Podemos usar símbolos, como se faz com a música escrita, mas a música escrita, essencialmente, não é música, não é som. O símbolo escrito é outra coisa que não som. Assim, se a consciência de si enquanto acompanhamento de si ao modo da representação não for estruturalmente homogênea, isto é, se a representação de si não for da mesma natureza do si, então a representação que o si tem de si não poderá restituí-lo em próprio. E então não basta direccionar a mente para si mesmo, pois a ideia de si pode ser muito clara e distinta, pode ser absolutamente inteligível e, no entanto, corresponder a uma fantasia. Por mais que se encontrem novas ideias ou se simplifiquem as velhas, o problema permanece num nível diferente: é a própria natureza das ideias que não convém ao sujeito. A apresentação de si na consciência seria uma ilusão. Ora, não é nada disto que se pretende quando se quer ter uma evidência. A evidência consiste, justamente, no ter *em pessoa*. É isto que Descartes procura estabelecer: uma ideia evidente de si. Ora, como se disse, para isso é necessário que haja homogeneidade entre o pensamento e o si. O momento de partida (o sujeito) tem de ser idêntico ao momento de chegada (a consciência de si), de tal modo que o segundo recupere o primeiro. Na tradição cartesiana este requisito cumpre-se na reflexão porque nela o pensamento capta em próprio o sujeito. O sujeito e o pensamento são uma mesma *coisa*. A coisa-pensada preserva a coisa-pensante que se pensa a si mesma<sup>26</sup>. O si corresponde a um pensamento (que, essencialmente, é reflexivo, ainda que em estado pré-reflexivo) que pode ser tematizado por via da reversão explícita – mas o pensamento em estado pré-reflexivo ou, por assim dizer, atemático, já é essencialmente reflexão. Assim, o *si* é idêntico ao *saber de si*, e o *saber de si* já está presente no *si*, de tal modo que o *si* (*que sabe de si*) pode reconhecer-se. O si pré-reflexivo é idêntico ao si reflectido. Neste sentido, o *saber* é límpido, inócuo, não altera nem perturba o *si*: o sujeito era ele mesmo e depois vem a ter conhecimento explícito de si. O *saber* põe o *si-mesmo* tal como é perante *si*. O *saber* é límpido porque é um acto

---

<sup>26</sup> A tradição cartesiana concebe a consciência de si como um fenómeno do conhecimento e da representação. Na verdade, mesmo se a reflexão não impede a possibilidade de opacidade – e até de uma opacidade significativa, como acontece em Leibniz – permanece a noção de que, a haver consciência de si, esta deve ocorrer ao modo da representação. Quer dizer, mesmo ao reconhecer uma opacidade inalienável no processo de acompanhamento de si ao modo da representação, de tal modo que se admite que nunca se dá uma consciência de si plena, mantém-se a concepção de que a consciência de si enquanto tal consistiria num acompanhamento de si ao modo da representação.

cujos sentido desaparece e evidencia o *si*, e o *si-mesmo* é transparente porque deixa-se transpor para o *saber* sem perdas ou acrescentos. Enfim, há uma comensurabilidade entre o sujeito e a ideia na qual se reconhece. Mas deve-se reter que, não havendo homogeneidade, então *qualquer* representação de si deixa por cumprir os requisitos da consciência de si (notificação real de si).

Ora, é assim que pensamos habitualmente: temos uma notícia real de nós quando nos pensamos. Nisto, a tradição cartesiana coincide com o sentir comum. Julgamos que basta haver reflexão para que cada um tenha um contacto directo com o que é. Damos por assente que não há uma diferença *decisiva* entre aquilo que julgamos ser e aquilo que somos. Mesmo quando admitimos algum desvio pressupomos que é no domínio da reflexão, do pensamento e da representação que a adequação deve ser procurada.

Antes de avançar torna-se necessário insistir em dois aspectos. Em primeiro lugar, que tudo isto não é mais do que um esboço extremamente simplificado. Não se pretendeu aprofundar o modelo cartesiano, nem discutir as diferenças consideráveis que existem entre os vários pensadores que, de algum modo, pertencem a esta tradição. Também não se pretendeu fazer uma crítica do modelo cartesiano tal como foi apresentado. Em segundo lugar, insiste-se que não se deve inferir deste esboço que não foram formulados outros modelos que, de uma maneira ou de outra, se distinguiram significativa e decisivamente do modelo cartesiano.

## **CAPÍTULO II: A NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA SEGUNDO KIERKEGAARD**

### **II. 1. O *desespero inconsciente***

Do ponto de vista de Kierkegaard, a consciência de si não tem que ver com um acompanhamento de si ao modo da representação. O que os modernos procuravam era, de facto, um acompanhamento efectivo de si, contudo confundiram-se ao procurarem-no ao modo do pensamento. Na verdade, um sujeito pode estar *acordado*, estar consciente, ter notícia do que o rodeia, movimentar-se pelo mundo, conviver com os outros, obter sucesso e considerar-se feliz e, no entanto, não estar consciente de si. É precisamente isso que a noção de *desespero inconsciente* mostra.

Convém esclarecer um aspecto para prevenir equívocos. Não se pretende estudar o *desespero*. O objectivo é estudar a noção de consciência de si, segundo Kierkegaard. A noção de *desespero inconsciente* permite exemplificar a possibilidade de um sujeito

estar consciente, de acordo com a formulação cartesiana e, por outro lado, totalmente inconsciente de si. Anti-Climacus contradiz a opinião segundo a qual cada um é o melhor conhecedor de si mesmo. Na verdade, ainda que uma pessoa julgue que não está doente, ou que está saudável, geralmente, um médico não confia plenamente no que uma pessoa diz acerca da sua própria condição<sup>27</sup>. Ora, relativamente ao desespero passa-se algo semelhante, embora de forma agravada, pois quando se trata do espírito tem-se habitualmente ainda menos *conhecimento* do que em relação às doenças do corpo. Por isso mesmo é-se ainda mais presunçoso do próprio discernimento: “the customary view [...] assumes that every man must himself know best whether he is in despair or not”<sup>28</sup>. Mas acontece justamente o contrário:

“Granted, all despair regarded in terms of the concept is conscious, but this does not mean that the person who, according to the concept, may appropriately be said to be in despair is conscious of it himself.”<sup>29</sup>

Por um lado, conceptualmente, todo o desespero é consciente. Por outro lado, daí não se segue que a pessoa que – de acordo com o conceito de desespero – está em desespero, esteja consciente disso. A pessoa que está em desespero pode não estar consciente de que está em desespero, de modo que há pelo menos algum modo de estar em desespero sem se ter consciência disso. O sujeito pode estar acordado mas escapar-lhe algo – e algo decisivo – acerca de si mesmo. Assim, a pessoa que diz que não está em desespero pode estar – e, segundo Anti-Climacus, geralmente está – em desespero.

O desespero inconsciente coloca em evidência formas de lucidez que estão equivocadas quanto à sua própria condição, pois pode-se estar em desespero e não se ter consciência disso<sup>30</sup>. A condição do sujeito que está feliz e tranquilo na existência pode ser desespero<sup>31</sup> – de certa forma, a doença pode ter uma aparência saudável, a própria percepção de segurança pode constituir a enfermidade<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Ver KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, Princeton University Press, Princeton, 1980, pp. 22-23.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p. 25: “there is no immediate health of the spirit”. Pelo menos até certo ponto, a saúde do corpo (ou da alma) é a condição imediata, perante a qual a crise se identifica como doença, por referência à saúde (que se pretende restituir). Assim, dá-se conta dessa distância quando a crise surge. Mas a saúde do espírito não é uma condição imediata.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 43: um homem pode imaginar-se feliz embora, na verdade, esteja infeliz.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 23: “not being conscious of being in despair, is precisely a form of despair”.

Segundo Anti-Climacus, ninguém escapa a esta doença<sup>33</sup>. Mas se o fenómeno do desespero é universal, nem toda a gente sabe disso. A ignorância relativamente a si, ao desespero e à própria condição de estar no desespero pode ser tão grave que quase se poderia duvidar de que se pudesse chamar a este estado desespero<sup>34</sup>. No entanto, na perspectiva algo dogmática de Anti-Climacus, não existe nem existiu nunca alguém em cuja intimidade não habite um mal-estar, uma inquietude, enfim, uma desarmonia *secreta* ou discordância *profunda* – uma doença do espírito que o sujeito carrega consigo e que apenas revela a sua presença intermitentemente, numa *angústia inexplicável*. Todavia, daí não se segue que reconheça que isso é desespero. De facto, há pessoas que afirmam não estar desesperadas, mas para Anti-Climacus o facto de o afirmarem apenas confirma a gravidade da situação em que se encontram e que consiste, justamente, no facto de a doença permanecer desconhecida para os próprios pacientes. Neste sentido, nunca ter estado desesperado (isto é, nunca se ter apercebido de estar no desespero) representa um perigo: porque, então, nunca se quis e não se quer ser curado. De certa forma, estar consciente de estar no desespero pode ser uma bênção, contudo, *a bênção não é estar no desespero*, pois isto é, justamente, a doença. A bênção é estar consciente de estar no desespero porque *a tarefa é curar-se* do desespero. Anti-Climacus sugere que não só é possível que um sujeito esconda os seus sentimentos de tal modo que ninguém à sua volta perceba como se sente, como também é possível que o desespero esteja de tal modo encoberto e disfarçado que *nem o próprio sujeito está consciente dele*<sup>35</sup>. Este tipo de desespero passa completamente despercebido ao próprio sujeito. Na verdade, até mesmo quando o sujeito diz estar desesperado e está efectivamente em desespero pode estar completamente enganado, porque aquilo a que chama desespero pode não corresponder à condição de desespero em que se encontra, de modo que estando em desespero, o desespero em que se encontra não é aquilo a que chama estar desesperado. Ou seja, está em desespero mas não está ciente disso – e o facto de dizer que está em desespero é um mal-entendido: chama desespero a outra coisa<sup>36</sup>. Não estar consciente de estar no desespero, diz Anti-Climacus, é em si mesmo uma forma de desespero. O homem foi originalmente desenhado para ser espírito, de modo que sempre que um sujeito está aquém desse projecto está em desespero – quer o

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 42: “It is almost dialectical whether one has the right to call such a state despair”.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 27: “it can be so hidden in a man that he himself is not aware of it!”.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 51-52: “he stands and points to what he calls despair but is not despair, and in the meantime, sure enough, despair is right there behind him without his realizing it”.

saiba quer não. Ser espírito significa, entre outras coisas, estar consciente de si como tal. Neste sentido, não estar consciente de si é uma forma de desespero<sup>37</sup>.

O desespero não é qualquer coisa que acontece ao homem ou que pertence à sua natureza, como a morte<sup>38</sup>: o desespero é uma possibilidade constitutiva do humano porque ele é o que é. Se esta possibilidade não estivesse no homem nada seria capaz de produzir o desespero. Por um lado, o desespero não é qualquer coisa que sobrevém ao sujeito, como uma tempestade que se pode abater sobre o indivíduo mas que nada diz sobre o que ele é ou não é. Por outro lado, o desespero não é qualquer coisa como a morte relativamente à qual nada há a fazer. O desespero é um *desequilíbrio* na estrutura do humano. De facto, a estrutura do humano é tal como é, de modo que seria estultícia um homem querer ser um pássaro – mas o *desequilíbrio* é uma possibilidade radical dessa estrutura. Sempre que o humano não esteja em equilíbrio, sempre que se relacione consigo mesmo de uma forma desajustada, sempre que esteja aquém de ser espírito – está em desespero. De certa forma, o desespero é a *notificação* de uma desordem na estrutura, uma indicação de que se está *por conseguir*. Em sentido estrito, o desespero é um *desequilíbrio* na estrutura notificado nela como tal, uma indicação que tem o carácter de uma tarefa. Pode dizer-se que o desespero configura uma espécie de inquietação para a resolução de si, uma pressão para o ajustamento de si a si. Mas, segundo Anti-Climacus, pode acontecer que o sujeito não se dê conta do *desequilíbrio*, ou que não se dê conta dele como tal.

Portanto, é possível que, embora o desespero seja um *desequilíbrio* que está constituído no próprio sujeito, este possa não estar consciente dele<sup>39</sup>. Quer isto dizer que o sujeito pode estar *consciente* no sentido em que habitualmente se diz que alguém está consciente, de modo que está ciente do que faz, tem notícia daquilo que o rodeia, mantém uma ideia acerca de si mesmo e, no entanto, não estar consciente de si mesmo. Para clarificar o que está aqui em causa focar-se-á a noção de *síntese*, porque, como diz Anti-Climacus<sup>40</sup>, se não houvesse uma síntese não haveria desespero.

---

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. 25: “to be unaware of being defined as spirit is precisely what despair is”.

<sup>38</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>39</sup> Como resulta daquilo que se disse, a expressão *desespero inconsciente* presta-se a uma ambiguidade, pois tanto pode querer dizer que se trata de um *desequilíbrio não notificado pelo sujeito*, como pode indicar – como sugere Anti-Climacus – que há notificação, intermitente ou não, mas que esta tem o carácter de um *mal-entendido*.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 16: “despairing lies in man himself. If he were not a synthesis, he could not despair at all”.



## II. 2. A noção de *síntese*

Do ponto de vista formal, o humano é uma relação entre *dois factores* heterogéneos e opostos: alma e corpo<sup>41</sup>. O humano não é apenas o corpo, nem apenas a alma, nem a soma destes, mas sim a unidade *a priori* que compreende em si esses dois momentos. Isto é, o humano não é um agregado entre dois elementos, nem é a junção de duas *coisas* – é uma unidade, um ponto de vista constituído por dois factores heterogéneos. A relação é *a priori* justamente porque os termos não existem isoladamente, mas apenas na relação. Essa relação é o momento original sem o qual não há corpo nem alma. Originalmente, o humano é esta relação entre um momento imediato – o corpo – e um momento de mediatização – a alma. Estes factores são heterogéneos, correspondem a dois âmbitos diferentes, que não se reduzem nem podem ser reduzidos um ao outro, de modo que cada um corresponde a uma esfera, como por exemplo acontece entre o reino dos sons e o reino das cores. Porém, visto que a relação é *a priori*, o dado é sempre sintético. Assim, o humano é originalmente uma síntese entre dois âmbitos heterogéneos.

A *relação* entre corpo e alma não é nenhum dos dois – na relação entre dois a relação é o terceiro termo. Contudo, isto não significa que há dois factores mais um que se lhes junta. O terceiro é a relação, o momento em que os termos estão em relação, o âmbito que opera a síntese, *pelo* qual e *no* qual há unidade. O humano é a união *a priori* dos componentes que o constituem, os quais estão originalmente em relação, existem na unidade prévia de um terceiro elemento. Quer dizer, a determinação do humano como relação *a priori* salienta o seu carácter sintético, o que significa que não pode ser considerado como corpo nem como alma, mas já sempre como uma união constituída à partida pela relação entre alma e corpo.

Todavia, o humano não é apenas uma relação entre dois – mais do que isso, formalmente, é o relacionar-se da relação entre alma e corpo consigo mesma. Ou seja, o humano é uma relação que se dobra sobre si mesma. O *relacionar-se consigo mesma da relação* constitui o ser-para-si da relação, de modo que é neste para-si que consiste o terceiro termo propriamente dito, o espírito. O terceiro está constituído como tal, como terceiro positivo, quando está constituído como o *para-si* da relação entre alma e corpo.

---

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p. 13. Kierkegaard diz também, por exemplo, que o humano é a síntese de realidade e idealidade, finito e infinito, necessidade e possibilidade, temporal e eterno. Contudo, estas *sínteses* não constituem *novas sínteses*, nem são *novos elementos* a somar à síntese de corpo e alma. Cada uma destas sínteses é expressão da primeira síntese segundo a qual o humano é a síntese de corpo e alma. Cf., KIERKEGAARD, S., *The Concept of Anxiety*, Princeton University Press, Princeton, 1980, p. 88.

Ou seja, o humano é um relacionar-se com a relação que ele mesmo é. Contudo, reforça-se que esta relação de si consigo não é mais um elemento ao modo do corpo e da alma. O humano é esta reversão sobre si, esta relação de si consigo, e esta relação é *uma* relação entre *dois* factores – o terceiro é, justamente, a síntese. Quer dizer, o terceiro é sempre a unidade *a priori* entre os dois – a qual se pode desformalizar de diversos modos. O humano *não* é uma relação entre três, nem é um ponto de vista *exterior – objectivo* – à relação. O humano é *um* que é uma síntese entre *dois*.

A apresentação formal e sumária anterior é neutra quanto ao desequilíbrio ou à não conformação entre os termos da relação. Ou seja, não implica, por exemplo, a existência de desespero – independentemente de o sujeito estar ou não consciente de estar em desespero. O humano é originalmente uma relação entre termos heterogéneos e, como tal, esta relação que ele mesmo sempre é admite quer a possibilidade de os termos *opostos* da relação estarem conciliados, quer a possibilidade de não o estarem. Do ponto de vista formal, sempre que, existencialmente, a estrutura está aquém do posicionamento natural dos seus termos o sujeito encontra-se em desespero – independentemente de o desequilíbrio estar ou não constituído para si. O desequilíbrio na relação é uma possibilidade da estrutura, de modo que o desespero não é qualquer coisa a que o humano está condenado, mas também não é qualquer coisa que lhe sobrevém de fora, algo que lhe acontece – o desespero é uma possibilidade, cujas condições estão dadas pela estrutura. O desespero é a não *síntese* dos termos, uma *relação* cuja disposição é desequilibrada e na qual os termos não estão conciliados. Na medida em que haja desequilíbrio, e visto que a relação se relaciona consigo mesma, o sujeito é uma relação em desequilíbrio que se relaciona consigo mesma. Do ponto de vista conceptual, o desespero é um desequilíbrio que é para si mesmo um desequilíbrio. O desespero propriamente dito consiste na relação que está constituída para si mas em que a relação entre os dois termos *não* é uma síntese adequada para si. Ou seja, fenomenologicamente, o desespero consiste no ser para si mesmo desespero, no para-si de uma relação em desequilíbrio. Da mesma forma, há contradição como tal quando a contradição é para si mesma uma contradição. Na medida em que o sujeito está consciente de ser contradição está em tensão para a resolução da mesma. Isto é o que significa ser para si mesmo uma contradição, pois a contradição não é um facto neutro.

De facto, há desequilíbrio ou contradição entre dois quando estão postos em relação, há conflito quando os termos estão postos em contacto num terceiro, numa

unidade. Este é justamente o caso da estrutura formal do humano, pois o humano é uma unidade original constituída por dois termos que são *na* e *pela* relação. Os termos não seriam opostos se não estivessem em relação, se não estivessem dados numa unidade. Contudo, pode acontecer que os opostos estejam presentes sem que o conflito surja, o que significa que os opostos desaparecem enquanto opostos, ou melhor, não estão dados como opostos e o conflito está adormecido. Neste sentido, há uma pacificação do conflito. De certa forma, não se trata verdadeiramente de uma *pacificação* porque o que se passa é que a contradição não surge. O conflito está *resolvido* por inconsciência porque o sujeito não é para si mesmo uma contradição – na verdade, não há nada para resolver *porque* já está dado por resolvido.

O desespero ou a contradição inconscientes correspondem a algo, aparentemente, contraditório. Para se perceber o que significam convém fornecer uma possibilidade de desformalização do que se disse formalmente. Por exemplo, um sujeito que julgue ser um bom marido pode ser exactamente o oposto. Neste caso, haveria uma contradição entre o que o próprio sujeito pensaria ser e aquilo que ele seria efectivamente. No entanto, o conflito não surgiria. Neste sentido, não haveria fricção ou tensão, antes, porém, o sujeito estaria de consciência pacificada. O sujeito não seria, para si mesmo, uma contradição. Quer dizer, a contradição só surge quando os opostos estão postos como tal no para-si. Ora, a haver contradição inconsciente isso significa que, de algum modo, os termos não estão conciliados mas também não estão postos como contrários. Isto é, há contradição no em-si da relação, mas esta não está constituída para si, de modo que a contradição não surge efectivamente. Quer dizer, a ausência da consciência da contradição produz efeitos reais: o sujeito não se vê como um mau marido e, portanto, está pacificado.

A disposição da estrutura em que a contradição está adormecida não é, propriamente, uma síntese<sup>42</sup>. Anti-Climacus chama-lhe *unidade negativa*. O ponto de vista aqui constituído está *imerso na relação imediata entre alma e corpo*, não é ainda o de um terceiro elemento que se relaciona explicitamente consigo mesmo<sup>43</sup>. Contudo, a

---

<sup>42</sup> O termo *síntese* presta-se, assim, a uma ambiguidade que gera uma aparente contradição. De facto, o humano é sempre já uma síntese de alma e corpo que pode não constituir uma síntese que resolva a contradição.

<sup>43</sup> A expressão *unidade negativa* é complexa e não pode aqui ser cabalmente esclarecida. No entanto, há alguns aspectos que não podem deixar de ser mencionados para evitar equívocos. Em primeiro lugar, a unidade negativa refere-se à relação entre alma e corpo antes de qualquer outra determinação: *a sensualidade psiquicamente qualificada*. Há, de facto, uma *unidade* porque cada um dos termos só é o que é *na* e *pela* sua relação com o outro. Aquilo que define o humano é a relação original entre os dois

relação imediata entre alma e corpo não é, propriamente, uma relação, porque consiste numa unidade psicossomática sem um terceiro termo constituído como tal. Tudo se passa como se não houvesse, de facto, relação, como se não existisse qualquer dualidade: o sujeito está embarcado na expressão imediata, no acesso da alma ao corpo, de tal modo que não se apercebe do carácter duplo da apresentação. A sua forma ainda não se tornou transparente para si mesmo. Há uma unidade, mas cada um dos termos está dado pelo outro de forma imediata, sem que o terceiro factor, a relação, esteja constituído como para-si. O sujeito não é um si-mesmo e permanece adormecido para a duplicidade que está constituída nele. Permanece cego para si mesmo.

A expressão *unidade negativa* significa, justamente, a falta de um terceiro termo positivo – e, por isso, a ausência de tensão porque a contradição não é percebida<sup>44</sup>. O humano vive em harmonia e consonância com a existência, sem notificação do contraste ou da exclusão mútua entre os componentes que o constituem. Na verdade, não está consciente de ser constituído por termos opostos. A contradição viva e consciente é o positivo, o adormecimento da oposição é o negativo: é a ausência de notificação. A notificação aguda da contradição exerceria pressão, mas se esta está adormecida não há a tensão para a sua resolução. A tensão está anulada. A unidade negativa constitui uma

---

termos, e quando um humano dá por si encontra-se já sempre na circunstância de ser uma unidade entre corpo e alma. Mas é *negativa* porque a unidade *já sempre* constituída não é de modo a conciliar os dois termos numa síntese real. A relação que se constitui imediatamente *mantém* a oposição entre os termos. Este é o segundo sentido da expressão: há comércio entre os âmbitos, mas não há conciliação. Ora, a relação da relação consigo mesma *não é* algo que se lhe acrescenta depois, não é algo que pode vir ou não a constituir-se. A relação da relação consigo mesma é, justamente, o que faz o sujeito humano. Acontece, porém, que esta relação pode estar – e, de início, está efectivamente – adormecida. No entanto, o adormecimento não é o mesmo que um grau zero de relação da própria relação consigo mesma. A relação adormecida constitui *um modo*, uma possibilidade da relação da própria relação consigo mesma, mas é um modo específico que difere, quer de uma relação plenamente desenvolvida, quer de uma ausência pura e simples de relação. Neste relacionar-se consigo incipientemente está em falta um desenvolvimento pleno. O que está em causa é um défice de acompanhamento de si, de tal modo que se leva uma vida descentrada de si. Contudo, isto não impede que todos os conteúdos da vida do sujeito estejam dados num quadro de tensão originária, *i.e.*, determinados pelo interesse por si que, de raiz, determina o humano como tal – e isto de tal forma que o carácter sonambular que a existência humana pode assumir – e assume efectivamente – nunca equivale a uma dissolução absoluta do interesse (na verdade, uma análise cuidada poderia mostrar que qualquer desvinculação aparente do interesse por si é ainda uma expressão da tensão). É só neste sentido que se pode falar de *adormecimento*, *anestesia*, *automatismo*: há, de facto, um desenvolvimento necessariamente superveniente – que pode nunca ser efectivado – da relação da própria relação consigo mesma, a qual não deixa de ser uma componente estrutural do sujeito humano. Esta complexidade reflecte-se na ambiguidade implícita nas expressões *unidade negativa* e *unidade positiva*. A unidade positiva em sentido próprio implica o estabelecimento pleno da relação da própria relação consigo mesma, de tal modo que resolva efectivamente a contradição numa síntese conseguida. Assim, a unidade negativa, tal como ela se encontra constituída existencialmente, corresponde a uma forma embargada da relação da relação consigo mesma.

<sup>44</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *Either/Or: Part I*, Princeton University Press, Princeton, 1987, p. 62: “the sensual psychically qualified is not contrast or exclusion, but harmony and consonance”.

relação entre alma e corpo quando o terceiro termo não está positivamente constituído<sup>45</sup>. Quer dizer, na unidade negativa a relação é, de facto, o terceiro, a possibilidade da consciência, mas não é uma relação a um terceiro. O ponto de vista não é o do terceiro termo e a consciência dorme. Em *O Conceito De Angústia*, Kierkegaard faz notar que, nesta condição, “spirit in man is dreaming”<sup>46</sup>. Isto é, o terceiro factor está a sonhar ou adormecido e, por isso, a contradição está *suspensa*. A unidade negativa corresponde à coincidência imediata entre alma e corpo, de tal modo que tudo se passa como se não houvesse qualquer contradição em si. Ou melhor, quer esteja quer não esteja constituída uma contradição no em-si da relação, o sujeito está adormecido para a relação, para a duplicidade de factores. O homem encontra-se imerso na condição natural, ou tida por natural, e não há uma verdadeira concepção de si<sup>47</sup>. Na verdade, o sujeito não tem uma posição própria: *ocupa o lugar onde está e vai para onde é levado*, em harmonia com o mundo, com a vida e consigo mesmo – ainda que tudo não passe de um sonho.

Portanto, a haver contradição no em-si da relação, a estrutura formal do humano admite estas duas possibilidades opostas: a de um sujeito ser para si mesmo uma contradição e a de não o ser. O terceiro termo pode constituir-se numa unidade negativa, de tal modo que não é uma contradição como tal, ou pode constituir-se como um terceiro termo positivo que se relaciona consigo como sendo uma contradição. O terceiro positivo é, justamente, a relação que se relaciona consigo mesma, mas ao relacionar-se consigo mesma aquilo que se desoculta e torna transparente é o desequilíbrio e a contradição – que, de certa forma, estava presente mas adormecida. Assim, o que se desoculta é a diferença entre si e si, o conflito e a pressão exercida pela contradição. O sujeito descobre que tem o carácter de petição, de tensão para a resolução da contradição. Como se indicou, esta disposição da estrutura é uma forma de consciência de si em desespero. Neste sentido, quando isto acontece, o sujeito desespera conscientemente<sup>48</sup>. Assim, do ponto de vista conceptual, o desespero consiste na relação

---

<sup>45</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, op. cit., Supplement, p. 146: “if this relation is not for itself, then the relation is the third, but the relation is not a relation to a third”.

<sup>46</sup> KIERKEGAARD, S., *The Concept of Anxiety*, op. cit., p. 41: “in innocence, man is not qualified as spirit but is psychically qualified in immediate unity with his natural condition”. Embora a inocência e a imediaticidade não se confundam, o homem imediato quase que pode ser considerado inocente. Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, op. cit., pp. 42, 51, 53.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, pp. 51, 54.

<sup>48</sup> Deixa-se aqui por explorar se é possível estar simultaneamente em desespero e estar completamente consciente de si. Cf. *ibid.*, pp. 60-61, nota. Quer dizer, é uma questão delicada determinar se pode haver, de facto, uma forma de consciência de si em sentido próprio que esteja em desespero – pois, formalmente, a consciência de si, enquanto adequação e transparência, consiste na eliminação do desespero. Por outro lado, Anti-Climacus sugere que o desespero se intensifica à medida que a consciência de si aumenta, de modo que poderia acontecer uma forma de transparência plena em desespero agravado – o demoníaco.

de tensão quando a relação que se dobra sobre si mesma se vê como uma contradição a resolver. É isto que significa estar em desespero. No limite, o desespero inconsciente consistiria na ausência da dobra.

A percepção da contradição significa que o sujeito está consciente de ainda não ser uma síntese efectiva – o facto de a relação se mostrar como contradição indica que ainda não há síntese. Contudo, a adequação efectiva entre os termos não se segue automaticamente, nem pode ser conseguida dentro de um dos dois âmbitos, mas tem de ocorrer no terceiro elemento, o qual é o responsável pela união – contudo, a conciliação não pode dar-se em homogeneidade. Quer isto dizer que a conciliação adequada entre os âmbitos dá-se na decisão, só pode dar-se por intermédio do compromisso consciente do sujeito que posiciona correctamente os termos, cada um na sua estrutura. Ou seja, a haver consciência de si, esta consiste na adequação dos termos, cada um na sua estrutura, pelo âmbito que opera a síntese – e isto só pode dar-se na decisão.

A estrutura formal do humano admite duas possibilidades de pacificação radicalmente opostas: a unidade negativa, por falta de consciência da contradição, em que o sujeito está na vida esquecido de si, e a transparência, a resolução efectiva da contradição numa unidade positiva – entre estas duas possibilidades extremas há a vida consciente em que o sujeito está em tensão para a resolução da contradição. Contudo, a síntese efectiva para-si só pode ocorrer na decisão do sujeito<sup>49</sup>. Portanto, do ponto de vista formal, a consciência de si consiste no posicionamento adequado dos termos na relação de tal modo que o sujeito é para si uma síntese conseguida. Formalmente, a consciência de si acontece quando *i*) a relação entre os termos está constituída para si e *ii*) essa relação é uma síntese conseguida que *iii*) é para si como tal – e isto, a acontecer, dá-se na decisão.

Tudo o que se disse tem de ser desformalizado para que se perceba a que é que corresponde. Começar-se-á por estudar a heterogeneidade dos termos.

### **II. 3. A heterogeneidade: imediaticidade e idealidade**

Como se disse, o humano é uma síntese de *corpo* e *alma*. Assinale-se que estes termos não designam duas *substâncias*, nem dois *entes*. Não se trata aqui de haver, de um lado, uma *coisa extensa* (*res extensa*) ou um corpo físico e, de outro lado, uma *coisa*

---

<sup>49</sup> Como já se indicou, isto não significa que não pudesse haver conciliação entre os termos sem haver consciência disso, como poderia ser o caso se o sujeito fosse um génio.

*pensante (res cogitans)* ou alma imaterial – as quais, juntas, comporiam um homem. O que está em causa não é se há ou não uma coisa-alma, nem se há ou não uma coisa-corpo no homem. Também não designam *modos* como o humano pode ser exclusivamente, como se um homem pudesse ser *só ao modo do corpo* ou *só ao modo da alma*. Os termos *corpo* e *alma* designam *condições de constituição de sentido*, formas que constituem o humano e o ponto de vista humano. São, portanto, elementos estruturais do humano – não são, propriamente, *partes* do homem.

Na relação entre alma e corpo, o corpo é o factor de confinamento e de situação ou vinculação – *i.e.*, corresponde ao momento do *imediato* do humano, o momento *a partir* do qual e *no* qual vive e, *no início*, se compreende. O humano é o seu corpo – e não pode deixar de o ser. Isto não significa que um homem é primeiro um corpo e que depois se lhe junta uma alma. O humano é a relação.

Imediatamente, o humano vive pelo corpo, está sempre situado, localizado num *aqui e agora* que o prende e agarra. Um homem é já sempre alguma coisa, está situado de algum modo. O corpo é *imediatez* – aquilo que se é sem mediação. É o momento *finito, limitado e fixo* do ponto de vista humano. Ao corpo corresponde a *necessidade, a facticidade* e a *realidade*, isto é, da ausência de determinação<sup>50</sup>. Ou seja, é o momento *factual e neutro* da relação. Mas o corpo, sendo o momento fixo do ponto de vista, não é inerte, pois é capaz de sentir, de ser atraído ou repellido. De facto, o corpo não é *passividade* pura, pelo contrário, determina-se como *sensibilidade e desejo* e, por isso, está constituído em *ordem a*. Portanto, é também *afecção* – sente, é modificado e essa modificação é notificada nele – e corresponde a uma direcção *imediatez* constituída em dois *sentidos*, um negativo (a dor a evitar) e outro positivo (o prazer a buscar). Neste sentido, o corpo corresponde a um *estar em ordem a* imediato, *i.e.*, às inclinações. Assim, o corpo é o lugar do desejo e do repúdio, do prazer e da dor e de todas as orientações imediatas que um sujeito sempre tem e para as quais não tem de fazer nenhum esforço, independentemente do esforço que for preciso para as concretizar.

Portanto, o corpo é, essencialmente, *imediatez*. Mas esta apresentação ainda não é esclarecedora porque o sujeito não é apenas corpo, nem pode ser visto como sendo apenas corpo. De facto, o corpo não pode ser compreendido nem analisado como um momento isolado que alguma vez pudesse dar-se por si mesmo sem a alma, ou sem estar

---

<sup>50</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus, or De Omnibus Dubitandum Est*, in *Philosophical Fragments /Johannes Climacus*, Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 167: “*Immediacy is precisely indeterminateness*”. (Itálico no original).

dado na relação que o humano é estruturalmente. Se um homem em algum momento da sua vida fosse apenas corpo ou completamente animal – imediaticidade, realidade, necessidade, sensibilidade – nunca viria a ser humano e a consciência nunca emergiria<sup>51</sup>. De certa forma, a consciência pressupõe-se a si mesma, ainda que como possibilidade, de modo que nenhum dos momentos pode ser considerado como um momento isolado, pois o momento original é, justamente, a relação.

Ora, o outro termo da relação é a alma, o âmbito da representação e da expressão. A alma é o momento da *lucidez*, da notificação e da conceptualização. O âmbito da alma é a ideia e o ideal, a *idealidade*. A idealidade corresponde à *possibilidade*, à *infinitude* e à *imaginação*. De modo geral, a alma é o momento da determinação do sentido, de tal modo que toda e qualquer categoria lhe pertence. Assim, a alma é a forma clara e lúcida do ponto de vista correspondente a toda a estrutura predicativa, ideal ou simbólica. Portanto, a alma é essencialmente mediação cujo *medium* é a *palavra* e a *linguagem*<sup>52</sup>. A lucidez significa, justamente, que algo é posto idealmente, representado ou conceptualizado, *i.e.*, a lucidez é sempre, de algum modo, uma reprodução que pretende dar a ver, trazer à luz. Neste sentido, ainda que a representação como tal não pretenda substituir a realidade, ou fazer-se passar pelas próprias coisas, a possibilidade disso está presente.

A alma é o momento do sentido e do pensamento temático, das teses sistematicamente desenvolvidas, mas também do sentido atemático e dos sentidos existencialmente tidos em vigor. Contudo, o humano nunca é apenas alma. Da mesma forma que um homem não é um animal, também não é um anjo. O ponto de vista humano é constituído pelos dois momentos heterogêneos, o corpo e a alma – um imediato e um ideal. O humano não é apenas o corpo nem apenas a alma, mas uma unidade *a priori* desses dois factores. Formalmente, o humano é uma síntese de alma e corpo, *i.e.*, uma idealidade presa a uma imediaticidade, a qual, por sua vez, está em ordem a uma idealidade.

---

<sup>51</sup> Cf. *ibidem*. Ver também Supplement, p. 255: “If this immediacy and that of animals were identical, then the problem of consciousness would be canceled”. Por isso, a imediaticidade do animal e da criança são infinitamente diferentes, pois na criança a possibilidade está presente (p. 252). Cf. KIERKEGAARD, S., *The Concept of Anxiety*, *op. cit.*, p. 35: “That the immediate must be annulled, we do not need Hegel to tell us, not does he deserve immortal merit for having said it, since it is not even logically correct, for the immediate is not to be annulled, because it at no time exists”; p. 43: “In innocence, man is not merely animal, for if he were at any moment of his life merely animal, he would never become man”.

<sup>52</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus, or De Omnibus Dubitandum Est*, *op. cit.*, p. 168: “What is mediacy? It is the word. [...] language is ideality”.



De facto, os âmbitos são intrinsecamente heterogêneos, corpo e alma, imediato e idealidade, de modo que a distância entre eles é infinita. O imediato é o âmbito da ausência de determinação e corresponde ao particular, o ideal é o âmbito da determinação e corresponde ao universal, de onde resulta uma grande complexidade estrutural<sup>53</sup>. No entanto, acede-se sempre a partir de um dos lados<sup>54</sup>. Deste modo, não é possível dar conta do particular, do único, da existência (a qual é movimento, vir a ser), pois o acesso que temos é sempre constituído por determinações, por categorias – isto é, por ideias, as quais são gerais e abstractas, universais, passíveis de instanciação infinita e imutáveis. Quer dizer: não temos o imediato em próprio porque o acesso é intrinsecamente categorial e, por isso, universaliza, infinitiza, imobiliza. É justamente isso que significa *mediatização*. O acesso corresponde sempre a uma tradução de uma esfera noutra esfera<sup>55</sup>, de tal modo que não há nenhuma recuperação, nenhuma causalidade, nenhuma possibilidade de correcção<sup>56</sup>. O sujeito tende a pensar que nada o distancia daquilo que pensa, ou melhor, tende a pensar que está em contacto com o real quando está em contacto com a ideia. Quando se pensa algo é difícil perceber que não se esteja a acompanhar aquilo que está claramente no pensamento. Assim, o contacto com a ideia tende a ser tomado como contacto com a coisa. Na verdade, esta ilusão é perfeitamente natural, visto que a *diferença* entre os âmbitos é, justamente, o que não pode ser *pensado*. De facto, como todo ao acesso se dá no âmbito da idealidade o sujeito não pode pensar a diferença entre a realidade e a idealidade. Desta forma, pode acontecer com qualquer sujeito aquilo que se passa com o protagonista do filme *Uma*

---

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*, Supplement, p. 257: “one provides the particular [...], the other the universal”.

<sup>54</sup> Esta frase é equívoca. De facto, o âmbito do acesso é a alma, o que poderia fazer pensar que, embora nunca se aceda ao imediato puro, se pode aceder de forma pura à idealidade. Contudo, não é assim. Na verdade, a situação do humano é aquela a que Aristóteles faz menção ao referir-se ao exército em debandada. Cf. *Analíticos Posteriores*, 100a. A metáfora da τροπή aponta para o facto de que nunca se teve a situação original (ἀρχή). O que se tem *de facto* é uma situação de τροπή (um estado confuso e desorganizado) em que parece haver uma *reconstituição* original – mas de tal modo que é essa *reconstituição* que faz vir (ἐρχομαι) aquilo que aparentemente nunca se teve em primeira mão. Na *percepção* (αἴσθησις) de cada um já está envolvida a *percepção do todo*; o *todo*, sendo o estado original, nunca foi tido em próprio, mas apenas através e na própria reconstituição. Assim, há dois aspectos a ter em consideração: a percepção do individual só se dá por intermédio do universal; só se tem o universal na reconstituição. O sujeito não tem acesso aos conceitos na pureza do seu sentido, mas sempre já no meio de múltiplas instanciações suas. Além disso, quer se tenha ou não consciência disso, o contacto com as ideias dá-se sempre determinado pela situação do sujeito, pelo seu imediato.

<sup>55</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus, or De Omnibus Dubitandum Est*, *op. cit.*, p. 171: “Here is the contradiction, for that which is, is also in another mode”.

<sup>56</sup> Cf. NIETZSCHE, F., *The Gay Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, V, §354, pp. 211-214: “the world of which we can become conscious is merely a surface – and sign-world, a world turned into generalities and thereby debased to its lowest common denominator, – that everything which enters consciousness thereby *becomes* shallow, thin, relatively stupid, general, a sign, a herd-mark; that all becoming conscious involves a vast and thorough corruption, falsification, superficialization, and generalization”. (Itálico no original).

*Mente Brillhante*: aquilo que o sujeito toma pela realidade pode não ser mais do que uma construção mental, e como o pensamento se dá sempre na homogeneidade da ideia o sujeito pode nunca se aperceber disso. Quer dizer, não se tem como distinguir uma apresentação ilusória de uma apresentação, por assim dizer, fidedigna. Mas não é só isso: o decisivo é, precisamente, que a ideia e o real estão separados por uma distância infinita, de tal modo que ter uma ideia nunca corresponde a ter o real. De facto, há uma distância infinita entre ser-se justo e pensar-se justo, *i.e.*, por mais que se pense ser justo isso nunca fará, por si só, com que se seja justo e, da mesma forma, é perfeitamente possível que um sujeito seja justo toda a sua vida sem que daí se siga que se pense justo.

O ponto de vista humano é sempre já a união dos factores de tal modo que nunca um está presente sem o outro. Deste modo, o sujeito toma sempre contacto com a realidade por intermédio da idealidade, ou, o que é o mesmo, o humano está numa interpretação constante da realidade e é apenas como interpretação que o sujeito tem noção do mundo. Desta forma, quando, por exemplo, um sujeito vê um cão nunca vê apenas o *facto puro*, o cão *real*. Na verdade, a própria noção de *facto puro* é apenas uma ideia e não, como é óbvio, um facto. Nunca se tem um momento em que o cão real apareça sem qualquer qualificação. Aliás, a própria determinação *cão* é, evidentemente, ideal. Assim, o que se tem é uma duplicidade, uma síntese de imediato e ideal. Quer isto dizer que o humano acede à partida a uma *contextualização* categorial do real. Por exemplo, o sujeito fica alerta perante o cão.

Portanto, nunca se tem um contacto puro com o imediato, com o real, com o facto ou com o actual: não há imediato puro no âmbito do acesso. Há, isso sim, algo que é tido como imediato. O humano jamais pode entrar em contacto com algo que ainda não esteja idealizado de alguma maneira. Quando se relaciona com o imediato, este já está vestido com as roupagens da idealidade – e aquilo que o sujeito tem é sempre do âmbito da idealidade, pois é pela idealidade que o sujeito acede. A imediatez da facticidade é uma tese que se pode ter, e um sujeito pode defender que isto ou aquilo é um *facto* – mas o indivíduo não encontra nada disso na existência. Não acontece que o sujeito esteja perante a vida e o mundo como se o sentido de tudo estivesse por decidir, ou que esteja perante as coisas como se elas não tivessem um sentido, nem como se elas pudessem admitir diversos sentidos. Isto não significa que o sujeito tenha deliberado excluir certos sentidos das coisas: pelo contrário, o que acontece é que há um sentido que se evidencia, que está notificado, não como um sentido entre outros possíveis, mas

como o sentido da coisa. É, afinal, a isto que corresponde a afirmação vulgar de que “a vida é *assim*” – e este “assim” exclui todas as alternativas. Ou seja, há um regime de sentido imediatamente em funcionamento que se apresenta como incrustado nas coisas e que inclui a fixação de certas determinações delas: há uma maneira de olhar para os outros, para o ócio, para os animais, para o que há a fazer na vida, para as coisas que ainda não se sabe para que servem. Esta categorização imediata é tão natural ao sujeito que se pode falar de uma segunda natureza, sem se perder de vista que o imediato do humano nunca é como o dos animais. Estas categorias estão imediatamente em vigor nas coisas, estão imediatamente a funcionar na configuração do mundo, da vida e da *minha* vida. E estão a funcionar de tal modo que o sujeito não concederia facilmente que esta categorização não é, na verdade, *a realidade*, até porque lhe basta apontar para *as próprias coisas*: o sujeito já tem definido o seu carácter *real* – e, portanto, *público*. O sujeito aponta porque *as coisas estão à vista*, mostram-se como são, têm as determinações que têm, significam o que significam. Ora, isto significa que há formas de *sentido* – que, como tal, pertencem ao âmbito do ideal, pois, como se disse, todo o sentido é ideal – que estão dadas como *naturais* – e, por isso, são imediatas. São estas formas de sentido – estas categorias do imediato – que organizam e mapeiam o mundo, *dão* sentido à vida (*são* o sentido da vida) e orientam, literalmente, o sujeito nela. As categorias do imediato determinam a vida do sujeito, descodificam o mundo, *são* o código em que a vida do sujeito corre e segundo o qual se executa. São elas que permitem que um sujeito se instale comodamente na vida, em consonância com o mundo, numa execução feliz da vida. São elas que fazem com que a vida funcione. Nesta medida, as categorias do imediato são, justamente, o plano de que se parte e onde se está, isto é, constituem o *imediato humana* propriamente dito: um conjunto de teses que não são percebidas como teses, que não foram escolhidas pelo sujeito, que lhe são prévias, que são o meio em que nasceu, cresceu e vive. Há uma certa parecença entre o homem imediato e a natureza na medida em que a sua vida está previamente decidida quanto às suas determinações fundamentais. O sujeito está num sentido com um sentido. Ele mesmo, a sua vida, a vida e o mundo não lhe sugerem enigmas, nem se apresentam como codificados, justamente porque ele mesmo, a sua vida, a vida e o mundo lhe são servidos nesse código. Isto não significa que esse código não se possa revelar inadequado. De facto, a vida pode mostrar que não está domesticada e que esse código não serve para a dizer. Contudo, o regime de sentido oferece resistência a mudanças radicais e prescreve as suas próprias regras para lidar com as dificuldades. Assim,

quando o sujeito entra em contacto com um cão, este já está codificado, situado num mapa, apresentado segundo um regime de sentido, o qual abre certas possibilidades, de modo que o cão representa um perigo, ou uma companhia, ou uma iguaria. E não é com facilidade que uma companhia se torna numa iguaria. Portanto, o regime de sentido imediato está em funcionamento sem que o sujeito precise de fazer qualquer esforço para se instalar nele e inclui a pretensão de que os requisitos da existência podem ser satisfeitos no modo como já se é.

Como se disse, as categorias do imediato são tomadas como naturais, imunes ao juízo do sujeito – são teses que *são tidas* por prévias. Na maioria das vezes não são sequer notadas, *não são tidas* tematicamente – pelo contrário, são vestidas naturalmente. Por exemplo, o sujeito não só toma como evidente que o prazer é bom e a dor má – e, por isso, não se apercebe que há outras teses possíveis – como também não se apercebe que há uma tese aqui: tudo se passa como se o prazer fosse bom e a dor má, como se o prazer fosse analiticamente bom<sup>57</sup>. Uma pessoa pode muito bem viver cem anos tendo em funcionamento uma tese e nunca se aperceber de que a tem – ou nunca se aperceber de que se trata de uma tese, de modo que esta tese determina o significado da coisa com valência universal: o prazer é bom em si mesmo; o perigo está no cão. Ou seja, o sujeito *não* supõe que se trata de uma interpretação sua, de uma possibilidade entre outras de ver as coisas. Na verdade, pode até conviver com teses opostas e contraditórias sem dar conta disso. De facto, o sujeito encontra-se, na maioria das vezes, imerso no curso da vida, distraído e em diversão, de tal maneira que nem se apercebe dos sentidos em que realmente habita, nem procura manter-se uniforme, coerente na maneira como vive. As categorias do imediato configuram um determinado *como* se deve levar a vida, mas não necessariamente um modo coerente. Sendo estas categorias transparentes, quando o sujeito se questiona sobre a vida e sobre si mesmo, não chega a tocá-las e, por isso, a resposta já está conformada e formatada à partida por elas. Não toca o *como*, mas apenas *o que*. Quando a pergunta surge – se ela surgir – a resposta está já confinada a um determinado modo de ver a vida. Assim, ao responder sobre *o que* há a fazer, o sujeito não está necessariamente ciente do *como*. Isto significa que o sujeito está embalado numa compreensão que está cega para as alternativas ao *modo* em que está

---

<sup>57</sup> Mesmo que o sujeito perceba que o prazer tem sempre, quase sempre ou frequentemente consequências más, isso não implica inverter a categoria – aliás, é a isso que alude o provérbio “perdoa-se o mal que faz pelo bem que sabe”. Poderia até acontecer que o sujeito admitisse que todas as coisas que trazem prazeres também produzem consequências indesejáveis, e não alterasse o seu entendimento do prazer ou das coisas prazerosas.

enraizada, e confinada às possibilidades configuradas *dentro* desse horizonte natural. Assim, as alternativas vislumbradas são tidas como constituindo a totalidade das possibilidades, contudo o sujeito está a decidir entre possibilidades que, essencialmente, expressam a mesma compreensão. Desta forma, um indivíduo pode pensar em fazer uma *revolução* na sua vida, levá-la efectivamente a cabo, e deixar tudo na mesma porque a revolução era, essencialmente, uma manutenção do mesmo regime. É como se o sujeito pensasse que mudou de casa e não tivesse saído da mesma divisão, pensasse que mudou de Regime e tivesse apenas mudado de Rei. Apesar de todas as suas pretensões e boas intenções, o sujeito pode julgar estar a modificar-se quando afinal está apenas a mudar de casaco<sup>58</sup>. Assim, a sua tentativa de se mudar a si mesmo pode deixar por tocar o modo de viver em que de facto se encontra.

As categorias do imediato, pela sua natureza de categorias, admitem alternativas, mas porque o são do imediato estão tão *próximas* do sujeito que ele vê *através* delas: através delas porque vê *com* elas, por intermédio delas; através delas porque elas não são vistas – que é o que acontece quando se usa óculos. O regime de sentido imediato em que o sujeito habita não desoculta o seu carácter de possibilidade. Pelo contrário, apresenta-se como necessário, real e factual. Mas, se as categorias do imediato não são vistas, elas também não são insignificantes, não são o mesmo que nada, precisamente porque elas constituem um *regime de sentido que está em vigor*. O mundo e a vida surgem sempre configurados pela visão da totalidade da existência que elas abrem e apresentam, ainda que se trate de uma visão confusa, múltipla e contraditória<sup>59</sup>. O que não faz sentido nesse regime de sentido não é notificado (não existe) ou *não tem sentido*<sup>60</sup>. Por exemplo, um sujeito poderia viver toda a vida sem ter notícia da existência de categorias éticas ou religiosas, de tal maneira que o seu mundo seria destituído de sentido ético e religioso<sup>61</sup>. Mas, neste caso, o mundo não se lhe

---

<sup>58</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 53: “The man of immediacy does not know himself, he quite literally identifies himself only by the clothes he wears”.

<sup>59</sup> A (pretensão de) *evidência* resulta já de um regime de sentido prévio, como se pode confirmar se se tentar convencer alguém de que a Terra é redonda. Quem duvidar realmente disso, dificilmente irá acreditar nos mapas ou nas imagens. Mesmo que se faça uma viagem de circunvalação, não se tem como apresentar o trajecto de uma vez. As evidências só podem ser mobilizadas no contexto de um regime de sentido. Não basta, porque não se pode, confrontar a tese com o facto. O *facto* já é sempre uma síntese.

<sup>60</sup> De facto, em casos excepcionais, o sujeito pode confrontar-se com algo que não tem sentido segundo o seu regime de sentido. Isto pode ser ocasião para uma alteração do regime. Contudo, na maioria das vezes, o sujeito limitar-se-á a aplicar ao novo os cânones velhos.

<sup>61</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Concept of Anxiety*, *op. cit.*, p. 127: “To be able to use one’s category is a *condition sine qua non* [indispensable condition] if observation in a deeper sense is to have significance. When the phenomenon is present to a certain degree, most people become aware of it but are unable to

apresentaria de tal maneira que deixasse adivinhar que lhe faltavam estas categorias, e mesmo que presenciasse acções éticas não lhes adivinharia o sentido ético. Seriam, para ele, actos *sem sentido*, ou actos que ele interpretaria imediatamente através das suas próprias categorias<sup>62</sup>. Visto que as categorias admitem alternativa, o imediato é absolutamente formal. Ou seja, a categorização imediata é tida por natural e necessária pelo sujeito, mas, na verdade, qualquer configuração de sentido que esteja dada à partida poderia ser outra qualquer. Isto é evidente se se pensar, por exemplo, na variação cultural. De facto, nem sequer é impensável – e o Nazismo parece ter provado que é relativamente fácil – alterar o regime de sentido em que um povo inteiro vive, ou pelo menos algumas das suas categorias fundamentais, e é possível fazê-lo de tal modo que a mesma palavra usada pelos mesmos sujeitos passe a significar exactamente o oposto do que significava antes. Como notava Hannah Arendt, o mesmo povo pode, alguns anos depois, recuperar as categorias abandonadas como se nada se tivesse passado – justamente como se nunca se tivesse abandonado a normalidade. Ou seja, as categorias do imediato configuram aquilo a que se pode chamar a banalidade, a qual pode variar indefinidamente. Kierkegaard diz, por isso, que o homem imediato tanto é pagão num país pagão como é cristão na Cristandade. Seja o que for que esteja a funcionar como regime de sentido imediato o seu carácter de possibilidade está cancelado: o sujeito não só se deixa ir como participa activamente na sua própria escravatura, pois ele faz parte do pano de fundo, faz parte da onda, não se distanciando o suficiente para se perguntar pelo fundamento dos sentidos em que está instalado.

Portanto, as categorias do imediato configuram um conjunto de teses que enquadram os actos que se realizam e os objectos com que de cada vez se lida no curso da vida que se constitui e se mantém em movimento a partir desse quadro global. Esta forma de *lucidez* tem que ver com a sucessiva fixação de um programa global e com aquilo que em cada caso importa para o cumprir, de modo que cada acto se dá na sequência de um quadro de sentido efectivamente adoptado. Este conjunto de teses corresponde, de facto, a uma compreensão da vida, mas esta compreensão não requer uma consciência explícita das suas determinações. O sujeito está instalado nela, contudo, isso não impede que essa habitação se caracterize por uma falta de acuidade

---

explain it because they lack the category [...]”. (Itálico no original). Desta forma, o mais terrível dos horrores pode ser para o sujeito uma simples insignificância.

<sup>62</sup> Note-se que isto não significa que não seja possível *trocar* as categorias da condição imediata, produzir aquilo a que Kierkegaard chama *segundo imediato*. Essencialmente, as categorias são possibilidades, admitem alternativa. É justamente isto que está em causa nas noções de *apropriação* e de *estádio* – bem como na própria noção de *decisão*.

significativa que permite que determinações confusas e imprecisas se revistam de evidência. Assim, estes momentos ideais mantêm-se aquém do sentido que lhes corresponde. O que caracteriza esta compreensão é, justamente, o déficit de nitidez das determinações em causa, o seu carácter difuso e fragmentado, mas também a própria falta de acuidade da recepção dessas determinações, de tal modo que as incongruências e a falta de definição das determinações não se evidenciam.

Ora, embora as categorias do imediato se encontrem a funcionar de modo imediato, o sujeito acede-lhes através das categorias ideais. Como já se indicou, este é, justamente, o processo do acesso: uma categorização ideal. Deste modo, o sujeito reconhece-se sempre através de um sistema categorial ideal. Aquilo que se é e que se faz é traduzido em categorias que estão disponíveis para o sujeito, ideias de que o sujeito dispõe lucidamente – ao contrário das categorias do imediato, das quais o sujeito não se apercebe. Isto significa que o sujeito existe e age numa categorização imediata, mas acompanha o que é e faz numa categorização ideal – daí que um sujeito possa pensar-se como um Gandhi e ser um Napoleão.

Na verdade, o processo da reflexão é um *reflectir* no ideal o que se é, um ver-se no espelho das ideias<sup>63</sup> – o que torna possível que o espelho *não conte a verdade*, que algo se perca nessa *tradução*. Por exemplo, pode acontecer que se confunda a imagem com a realidade<sup>64</sup> ou que o espelho seja côncavo. Pode até acontecer que o sujeito não se reconheça no espelho, pois para que alguém se veja no espelho é preciso, nota Anti-Climacus, que seja capaz de se reconhecer no espelho<sup>65</sup>. A reflexão fornece uma interpretação segundo o sistema categorial ideal, *i.e.*, a imagem que o sujeito tem de si depende do sistema categorial que está a usar lucidamente. Portanto, a imagem poderia ser outra qualquer desde que se mudasse o espelho<sup>66</sup>, e pode acontecer que nem todos os espelhos sejam adequados para que o sujeito se veja neles. Contudo, o que importa sublinhar é que aquilo que o sujeito é para si mesmo pode estar em completo desacordo com o modo como ele vive – e que isto pode ser assim sem que o sujeito se aperceba, justamente porque o âmbito do acesso e o âmbito do real são heterogêneos, de modo

---

<sup>63</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>64</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 153: “but let us not forget the dog that also looked at itself in the mirror – and lost what it had”.

<sup>65</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 37: “Even in seeing oneself in a mirror it is necessary to recognize oneself”. (Itálico do autor).

<sup>66</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, *op. cit.*, p. 153: “The ethical is also a mirror”.

que nenhum processo aproximativo ou correctivo parece ser capaz de reduzir a distância e colocar o sujeito na posse daquilo que ele mesmo é no imediato. Portanto, é possível o desacordo entre as categorias que presidem ao reconhecimento de si e as categorias que orientam o sujeito no mundo, pode ser extremo e pode acontecer sempre. Assim, o sujeito não ser o que pensa ser. Esta possibilidade é constitutiva dada a heterogeneidade entre o âmbito do ideal, do acompanhamento ideal de si, e o âmbito das categorias imediatas pelas quais vive. Isto significa que há uma origem dupla da constituição do sentido, mas na maioria das vezes o sujeito não se chega a aperceber nem da duplicidade das categorias, nem da circunstância de um dos âmbitos, e justamente aquele que mais se caracteriza pela falta de acuidade e pela distração – o âmbito do imediato – dominar.

Ora, o acompanhamento de si pode ser e pode ser sempre um mal-entendido: nada assegura que o não seja sempre. Não só pode acontecer que o sujeito esteja completamente errado acerca de si e *não tenha notícia disso* – o que, aliás, é o que significa estar enganado – como também *não tem como ter notícia disso* – que é o que significa haver um mal-entendido. Há mal-entendido porque o acesso ao imediato não pode fugir à possibilidade estrutural de um engano, não pode contornar o ideal. Ou seja, o sujeito não pode conferir se aquilo que pensa que é corresponde ao que é. A heterogeneidade entre os âmbitos ideal e imediato impossibilita que se dê uma evidência da correspondência dentro do âmbito da idealidade<sup>67</sup>. Quer dizer, a haver uma coincidência esta nunca se dá – porque não é estruturalmente possível – ao modo daquilo que habitualmente entendemos por saber (ao modo da representação), porque isso ocorre apenas na esfera do ideal. Por um lado, a coincidência não pode ser constituída apenas dentro de um dos âmbitos; por outro lado, no âmbito do ideal não se dá uma evidência disso (mesmo se uma coincidência estivesse constituída). Deste modo, aquilo que *habitualmente* se entende por saber não constitui, por si, uma forma de consciência de si e, além disso, também não constitui um verdadeiro *saber*.

Para esclarecer o que se pretende dizer recupere-se o exemplo já dado anteriormente. O facto de o sujeito se pensar como sendo um bom marido, independentemente daquilo que ele tome por tal, não faz dele um bom marido, e isto é assim por mais que ele o pense, o afirme à sua esposa ou perante terceiros, desde logo porque, como é evidente, um bom marido não se caracteriza essencialmente pelo facto

---

<sup>67</sup> Os âmbitos do ser e do pensar são heterogêneos, ainda que, neste caso, se esteja a falar de dois âmbitos que, por serem categoriais, pertencem *de iure* à idealidade.



de se pensar como sendo tal. Da mesma maneira, é possível que um sujeito que é um mau marido, e um mau marido segundo os seus próprios critérios, possa não se reconhecer como tal, pois pode nunca perceber que é aquilo a que ele próprio chama ser um mau marido.

De facto, a distância entre pensamento e existência não pode ser diminuída dentro de um dos âmbitos. Não se tem, sequer, uma distância quantificável. Contudo, apesar da irreduzibilidade da distância, esta não se notifica como tal – ou, pelo menos, a possibilidade de não se notificar como tal existe e é constitutiva. Aliás, como se disse, o contacto com a ideia tende a passar por ser um contacto com a realidade. O sujeito pode pensar que está a resolver o problema pensando nele, mas justamente porque pensa já estar em contacto com a determinação prática, não faz por adquirir esse *contacto*, o qual só poderia ser adquirido *agindo*. Assim, pensar num problema da vida pode, por exemplo, ser uma escapatória, dado que, por via desse artifício, o sujeito evita enfrentar realmente o problema<sup>68</sup>. Visto que a distância entre os âmbitos não se evidencia o sujeito não se apercebe que, permanecendo num dos âmbitos, não toca o outro. Contudo, o desenvolvimento num dos âmbitos nunca chega ao ponto em que transita para a outra esfera. O âmbito do pensamento não antecipa o âmbito da realidade – ou melhor, não o antecipa *em próprio*. Isto tem diversas consequências. Por exemplo, um sujeito que pensa fazer isto ou aquilo na sua vida só sabe de facto a que é que isso corresponde *fazendo*. De modo que, quando se tratar de o fazer pode verificar que não corresponde em nada ao que pensava. Mas não é só isso. Na verdade, o decisivo é que *fazer, agir, ser* pertence a um âmbito totalmente diferente. Não é só o facto de o sujeito poder ser surpreendido por dificuldades que não *sentia na pele*, embora as pudesse pensar, ou de poder ser surpreendido por dificuldades que não adivinhava – o decisivo é que entre pensar e agir vai uma distância infinita – e uma distância que, justamente, não pode ser pensada – de modo que o salto só pode ser dado, precisamente, pela decisão, e esta não consiste num pensamento, numa *decisão-pensada*, tal como a acção não consiste na *acção-pensada*. *Agir* não é mais um momento do *pensamento* como se fosse a conclusão que se segue automaticamente de uma série de premissas. Existir naquilo que é pensado não se segue por si mesmo do acto de pensar. Pensar em fazer e saber como fazer não é o mesmo que fazer<sup>69</sup>. No limite, um sujeito poderia descobrir a ideia

---

<sup>68</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>69</sup> KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, *op. cit.*, p. 321: “When I think something I want to do but as yet have not done, then what I have thought,

que salvaria o mundo e a si mesmo e, por preguiça ou indecisão, deixá-la ficar no mundo das ideias<sup>70</sup>.

Para evitar equívocos deve ser mencionado que o que se disse não significa que, em última análise, é preferível não possuir uma visão da vida, não ter convicções e viver do modo mais irreflectido e imediato possível. Kierkegaard não defende a *acção cega* ou uma existência animal como o desígnio do homem<sup>71</sup>. O decisivo é compreender que há uma distância infinita, irreductível entre os factores da estrutura do humano. Quer dizer, a haver coincidência entre os âmbitos do imediato e do ideal esta tem de dar-se por via de um *salto*.

Kierkegaard introduz uma heterogeneidade no seio da consciência de si. Assim, estar consciente de si não significa um acompanhamento de si *ao modo da representação*, precisamente porque a representação não garante um acompanhamento efectivo de si mesmo. Kierkegaard não nega que seja possível um acordo entre os âmbitos, mas sim que tal acordo possa ser conseguido apenas num dos âmbitos. Por isso mesmo, como se disse, não se trata de um *saber*, como na tradição cartesiana, pois o saber pertence apenas ao âmbito do ideal. Na verdade, o sujeito nunca pode *saber* se há ou não coincidência entre os âmbitos, pois o âmbito da idealidade não tem como assegurar que o imediato lhe corresponde, de modo que o sujeito pode ser sempre um mal-entendido. Mas a haver acordo, as duas estruturas devem ser categorialmente idênticas, o imediato e o ideal devem coincidir, cada qual na sua estrutura categorial. O acordo tem de ser executado de forma a envolver ambos os factores que constituem o humano. Desta forma, a tradição cartesiana ao procurar a transparência ao modo da representação não constitui um acompanhamento efectivo de si.

Portanto, dada a heterogeneidade, o sujeito nunca sabe se é o que pensa ser e, na medida em que está constituído um desacordo, o sujeito não é o que pensa ser, pensa ser o que não é. Pelo seu lado, a consciência de si consiste no acordo categorial entre os âmbitos – acordo esse que nunca se pode dar em homogeneidade, de modo que nunca se *sabe* se está ou não efectivamente constituído. Esta conciliação exige uma *alteração*

---

however precise it is, however much it may be called a *thought-actuality*, is a possibility”. (Itálico do autor).

<sup>70</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 94: “In the life of the spirit there is no standing still [*Stilstand*] (really no state [*Tilstand*], either; everything is actuation); therefore, if a person does not do what is right at the very second he knows it – then, first of all, knowing simmers down”.

<sup>71</sup> Cf., CRUYBERGHS, P., «Must Reflection Be Stopped? Can It Be Stopped?», in CRUYBERGHS, P., *et. al.* (ed.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2003, pp. 11-24.

categorial pela qual se produza uma adequação entre as categorias em que o sujeito está e as categorias ideais<sup>72</sup>. Contudo, a estrutura admite a possibilidade de o sujeito *não ser o que pensa ser e não saber* que não é o que pensa ser – em sentido estrito, nunca se *sabe* o que se é. Deste modo, como se disse, é perfeitamente possível que o sujeito seja um mal-entendido, uma contradição adormecida.

#### **II. 4. A contradição sem choque: o espírito adormecido**

O humano é constituído por dois termos heterogêneos que estão, sempre e já, em relação. Estes dois âmbitos categoriais correspondem a dois pontos de vista que estão sempre presentes no humano: o ponto de vista do corpo e o ponto de vista da alma – um ponto de vista imediato e um ponto de vista ideal. O corpo corresponde àquilo que o sujeito quer no imediato – uma certa tendência, afecção ou apetite – de algum modo caracterizado pela comodidade, no sentido em que é nele que o sujeito se encontra imediatamente. A alma, por sua vez, corresponde ao ideal, àquilo que o sujeito quer alcançar, de algum modo caracterizado pelo esforço, no sentido em que é algo que não está ainda dado. O ideal exerce pressão sobre o sujeito para alterar o imediato, de modo que o marido que quer ser fiel é pressionado para se tornar fiel e, por sua vez, o imediato resiste à mudança na medida em que quer praticar a infidelidade. Assim, a contradição é entre aquilo que o sujeito quer no ideal e aquilo que ele quer no imediato.

Portanto, o humano compreende dois factores essencialmente antagónicos. Assim, a possibilidade de não coincidência está sempre presente – e dada a heterogeneidade não tem como saber se se encontra, ou não, nesta circunstância. Este é o problema que agora se estudará: a possibilidade de os termos estarem constituídos em contradição sem haver consciência dela. Este é o problema do desespero inconsciente: há um desequilíbrio do qual o sujeito não se apercebe.

Ora, formalmente, o humano é a duplicidade de imediato e ideal, relaciona-se com a vida e com as suas possibilidades em tensão de apropriação de um ideal, quer seja o dinheiro, a beleza, a saúde, o amor, o Bem, a Felicidade ou Deus, etc. A estrutura do humano é a de um encaminhamento para possibilidades. Quer isto dizer que o indivíduo luta pela possibilidade que tem como ideal, seja para se tornar futebolista, médico ou filósofo. Um ideal é, por definição, algo que exerce pressão sobre o imediato,

---

<sup>72</sup> Ou seja, o que está em causa é uma reduplicação pela qual se produz um *segundo* imediato. A designação *segundo* indica, precisamente, que se trata de algo posto pelo próprio sujeito.

o qual, por sua vez, está sempre em petição de sentido. O ideal é, justamente, aquilo pelo qual o sujeito se move, aquilo que ele persegue e para o qual se encaminha. E ser no encaminhamento é, justamente, a relação entre imediato e ideal, de tal forma que não é possível isolar um do outro: o imediato deseja, persegue uma determinação que está à distância e que exerce pressão sobre o imediato. O ideal está à distância mas é o sentido da perseguição. Evidentemente, esta relação é mais complexa do que esta apresentação deixa transparecer – desde logo porque, como já se disse, a situação na qual o sujeito está e da qual parte é, também, um momento que oferece resistência à mudança. Quer dizer, o ideal exerce pressão sobre a imediaticidade que, por sua vez, tende a permanecer como já está. Assim, a estrutura admite diversas possibilidades que não interessa aprofundar neste estudo. Contudo, o aspecto que se começou por mencionar deve ser sublinhado: fenomenologicamente, a relação entre corpo e alma é essencialmente uma relação de tensão ou, como lhe chama Johannes Climacus, de *elasticidade*. Assim, o corpo é qualquer coisa que persegue uma determinação, e a determinação é uma possibilidade de perseguição. Na secção anterior viu-se que esta relação, já de si complexa, se complexifica ainda mais quando se toma em consideração que há determinações que estão dadas como imediatas. Deste modo, é perfeitamente possível que um sujeito esteja em perseguição do prazer e pense estar em perseguição da felicidade. Ou seja, a categoria ideal, a felicidade, está compreendida ao modo da aquisição de prazer, e a aquisição de prazer está compreendida como Felicidade. Ora, o que agora se verá é que pode acontecer que a relação entre os termos esteja de tal modo lassa que a tensão desaparece. Por exemplo, o sujeito pode julgar-se feliz na vida que leva, nomeadamente, na aquisição de prazeres, de tal modo que nunca surja para ele nenhuma contradição. No limite, poderia acontecer que o sujeito vivesse de prazer em prazer, julgando-se o mais afortunado dos homens e tivesse essa sorte como felicidade. Mas também poderia acontecer que um dia percebesse em si mesmo a contradição entre aquilo que pensava ser e aquilo que era efectivamente. Neste caso, a tensão tornar-se-ia aparente para si mesmo.

Portanto, se o sujeito não se apercebe da contradição não se encontra em tensão para a conciliação entre os termos. De facto, pode acontecer que os termos estejam conciliados, mas também pode acontecer que o sujeito não se aperceba de que não estão conciliados e que a sua tranquilidade resulte desta inconsciência. Assim, a sensação de segurança do sujeito é equívoca porque tanto pode significar *dormência de espírito*, ausência de transparência, como pode significar a adequação efectiva entre ideal e

imediate. Contudo, o caso que agora interessa estudar é o da dormência. A contradição inconsciente significa que há contradição mas esta não está dada como tal. Mas como é possível que o sujeito seja uma contradição sem o saber? Na verdade, a heterogeneidade entre os âmbitos torna possível que, apesar de contraditórios, os âmbitos não choquem de todo. Por exemplo, o sujeito pensa-se segundo a categoria da fidelidade e é infiel – e isto sem que imediato e ideal choquem. Quer dizer, a relação entre as determinações heterogêneas (das duas estruturas categoriais) dá-se sem conflito. Em vez de elasticidade, o que há é um *comércio* entre os âmbitos. Então, como é possível que o sujeito se torne uma contradição para si mesmo? De facto, a contradição torna-se possível como tal apenas porque a duplicidade de factores está originalmente dada numa unidade *a priori* – se assim não fosse, a contradição entre os factores nunca surgiria. Pelo menos, não surgiria *para si*. Contudo, a unidade não impede a existência da duplicidade de estruturas diferentes. Quer dizer, a contradição é significativa porque está constituída no sujeito, porque é o sujeito que é uma contradição, uma contradição entre dois momentos de uma relação que se relaciona consigo mesma. Assim, se a contradição não está constituída para o sujeito, não é significativa para si – o que significa que não há elasticidade. De facto, um jogador que pensa ser o melhor do mundo não está em tensão para isso. De certa forma, não há contradição – mesmo se ele está completamente equivocado. Neste sentido, surge novamente a questão de saber como pode não haver choque, visto que a relação é o momento original.

Formalmente, a inconsciência corresponde à unidade negativa de que se falou anteriormente, a qual Anti-Climacus refere como mera síntese entre alma e corpo<sup>73</sup>. Como se disse, esta unidade corresponde à situação em que o terceiro termo não está constituído como para-si. Assim, a relação entre alma e corpo é directa e consiste num conluio mediante o qual a contradição permanece adormecida. Anti-Climacus caracteriza este estado de inconsciência como aquele em que se está em “perfect peace and harmony and joy”. Contudo, o que há na unidade negativa é uma pacificação por falta de consciência da contradição. Este estado corresponde ao do desespero inconsciente, ou seja, ao estado em que não se está consciente do desequilíbrio apesar de ele estar presente. Segundo Anti-Climacus, o que é horrível nesta condição é que está escondida para o sujeito, de tal modo que pode permanecer desapercebida para todos incluindo o próprio. Nesta forma de inconsciência, a relação psicossomática está constituída sem o terceiro positivo como tal. Assim, a duplicidade não está posta como

---

<sup>73</sup> Cf., por exemplo, KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 25.

tal, a relação não é para si mesma uma relação entre contrários e, deste modo, não há tensão. Quer isto dizer que a consciência não está constituída, está apenas como possibilidade<sup>74</sup>. A consciência da contradição consiste, justamente, no relacionar-se da relação consigo mesma como contradição, mas isto só acontece quando os termos estão postos em relação um com o outro no momento do para-si. Na ausência de um terceiro positivo, a consciência dorme. É o que acontece quando o sujeito pensa ser um bom marido: pode ser ou não ser, mas quer o seja quer o não seja, está seguro de o ser, embora possa acontecer que a segurança em que se encontra consista numa ilusão por estar adormecido para o quanto tem sido mau marido. De facto, se o sujeito não é para si mesmo uma contradição entre imediato e ideal, então não está em tensão para conciliar os termos. Na verdade, o sujeito pode viver segundo categorias *complacentes* quotidianamente e recorrer às categorias mais *exigentes* em ocasiões solenes sem assumir qualquer compromisso com estas, sem de facto tomar uma posição existencial, justamente porque não está consciente de qualquer contradição. Nem sequer se pode dizer que o sujeito tenha *escolhido* viver segundo as categorias complacentes do dia-a-dia, pois o que se passa é que simplesmente não está acordado para a necessidade de uma decisão. Assim, o sujeito pode recorrer às categorias cristãs mais exigentes ao Domingo, mas viver efectivamente segundo as mais complacentes categorias pagãs.

O sujeito pode estar cego para a contradição que ele mesmo é sem ter de fazer qualquer esforço para o esconder de si mesmo – justamente porque os pontos de vista opostos não estão postos como opostos. É isto que acontece, por exemplo, com o homem do imediato que está adormecido para a duplicidade. O reconhecimento que faz de si está enredado na ilusão do ponto de vista imediato que não se apercebe da duplicidade que o constitui, de modo que está completamente distraído para a possibilidade de não ser o que pensa ser. Assim, julga ser uno e homogêneo, sem distância de si a si e não se dá conta que está em contradição.

Ora, como se disse, quer a coincidência, quer a não coincidência podem estar ou não constituídas para si. Como é evidente, a contradição só é consciente quando a não coincidência está constituída para si. Uma vez que, do ponto de vista da consciência, o sujeito é aquilo que é para si, o sujeito só é uma contradição como tal quando está consciente da não conciliação entre os termos. Contudo, a não coincidência pode não estar constituída para si, o que significa que também não há interesse em conciliar os

---

<sup>74</sup> KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus, or De Omnibus Dubitandum Est*, op. cit., p. 168: “without mutual contact, consciousness exists only according to its possibility”.

termos. O sujeito encontra-se num estado de *pura paz, harmonia e felicidade*<sup>75</sup>. Dada a heterogeneidade entre os âmbitos e o facto de o sujeito aceder sempre através de uma das partes (a idealidade), o comércio psicossomático ocorre sem contacto, sem gerar conflito e sem exhibir qualquer contradição – o que não significa que os termos estejam conciliados. O sujeito quer uma coisa no imediato, quer outra no ideal e, no entanto, não há colisão. De algum modo, o sujeito é uma contradição que não o é enquanto tal. No adormecimento o sujeito mantém os termos numa relação lassa, na ilusão de que não há nenhum conflito em si e, contudo, o sujeito pode ser uma contradição e pode sê-lo como se não o fosse. E isto pode acontecer justamente porque, dada a heterogeneidade, a relação pode dar-se sem choque. Quer dizer, no adormecimento do espírito acontece algo semelhante ao que se passa com o marido que nunca supôs poder ser traído: pode estar a ser traído – de facto, é perfeitamente possível pensar que nunca se foi traído e tê-lo sido. Mas quando o sujeito se torna consciente de ser uma contradição o que passa a haver é uma *tensão* num *conflito* de forças *contrárias*. Tudo isto significa que, como já se indicou, a contradição só surge enquanto tal ao ser para si. Isto não significa que o para-si corresponda a um terceiro elemento que se vem juntar aos dois, como se passassem a ser três em relação e este terceiro fosse externo à relação entre alma e corpo e pudesse, por assim dizer, proferir um juízo *objectivo* sobre a adequação real entre imediato e ideal. Na verdade, não se encontra nenhum elemento além da idealidade e da imediaticidade. O para-si é o relacionar-se da relação (entre alma e corpo) consigo mesma e, por outro lado, o acesso é sempre feito no âmbito da alma, de tal modo que a constituição da relação como para-si não introduz na relação nenhuma perspectiva exterior à relação. Quer dizer, a contradição de cada vez constituída pode ainda consistir

---

<sup>75</sup> Esta afirmação presta-se a equívocos e, embora já se tenha tocado o decisivo anteriormente, carece de alguma explicação. Ela não significa, de maneira nenhuma, que o desespero inconsciente corresponde a uma ausência absoluta de tensão. Certo é que, do ponto de vista do conceito, o desespero é *tensão* e, por isso mesmo, é *consciente*. Mas isto não impede que o sujeito possa não estar consciente de estar em desespero. Ora, o sujeito, desde que tem notícia de si, tem já em funcionamento um regime de sentido que pretende descodificar a vida e que se caracteriza pelo já mencionado fenómeno do “ser-assim”. Na verdade, não pode dar-se um acontecimento de lucidez sem um regime de sentido. Há, portanto, sempre e desde início, um sistema categorial que orienta o sujeito e segundo o qual este vive em tensão. Assim, o sujeito pode estar em tensão para adquirir muitas coisas e para evitar outras tantas e, no entanto, pode acontecer que regime de sentido que configura o seu contacto com o mundo, com a vida e consigo mesmo não tenha viabilidade, não dê conta do problema, antes o disfarce, não sendo mais do que uma fraude. Quer dizer, há interesse, há um trilho, mas há também – ou, pelo menos, pode haver – um *buraco orçamental* inconsciente, uma dívida da qual não se dá conta. Sendo assim, o desespero inconsciente não significa que o sujeito esteja tranquilo no sentido habitual do termo: ele julga, isso sim, que o seu projecto é viável. De facto, o sujeito encontra-se num estado de *sintonia disposicional* que tem que ver com o fluir *normal* do empreendimento de si que não impede que se atormente e oprima com as vicissitudes do seu projecto de vida, com os obstáculos à sua carreira profissional, etc. O que está em causa é, precisamente, uma *integração* do sujeito no empreendimento em que está embarcado.

numa ilusão, de modo que o sujeito pode ainda estar cego para a verdadeira desproporção que está constituída nele. Da mesma forma, o para-si não tem um acesso privilegiado ao imediato como se pudesse conferir se há, ou não, conciliação real.

Portanto, é o terceiro termo que unifica para-si os dois de tal modo que a oposição só surge na unidade dos termos que, por serem postos em relação no terceiro positivo, se constituem como opostos. É no para-si que surgem a oposição e, por isso, os opostos como tal. Os termos só são de facto opostos e a oposição só existe quando estão postos no terceiro. A contradição dá-se na unidade sem a qual não haveria qualquer oposição, pois cada um só é oposto na medida em que é o oposto do outro. É no para-si que os termos surgem como contrários e a contradição se estabelece. Tudo isto significa que a contradição só surge quando o sujeito está consciente dos factores que o constituem. Ou seja, o facto de o sujeito se pensar como cristão e viver como pagão não faz surgir qualquer tensão – a tensão só surge quando o sujeito é para si mesmo uma contradição entre querer ser cristão e perceber que ainda não o é. Assim, é a consciência que exhibe a contradição e os opostos como opostos. Ou seja, a consciência é a relação-tensão entre os termos que faz deles opostos como tal. Só quando o sujeito se torna consciente da contradição é que está sob pressão para a resolver, o que significa apenas que, sem consciência da contradição, o sujeito se encontra descomprimido e satisfeito. A primeira forma da consciência é a contradição que está em tensão para a sua própria resolução.

Do ponto de vista da consciência o sujeito é uma contradição para si mesmo quando os opostos são postos como tal no para-si e, deste modo, o sujeito acorda para si como contradição. De facto, a oposição só surge quando os opostos estão em relação num mesmo *medium* e o sujeito tem uma relação a si percebendo nele dois termos que mutuamente se excluem, um imediato e um ideal, de tal modo que a unificação, em vez de os conciliar, exhibe a contradição. Assim, a unidade negativa em que a relação não estava constituída para si dá lugar a uma unificação peculiar em que as estruturas categoriais estão sob a forma de opostos. A unificação é peculiar porque ela corresponde à relação entre dois pólos opostos no para-si, de tal modo que o sujeito se percebe como *um* fracturado em *dois* e, neste sentido, percebe que a *síntese* não está conseguida. O sujeito revela-se uma contradição para si mesmo. Por exemplo, o sujeito percebe que quer ser fiel no ideal mas infiel no imediato. Assim, ele está sob tensão para



resolver a contradição. Por exemplo, o sujeito poderia aderir ao ponto de vista ideal ou abandonar o ideal de ser fiel.

O que está em causa na unidade negativa é que falta o terceiro positivo, de tal modo que, havendo contradição, não há consciência da contradição. O que falta é, justamente, a consciência, o terceiro termo constituído como para-si da relação, de tal modo que os pólos estejam postos em relação. Assim, a unidade negativa ainda não é um *si mesmo*. A consciência não se limita a ser a relação entre dois termos, mas é a relação a essa relação, *i.e.*, a consciência não é apenas um mero estar presente na existência. O para-si é o momento em que se constitui a relação a si mesmo, de modo que a cada vez há um afastamento do si perante o imediato dado e uma contraposição a um ideal que julga e pressiona, ou seja, passa a haver uma relação de interesse.

A consciência da contradição ocorre se os dois estão dados num, de tal modo que os dois postos em relação são opostos. Mas ao acordar para si o sujeito não cria o em-si da relação, ao tornar-se consciente da contradição não cria os termos. Quando o sujeito percebe que, ao contrário do que pensava, tem sido infiel sem consciência disso, o sujeito percebe que, de alguma forma, a contradição já estava presente nele, mas que não estava constituída para si. Assim, quando a relação entre imediato e ideal está constituída como contradição para si surge o *inter-esse* pela resolução da contradição<sup>76</sup>. O interesse é, justamente, o que está *entre* os termos, a tensão para a resolução. Não acontece que seja a consciência a produzir a infidelidade do sujeito, ou a criar o ideal de ser fiel – pelo contrário, a consciência exhibe a situação de partida do sujeito como sendo a de infidelidade e expõe a fidelidade como ideal que pressiona. Evidentemente, também é possível que a contradição seja um mal-entendido. O interesse consiste na relação entre imediato e ideal constituída para si. Ou seja, o interesse é a relação entre os dois, mas uma relação que se relaciona consigo mesma. A consciência é o terceiro elemento no sentido em que é a *relação tensa*. Quer dizer, a consciência é o interesse, uma relação elástica entre forças contrárias, a tensão para a resolução que pressiona o sujeito. Assim, a contradição existe e tem significado para o sujeito que é consciente de si como estando em tensão para a resolução do conflito<sup>77</sup>. O que se torna transparente

---

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, p. 170: “Consciousness, however, is the relation and thereby is interest”.

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, p. 171: “consciousness emerges precisely through the collision”. De facto, a consciência parece pressupor a colisão e esta a consciência, tal como o interesse parece pôr a oposição e a oposição pôr o interesse. Da mesma forma, a relação pressupõe os termos, e estes só existem nela. Quer dizer, a consciência parece surgir da contradição e esta parece surgir daquela – a consciência pressupõe a contradição e esta pressupõe aquela. Dito de outro modo: a consciência parece pressupor-se a si mesma.

para o sujeito é que ele é uma contradição, ou que ele está em desespero, de modo que a consciência da contradição consiste numa espécie de mal-estar ou intranquilidade, de incómodo que o oprime e lhe exige a resolução da sua condição.

Portanto, o humano é constituído por dois factores heterogéneos de tal modo que a estrutura admite a hipótese de os dois âmbitos não coincidirem e admite que o acontecimento da não coincidência se dê sem que se produza fricção. No carácter sintético do humano reside a possibilidade radical de o sujeito ser existencialmente uma contradição sem saber. Mas a estrutura admite também a possibilidade de a relação estar constituída para si. Ou seja, que o sujeito seja para si mesmo uma contradição. Para evitar equívocos deve-se ter em conta que mesmo esta contradição tem de ocorrer na estrutura dupla – o que significa que pode ainda ser um equívoco. Pode acontecer que aquilo que o sujeito toma como ideal seja um mal-entendido. Quer dizer, é perfeitamente possível que quando o sujeito percebe que não é o melhor jogador do mundo ainda permaneça cego para uma contradição mais profunda que ele mesmo já é sem consciência de o ser. Neste caso, o fenómeno do interesse é, essencialmente, um desvio, um mal-entendido<sup>78</sup>. É perfeitamente possível que o sujeito viva permanentemente ocupado com interesses vários e falhe constantemente o alvo<sup>79</sup>. Por exemplo, o sujeito pode pensar que quer ser jogador de futebol e, um dia, descobrir que estava enganado.

Na medida em que o humano não se limita a ser uma relação, mas é uma relação a essa síntese, isto é, na medida em que o humano não se limita a ser um *em-si*, mas tem uma relação a si, a estrutura admite a possibilidade de o sujeito ser para si uma

---

<sup>78</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 35: “They use their capacities, amass money, carry on secular enterprises, calculate shrewdly, etc., perhaps make a name in history, but themselves they are not”. É justamente isto que está em causa no curioso fenómeno que consiste em ganhar-se o mundo inteiro e perder-se a si mesmo: um complexo jogo de mal-entendidos e enganos por via do qual o sujeito se confunde a si mesmo.

<sup>79</sup> Cf. *Sympósio*, de Platão, 189c-193d: Aristófanos descreve a situação do humano como a de um ente cuja totalidade está em falta, de tal modo que o que é notificado é, justamente, a falta; assim, a notificação da falta não indica o que está em falta, pois o que falta é, precisamente, o que está em falta e que, por isso, não está dado; desta forma, a própria falta de si a si é de tal modo constitutiva que todo o acontecimento do humano se pode dizer que é uma desformalização da *procura de preencher a falta*, numa tentativa de obter a unidade originária, tal como foi estabelecida pelo poder que a criou – mas isto pode acontecer de tal modo que tudo aquilo com que o sujeito tenta e supõe estar a completar-se corresponde a um engano. Neste sentido, é sempre por si que o sujeito faz o que faz, mas toda a sua labuta para se completar pode corresponder apenas a um mal-entendido. Ou seja, o sujeito pode interessar-se por qualquer coisa (e, neste sentido, notificar a falta de um emprego, de uma esposa, de um filho, de dinheiro, etc.) sem estar interessado naquilo que realmente o completaria. Assim, a notificação de si pode não coincidir, e pode nunca coincidir com o que realmente está em causa vir a ser. E, na medida em que a falta se notifica a si mesma como tendo um objecto, o sujeito pode nem sequer se aperceber de que aquilo pelo qual se interessa pode não ser aquilo que realmente o pode completar, de tal modo que nunca chega a constituir uma investigação para saber aquilo que realmente o pode completar.

contradição – e o choque, a contradição propriamente dita, só acontece no para-si. Pode dizer-se que a estrutura admite estas duas possibilidades: o acontecimento dos termos sem choque, e a contradição propriamente dita. Quer dizer, a passagem da contradição inconsciente para a contradição consciente não decorre automaticamente da mera presença dos termos pois que só na consciência os termos surgem como opostos e a oposição como oposição. Justamente porque os âmbitos são heterogêneos, é possível que não colidam e que o sujeito mantenha o comércio entre eles sem contradição<sup>80</sup>. A surgir a contradição, ela tem de ocorrer no termo que opera a unidade, isto é, na relação propriamente dita constituída como para-si. Ou melhor, a contradição é a própria relação constituída para si. Só quando os termos são postos num mesmo *medium* podem colidir e surgir como contradição<sup>81</sup>. Só quando o sujeito se reconhece como uma unidade de opostos, e justamente porque se reconhece como tal, é que surge a contradição. Enquanto o sujeito permanece cego para a duplicidade, pode muito bem viver de modo ambivalente sem qualquer conflito, numa sintonia que não adivinha

---

<sup>80</sup> Esta afirmação presta-se a mal-entendidos, sobretudo. A haver contradição sem choque, a heterogeneidade não é a sua *causa*. Se fosse, e dado que a heterogeneidade é insolúvel, o humano estaria condenado à ausência de choque e à inconsciência. Mas a heterogeneidade categorial *permite* o conluio, a fraude, o comércio. Ora, o comércio dá-se sem choque, não *por causa* da heterogeneidade, mas por défice de acompanhamento – pressupondo-se que as categorias são contraditórias e que a contradição só não surge porque não são postas em contacto. Contudo, esta falta de acuidade mantém-se subrepticamente e não se trata de um *mero* defeito de *conhecimento*. Na verdade, a falta de acuidade aqui em causa não é detectável por formas de conhecimento. Pelo contrário, a própria detecção da falta de acuidade tende a estar determinada exactamente pelo carácter daquilo que detecta. Evidentemente, a perspectiva do sujeito também pode estar simplesmente tomada por um defeito de conhecimento. Por exemplo, um sujeito poderia pensar que ser-se cristão significa *exclusivamente* ser-se baptizado. Todavia, nesse caso, não haveria contradição. A contradição sem choque ocorre *não é* uma questão de conhecimento. Quer dizer, o problema não tem que ver, por exemplo, com a possibilidade de o sujeito estar enganado quanto ao que deve fazer, mas sim com a possibilidade de estar certo e, ainda assim, isso não colidir *nele* com aquilo que ele faz, embora faça o contrário disso.

<sup>81</sup> Também esta afirmação se presta a equívocos. Em rigor, os termos estão *sempre* no mesmo *medium*: o para-si. No entanto, é a própria noção de para-si que se presta a equívocos. Em primeiro lugar, esta noção tem que ver com o âmbito da não-neutralidade, de empenho por si e, neste sentido, as coisas surgem ao sujeito sempre em certas tensões de não-indiferença. O que está em causa é a esfera da evidência *vital*, das *verdades* que desempenham funções relevantes na fixação de sentido no quadro da *minha* vida e do seu empreendimento. Neste sentido, o para-si não é uma mera instância de notificação neutra, mas é já sempre uma esfera de contacto significativo. Por isso mesmo, em rigor, os termos estão *sempre* no mesmo *medium*. Contudo, a evidência que continuamente define a situação do sujeito não precisa de ser explícita e, justamente por isso, a consideração explícita pode estar fixada noutros conteúdos, de tal modo que pode estar convicto acerca de muitas coisas que não desempenham funções decisivas na determinação do sua *realidade vital*. Isto significa que há uma cisão no próprio modo como de cada vez vemos, uma dupla origem do sentido, uma cisão do fenómeno de evidência. Assim, é perfeitamente possível que o sujeito defenda certas *verdades*, e defenda que são verdades *para si*, sem que estas toquem o âmbito de evidência que orienta a sua vida. É neste sentido que a colisão entre os termos só pode ocorrer quando estes estão postos no mesmo *medium*. Quer dizer, não basta, por exemplo, que o sujeito *considere* como a sua vida contradiz o seu pensamento e as suas palavras, ou que *notifique* que deveria fazer uma coisa e faz outra. É também preciso que a contradição se torne significativa – efectivamente significativa *para si* – e isto significa que os dois opostos estão postos significativamente em contacto. Ora, habitualmente, a categoria do imediato funciona de modo implícito, e a categoria ideal, declarada, está adoptada apenas em imaginação – o que significa que os termos não estão postos no mesmo *medium*.

qualquer fricção, justamente porque é o reconhecimento da contradição que instaura a tensão para o ideal. Mas a vida consciente é marcada pelo terceiro factor positivo que põe a dualidade como tal. Assim, a consciência é desde início o momento da tensão e está constituída como a elasticidade que faz com que a contradição seja significativa para o sujeito. Isto não significa que a contradição esteja constituída como tal *antes* de ser significativa: o ser significativa é, justamente, o que significa ser uma contradição. Quer dizer, não há qualquer contradição entre o sujeito julgar-se fiel e entregar-se frequentemente ao *flirt*. Na verdade, é possível que o sujeito saiba que faz *flirt* e não se julgue infiel, seja o pior jogador da sua equipa e se julgue o melhor do mundo. A contradição surge apenas quando o sujeito percebe que quer ser fiel e que é infiel, que quer ser o melhor jogador do mundo e não o é. A consciência é, justamente, o interesse, a tensão *entre* o que se é no imediato e o que se quer ser no ideal. Deste modo, o interesse é a tensão não resolvida entre opostos, e os opostos só podem surgir como tal se estão postos no âmbito da consciência. Dito de outro modo, a consciência-interesse tem a forma de um mal-estar do sujeito que se notifica a si mesmo numa condição de insatisfação.

Portanto, a contradição que é para si mesma uma contradição marca o início da vida do espírito e, em certo sentido, constitui a vida consciente<sup>82</sup>. Quer dizer, entre as duas possibilidades extremas de pacificação – a ausência de notificação do conflito e a transparência – fica a vida consciente marcada pela contradição para si<sup>83</sup>. Pode falar-se do início da vida do espírito na medida em que o terceiro está constituído como um terceiro positivo que une em si, para si, os dois termos. O terceiro termo está constituído como o para-si de uma contradição não resolvida. E assim, pode-se falar de um despertar do espírito que consiste no oposto de uma relação apaziguada. É isto que acontece, por exemplo, quando um sujeito une para si a percepção de ser um mau marido ao ideal de ser um bom marido, porque então está constituído num acontecimento de interesse, em *tensão-para* resolver o mal-estar em que se encontra. O sujeito já não está a dormir – nem está apenas a sonhar – porque está em tensão.

---

<sup>82</sup> KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus, or De Omnibus Dubitandum Est, op. cit.*, Supplement, p. 253: “The principal pain of existence is that from the beginning I am in contradiction with myself, that a person’s true being comes through an opposition”.

<sup>83</sup> Há uma restrição que se tem de fazer à apresentação da consciência como contradição-interesse. Na verdade, pode ser possível alcançar uma conciliação efectiva dos termos de tal modo que esta fosse como tal para si. Esta é uma possibilidade limite que corresponde à consciência de si no sentido estrito.

A percepção da relação como contradição significa que a relação entre imediato e ideal está constituída para si mas não como uma síntese<sup>84</sup>. Num sentido pode dizer-se que o espírito acordou, que há uma *síntese* e uma unidade positiva: no sentido em que os dois opostos estão postos como tal num terceiro positivo. Mas o que se estabelece é, justamente, a consciência da oposição, o que se torna claro é a não coincidência, o que se evidencia é o *estar aquém* de si e, neste sentido, a síntese efectiva entre os termos ainda não está conseguida, a contradição não está resolvida e o que se torna transparente para o sujeito é a tarefa de deixar de ser uma auto-contradição. O sujeito está marcado, justamente, pela contradição que o constitui.

Assim, o humano vive permanentemente na possibilidade de se constituir numa relação de interesse por si, possibilidade esta que pode permanecer não actualizada. O humano é uma relação entre ideal e imediato cuja estrutura admite a possibilidade de esta relação não ser uma síntese adequada, *i.e.*, a possibilidade de desespero. O desespero é o não haver síntese adequada. Mas o humano é também uma relação que se relaciona consigo mesma, de modo que pode desesperar, passar a estar em desespero para si mesmo. Da mesma forma, é possível que a ausência de contradição para si não corresponda a uma conciliação efectiva. O sujeito pode estar nas categorias do imediato, pensar-se por outras, e isto sem qualquer conflito. Esta paz, embora fraudulenta, tem efeitos reais e o interesse não surge: a tensão não chega a instalar-se. Ou seja, a possibilidade de uma neutralização ocorre a montante do problema da conciliação. O comércio continua sem choque porque os âmbitos são heterogéneos (e não estão postos no para-si), e pode continuar sem que alguma vez surja um conflito. O sujeito pode ter uma vida, esposa, filhos, emprego, etc., e tudo isso como se fosse um sonâmbulo levado pela vagas do mundo, da vida e das suas inclinações – sem que esteja interessado.

Segundo Kierkegaard, o para-si não é uma mera notificação de si ao modo do pensamento, mas consiste no relacionar-se consigo de uma relação entre termos heterogéneos que se define pelo interesse. A consciência não é um registo neutro ou imparcial, não é um mero acontecimento contemplativo do que se passa ou um acompanhamento de si determinado apenas pelo factor ideal da relação, tal como é procurado na tradição cartesiana, mas sim uma inquietação existencial. Na verdade, a consciência-interesse é o conflito, um entre dois, pois é ela que está *entre* os contrários, uma contradição que se relaciona com ela mesma e que, por isso, é uma relação de

---

<sup>84</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Concept of Anxiety*, *op. cit.*, p. 85: “the fact that the synthesis is a contradiction asserts that it is not”.

interesse. Do ponto de vista fenomenológico, a consciência é essencialmente contradição, e a contradição é essencialmente consciência. Pelo menos originalmente a consciência é, ou a sua primeira forma é a contradição. Assim, estar consciente é, à partida, conflito – o oposto da tranquilidade de um posicionamento apaziguado dos termos – embora, do ponto de vista formal, a consciência de si deva consistir, precisamente, na pacificação da contradição por um acordo efectivo entre os âmbitos.

O fenómeno da contradição corresponde ao acontecimento do conflito como algo a resolver, de modo que, como se disse, o sujeito está interessado em aliviar a pressão da contradição. Quer dizer, a consciência dá-se em tensão para a descompressão. Evidentemente, a descompressão pode ser alcançada de mais do que de uma maneira. De facto, o sujeito pode recusar aderir ao ideal. Por exemplo, um indivíduo pode rejeitar o ideal da fidelidade. Pôr de lado o ideal é um modo de seguir em frente e descomprimir a tensão<sup>85</sup>. Contudo, a resolução adequada da contradição consistiria na conciliação efectiva dos opostos, na adequação entre imediaticidade e idealidade, de tal modo que o indivíduo quisesse ser fiel no imediato e no ideal. Ora, a conciliação real entre os opostos consistiria numa alteração efectiva das categorias que o sujeito tem imediatamente em vigor, passando a estar no imediato em ordem ao ideal. Por outro lado, a conciliação real, porque se trata da conciliação entre dois âmbitos heterogéneos, não se dá automaticamente como se bastasse ao sujeito pensar que é fiel, ou querer ser fiel, para que se tornasse fiel. Na verdade, qualquer intenção é algo bastante diferente de ser realmente fiel. Como é evidente, há uma distância infinita, irreduzível, entre a acção no pensamento e a acção propriamente dita. O decisivo é, justamente, ser fiel, mas ser fiel é diferente do pensamento ou da intenção daquele que quer ser fiel. E é diferente não porque exista alguma diferença quanto ao conteúdo. O sujeito poderia saber muito bem o que quer que a distância não se reduziria. Por exemplo, um sujeito pode saber muito bem o que está em causa quando pensa que quer ser fiel – mas isso não faz dele um marido fiel. É preciso que o sujeito se comprometa com a fidelidade, se dedique seriamente à tarefa de ser fiel. Quer dizer, é preciso que o sujeito decida. Na verdade, o sujeito pode pensar que vai ser fiel, dizer à sua esposa e a si mesmo que não vai voltar a ser infiel, estar ele mesmo convencido disso e, no

---

<sup>85</sup> Deixa-se deliberadamente por estudar de que maneira é possível que o sujeito se distancie de um ideal que está dado como tal numa contradição que é para si. A haver contradição para si o ideal está posto como tal para o sujeito, ou seja, é significativo, exerce pressão, julga, etc., de modo que pode acontecer que o sujeito não se comprometa com ele, mas a pressão se mantenha. Isto significaria que, de algum modo, a descompressão não aconteceria – e a contradição poderia mesmo intensificar-se. Ou seja, para haver tranquilização parece ser necessária alguma forma de esquecimento, de ocultação ou de hipocrisia.

entanto, no momento em que se trata de agir, seguir a sua inclinação imediata. Evidentemente, isso não significa que o sujeito não *soubesse* muito bem o que estava em causa fazer para que fosse fiel.

Assim, a primeira forma de se estar consciente de si é estar interessado em si mesmo, acordado para si no sentido em que se está em tensão para a resolução da contradição. Estar consciente significa à partida que a relação entre imediato e ideal está constituída para si, mas de tal modo que essa relação não é uma síntese adequada – e isto é, justamente, o que significa estar em desespero e ter interesse por si.

### CAPÍTULO III: A POSSIBILIDADE DE TRANSPARÊNCIA

#### III. 1. A decisão

Anti-Climacus admite que, embora raramente, um sujeito pode fazer o contrário do que *sabe* enquanto o *sabe*<sup>86</sup>. É como se o erro se tornasse “conscious of itself as an error – [...] – and now this error wants to mutiny against the author”<sup>87</sup>. Esta *amotinação* do sujeito é uma inversão à qual Anti-Climacus chama demoníaco e, no limite, corresponde à forma mais intensa de desespero. No limite, o demoníaco prefere o erro sabendo que é erro sem obscuridade ou desculpas: “for the devil is sheer spirit and hence unqualified consciousness and transparency; there is no obscurity in the devil that could serve as a mitigating excuse”<sup>88</sup>. Assim, o demoníaco corresponde a uma intensificação da consciência da contradição que admite a possibilidade de uma transparência extrema relativamente à enorme desproporção que está constituída nele, mas de tal modo que o sujeito recusa, justamente, o ideal. Quer dizer, a transparência parece admitir duas possibilidades igualmente honestas: a autêntica, aquela em que o sujeito decide assumir o esforço que o ideal implica, ou a demoníaca, aquela em que o sujeito recusa o ideal e que também impõe um custo ao sujeito. O demoníaco corresponde a uma forma de transparência em que a relação entre imediato e ideal está constituída para si, mas o em-si dela não é uma síntese adequada. O demoníaco é um caso de transparência extrema, “a conscious remaining in the state of sin”<sup>89</sup>. Quer ser ele

---

<sup>86</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 43. Note-se que isto não significa que o sujeito está na posse de um conhecimento certo e evidente, mas sim que o sujeito pode ter um ideal – que é *significativo*, que está posto como ideal – e não se comprometer com ele, ou até mesmo fazer como Raskólnikov e rebelar-se contra ele.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 108.

mesmo, mas não de acordo com a sua perfeição, ou com a sua possibilidade mais excelente, pois que é contra ela que ele se amotina. Mas, como diz Evens, Anti-Climacus reconhece que querer aquilo que se *sabe* estar errado é um caso raro, ou até talvez impossível: “The normal process is for the will to corrupt one’s knowledge”<sup>90</sup>. O sujeito *sabe* algo que não quer fazer nem saber e que, por isso, acaba por deturpar.

Como se disse, existem duas formas opostas de tranquilidade: a conciliação real entre os opostos no para-si e a não percepção da oposição. Ora, se Anti-Climacus estiver certo, pode acontecer que, de algum modo, a pacificação da consciência seja alcançada pelo sujeito por meio de uma descompressão voluntariamente fraudulenta. Quer dizer, não só pode acontecer que a contradição não seja notificada, que não esteja constituída para si – como pode acontecer que o fenómeno da contradição seja ocultado voluntariamente. Desta forma, a opacidade da contradição para si mesma seria produzida pelo próprio indivíduo como resposta à própria tensão: o sujeito responderia à pressão com a descompressão, procurando obter o alívio da maneira mais rápida e fácil possível<sup>91</sup>. No entanto, o auto-engano é um fenómeno paradoxal porque, como faz notar Evens, o sujeito teria de obscurecer intencionalmente aquilo que *sabe*, de tal modo que o mesmo sujeito seria a vítima e o mentiroso. Evens sublinha mesmo que, para que isto fosse possível, pareceria ser necessário que o sujeito fosse não só um *dividido* em dois, mas dois. Isso significaria que haveria no sujeito não só uma esquizofrenia estrutural, mas também uma dupla-personalidade, dois acontecimentos de lucidez distintos de tal modo que um pudesse mentir ao outro.

Por exemplo, tome-se o caso do sujeito que julga ser cristão porque foi baptizado. Neste caso, o *ser cristão* não pode considerar-se um ideal no sentido próprio do termo, pois um ideal é, por definição, algo que exerce pressão sobre o real mas, uma vez que o sujeito se vê como igual ao ideal, não há nenhuma elasticidade que exija uma modificação do sistema categorial que domina a sua vida. Outra situação completamente diferente é a do sujeito que tem o ideal posto como tal em contradição com o imediato. Neste caso, a categoria ideal é significativa, exerce pressão para que o sujeito modifique o seu regime de sentido imediato o que, por sua vez, exige esforço.

---

<sup>90</sup> EVENS, C.S., *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*, Baylor University Press, Waco, 2006, p. 289.

<sup>91</sup> EVENS, *op. cit.*, p. 288. Segundo Evens, a falta de transparência não pode ser explicada recorrendo exclusivamente à divisão no si: a opacidade tem de ser reconduzida à vontade. Isto é, o auto-engano só é possível – segundo Evens – devido à estrutura dissociada do próprio si (por oposição ao si cartesiano homogéneo e transparente), mas é uma forma especial de divisão que resulta de uma combinação entre a heterogeneidade estrutural e a vontade do sujeito.



Ora, pode acontecer que o sujeito responda à pressão procurando a decompressão por meios que não exijam, ou que exijam menos esforço. E se Anti-Climacus está certo, o sujeito pode fazê-lo, inclusivamente, alterando a categoria, de tal modo que ser cristão passa a ser, para ele, outra coisa mais fácil que talvez possa fazer sem alterar nada de decisivo<sup>92</sup>. Contudo, parece ser igualmente importante o facto de o sujeito não estar realmente consciente acerca do que está a fazer. Desta forma, Anti-Climacus sugere que é possível que um sujeito, num momento, saiba e diga o que é certo e, no momento imediatamente seguinte, o oculte ou esqueça<sup>93</sup>, mas de tal modo que o sentido da fraude não parece estar claro para si<sup>94</sup>. O sujeito modifica ou obscurece a categoria que lhe desagrada, mas de tal modo que este obscurecimento não é claramente notificado como tal e pode ser, mais ou menos facilmente, esquecido.

O auto-engano não significa que o sujeito faz o contrário daquilo que *sabe* no momento em que o faz. O mais comum é que o sujeito se demore o suficiente para que, pouco a pouco, obscureça o ideal perturbador até ao ponto em que *conhecimento* e *vontade* coincidam, por exemplo, até ao ponto em que a ideia de fidelidade coincida com o que ele quer fazer no imediato<sup>95</sup>. Isto não significa que o sujeito faz algo que pensa estar errado – o que se passa é que a ideia de fidelidade foi transformada e exige agora menos esforço. Se Anti-Climacus está certo, não só pode acontecer que um sujeito passe toda a sua vida sem alguma vez se tornar uma contradição para si mesmo, como pode acontecer que se esforce para se manter nesse estado de inconsciência. Ora, o aspecto que aqui interessa focar é que estas possibilidades sublinham o lugar decisivo da decisão. Não interessa aqui explorar exaustivamente o que está em causa na decisão, contudo há alguns aspectos que devem ser apresentados para que se perceba por que é a decisão tão relevante.

Antes de mais, a decisão é um salto e um salto não pode ser explicado<sup>96</sup>, pois caracteriza-se por ser uma *quebra* num âmbito e um *princípio* num outro, *i.e.*, uma *consequência* de um tipo específico: “a consequence by which the opposite results from

---

<sup>92</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 48: “He may perhaps try to preserve a darkness about his condition through diversions [...]. Or he may even realize that he is working this way in order to sink his soul in darkness [...]”.

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, pp. 90-91.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, p. 48: “but he is not, in a deeper sense, clearly conscious of what he is doing”.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, p. 94: “eventually they agree completely, for now knowing has come over to the side of willing and admits that what it wants is absolutely right”.

<sup>96</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Concept of Anxiety*, *op. cit.*, p. 48-51, por exemplo, p. 48: “Now follows the fall. This is something that psychology is unable to explain, because the fall is the qualitative leap”.

something”<sup>97</sup>. É pela decisão que o sujeito actualiza o ideal – a consequência do comprometimento do sujeito com um ideal é algo que decorre no âmbito do imediato.

Um dos sentidos em que a decisão é um salto é que nenhuma possibilidade produz, por si mesma, a decisão. No entanto, isto não significa que a decisão surja por um acto de um *liberum arbitrium abstracto*<sup>98</sup>. A vontade acontece sempre num contexto de desejos, motivos, pretextos, mas a decisão não pode ser explicada pela soma destes. A passagem para a acção é uma transição, e não é possível fazer a travessia para a acção dentro do âmbito do pensamento<sup>99</sup>. Isto significa, justamente, que a acção no pensamento ainda não é – e nunca é – a acção, mas também significa que o sujeito tem o poder de decidir – ele é o responsável<sup>100</sup>. Evidentemente, isto não significa que o sujeito controla sempre e de forma deliberada as suas crenças ou as *escolhas* que faz – pois o sujeito pode estar cego para a diferença, para o salto, para a decisão. De facto, as possibilidades dão-se sempre dentro de um regime de sentido que o sujeito já tem em funcionamento, de modo que o sujeito nunca está numa posição neutra. Assim, pode não se aperceber do salto, de modo que a transição do pensamento para a acção se dá como se fosse automática. Quer dizer, o sujeito pode aderir imediatamente ao sentido que está atematicamente em vigor, de modo que não há, propriamente, uma decisão. Neste sentido, a verdadeira *decisão* ocorre quando o sujeito reconhece o carácter de *incerteza* que está envolvido na escolha<sup>101</sup>. Ou seja, se o sujeito está imerso na *certeza objectiva*, se de algum modo tem por evidente uma determinada apresentação das coisas, ou se está numa possibilidade que toma como sendo a realidade, então nenhuma *escolha* se impõe. A transição é indetectável, justamente porque não está constituída para si nenhuma distância entre imediato e ideal ou entre pensamento e acção<sup>102</sup>. Quer isto dizer que não há nesta relação interesse – o sujeito é arrastado pelo que lhe aparece

---

<sup>97</sup> KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus, or De Omnibus Dubitandum Est*, op. cit., p. 138.

<sup>98</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *The Concept of Anxiety*, op. cit., p. 48:

<sup>99</sup> Ver KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, op. cit., pp. 342-343.

<sup>100</sup> Cf. EVENS, op. cit., p. 25: “Such a concept of will implies that there is something mysterious about the human self, which is the province of the leap, Kierkegaard’s general term for a significant free act. Human acts are not radical choices. They are performed for reasons. The reasons, however, do not in the end determine what we do and thus do not fully explain what we do, at least in the scientific sense of “explain.” Yet failure to accept this mystery ultimately leads to a view of the self that eliminates any sense of the self as a meaningful agent”.

<sup>101</sup> Quer dizer, a decisão dá-se num contexto de incerteza objectiva em que o sujeito se atreve a escolher. Cf. KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, op. cit., p. 203: “truth is precisely the daring venture of choosing objective uncertainty”.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, p. 340: “there are cases in which the transition is almost undetectable, [...]. This is due to the fact that the individual is so in the power of habit that by frequently having made the transition from thinking to acting, he has finally lost the power for it in the bondage of habit, which *at his expense* makes it faster and faster”. (Itálico no original).

no contínuo fluir de ondas em que vagueia pela vida fora. Neste sentido, o sujeito comporta-se como um sonâmbulo que pode licenciar-se, arranjar emprego, casar-se, ter filhos, etc. Na verdade, não há decisão sem que, de algum modo, exista um afastamento do si perante a decifração da vida e de si que está imediatamente dada.

Ora, a constituição do terceiro termo como para-si traz consigo este afastamento relativamente àquelas possibilidades que imediatamente atraem ou repelem. Evidentemente, isto não significa que o sujeito deixa de ser atraído ou repellido, como se, ao tornar-se consciente da contradição, não fosse mais atraído pela vida de infidelidade. Mas para surgir o problema da decisão é preciso que a vida de infidelidade tenha sido posta como um dos termos no para si, de modo que se constitua para si a distância entre o imediato e o ideal de ser fiel. Isto significa que, como se indicou, o sujeito pode casar-se sem estar constituído nele qualquer interesse para isso, e isto pode acontecer assim com tudo aquilo que ele faz – tal como um sujeito poderia nunca trair a sua esposa sem estar constituída para ele qualquer tensão para a fidelidade.

A decisão é uma quebra no pensamento, um salto qualitativo para um outro modo, a acção. Por mais concreto que o pensamento se torne continua a pertencer à categoria do abstracto – mas o que está em causa é que o sujeito altere as categorias pelas quais age, pelas quais vive<sup>103</sup>. Contudo, como se disse, a diferença entre pensamento e acção não pode ser pensada, justamente porque, como é evidente, no âmbito da idealidade não há diferença entre a ideia da acção e a acção. O sujeito pode pensar que está em contacto com a determinação prática e, no entanto, não estar. A execução envolve um esforço que não pode ser resolvido pensando, mas que, como é evidente, exige a decisão do sujeito – e este pode não decidir. De facto, o que está aqui em causa não é se o sujeito está certo ou errado quanto ao que *pensa* ser a fidelidade, o bem ou o mal. O decisivo é que ele não se torna fiel por pensar que é fiel, não altera o modo como vive só porque pensa que deveria fazê-lo<sup>104</sup>. Por exemplo<sup>105</sup>, um sujeito que procura a ajuda de um psicanalista porque *reconhece* que trata mal a mulher e quer deixar de a tratar mal é uma contradição para si mesmo, está em tensão para a resolução da contradição, por isso procura ajuda, contudo, deixar de tratar mal a sua mulher é algo

---

<sup>103</sup> A decisão deve repercutir nas categorias do imediato a categorização ideal de modo a modificar o sentido da situação em que o sujeito efectivamente está. Formalmente, a decisão cumpre a *reduplicação* categorial transpondo para a esfera do imediato precisamente a mesma determinação ideal a que o sujeito se dedicou.

<sup>104</sup> *Ibidem.*

<sup>105</sup> Adaptado de FAIRBAIRN, W.R.D., *Psychoanalytic Studies Of The Personality*, Taylor & Francis e-Library, London and New York, 2001, p. 12.

que não se segue automaticamente nem do reconhecimento da contradição, nem da tensão para a sua resolução. Aliás, é perfeitamente possível que o sujeito se mantenha em tensão, sob pressão e, no entanto, não consiga deixar de tratar mal a sua mulher.

Segundo Climacus, o decisivo é a acção. Pode-se perceber de que forma a acção é o ponto fundamental: o sujeito é fiel se age como tal – a conciliação só é efectiva se, quando o sujeito age no imediato, está em conformidade com a idealidade. Se a conciliação deve dar-se entre as categorias do ideal e as categorias do imediato, então só pode dar-se quando o sujeito age de facto e se, ao agir, age em ordem ao ideal. Assim, pode-se perceber também de que forma a decisão é essencial: a acção decorre da decisão. Contudo, é fundamental esclarecer o que isto significa. Na verdade, quando Climacus se refere à acção ou à *actualização/actualidade*, não o faz como se estivesse em causa uma acção externa ou uma realidade *objectiva*. Climacus é peremptório ao afirmar que “actuality is not the external action but an interiority in which the individual annuls possibility and identifies himself with what is thought in order to exist in it”<sup>106</sup>. O aspecto decisivo não é a *acção externa*, por exemplo, não é se o sujeito chega a vias de facto na exterioridade<sup>107</sup>. Ou seja, a *actualização* em causa não é uma produção do sujeito, de alguma coisa verificável por um terceiro ou que se possa exteriorizar directamente. Na verdade, um sujeito pode tornar-se rico ganhando a lotaria, por nascer com direito a uma herança, por ter trabalhado para tal, mas tudo isto pode acontecer sem que tenha havido por parte do sujeito uma decisão – e, por outro lado, pode estar empenhado em tornar-se rico sem que alguma vez o consiga. A acção – a actualização – de que Climacus fala deve ser compreendida no *sentido interior*. Ou seja, o sujeito age quando age na *interioridade*. Contudo, também não se trata de intenções, motivos, considerações preliminares ou desejos. Climacus repete insistentemente a ideia de que a acção é *existir no que é pensado*, e que existir no que é pensado é a diferença essencial que existe entre a *acção pensada* e a *acção*. “Actuality is interestedness by existing in it”<sup>108</sup>. Desta forma, a acção no sentido eminente do termo é a *acção interior* “in which the individual annuls possibility and identifies himself with what is thought in order to exist in it”. O sujeito age no momento em que, com todo o interesse e paixão, existe no que é pensado, ou está em ordem a existir no que é pensado. Quer dizer, há uma grande

---

<sup>106</sup> KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, *op. cit.*, p. 339.

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*, pp. 340-341: “even if he died on the way he would nevertheless have done a magnificent deed – that is, he had acted”.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 340.

diferença entre pensar que se quer fazer um bem e agir, e uma grande diferença entre ter a intenção de agir e ter decidido agir – mas não há diferença entre ter, de facto, tomado uma decisão e ter agido. Daí que mesmo que Lutero tivesse morrido antes de afixar as 95 teses, e mesmo que Dion tivesse morrido antes de derrubar o tirano Dioniso – ambos teriam já agido no momento em que a decisão ficou tomada.

Formalmente, a decisão consiste na adequação entre imediato e ideal no em-si da relação. Quer dizer, um indivíduo decide ser fiel quando, de facto, se assiste a uma alteração de modalidades de modo que não se trata apenas de uma acção-pensada, de uma possibilidade, mas o que era uma possibilidade se torna acção – como diz Climacus, o sujeito anula a possibilidade em ordem a existir nela. Ou seja, essencialmente, o sujeito age quando decide e, inversamente, apenas através da acção, da transição, o sujeito decide efectivamente. E, neste sentido, não há diferença entre a *decisão* e a *acção interior*: “from the moment he whith all the passionate decision of subjectivity existed in willing, [...] – then he had acted”<sup>109</sup>. Evidentemente, isto não significa que o sujeito, quando decide, passa a ter um acesso privilegiado a si, ou passa a deter o imediato em próprio – por isso, pode perfeitamente acontecer que um sujeito pense ter tomado uma decisão e esteja iludido. De facto, a decisão pode ter sido simplesmente algo pensado. Contudo, há indícios que permitem distinguir – pelo menos até certo ponto – entre uma *decisão* e uma decisão ilusória que não é mais do que uma *decisão no pensamento*. Nomeadamente, quando o sujeito continua reconsiderar o assunto isto mostra que a decisão não passa de uma aparência de decisão, mas quando a decisão foi efectivamente tomada qualquer deliberação ou consideração posterior é posta sob a categoria da tentação. Assim, através da decisão o sujeito escolhe uma possibilidade, a qual deixa de ser vista como possibilidade para passar a estar categorizada como actual, e, deste modo, pela decisão exclui todas as outras, as quais também deixam de ser vistas como possibilidades, pois passam a estar inviabilizadas. Neste sentido, a decisão autêntica só acontece raramente na vida de uma pessoa. Quando o sujeito escolhe entre pratos que estão disponíveis num *menu* não está, verdadeiramente, perante uma decisão. É certo que ao escolher um prato exclui os outros, mas isso acontece apenas porque a execução de uma possibilidade inviabiliza a outra. A decisão tem o carácter de um encaminhamento para um ideal como resolução da contradição existencial numa unidade de sentido que envolva a totalidade da existência. Ou seja, o que está em causa é que o sujeito se decida por uma única

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 341.

possibilidade, de tal modo que o ideal ao qual se vincula possa, de facto, corresponder a um querer uma só coisa<sup>110</sup>. Isto não significa que o sujeito não possa arrepende-se. De facto, isso pode acontecer. Contudo, a decisão envolve uma *identificação* do sujeito com aquilo que pensa, justamente para *existir nisso*, de modo que quando decide agarra-se a uma possibilidade e avança para ela. Quando o sujeito delibera é importante ponderar o maior número de possibilidades e ponderá-las uma por uma, mas uma vez tomada a decisão o decisivo é defender-se contra a reconsideração do que foi escolhido, pois esta reconsideração significa que ainda é uma *possibilidade* e não uma decisão-acção. Assim, o sujeito que decide determina um caminho.

Climacus sustenta que quando há uma decisão efectiva o sujeito está constituído numa relação que é uma paixão infinitamente interessada. Assim, a *interioridade* não é uma meditação desinteressada, mas sim a paixão, o compromisso, a dedicação séria a um ideal. Quer dizer, a interioridade consiste na *seriedade*. Portanto, não tem que ver com um conhecimento objectivo, nem com a teatralidade que um indivíduo pode manifestar na tentativa de provar que tem uma opinião. Pelo contrário, a interioridade é a seriedade silenciosa que consiste na disposição do imediato em ordem ao ideal<sup>111</sup>. Desta forma, a decisão corresponde à vinculação a uma categoria como algo a que se está existencialmente comprometido e que passa a configurar a existência. Portanto, do ponto de vista fenomenológico, a *decisão na interioridade* consiste na conciliação entre immediaticidade e idealidade. Contudo, como já se indicou, pode sempre acontecer que o sujeito pense que tomou a decisão e que tenha apenas, justamente, pensado que a tomou. Por exemplo, o sujeito pode julgar que tomou a decisão de ser fiel e, no entanto, não estar seriamente empenhado nisso, de modo que no momento seguinte já se encontra a considerar a possibilidade de ser infiel. Talvez não tivesse incluído dentro das possibilidades excluídas a de lhe surgir uma certa mulher, ou a combinação de factores que agora lhe surge, justamente, como uma possibilidade viável – o que significa que não tomou, de facto, a decisão de ser fiel. O sujeito *comprometeu-se*, mas não à custa de perder certas oportunidades, o que indica que se comprometeu apenas

---

<sup>110</sup> Na verdade, querer uma só coisa parece não só impossível, como também indesejável. Ora, o ponto é que *querer uma coisa só* é a resolução formal para a peculiar e problemática estrutura do humano. A não resolução dessa petição leva ao desespero, contudo, a haver uma solução, esta reside em querer uma só coisa: a existência do sujeito estar configurada, na sua totalidade, segundo uma só categoria.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 339: “because someone who does not possess a penny can be as compassionated as the person who gives away a kingdom”.

imaginariamente, que só está comprometido até certo ponto, e que ainda permanece nele uma duplicidade<sup>112</sup>.

Na verdade, pode sempre acontecer que o sujeito pense que a contradição está resolvida e a alteração categorial ter sido ilusória, de modo que o relaxamento da tensão não passou de uma fraude. Quer dizer, o sujeito pode nunca se aperceber que a fidelidade não regula a sua vida. Assim, o sujeito pode assinar todo o tipo de documentos, garantir à sua esposa que não será infiel, ou que não o voltará a ser, pode ele próprio estar convencido de que está orientado pelo ideal de fidelidade, pode até passar dezenas de anos de casamento sem nunca trair a sua parceira e, no entanto, chegar um dia, uma circunstância, uma promessa, que torne aparente para si mesmo que nunca estivera, de facto, disposto a ser fiel *em todas as circunstâncias*, porque, como ele próprio pode agora perceber, não está disposto a ser fiel nesta circunstância. Evidentemente, este exemplo não cobre todas as possibilidades e pretende apenas reforçar que é perfeitamente possível que este tipo de decepção aconteça, *i.e.*, que o sujeito nunca sabe quando conseguiu, de facto, conciliar o imediato ao ideal. No limite, o sujeito poderia nunca se aperceber disso, poderia viver numa paz de espírito completa quanto ao tópico da fidelidade e isso não passar de uma ilusão. Ou seja, quando o sujeito garante que não voltará a ser infiel e jura que *está um homem mudado*, na verdade, nem mesmo ele próprio pode saber isso. Evidentemente, isso não impede que julgue ter resolvido o assunto. Poderia mesmo acontecer que nunca viesse a trair, não porque estivesse realmente empenhado nisso, mas simplesmente porque nunca se viesse a encontrar perante tentações. Por exemplo, poderia nunca lhe aparecer alguém com quem quisesse trair. Contudo, se a decisão tiver sido efectivamente tomada, então está presente em cada nova decisão, e em cada ocasião, de tal modo que a reconsideração da decisão é a tentação. Por um lado, *não há* uma nova decisão, porque a decisão já foi tomada e, uma vez que ela seja tomada na interioridade, é o mesmo compromisso à fidelidade que se mantém. Por outro lado, há uma nova decisão perante a tentação, há uma decisão de cada vez que o sujeito decide resistir à tentação (e, na verdade, pode acontecer que o sujeito *ceda*). Ou seja, o que há é uma *repetição* ao longo do tempo pela qual o sujeito se mantém no mesmo caminho, de tal modo que a decisão cumpre a constituição de um caminho definido. Através da decisão o sujeito afirma-se como si-

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 221: “What does it mean to assert that a decision is to a certain degree? It means to deny decision. Decision is designed specifically to put an end to that perpetual prattle about “to a certain degree””.

mesmo, escolhe para si um caminho e, depois, repete a mesma decisão, mantém-se firme e percorre o caminho – pois, de facto, o caminho consiste em percorrê-lo<sup>113</sup>. Portanto, o ponto fundamental da vida consciente é este: o sujeito move-se por interesse em direcção a algo.

Importa ainda referir um ponto, embora apenas superficialmente, pois extravasa a análise formal da consciência. Este ponto é a possibilidade de *o caminho* escolhido corresponder a um mal-entendido. Por exemplo, o sujeito pode pensar que tomou a decisão de viver para ser rico – o que significaria que ele excluiria, com a sua escolha, todas as demais possibilidades – e, contudo, se venha a tornar evidente para ele que desperdiçou a sua vida com um ideal miserável. Poderia acontecer que o sujeito se tivesse esforçado espantosamente para vencer as imensas tentações que a vida lhe ofereceu à tarefa de vir a ser rico, porque, de facto, a vida pode oferecer imensas tentações que afastam o sujeito do ideal de ser rico, e isso apenas para vir a perceber que confundiu tudo. Na verdade, o que ele queria era a felicidade e confundiu isso com a riqueza, pensou comprometer-se com o ideal de ser rico, mas o que ele queria era ser feliz<sup>114</sup>. No limite, o sujeito pode dedicar-se com interesse infinito a uma tarefa que é um mal-entendido. Contudo, este aspecto extrapola o âmbito desta investigação porque o que importa aqui realçar é que é possível que um sujeito se mova pela vida e pelo mundo sem estar decisivamente vinculado a uma determinação específica, sem se sentir preso a este ou àquele ideal, de tal modo que é completamente dominado pelas categorias do imediato que descodificam a existência – e que esta situação em que o sujeito está imerso, vagueando ao sabor de uma doação de importância totalmente atemática, corresponde ao sonambulismo existencial, o qual é radicalmente diferente da situação do sujeito que escolhe uma possibilidade e se dedica a ela com paixão infinita. Isto não significa que não sejam importantes – e até muito importantes – as diferenças entre os vários ideais a que o sujeito se pode vincular. A decisão deve conciliar *efectivamente* alma e corpo, mas se o sujeito na verdade quer a felicidade e confunde isso com o ter sucesso no mundo, a sua escolha é um mal-entendido – e mesmo que cumpra o caminho a que se dedica não resolve a contradição que está constituída nele, mas que não está constituída para si. Como o homem que está comprometido com a

---

<sup>113</sup> Assim, a decisão é uma reduplicação que determina todas as acções do sujeito de tal modo que estas resultam da sua decisão. Formalmente, é nisto que consiste a unidade positiva da síntese: as estruturas heterogéneas passam a estar determinadas por uma mesma categoria reduplicada.

<sup>114</sup> De facto, ele não escolheria ser rico se isso significasse ser infeliz, e não excluiria a possibilidade de ser feliz mesmo que isso significasse não ser rico.



fidelidade e percebe que é fiel à mulher errada, um sujeito pode decidir dedicar-se a ter sucesso no mundo, viver em ordem a isso, conseguir ter sucesso no mundo e, no entanto, ter deixado de lado aquilo que realmente quer, mas de que não chegou a tomar consciência. O sujeito pode estar adormecido para a sua possibilidade mais própria, e o ideal que tem lucidamente pode ser uma confusão.

Portanto, a decisão deve corresponder a uma escolha tal que aquilo que é escolhido vem à existência por via de ter sido escolhido – e isto significa que as condições do seu vir à existência são postas pelo sujeito, o que não acontece, por exemplo, no caso em que o sujeito se entrega à tarefa de ser rico ou de maximizar um talento, pois que nestes casos as condições ou não estão no indivíduo ou estão nele, mas não de maneira que sejam postas por ele. Por outro lado, se aquilo que é escolhido não existia já para ser escolhido, o sujeito não se está a escolher, mas a criar-se – e isto significa que nem todas as tarefas *servem* o humano, visto que não foi ele que se criou a si mesmo. Esta forma aparentemente contraditória da decisão é decisiva. Na decisão aquilo que é escolhido ainda não existe e vem a existir através da decisão, ou seja, o sujeito não se limita a ser levado, mas determina um sentido. Na decisão aquilo que é escolhido já existe para ser escolhido – ou seja, para haver consciência de si no sentido mais próprio o sujeito deve estar consciente da verdadeira desproporção que está constituída nele. A decisão deve consistir na escolha de um si que depende exclusivamente da decisão do sujeito para vir a ser, ou de um caminho existencial que é posto pelo sujeito e, simultaneamente, deve consistir numa escolha que não seja o mesmo que criar-se a si mesmo, mas sim que satisfaça os requisitos da estrutura do humano, o que corresponderia ao si tal como ele foi estabelecido. No entanto, esclarecer cabalmente o que isto significa implicaria estudar a decisão de forma mais pormenorizada do que é necessário para este estudo.

### **III. 2. A consciência de si**

Como se disse, o humano é uma relação entre imediato e ideal que admite duas possibilidades: a de os termos coincidirem e a de não coincidirem. Contudo, devido à heterogeneidade entre os âmbitos, e ao facto de ser sempre através do âmbito ideal que o sujeito acede, é perfeitamente possível que a não coincidência passe despercebida ao próprio. De facto, haja ou não coincidência no em-si da relação, é perfeitamente possível que esta não esteja constituída para si. A estrutura admite a possibilidade de o

para-si não estar constituído como tal, o que significa que este homem não é um si-mesmo. Assim, o sujeito pode viver numa forma de *amnésia* de si, num mero estar na existência, numa espécie de indiferença como se vivesse num *desmaio* de si. No limite, esta é a situação do sujeito que não assume qualquer papel fundamental na sua própria vida, do indivíduo que muda constantemente sem se prender a nada, que está na vida como um *sonâmbulo funcional* que poderia ocupar um qualquer lugar, desempenhar todas as funções sem ninguém perceber, nem mesmo ele próprio, que é um sonâmbulo<sup>115</sup>. Nada impede que isto aconteça – segundo Anti-Climacus, é até bastante comum – e que tenha sucesso no mundo, deslize sem dificuldade, como se não tivesse um *esqueleto*, ou seja tão transaccionável como uma *moeda* corrente. Pode-se ser um homem de sucesso ou um homem absolutamente comum e, no entanto, não ter um si-mesmo nem se qualificar como espírito. Evidentemente, com isto não se pretende dizer que uma situação de sonambulismo absoluto seja possível ou que exista de facto. O mais provável é que um sujeito se encontre, ao longo da sua vida, em níveis bastante diferentes de consciência e, além disso, o humano nunca é mera imediaticidade ao modo como os animais supostamente são. Quer dizer, a imediatez da existência humana dá-se sempre na possibilidade estrutural da consciência, isto é, de a unidade negativa se constituir numa relação a essa unidade. Uma das possibilidades radicais da estrutura é passar a estar em desespero (consciente).

No sentido em que se disse, a consciência *é a relação*, cuja primeira forma é a contradição. Assim, um sujeito que vivia serenamente, que supunha conhecer-se, passa a estar perplexo consigo mesmo – o indivíduo desperta para si com interesse, em tensão, porque a consciência é um *entre* dois contrários. Quer isto dizer que – como diz Climacus – se se está consciente, existir é uma contradição prodigiosa. A existência, se o indivíduo se torna consciente dela, é paixão<sup>116</sup>. A contradição consciente, como se disse, tem o poder de pressionar o sujeito pois é ele mesmo que está efectivamente em conflito consigo. Evidentemente, esta apresentação da consciência-interesse é puramente formal, de modo que se pode dizer que tanto um suicida como um marido *dedicado* estão despertos.

---

<sup>115</sup> KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, *op. cit.*, p. 34: “Now this form of despair goes practically unnoticed in the world. Just by losing himself this way, such a man has gained an increasing capacity for going along superbly in business and social life, indeed, for making a great success in the world”.

<sup>116</sup> KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 350-351.

Ora, a transparência consiste na coincidência entre os termos, na síntese adequada entre imediato e ideal que é para si mesma enquanto tal. Fenomenologicamente, a consciência de si consiste no para-si de uma relação adequada entre imediato e ideal. Formalmente, isto corresponde a um acordo entre as categorias do imediato e as categorias ideais, de tal modo que o sujeito é o que pensa ser, existe no que pensa. Contudo, a coincidência – a ocorrer – não consiste num *conhecimento* ao modo da representação, porque este tipo de *saber* (cognitivo) desenvolve-se num só âmbito, na idealidade. Insiste-se neste ponto: *pensar* que se é justo não significa que se é justo. Mesmo se há coincidência, esta consiste na conciliação dos dois âmbitos – um com o outro – mas cada um na sua estrutura. Na verdade, dada a heterogeneidade constitutiva, a consciência de si não consiste, não pode ser alcançada, nem pode ser reconhecida a partir do âmbito lúcido – pois a distância entre os âmbitos é irreduzível. Ora, tudo isto significa que a transparência e a falta de transparência não são directamente reconhecíveis para o sujeito – pode pensar que está numa e estar na outra.

A consciência de si consistiria no desaparecimento do desespero por conciliação efectiva dos termos. Contudo, como faz notar Anti-Climacus<sup>117</sup>, “not being in despair can be the very same as being in despair”, ou, “[n]ever to have sensed this indisposition is precisely to be in despair”. Como se disse, é justamente isto que se passa com a contradição entre as estruturas categoriais: um sujeito pode ser uma unidade negativa em que os opostos não estão conciliados e, simultaneamente, não é uma contradição para si mesmo – quer dizer, é perfeitamente possível que, de certa forma, o sujeito seja uma contradição (em-si) sem consciência disso (para-si). Neste sentido, o *desespero inconsciente* e a *contradição que não é como tal* são formas peculiares de *ausência* de conflito, porque, por um lado, o desacordo estrutural permanece, mas, por outro lado, o sujeito não está efectivamente em conflito. Assim, não é possível decidir se alguém que julga estar consciente de si está ou não consciente de si: não é possível decidir se alguém que nunca sentiu desespero, nunca esteve consciente de ser uma contradição, é ou não uma síntese adequada; nem é possível decidir se alguém que julga ter resolvido a contradição a resolveu de facto. Como é evidente, isto não significa que o sujeito não esteja consciente de si, mas *pode* acontecer sempre que não esteja, por mais que pense estar. Desta forma, e no sentido do que se disse, existencialmente, o estado que melhor assegura que um sujeito está *consciente de si* é aquele em que há interesse e o sujeito está sob pressão permanente para adequar o imediato ao ideal. Ou seja, a tranquilização

---

<sup>117</sup> KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, op. cit., pp. 24-25.

da consciência não assegura que exista transparência, não assegura que a síntese tenha sido conseguida e, de facto, nada o assegura nunca – contudo, a haver consciência de si esta deve consistir na seriedade, na entrega, na dedicação pela qual o sujeito se mantém num caminho e que assegura que o sujeito não está adormecido – pelo menos, em relação ao ideal em causa. Quer isto dizer que se o sujeito *resolve* ser fiel a uma mulher e nunca mais se preocupa com o assunto, na verdade, a sua decisão não passou de uma ilusão – e isto é assim mesmo se, por um qualquer acaso, nunca vem a trair.

A resolução da contradição propriamente dita só pode ser alcançada por intermédio da escolha/decisão/acção. Na verdade, o que está em causa é a efectiva transformação da existência por uma alteração do sistema categorial que domina a vida do sujeito, de modo que o sujeito constitua um imediato que possua a determinação ideal – e isto implica a decisão<sup>118</sup>. Quer dizer, o sujeito que quer ser justo não se torna justo automaticamente, e não chegará lá simplesmente pensando como seria gratificante ser justo, nem *sabendo* o que é o justo, mas sim agindo<sup>119</sup>. A transparência está sempre, se ela ocorre, no âmbito da síntese, no terceiro positivo e dá-se na decisão, de modo que a consciência de si corresponde à síntese efectiva constituída para si. Ora, uma conciliação perfeita significaria que o imediato estaria posto em ordem ao ideal, de tal modo que o sujeito se relacionaria absolutamente com o ideal, e relativamente com o imediato. Contudo, isto não se dá de uma vez por todas. Esta tarefa é, por si mesma, um ideal que, na verdade, talvez nunca tenha sido conseguido por ninguém.

De seguida tentar-se-á desformalizar ainda mais o que se disse.

A relação que o sujeito estabelece relativamente a si é determinada por possibilidades que tem lucidamente disponíveis, e sem esta abertura de possibilidades a lucidez não seria possível, mas – como já se indicou – isto não significa que é o sujeito que escolhe estas possibilidades. Na verdade, o sujeito já tem um regime de sentido prévio em vigor que configura um modo de relacionamento consigo e com as suas possibilidades, de tal modo que não está de forma *neutra* perante elas. A importância de cada possibilidade parece já estar determinada pelo horizonte do regime de sentido. Isto não significa que as possibilidades são probabilidades. A possibilidade não tem que ver

---

<sup>118</sup> Assim, através da decisão o sujeito reduplica a categoria ideal. A reduplicação produz a unidade das esferas heterogêneas sob uma mesma determinação.

<sup>119</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, *op. cit.*, *passim*, nomeadamente, pp. 339-340: “To have thought something good that one wants to do, is that to have done it? Not at all”; “To have faith in God – does that mean to think about how glorious it must be to have faith”.

com a factualidade, nem com a probabilidade: pelo contrário, a própria probabilidade de encontrar no mundo uma fonte milagrosa surge determinada pelo regime de sentido que se tem previamente em vigor. Contudo, o facto de a abertura de possibilidades se dar segundo um determinado regime não significa que o sujeito se tenha decidido quanto às possibilidades que executa, ou que esteja vinculado a um caminho específico – pelo contrário, parece haver sempre um campo de indiferença, de um *tanto faz*: tanto faz tirar este como aquele curso; tanto faz ser carteiro como sapateiro. O sujeito pode viver como uma moeda que está em circulação, passando de mão em mão, ora numa possibilidade, ora noutra, sem alguma vez tomar uma posição ou estar, de facto, comprometido com uma determinação, empenhado numa tarefa, vinculado a um ideal. Se não consegue entrar em medicina vai para sapateiro. É o imediato que determina o percurso que ele segue, o qual, na maioria das vezes, é um percurso múltiplo e multiforme. Neste sentido, a constituição da consciência-contradição corresponde à desintegração do carácter adormecido da existência. Evidentemente, o decisivo é que a contradição que o sujeito é em si mesmo passe a ser algo para a consciência. Mas, no momento em que de alguma forma a contradição entre a situação em que o sujeito se encontra e um ideal passa a ser algo para a consciência, surge a pressão, o interesse. Isto é assim com qualquer situação e com qualquer ideal. O sujeito que está casado pode acordar um dia e a fidelidade ter-se tornado um ideal. Um indivíduo que viveu vinte anos no sub-mundo do tráfico pode, de repente, encontrar-se a si mesmo em contradição com o Bem. Todavia, a contradição não tem de vir do exterior, como no caso em que um sujeito que gosta obsessivamente de bolachas fica privado do acesso a elas – a contradição essencial é a que está constituída em si mesmo entre finito e infinito, imediaticidade e idealidade. Seja como for, em contradição, o sujeito encontra-se em tensão para a decompressão. Por exemplo, o sujeito quer ser rico no ideal, contudo, no imediato quer ir ao cinema, e o imediato colide com o ideal no sentido em que, de cada vez que cede ao imediato adia a actualização do ideal. Ou, o sujeito sente-se pressionado a fazer o Bem, contudo, no imediato, convém-lhe mais fechar os olhos. O que está em causa é a identificação da orientação dos âmbitos, ou, dito de outro modo, o que está em causa é que o sujeito queira o mesmo no ideal e no imediato – pelo menos, a tensão é provocada por estas duas paixões, a do corpo e a da alma. Evidentemente, o sujeito pode tentar descomprimir a relação de diversas formas, contudo, a vinculação a um ideal só pode decorrer conscientemente por decisão. Neste sentido, compreende-se o papel da decisão: o sujeito determina-se a um ideal. Pode-se falar de uma decisão-

escolha do sujeito porque não há um embarque atemático, por oposição à situação em que o sujeito vai com a maré, segue a sua inclinação imediata, ou adere imediatamente às possibilidades que lhe surgem segundo uma valorização que não é posta por ele. Mas a decisão é um salto que nenhuma possibilidade, por si mesma, pode provocar: a vinculação a um ideal surge pela *decisão*. Também por este motivo, a inclinação do imediato não corresponde a uma verdadeira decisão-escolha, o que, mais uma vez, mostra a raridade das verdadeiras decisões. Quando o sujeito segue uma inclinação não está, verdadeiramente, a comprometer-se com nada – no momento seguinte, uma nova inclinação tomará a dianteira. É certo que pode acontecer que o sujeito seja uma espécie de monstro das bolachas cuja inclinação demonstra uma constância extraordinária na busca interminável por bolachas – mas isto nada tem que ver com uma decisão do sujeito. Ora, ao decidir, o sujeito põe uma tarefa e avança para ela, de modo que cada decisão sucessiva é uma repetição da primeira. Por exemplo, quando o sujeito se compromete com a fidelidade essa decisão repete-se a cada vez perante a tentação da infidelidade, de modo que esta não é uma possibilidade viável para o sujeito. Desta forma, o sujeito trilha o caminho da fidelidade. Como é evidente, isto é muito diferente da situação letárgica em que um sujeito está desapaixonadamente na vida que lhe saiu no lote, ou recorre às categorias mais *exigentes* em ocasiões solenes sem nunca se comprometer com elas. Sem a decisão, o sujeito é como que uma entidade algébrica à qual qualquer coisa pudesse ser somada, um unificação pela qual tudo pertence, de certa forma, ao mesmo, e todas as coisas são determinações ou expressões do mesmo – justamente no sentido em que Locke falava do si como uma unidade produzida pela continuidade da auto-notificação, algo a que pertencem propriamente os atributos da consciência, habitualmente associados ao conceito de identidade pessoal<sup>120</sup>. A relação

---

<sup>120</sup> Deve notar-se que isto não significa que o sujeito pode escolher aquilo que acontece ou não, como se um paraplégico pudesse escolher não estar paralisado, ou um aracnofóbico não ter medo de aranhas. O que está em causa é que mesmo os acontecimentos extremos não têm um sentido próprio, seu, fixo – o sentido depende sempre da relação que o sujeito tem com o acontecimento. Ora, se o sujeito efectiva uma alteração categorial, isso significa que até mesmo os acontecimentos mais extremos e que não dependem de forma nenhuma dele para sucederem podem adquirir um sentido que não tinham antes. Assim, através da decisão o sujeito modifica a relação que tem com as coisas e isto pode reverter sobre o próprio sentido de ser paraplégico. Como é evidente, o significado de se ser paraplégico pode variar. O que está em causa na decisão é a concretização de uma modificação categorial de tal modo que o sujeito passa a existir num sistema escolhido por si. E isto também tem efeitos ao nível do seu comportamento. Por exemplo, a decisão do sujeito pode ter efeitos sobre as suas escolhas alimentares. Contudo, não há uma correspondência directa, pois, no limite, a decisão pode não produzir nenhuma alteração observável para terceiros. Por exemplo, o sujeito que se compromete com uma certa religião pode passar a fazer certas escolhas alimentares, nomeadamente, a recusar comer carne de bovino, ou carne de suíno, mas também poderia acontecer que estas escolhas coincidissem com as suas preferências imediatas. Tudo isto significa que a mudança que está em causa na decisão *não* é – ou, pelo menos, não é primeiramente – alterar o que

com as possibilidades é uma relação lassa. Mas tudo muda quando o sujeito está em tensão. O jogador de futebol que quer ser o melhor do mundo e percebe que ainda não o é não está numa relação lassa com essa possibilidade e, se ele está decidido a tornar-se o melhor do mundo, a sua relação consigo, com a sua vida e com as demais possibilidades é determinada por esse interesse que, para ele, é fundamental. Está numa pressão-tensão e o seu compromisso reflecte-se na sua vida: treina com rigor e metodicamente, resistindo às tentações que possam surgir. Ou seja, está orientado para o seu ideal. Não se limita a dizer que quer ser o melhor do mundo – pois, falar é fácil – ele está comprometido com isso. Ora, é justamente isto que está em causa na acção. Contudo, isto não deve permitir interpretar a acção como um efeito externo. Mas é preciso que este ponto fique claro. Um sujeito pode, de facto, tornar-se jogador de futebol, pai de família ou torturador sem se ter alguma vez decidido quanto a isso. Na verdade, um sujeito pode até fazer o Bem por hábito<sup>121</sup>. E, na medida em que pode estar dotado de um talento especial para isso, pode vir a ser o melhor do mundo em cada uma destas tarefas, e tudo isto sem ter havido uma escolha, uma decisão em interioridade no sentido em que se falou. Por outro lado, também pode acontecer que o sujeito que tomou uma decisão e está seriamente empenhado num ideal não chegue a agir exteriormente. O Levita que decide voltar para trás e ajudar a vítima de assalto, ainda que chegue tarde, agiu. E, no entanto, se enquanto se encaminha para a vítima, a acção é ainda uma possibilidade que ele reconsidera face aos novos desenvolvimentos que se tornam patentes a cada passo, então é evidente que não houve decisão – mesmo que tenha havido um momento em que julgou ter decidido. Isto é, se a relação do indivíduo com a acção é ainda uma vinculação *até certo ponto*, então não decidiu. De facto, o decisivo na decisão é que, uma vez tomada, não há diferença entre decisão e acção. Portanto, insiste-se, o exterior é irrelevante – poderia acontecer que um sujeito fizesse sempre o Bem e o fizesse para obter sucesso, sem que a sua acção exterior fosse distinguível de alguém que estivesse realmente comprometido com o Bem, simplesmente porque nunca se encontrasse na situação em que para obter sucesso tivesse de abdicar do Bem, ou na circunstância em que o Bem exigisse o esforço de abdicar do sucesso. Na verdade, um sujeito poderia não estar realmente comprometido com nada, e estar apenas

---

acontece no mundo ou na vida, mas sim a instauração de sentidos existenciais. É justamente isto que está em causa nos estádios ético e religioso.

<sup>121</sup> Cf. Platão, *República*, 614b-619d: o mito de Er apresenta a possibilidade de se fazer boas escolhas simplesmente porque se calhou viver num Estado com bons hábitos e bem governado. Assim, estas *boas escolhas* não se distinguem essencialmente das *más escolhas* daqueles a quem calhou viver num sítio com maus hábitos.

comprometido *até certo ponto* com tudo, com o sucesso, com a fidelidade, com o ser o melhor jogador do mundo – e esta falta de coragem, esta indiferença, este desinteresse poderia passar completamente despercebido para todos, incluindo para ele mesmo, simplesmente porque uma certa combinação de factores lhe calhou em sorte. No limite, o sujeito poderia mesmo deixar-se matar por um ideal com o qual não se chegou a *comprometer na interioridade*<sup>122</sup>.

Neste contexto, a decisão é o meio pelo qual o sujeito se torna o agente da sua vida – em vez de ser agido por ela. Neste sentido, o sujeito só existe verdadeiramente se ele se escolhe. Pela decisão o sujeito põe-se a si mesmo e, lutando para se possuir, vem a ser o si que ele escolheu. Assim, a decisão consiste na conciliação, ou, a haver conciliação, esta dá-se na decisão-acção. Quer dizer, a haver consciência de si, esta dá-se na decisão-acção, que é quando a conciliação entre os termos ocorre e está constituída para si. Porque o humano é consciência só existe no seu ser-para-si, e só está efectivamente consciente de si na medida em que é uma síntese e também se reconhece como síntese. A consciência de si consiste no ser-para-si da síntese que é em-si. Evidentemente, isto implica que os termos estejam posicionados correctamente (o imediato em ordem ao ideal), sejam categorialmente idênticos e que a conciliação se tenha produzido efectivamente.

Como se disse, a haver conciliação esta dá-se na decisão – contudo, o sujeito nunca sabe quando a decisão está, de facto, tomada. Quer isto dizer que, existencialmente, o estado que melhor assegura que a decisão está efectivamente tomada é a tensão contínua, a persistência do interesse, que é a forma da dedicação do sujeito que, em última análise, se expressa pela repetição da mesma decisão. Neste sentido, Climacus nota que: “the continued striving will be unique in not involving illusion”<sup>123</sup>. Ou seja, embora, formalmente, a decisão consista na conciliação, do ponto de vista existencial a tensão pode e deve manter-se, quer se esteja ainda em tensão para

---

<sup>122</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 614-615: “it would not be at all inconceivable that a man could be executed for an opinion that he presumably had in the legal and civil sense but less in the intellectual sense”. Cf. também ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém: Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*, Edições Tenacitas, Coimbra, 2003, p. 306. O Dr. Bamm, médico do exército alemão durante o Regime Nazi, admitiu que “sabíamos o que se passava, mas nada fizemos para evitá-lo”. Segundo ele, isso significaria um sacrifício com *sentido*, até *elevado*, mas *inútil*. Bamm admitia que alguns alemães teriam aceitado sacrificar-se pelos judeus se soubessem que seriam reconhecidos pelo seu *heroísmo*. Quer dizer, se pudessem ser notícia no telejornal das oito.

<sup>123</sup> KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, *op. cit.*, p. 121.



aquilo que ainda não se tem, quer se esteja em tensão para manter o que se tem<sup>124</sup>. Existencialmente, a decisão consiste na seriedade com que o sujeito se mantém no compromisso. De facto, se a decisão foi seriamente tomada – e de outra forma, não passou de uma decisão pensada – ela traduz-se na repetição da mesma. Se o sujeito realmente decide ser fiel, se ele está seriamente empenhado nisso, então não se limita a proferir uma declaração de intenções e a esquecer o assunto no momento seguinte. Se o sujeito toma a decisão de ser cristão na interioridade, então ele não se limita a proferir um discurso segundo as categorias mais exigentes do Cristianismo ao Domingo esquecendo de seguida o compromisso de viver segundo elas dia-a-dia. Neste sentido, Climacus sublinha que não se deve decidir *in abstracto* se o esforço contínuo é inferior ao carácter conclusivo do sistema, fazendo notar que a tensão permanente não deve ser entendida metafisicamente, e que também não há *indivíduos* que existam metafisicamente. Quer dizer, a *conclusividade* não se encontra na existência, a consciência de si não é um título – o que não significa que o sujeito não possa, de facto, ter operado a conciliação, a conciliação pela qual continua a lutar. A decisão é um salto, mas o indivíduo continua a existir, ou, como diz Climacus: “[l]eaping means to belong essentially to the earth and to respect the law of gravity so that the leap is merely the momentary, but flying [...] is reserved exclusively for winged creatures”<sup>125</sup>. De certa forma, pode dizer-se que, pelo menos ao nível do fenómeno, a decisão consiste na conciliação entre imediato e ideal. Mas, como diz Climacus, mesmo se um indivíduo alcança o mais alto, a repetição consiste, justamente, na tensão permanente, no esforço continuado. Assim, não se pode dizer que a tensão permanente é um estado inferior à *conclusividade*, como se o esforço continuado correspondesse a um parágrafo anterior à consciência de si perfeita e conseguida – mas a tarefa é justamente a conciliação. Na medida em que se está a falar de seres humanos, a consciência de si dá-se ao modo da interioridade, da decisão e da seriedade – e a manutenção da tensão é o que melhor assegura que se está consciente de si<sup>126</sup>. Assim, a forma de consciência de si em que a relação entre imediato e ideal está constituída para si, mas não é uma síntese para si, *i.e.*, a forma de consciência de si em desespero, na qual o sujeito se mantém em tensão para conciliar o imediato ao ideal é aquela que mais de perto cumpre os requisitos da formulação moderna da consciência e, contudo, é uma forma de consciência em que

---

<sup>124</sup> *Ibidem*: “This is just like the Platonic conception of love; it is a want, and not only does that person feel a want who craves something he does not have but also that person who desires the continued possession of what he has”.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 122: “the continued striving is the consciousness of being an existing individual”.

nunca se está certo e seguro de si – sendo que esta *incerteza*, esta *insegurança* se dá ao modo de uma *tensão*, de um *esforço*. Quer dizer, visto que a consciência de si só se cumpre numa certa forma de desconhecimento de si, o compromisso é, precisamente, o que mais assegura que um sujeito é consciente de si. A bem dizer, isto significa que a consciência de si tem um carácter de execução, um sentido existencial de *dedicação* e de dedicação a *uma coisa*, visto que, como se disse, a decisão só é realmente uma decisão quando o sujeito se vincula a uma possibilidade e, pela sua decisão, exclui todas as demais.

Assim, tudo isto significa, justamente, que do ponto de vista de Kierkegaard só Deus é perfeitamente consciente de si, pois não só é perfeita e adequadamente para si o que é em si, como também sabe disso – pelo menos, podemos supor que seja assim com Deus, mas com os humanos a consciência de si só pode dar-se ao modo da seriedade.

Ora, a conciliação entre corpo e alma não significa que quando o sujeito decide ser fiel fica livre da tentação – pelo contrário, como se disse, a decisão implica, justamente, o sujeito se compromete com tarefa de não ceder à tentação. E isto não significa que está livre de ceder à tentação, nem que se tornou, por artes mágicas, incapaz de trair – pelo contrário, a tarefa é não trair e a seriedade é a entrega a essa tarefa tendo-a continuamente em mente. De facto, pode acontecer que o sujeito ceda – o que revela, para si mesmo, que a alteração do sistema categorial não está concluída. Mas a permanência na luta contra as tentações várias e diversificadas é, justamente, a expressão da sua seriedade – o que não significa que é indiferente se o sujeito consegue ou não resistir à tentação, pois o compromisso é com a resistência. Da mesma forma, a fidelidade não significa que coloque um cinto de castidade ou não saia mais de casa para evitar a tentação. Por outro lado, poderia acontecer que, na sua dedicação à fidelidade, o sujeito optasse por essas vias extremas. De facto, não é importante analisar aqui *o que* o sujeito pensa ser a fidelidade, pois o que se pretende focar é, justamente, que está em causa um *modo*, um *como*, a seriedade, o compromisso, a dedicação.

De facto, a tarefa é a conciliação entre os termos, uma transformação interior do indivíduo, pela qual o imediato passa a estar orientado ao ideal, à qual se chega pela decisão. Ou, do ponto de vista do para-si, a tarefa – que talvez nunca tenha sido cumprida por ninguém<sup>127</sup> – é que o indivíduo se relacione absolutamente com o ideal e

---

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, p. 540: “It remains a question – I say no more, because it is of course possible that we all do it, inasmuch as hidden inwardness is precisely the hidden”.

relativamente com o imediato. Como diz Climacus, se se tratasse de uma decisão *no papel*, começar-se-ia de uma vez com essa tarefa ideal e logo se terminaria com ela<sup>128</sup>. Contudo, na existência, a transformação não é automática, não basta o indivíduo querer mudar para mudar instantaneamente<sup>129</sup>. Se assim fosse, o indivíduo transformar-se-ia de uma vez por todas e não precisaria de pensar mais no assunto. Ora, é muito mais provável que o indivíduo que decide tornar-se fiel continue sobre a influência do desejo que o fazia ser infiel e, neste sentido, como diz Climacus, “the action of inwardness is suffering, because the individual is unable to transform himself”<sup>130</sup>. Quer dizer, o sujeito não começa logo por se relacionar de forma absoluta com o ideal escolhido e relativamente com o imediato, embora seja esta a tarefa ideal. O indivíduo começa por praticar a renúncia à tentação, à traição, à infidelidade – e mesmo que consiga superar tentação após tentação, esta superação tem de ocorrer na existência, através da repetição, de modo que não se chega a um momento em que a fidelidade está adquirida, dada, concluída. Aliás, o que está em causa não é nenhuma aproximação à fidelidade, como se o indivíduo se tornasse, a cada momento, um pouco mais fiel, mais próximo do ideal. O sujeito é fiel na decisão – e essa aquisição como que se repete na repetição da decisão – e, no entanto, o decisivo é a repetição, o compromisso. Se o sujeito perde de vista a tarefa, se alivia a pressão para isso, relaxando a atenção, facilmente se pode deixar levar pelo imediato sem se aperceber. Por outro lado, o facto de o sujeito não encontrar tentações de nenhum modo significa que ocorreu um reajuste categorial efectivo, e pode acontecer que pense que está no caminho certo, com a contradição resolvida, justamente porque não é tentado, e que à vista da primeira tentação seja incapaz de lhe resistir – e pode mesmo acontecer que o facto de não se aperceber de tentações resulte, justamente, da sua falta de interesse. O sujeito que está empenhado está constantemente em luta com a tentação, desperto para ela.

Portanto, a forma de consciência que melhor assegura que se está consciente de si é uma relação a uma relação que ainda não é uma síntese para si, que está numa tensão permanente para resolver adequadamente a contradição. Evidentemente, esta apresentação é formal e pretende, sobretudo, focar-se no *como* da consciência de si e

---

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, pp. 431-433.

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, p. 203: “In the moment of decision of passion, [...], it looks as if the infinite decision were thereby finished. But at the same moment, the existing person is in the temporal realm, and the subjective “how” is transformed into a striving that is motivated and repeatedly refreshed by the decisive passion of the infinite, but it is nevertheless a striving”.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 433.

não no seu conteúdo<sup>131</sup>. Este *como* refere-se ao modo da interioridade, da decisão e da seriedade. Neste sentido, diz Climacus: “*an objective uncertainty, held fast through appropriation with the most passionate inwardness, is the truth, the highest truth there is for an existing person*”<sup>132</sup>. E isto é, justamente, a situação do sujeito que se relaciona com a decisão com interesse infinito. A consciência de si não é um acompanhamento de si de modo cognitivo, uma certeza objectiva acerca de si – se ela é um *saber* nunca é ao modo da representação, mas sim da interioridade, da decisão e da seriedade. Esta apresentação formal da consciência de si compreende um espectro alargado de possibilidades de desformalização. De facto, e só para utilizar exemplos de Climacus – tanto abrange um Don Quixote<sup>133</sup>, um Aladino entusiasta<sup>134</sup>, um crente que ardentemente procura entender-se na fé, um pensador grego que apaixonadamente procura existir no seu pensamento<sup>135</sup>, um monge da Idade Média<sup>136</sup> ou um teólogo infinitamente interessado em cada iota do *Novo Testamento*. O que os une é, precisamente, a paixão da interioridade: a coragem de assumir o compromisso, a seriedade com que vivem os seus ideais, a tensão em que continuamente se mantêm. Isto não significa, evidentemente, que não existam diferenças entre um Don Quixote, um monge da Idade Média ou um Pirro. E isto também não impede que cada um deles possa estar em erro – mas o erro *não reside* na paixão infinitamente interessada<sup>137</sup>. No entanto, o esforço foi, sobretudo – para usar os termos de Climacus – no sentido de especificar a diferença essencial entre ser um *humano* e ser uma *bengala* (ou *pau-ambulante*).

---

<sup>131</sup> Cf. *ibid.*, pp. 189-203, por exemplo, p. 203: “The passion of the infinite, not its content, is the deciding factor, for its content is precisely itself. In this way the subjective “how” and subjectivity are the truth”.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 203. (Itálico do autor).

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>137</sup> Evidentemente, o que está em causa é a dedicação a uma categoria que possa determinar efectivamente e com viabilidade toda a existência humana a um regime de sentido. Como já se indicou, não cabe no âmbito deste estudo, pela sua natureza formal, procurar determinar qual ou quais as categorias que estão habilitadas, segundo Kierkegaard, a cumprir a tarefa de conferir com legitimidade sentido à existência do humano. Contudo, não se deve depreender do que se disse que basta o compromisso e a dedicação a um ideal, qualquer que ele seja, para que um sujeito esteja consciente de si. D. Quixote é, justamente, o exemplo de um sujeito que tem a totalidade da existência compreendida por uma ideia fixa que não tem a capacidade de absorver a totalidade da existência. De facto, a haver reduplicação, esta tem a forma da decisão, mas nada impede que o sujeito dedicado seja, afinal, um D. Quixote sem o saber.

## CONCLUSÃO:

Em conclusão, Kierkegaard preserva os requisitos formais da noção moderna da consciência de si – transparência, lucidez quanto ao que se é, acompanhamento de si. Contudo, mostra que não são cumpridos no modo como os modernos procuravam a coincidência entre os momentos da consciência de si num *saber* ao modo da representação.

Segundo Kierkegaard, a consciência não é o imediato, mas também não é o ideal – é a própria relação que une os dois termos, é aquilo que faz com que o sujeito seja para si. Deste modo, a consciência não é apenas a alma nem o corpo, mas antes um acontecimento sintético. Neste sentido, a primeira forma de consciência é uma contradição, a relação entre o ideal que se reconhece preso a um imediato, de onde parte. Assim, não se trata de um acontecimento meramente contemplativo, de uma notificação desinteressada do que se passa, uma simples presença no mundo ou uma mera observação de si – pelo contrário, a consciência é, originalmente, interesse, *i.e.*, uma relação a si mesmo e à vida pautada pela tensão.

Ora, o ponto de vista humano está marcado por uma duplicidade, mas daí não se segue que o sujeito esteja atento a isso. Normalmente, o sujeito não se apercebe da duplicidade, de modo que não se apercebe da contradição. Mas o humano só é efectivamente aquilo que é quando é para-si como tal, o que significa que o sujeito pode ser uma contradição que não o é enquanto tal – que é aquilo em que consiste o desespero inconsciente. Embora do ponto de vista conceptual e fenomenológico a contradição corresponda à consciência-interesse, é perfeitamente possível que a contradição se dê na forma de adormecimento. Isto significa, justamente, que o sujeito já é uma contradição, mas é-o como se não fosse, visto que, fenomenologicamente, a contradição consiste em ser para si como tal.

Contudo, como contradição o humano ainda não é uma síntese efectiva e a consciência de si corresponde ao acontecimento dessa síntese adequada constituída para si, de modo que o sujeito tenha resolvido a contradição e seja para si como tal. Todavia, a consciência de si consiste, efectivamente, numa unidade de dois factores heterogéneos – que são heterogéneos mesmo se estão conciliados. Quer isto dizer que a coincidência não se dá ao modo de uma evidência representativa, de um *ter em pessoa* o imediato no âmbito do ideal. Aquilo que, na concepção cartesiana, corresponde à lucidez quanto ao que se é – a coincidência real entre os momentos – não significa um acompanhamento

de si ao modo de um dos âmbitos – tal como foi procurado na própria tradição cartesiana. Ao reconhecer a existência de dois factores heterogéneos na constituição do si, Kierkegaard realça que a consciência de si – porque é do *si* – não está dada, nem pode ser alcançada por desenvolvimentos apenas num dos âmbitos. A haver consciência de si tem de ser alcançada no âmbito da relação por adequação entre as esferas, de modo que também não produz uma evidência disso. A consciência de si não é uma unidade homogénea pois implica sempre uma dualidade. Assim, Kierkegaard destrói a noção de que a consciência acompanha sempre o pensamento e de que o sujeito é capaz de se reconhecer tal como é. Na verdade, a consciência de si não consiste na reflexividade do pensamento que, para a concepção moderna, garante a transparência – e não consiste porque a transparência implica essa presença dupla de factores heterogéneos. O que garantia a transparência para os modernos era a homogeneidade do pensamento consigo mesmo, que correspondia à homogeneidade do sujeito consigo mesmo: o si era pensamento e a consciência de si era a reflexão do pensamento – nada se perdia na dobra. Da mesma forma, no si tal como Kierkegaard o expõe há constantemente uma relação de si a si, uma relação ao que é que se dobra sobre si mesma – mas isto sucede numa estrutura complexa pois a *reflexão* que aqui está em causa envolve dois momentos heterogéneos. E, assim, surge essa possibilidade peculiar de um sujeito não ser ainda um si-mesmo. Deste modo o problema da conciliação é duplo: por um lado, há o aspecto da conciliação entre os momentos, por outro lado, há o aspecto da heterogeneidade disso. Isto significa que não está em causa apenas a resolução da contradição em que o sujeito se encontra – se esse for o caso – mas também o próprio *reconhecimento* dessa contradição ou coincidência. Uma das possibilidades que se delineou foi a de o sujeito ser uma contradição mas não haver reconhecimento disso.

A estrutura do humano admite duas possibilidades: a unidade negativa, em que o terceiro não está constituído como para-si; a unidade positiva, em que a relação está constituída como para-si. Todavia, a contradição só surge como tal quando o terceiro termo se constitui como um terceiro positivo. É no relacionar-se consigo da relação que surge a tensão. De facto, só há contradição porque os termos estão num terceiro positivo. Portanto, é a consciência que produz a contradição, pois sem ela os termos não estão postos em contacto, não colidem, são inócuos relativamente um ao outro, de modo que o facto de o sujeito estar numa categoria e se pensar noutra não produz tensão. Isto é, a unidade dos dois num terceiro é o próprio momento em que surgem como

contrários, pois de outro modo os termos são auto-referentes e o comércio entre eles não produz choque.

A contradição que aqui está em causa não é uma constatação desinteressada. O que está em causa é um *ideal* que está posto como tal – uma determinação que está posta como válida e doadora de sentido, capaz de configurar a vida e que puxa o sujeito, exerce pressão, mas em que ainda não se está, ou que ainda não se tem actualizada, de modo que está à distância e colide com um *imediato* que prende, constrange a ficar como se está, a permanecer no que já se é, mas que agora é considerado a uma outra luz. Há uma tensão entre os opostos que é o interesse na resolução da contradição.

Contudo, a resolução adequada da contradição não ocorre automaticamente. A haver adequação, tem de ocorrer na decisão interior. Mas esta *conciliação* entre os termos não é o mesmo que a identidade abstracta entre pensamento e ser, nem significa que se tem um conhecimento que corresponde objectivamente a algo existente. A conciliação dá-se no terceiro termo positivo, no relacionar-se consigo da relação. Quer isto dizer que a relação é o momento *no* qual e *pelo* qual cada termo está a ser posto e conciliado com o outro, de tal modo que o sujeito tem essa conciliação dada para si. Fenomenologicamente, a consciência de si consiste na conciliação para si, dá-se no e pelo reconhecimento de si como síntese – e isto significa que é na e pela decisão que o sujeito se torna uma síntese adequada para si. Pelo menos, do ponto de vista do fenómeno deve ser assim: o sujeito concilia os opostos para si no momento em que age – o que deve acompanhar-se da descompressão característica da resolução da contradição que estava constituída para si. É justamente isto que acontece quando um sujeito consegue, finalmente, escrever um parágrafo com o qual ele mesmo concorda – o que, como é evidente, não significa que tenha conseguido dizer alguma coisa. Na verdade, pode mesmo acontecer que esteja completamente iludido e amanhã *refaça* tudo. E isto acontece porque – e se – a tensão se mantém.

Assim, se o sujeito adormece na ilusão de que a tarefa está concluída a tensão desaparece – e pode acontecer que o sujeito esteja convencido de ter escrito um parágrafo excelente quando nada de decisivo foi dito. Mas se a tensão se mantém, então o sujeito mantém a tarefa em mente, relê o que escreveu, não se dá por satisfeito. Evidentemente, pode acontecer que ele seja completamente destituído de talento, pode mesmo acontecer que não tenha compreendido o assunto, mas a forma do interesse mantém-se. De facto, a dedicação do sujeito não garante que ele consiga alguma vez

escrever um parágrafo bem escrito, nem mesmo garante que consiga escrever um parágrafo que o satisfaça a si mesmo. Na verdade, nada garante, sequer, a *dedicação* do sujeito, a continuidade do interesse. O sujeito pode estar convencido de que este ano é que está empenhado em estudar e, no entanto, estar de facto empenhado nos estudos é outra coisa. O próprio sujeito não sabe se está de facto decidido. Quer dizer, o que está em causa não é que se o aluno estiver realmente empenhado vai acabar por conseguir ter boas classificações. O que está aqui em causa é que a dedicação do sujeito não está assegurada senão, justamente, na acção. Ou seja, a haver coincidência entre os termos, esta tem de ocorrer na interioridade, pela decisão, mas também nunca se sabe quando ela está conseguida, senão quando se actualiza na repetição, de certa forma, a cada vez, de tal modo que o sujeito ajusta a sua vida de acordo com o seu ideal. Neste sentido, a decisão e a acção coincidem – ou, então, não houve, de facto, decisão.

Portanto, a haver conciliação só se dá na decisão apaixonada, interessada, continuamente assumida – no compromisso que está permanentemente em vigor. Pelo menos, é assim a forma de consciência de si que melhor assegura um acompanhamento de si: a do sujeito que está permanentemente em tensão, em luta para atingir o ideal, para atingir o máximo<sup>138</sup>. Quer dizer, mesmo se um médico se tenha tornado o melhor do mundo, se nesse momento ele perde o empenho, se ele descansa sobre a ilusão de que a tarefa está concluída, à sombra de uma *conclusão positiva*, então facilmente será ultrapassado. Isto é certamente assim para o humano, pois, como diz Climacus, mesmo se um indivíduo atinge o mais alto, existencialmente, isto consiste na repetição, o que, mais uma vez, significa um esforço constante<sup>139</sup>. Na verdade, Kierkegaard mostra que os requisitos da constituição da consciência de si, porque o são do si, têm uma forma paradoxal, pois só se cumprem numa certa forma de desconhecimento de si, de modo que a forma de consciência de si que melhor assegura que um sujeito é consciente de si é a forma de desespero no sentido próprio. Neste sentido, o pior que pode acontecer a um indivíduo é que a vida lhe corra bem. De facto, pode acontecer que não se dê conta de nenhuma desproporção em si mesmo, estando completamente orientado para fora, de tal modo que permanece em completa harmonia se esta não é perturbada do exterior.

Então, a forma da consciência de si é a coincidência entre os termos, a qual só se dá ao modo da dedicação, e o modo de estar consciente de si que melhor assegura isso é

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 121: “Even if a person has achieved the highest, the repetition by which he must indeed fill out his existence, [...], will again be a continued striving, because here in turn the conclusiveness is moved ahead and postponed”.



a tensão contínua para isso. Se quem pergunta pela *verdade* está seriamente interessado nela, então é porque quer existir nela, e o modo que melhor assegura isso é o da “*ever-striving drive for truth*”. De facto, pode acontecer que o sujeito esteja efectivamente empenhado, que já tenha os termos conciliados no em-si da relação, mas continue em desespero, numa luta constante para se tornar rico, fiel ou para viver pelo Bem – e viver no Bem significa, justamente, estar empenhado nisso. Por outro lado, pode acontecer que a tarefa a que o sujeito se dedica seja um mal-entendido. Na verdade, como se disse, até poderia acontecer que o sujeito tivesse os termos conciliados no em-si da relação e a tensão desaparecesse. Por exemplo, o indivíduo verdadeiramente ético pode experimentar uma certa sensação de tranquilidade e segurança. No entanto, a neutralização da tensão não assegura a conciliação. Pode acontecer que um aluno julgue estar interessado em estudar e, por exemplo, num dia sai à noite, noutra vê televisão, noutra ainda passa o tempo na Internet – enfim, de cada vez pode fazer o que quer no imediato, dia após dia, sem ser para si uma contradição, julgando sempre que está interessado nos estudos. Nunca se sabe se se está ou não consciente de si – e pode acontecer que quanto mais o indivíduo fundamenta a sua vida sobre o ético menos procure *saber* se o cumpre, menos se inquiete por *conhecê-lo*, pois o dever não é um conjunto de proposições *fora* dele, mas algo que lhe incumbe. E a forma que melhor o assegura é manter o compromisso vivo. De certa forma, aquilo que melhor assegura que há conciliação é a pressão permanente para a conciliação. E, além disso, o estado que melhor assegura que se está desperto é o desespero, e/ou o esforço permanente e sempre actual para o eliminar, pois a neutralização do interesse é uma forma de adormecimento (quer haja ou não conciliação). De certa forma, pode dizer-se que a vida consciente é desespero e a contradição é a própria consciência.

Neste sentido, Climacus cita Lessing:

*“If God held the truth enclosed in his right hand, and in his left hand the one and only ever-striving drive for truth, even with the corollary of erring forever and ever, and if he were to say to me: Choose! – I would humbly fall down to him at his left hand and say: Father, give! Pure truth is indeed only for you alone!”*<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 106. (Itálico no original).

## BIBLIOGRAFIA:

### Fontes:

- AGOSTINHO, S., *Trindade. De Trinitate*, ed. bilingue, coordenação de Arnaldo do Espírito Santo, introdução e notas de José Maria da Silva Rosa, trad. Arnaldo do Espírito Santo *et al.*, Paulinas Ed., Prior Velho, 2007;
- ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém: Uma Reportagem Sobre a Banalidade do Mal*, trad. de Ana Corrêa da Silva, Edições Tenacitas, Coimbra, 2003;
- ARISTÓTELES, *Posterior Analytics*, ed. bilingue, in *Posterior Analytics. Topica, Posterior Analytics* translated by Tredennick, H., *Topica* translated by Foster, E., William Heinemann, London, Harvard University Press, Cambridge, 1960;
- DESCARTES, R., *Les Méditations Métaphysiques*, in ADAM & TANNERY (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. IX-I, Leopold Cerf, Paris, 1904;
- DESCARTES, R., *Les Passions de l'Ame*, in ADAM & TANNERY (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. XI, Leopold Cerf, Paris, 1909;
- FAIRBAIRN, W., *Psychoanalytic Studies Of The Personality*, Taylor & Francis e-Library, London and New York, 2001;
- KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1992;
- KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. II, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1992;
- KIERKEGAARD, S., *Either/Or: Part I*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1987;
- KIERKEGAARD, S., *Either/Or: Part II*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1987;
- KIERKEGAARD, S., *Philosophical Fragments. Johannes Climacus*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1985;

- KIERKEGAARD, S., *The Concept of Anxiety*, edited and translated by Reidar Thomte, Princeton University Press, Princeton, 1980;
- KIERKEGAARD, S., *The essential Kierkegaard*, edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 2000;
- KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1983;
- LA ROCHEFOUCAULD, F., *Réflexion ou Sentences et Maximes Morales de La Rochefoucauld*, Chez Lefèvre, Libraire, Paris, 1822;
- LEIBNIZ, G., *Essais de Theodicée*, in GERHARDT, C. (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. VI, Weidmann, Berlin, 1885;
- LEIBNIZ, G., *Nouveaux Essais Sur L'Entendement*, in GERHARDT, C. (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. V, Weidmann, Berlin, 1882;
- LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Davison, Whitefriars, London, 1825;
- NIETZSCHE, F., *The Gay Science*, translated by Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, Cambridge, 2008;
- PLATÃO, *Respublica*, in BURNET, I. (ed.), *Platonis Opera*, Vol. IV, Oxford University Press, Oxford, 1902;
- PLATÃO, *Symposium*, in BURNET, I. (ed.), *Platonis Opera*, Vol. II, Oxford University Press, Oxford, 1901;

**Bibliografia Secundária:**

- COLE, J., *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud*, Yale University Press, New Haven, 1971;
- COME, A., *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1995;
- CRUYSBERGHS, P., «Must Reflection Be Stopped? Can It Be Stopped?», in CRUYSBERGHS, P., *et. al.* (ed.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2003;

EVENS, C., *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*, Baylor University Press, Waco, 2006;

HANSON, J. (ed.), *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment*, Northwestern University Press, Evanston, 2010;

KANGAS, J., *Kierkegaard's Instant*, Indiana University Press, Bloomington, 2007;

TAYLOR, M., *Journeys to selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Fordham University Press, New York, 2000.